

**Souveränität und Erfahrung – Abgrund und  
Schwelle des Menschlichen.**

**Alfred Döblins Werke *Berge Meere und Giganten* und  
*Amazonas*.**

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von  
Benjamin Bell

Berlin 2012

Erstgutachterin:

Zweitgutachter:

Tag der Disputation:

Prof. Dr. Ursula Kocher

Prof. Dr. Walter Delabar

01.06.2012

## Vorwort

Wenn man sich für Alfred Döblins literarisches Werk zu interessieren beginnt, kann es beim bloßen Interesse kaum bleiben. Das Werk Döblins empfiehlt sich meines Erachtens nicht als rein unterhaltende Lektüre, wobei es gleichwohl reichlich Unterhaltsames zu bieten hat. Entweder man vertieft sich in die Texte und lässt sich auf Leseerlebnisse ein, die den Leser aktiv fordern, oder man schüttelt angesichts der Komplexität der Döblinschen Literatur die mögliche anfängliche Begeisterung ab, um sich anderen Autoren und Stoffen zu widmen. Dies ist freilich eine Behauptung, die ihre Legitimität ausschließlich aus meiner persönlichen (Lese-)Erfahrung bezieht.

Als ich im Wintersemester 2002/2003 auf Döblin stieß, geschah das eher zufällig. Dass ich meine anfängliche Begeisterung aber nicht abgeschüttelt habe, sondern bei Döblin geblieben bin, verdanke ich unter anderem Frau Prof. Dr. Ursula Kocher, der es im Seminar „Alfred Döblin“ gelang, uns Studierenden Zugang zu den Texten Döblins zu verschaffen, oder diesen jedenfalls gemeinsam mit uns vorzubereiten. Die intensiven und anregenden Diskussionen haben bei mir ihre Spuren hinterlassen und mit dazu beigetragen, dass ich mich eingehender mit Döblins Werk beschäftigt habe.

Dass meine literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Werk Döblins im Kontext von philosophischen Betrachtungen und Theorien über Macht, Herrschaft, Souveränität und Erfahrung ihren Schwerpunkt fand, hängt mit einem anderen Seminar zusammen, das parallel in einer anderen Disziplin, nämlich der Erziehungswissenschaft, stattfand. Ich erinnere mich an den Titel des Seminars, „Das Heilige als Thema der Pädagogischen Anthropologie“, der mir im Vorlesungsverzeichnis sonderbar anmutete. Mit der Auswahl an Texten und der Art und Weise, wie die Diskussionen um Heiligkeit, Spiel, nacktes Leben, Macht und Souveränität geführt wurden, hielt Prof. Dr. Jörg Zirfas nicht nur, was der Seminartitel mir versprach, er weckte auch mein Interesse an Philosophen wie Michel Foucault und Giorgio Agamben. Die Erforschung von Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnissen, ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen und die Verbindungen, die sich in vielen Bereichen sowohl der profanen als auch die heiligen Späre des (menschlichen) Lebens aufspüren lassen, haben mich seither beschäftigt. Insbesondere der Begriff der Souveränität übte eine starke Faszination auf mich aus, die dazu führte, dass ich den Bedeutungen und Implikationen dieses Begriffs bei unterschiedlichen Denkern nachzuspüren begann. Für diese ersten Anregungen möchte ich Prof. Dr. Jörg Zirfas herzlich danken!

Beide Stränge, den literarischen (den Döblinschen) und den philosophischen miteinander zu verbinden, war naheliegend, ließen sie sich doch nur schwer voneinander getrennt denken. Viele der theoretischen, philosophischen Überlegungen zu

Macht, Herrschaft und Souveränität, die mir im Zuge meiner Beschäftigung mit diesem Thema begegneten, fand ich bei Döblin auf literarische Weise behandelt – und vor allem: in all ihren Konsequenzen durchgespielt. In Döblins Werk, so stellte es sich für mich dar, steht das Menschliche auf dem Spiel. Die in seinen Romanen entwickelten Szenarien, die Figurenkonstellationen und Verwicklungen kreisen immer wieder um die Frage, was menschlich sei, kreisen um das – fern ab von Pathetischem, denn dafür war Döblin nicht zu haben – Wesen des Menschen, um die Formen menschlicher Vergesellschaftung, um die politisch-gesellschaftliche Bedingtheit des Menschen und der Menschheit.

Frau Prof. Dr. Ursula Kocher hat den Entstehungsprozess dieser Arbeit von Anfang an begleitet und unterstützt. Sie hat mich motiviert, den eingeschlagenen Weg der textnahen Interpretation unter der bewussten Ausklammerung dessen, was man eine „historische“ Einordnung und Analyse nennen könnte, konsequent zu verfolgen. Sie bestärkte mich darin, Döblins Romane aus einer anderen Perspektive als der Döblins zu interpretieren und Antworten auf Fragen nach dem Wesen und den Abgründen menschlichen Seins in den Werken selbst zu finden – dafür herzlichen Dank!

Danken möchte ich ebenfalls Prof. Dr. Walter Delabar, der meine Arbeit in ihrem Anfangsstadium intensiv begleitet, betreut und mit hilfreichen Hinweisen bereichert hat.

Für Korrekturhinweise danke ich Josephin Kühn.

Benjamin Bell

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. EINLEITUNG – SZENARIEN EINER ENTMENSCHLICHTEN GESELLSCHAFT</b>	<b>1</b>
1.1. Ein Wort zur anwesenden Abwesenheit des Autors	4
1.2. Stand der Forschung	8
1.2.1. Forschungsüberblick zu <i>Berge Meere und Giganten</i>	8
1.2.2. Forschungsüberblick zu <i>Amazonas</i>	33
<b>2. THEORIE DER SOUVERÄNITÄT, MACHT UND GEWALT</b>	<b>53</b>
2.1. Die Entscheidung als letzter Grund des Rechts – Schmitts Theorie des Ausnahmezustands	54
2.2. Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins <i>Kritik der Gewalt</i>	57
2.3. Ausnahmezustand versus Ausnahmestadium – Benjamin versus Schmitt	62
2.4. Die „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands“ – Benjamins messianische Geschichtskonzeption	64
2.5. Kreatur und Gott? – Die barocke Vorstellung von Souveränität bei Benjamin	68
2.6. Machtgefüge und souveräne Lebensmacht bei Foucault	70
2.7. Souveränität und die Verortung des Menschlichen bei Agamben	75
2.8. Der archaische Grund des Ausnahmezustands – Agambens Herleitung aus dem Justitium	79
2.9. Das genuin Menschliche im Abgrund des Menschen – Agambens Deutung des Muselmanns	83
2.10. Machtwille und Übermensch bei Nietzsche	87
2.11. Über den Zusammenhang von Souveränität und Erfahrung	90
<b>3. FUSION MENSCHLICHER MACHT UND NATURGEWALT – BERGE MEERE UND GIGANTEN</b>	<b>92</b>
3.1. Ausgangspositionen	93
3.1.1. Der Zerfall des politischen Feldes und die freigesetzte Kraft des suspendierten Rechts	93
3.1.2. Anfang und Ende der kapitalbasierten Macht in der „Erschlaffungsperiode“	99
3.1.3. Bourdieu: Der Augenblickssouverän	102
3.1.4. Herrschaft durch Wissen – Die Abschottung der „Herrenklasse“	106
3.1.5. Transformationsversuch Herrenklasse/Herrenrasse – Die Carceri-Episode	107
3.2. Der Mikrokosmos der Herrschenden	110
3.2.1. Biopolitik und Gleichschaltung – Frauen als „überlegenere Rasse“ und die Ideologie der Vermassung	110

3.2.2.	Die Einsamkeit der souveränen Herrscher	115
<b>3.3.</b>	<b>Melise von Bordeaux</b>	<b>119</b>
3.3.1.	Exemplarische Innenansicht der souveränen Macht	119
3.3.2.	Der Mythos als Kontext im Namen	127
3.3.3.	Überlisten der mythischen Gewalt: Melises Tod	129
<b>3.4.</b>	<b>Biopolitik der anderen Art</b>	<b>134</b>
3.4.1.	Kulminationspunkt der Ratio: Die Mensch-Maschine	134
3.4.2.	Triumph des Geistes: Das Meki-Mästen und das Ausrotten der Überschüssigen	137
3.4.3.	Begeistern und vernichten im Uralischen Krieg: Der Ausnahmezustand als globale Notwendigkeit	141
3.4.4.	Souveränität auf der Basis des Überlebens – Consul Marke	147
<b>3.5.</b>	<b>Die Ära Marduk</b>	<b>152</b>
3.5.1.	Ligbau als Verkünder der ewigen Wiederkehr souveräner Macht	152
3.5.2.	Die Herrscher-Mensch-Konstellation	153
3.5.3.	Der abhängige Souverän – Jonathan als Existenzbedingung	156
3.5.4.	Lebende Tote – Ursprünge der Macht Marduks	158
3.5.5.	Die Balladeuse – Marduk im Kampf mit der Weiblichkeit	161
3.5.6.	Das souveräne Dreieck: Marduk, Jonathan und Elina	168
3.5.7.	Das lebende Hemd als Zauber der mythischen Gewalt	170
3.5.8.	Die Liebe und das Recht des Todes	172
3.5.9.	Die Kraft des Überlebens – Marduks Verjüngung inmitten von Toten	177
3.5.10.	Der babylonische Gott	180
3.5.11.	Abnabelung – Jonathan, die Mutter und der Mythos	182
3.5.12.	Der Selbstmord des Trabanten und Marduks Ende	186
<b>3.6.</b>	<b>Wie weit geht (menschliche) Souveränität? – Delvil und die Giganten</b>	<b>191</b>
3.6.1.	Die Giganten als Verkörperung des Ausnahmezustandes	191
3.6.2.	Der zivilisatorische Super-GAU und die selbsternannten Retter der Menschheit	193
3.6.3.	Souverän noch über die Giganten	198
3.6.4.	Die Rückkehr des Mensch[lich]en – Kylin	201
<b>4.</b>	<b>AUF DER SUCHE NACH DER VERLORENEN ERFAHRUNG – AMAZONAS</b>	<b>204</b>
<b>4.1.</b>	<b>Die Herrschaft der Besinnungslosen: Gewalt als letzter Erfahrungsraum</b>	<b>208</b>
4.1.1.	Cuzumarra und die Geschichte der Inka	208
4.1.2.	Cuzumarras Opfertraum	215
4.1.3.	Amazonenfürstin Inti Cussi	217
4.1.4.	Kalkulierte Animalität - Ambrosius Alfinger	221
4.1.5.	Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekts gegen das Verdämmern	228
4.1.6.	Mensch gegen entfesselte Natur: Alcobazos Geschwader	233
4.1.7.	Quesada und Barreda - Machterhalt und Besinnungslosigkeit	237
4.1.8.	Vergeltung gegen Natur: Die Allmacht der Menschenfresser und das Massaker als Erfahrungsraum	243
4.1.9.	Die Gegenspieler Quesadas – Belalcazar und Federmann	249
4.1.10.	Unterwerfung und Vernichtung als Grundsteinlegung einer neuen Zivilisation	256
4.1.11.	Die Herrschaft des Zippa	259
4.1.12.	Der Untergang Cundinamarcas: Konsequenzen aus dem Tod des Souveräns	264
4.1.13.	Las Casas und Puerto: Mythische Verhaftung und göttliche Gnade – Was ist ein Mensch?	266
4.1.14.	Puertos Ende – Erlösung aus dem Schmerzenstal?	270
4.1.15.	Die Aufgabe der Unbelehrbaren als Anfang des messianischen Reiches	274
4.1.16.	Der Hirte Las Casas: Wächter über das Seelenheil der Wilden	276
4.1.17.	Auflösung in der Natur oder Erlösung bei Gott? Das Ende Las Casas'	278
4.1.18.	Umschlagpunkt der Ideologie – Das Ende der Amazonas	284
<b>4.2.</b>	<b>Zwischen Natur und Kultur: Die Ambivalenz des Menschlichen</b>	<b>287</b>
4.2.1.	Die Jesuiten	287
4.2.2.	Die zwei Seelen Marianas	291

4.2.3.	Marianas Ende	299
4.2.4.	Arbeit und Gehorsam – die Reduktionen der Jesuiten	304
4.2.5.	Untergang der zivilisatorischen Utopie der Gottesstaaten	309
4.2.6.	Schuld und Reue Emanuels	314
4.2.7.	Bau der Arche Noah – Nachfolger Montoya	316
4.2.8.	Flucht vor Extremen – Bischof Felix	319
4.2.9.	Felix' Weltsicht: Die Antike als Wiege des Christentums	324
4.2.10.	Das im Gezerre der Verhältnisse verlorene Ich – Felix' Ende	330
4.2.11.	Hochmut als Verhängnis	334
4.2.12.	Das Ende der auctoritas	338
4.2.13.	Ideologisiertes Christentum	341
4.2.14.	Zusammenbruch der christlichen Macht	344
<b>4.3.</b>	<b>Der Abgrund der Erfahrung – Erfahrung als Abgrund</b>	<b>349</b>
4.3.1.	Die Statistin – Erfahrung als Andenken	352
4.3.2.	Der Pole Jagna – Kalkulierte Abgründe der existenziellen Erfahrung	354
4.3.3.	Vorboten des Totalitarismus: Die deutschen Instrumentalisten	365
4.3.4.	Mythischer Bann – Die Konstellation Klinkert, Marie und Therese	370
4.3.5.	Über die Unmöglichkeit, die Liebe zu instrumentalisieren	372
4.3.6.	Geschichte als Häutung: Über die Unmöglichkeit, aus der Erfahrung zu lernen	378
4.3.7.	Abgesang – Klinkert	381
4.3.8.	Abgesang – Jagna	385
4.3.9.	Auflösung des sakralen Rests – Sukurujas ‚letztes Gericht‘	389
4.3.10.	Der ‚Aufschwung zum Himmel‘ gelingt nur dem Medizinhauptling	390
<b>5.</b>	<b>ABSCHLIEßENDE BETRACHTUNG: DER SICH SELBST REPRODUZIERENDE MYTHOS</b>	<b>393</b>
	<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>398</b>
	<b>Primärliteratur</b>	<b>398</b>
	<b>Sekundärliteratur zu Döblin</b>	<b>399</b>
	<b>Weitere Sekundärliteratur</b>	<b>405</b>





## 1. Einleitung – Szenarien einer entmenslichten Gesellschaft

Souveränität und Erfahrung sind untrennbar aneinander gebunden. Im Werk Döblins spielen sie eine entscheidende Rolle, welche im Verlauf der Arbeit an den beiden Werken *Berge Meere und Giganten*<sup>1</sup> und *Amazonas*<sup>2</sup> aufgezeigt werden soll. Die äußere Verschiedenheit der in den Romanen behandelten Themen kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein innerer Zusammenhang besteht, der von grundsätzlicher Natur ist. Diesen herauszuarbeiten und vor dem Kontext philosophischer und soziokultureller Denkweisen zu interpretieren, soll Ziel der vorliegenden Untersuchung sein.

Wolfgang Sofsky bemerkt in *Traktat über die Gewalt*,<sup>3</sup> dass die Gewalt der Kultur inhärent sei,<sup>4</sup> bei Döblin ist sie Kultur. Am Rande der Zivilisation, wo sich der Abgrund des Menschen auftut, fällt wohl beides in eins, Kultur und Barbarei. Döblin ermöglicht seinen Lesern einen Blick in diesen Abgrund der Gewalt, in dem sich ein existenzieller Erfahrungsraum öffnet. Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage, inwiefern sich Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* und die Romantrilogie *Amazonas* mit der Situation des Staates auseinandersetzen, dessen Gründung dem menschlichen Bedürfnis nach Sicherheit Rechnung trägt und der die Barbarei der Freiheit beenden soll, die der Naturzustand unweigerlich mit sich bringt. Doch sowohl im Augenblick seiner Gründung als auch im Prozess seines Verfalls potenziert sich die dem Staat und der Herrschaft immanente Gewalt, so dass die Gesellschaft, die dem Zustand der Barbarei entronnen zu sein glaubt, sich diesem wieder entgegenbewegt. Das, was durch die verschiedenen geschichtlichen Formen der Herrschaft zumindest begrenzt werden sollte, Mord und Totschlag, kehrt mit nie gekanntem Bru-

---

<sup>1</sup> Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* wird im weiteren Verlauf der Arbeit mit folgender Sigle im Text zitiert: BMG = Döblin, Alfred: *Berge Meere und Giganten. Roman*. Hrsg. von Gabriele Sander. Düsseldorf: Walter 2006.

<sup>2</sup> Döblin, Alfred: *Amazonas. Romantrilogie*. Hrsg. von Werner Stauffacher. Olten und Freiburg i. Br.: Walter 1988. Zitiert wird in der vorliegenden Untersuchung nach dieser Ausgabe mit Sigle A sowie römischer Nummerierung der drei Bände und Seitenzahl. A I = *Das Land ohne Tod*, A II = *Der blaue Tiger* und A III = *Der neue Urwald*. In der Forschung ist vielfach darauf hingewiesen worden, dass das Werk ursprünglich den Titel „Das Land ohne Tod“ trug, vgl. dazu Brüggemann, Hubert: *Land ohne Tod. Eine Untersuchung zur inneren Struktur der „Amazonas-Trilogie“ Alfred Döblins*. Frankfurt a. M., Bern [u. a.]: Lang 1987 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1013), S. 9-10. Unter Rücksicht auf die Rezeptionsgeschichte verwende ich gleichwohl den Titel *Amazonas*.

<sup>3</sup> Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. M.: Fischer 2005. Der Übersichtlichkeit halber werden Titel ausschließlich bei der ersten Nennung vollständig angegeben.

<sup>4</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 217.

talität zurück. Gepaart mit den Errungenschaften rationalen Handelns verwandelt sich der vormals *nur* barbarische Naturzustand in eine Gegenwart, die durch eine erschreckende Bestialität im menschlichen Handeln gekennzeichnet ist. Davon zeugen nicht nur die biotechnologischen Experimente im futuristischen Szenario von *Berge Meere und Giganten*. Auch die Massakern gleichenden Überfälle der Konquistadoren auf die Ureinwohner Amerikas in *Amazonas* bezeichnen die Tendenz der besinnungslosen Gewalt.

Der Staat als rechtlich klar konstituiertes, vor allem aber stabiles Gebilde ist in keinem der beiden Werke auszumachen,<sup>5</sup> wohl aber dessen Verfall unter den jeweils Mächtigen, den Eroberern und den modernen Technokraten. Vom gegenwärtigen Standpunkt aus gesehen korrespondieren die Fiktionen Döblins stark mit den Tatsachen, die in der globalen Welt in zunehmendem Maße zu beobachten sind. Ihr Umschlagen in Wirklichkeit hat längst begonnen.

Wenn sich der Schlag gegen die Souveränität der Staaten als tödlich und endgültig erweist, wenn der Staat sein Gewaltmonopol verliert [...], dann bedeutet das nicht, daß die Gewalt in der Summe, einschließlich ihrer völkermörderischen Konsequenzen, abnehmen wird; möglicherweise wird die Gewalt nur „dereguliert“, sickert von der Höhe des Staates hinab auf die Ebene der (neotribalen) „Gemeinschaft“.<sup>6</sup>

Eine Konstante in der menschlichen Kultur ist die Gewalt – selbst dann, wenn sich die Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nachhaltig ändern. Die Konsequenzen, die Zygmunt Bauman 2000 aus der gesellschaftlichen Entwicklung ableitet, sind bei Döblin lange vorher feste Größen in der konkreten literarischen Ausarbeitung. In den hier behandelten Romanen erscheint Souveränität einerseits unabhängig von den Figuren, denen sie vorübergehend innewohnt. Zwar wechseln die Orte, wo sie in Erscheinung tritt, auch die Figuren, aber die souveräne Macht ist dem gesellschaftlichen Zusammenleben gewissermaßen immanent. Andererseits steckt der Widerspruch der souveränen Macht in den Herrschern selbst und erzeugt Konflikte, die sie nie ganz lösen können. Indem die Mächtigen unter Entbehrungen und Schmerz Herr über sich selbst werden, beherrschen sie den eigenen inneren Konflikt. Erst diese Herrschaft über die eigene *menschliche* Natur ermöglicht ihnen totale Herrschaft innerhalb ihres Machtbereichs. Der Abgrund und die Schwelle des Menschlichen werden an ihnen besonders deutlich.

Die Figuren und Figurenkonstellationen unter dem Fokus von Souveränität und Erfahrung, von Macht und Gewalt zu betrachten, ist das zentrale Anliegen dieser Arbeit. Der vorangestellte begriffliche Apparat im ersten Teil dient dabei als Kontext

---

<sup>5</sup> Zum Staat und dessen Verfall vgl. vor allem Hahn, Torsten: *Fluchtlinien des Politischen. Das Ende des Staates bei Alfred Döblin*. Köln, Weimar [u. a.]: Böhlau 2003 (= Kölner Germanistische Studien. Hrsg. v. Günter Blamberger, Rudolf Drux, Erich Kleinschmidt und Hans-Joachim Ziegeler. Neue Folge; Bd. 6).

<sup>6</sup> Bauman, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*. Aus dem Englischen von Reinhard Kreissl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 226.

für die eingehende Interpretation der Machtverhältnisse und Herrscher in Döblins *Berge Meere und Giganten* und *Amazonas*. In beiden Werken finden sich Figuren, die zwar thematisch auf verschiedene, im prinzipiellen Kern jedoch auf die immer gleiche Weise souverän sind. Der Zwiespalt, den sie nach außen erzeugen und notwendiger Weise erzeugen müssen, sitzt in ihnen selbst. Wohin er die Figuren führt und zu welchen Handlungen er sie veranlasst, ist verschieden. Denn die ungeheure Vielfalt der Machtmittel, deren sich einzelne Charaktere bedienen, führt zu unterschiedlichen Konsequenzen. Für so manchen Herrscher verkehrt sich die bewusste Aktion in eine erzwungene Reaktion. Zu denken ist dabei nicht nur an die Vielzahl sich verselbständigender technischer Apparaturen, wie sie dem Leser in *Berge Meere und Giganten* begegnen, sondern auch an subtile Machtmittel und den „Vorraum der Macht“,<sup>7</sup> in dem ganz bestimmte Personenkonstellationen ihre Wirkungen entfalten – und indem sie das tun, etwas über das menschliche Wesen preisgeben.

Die Struktur der Souveränität und der mit ihr untrennbar verbundenen Komponenten Macht und Gewalt finden ihren Widerhall in der Komplexität der Figurenkonstellationen des Döblinschen Werks. Döblins Charaktere sind es, die den Widerspruch, der den Menschen als Wesen ausmacht, in sich vereinen. Sie halten ihn aus, werden sich ihm bewusst oder lassen sich unbewusst von ihm zerreißen. Besinnungslosigkeit und Rationalität, Natur und Vernunft – auf der Schwelle zwischen beiden Zuständen ist der Mensch zu verorten. Teilweise versuchen die Charaktere dem inneren Konflikt zu entkommen, indem sie alles Menschliche von sich abkapseln. Teilweise erliegen sie dem Versuch, dem Menschsein ganz zu entsagen. Doch immer werden sie von dem Widerspruch überrannt, den sie, um herrschen zu können, nach außen erzeugen und nach innen ertragen müssen. Döblin bemüht sowohl in *Amazonas* als auch in *Berge Meere und Giganten* ein ganzes Aufgebot an Figuren, so dass es scheint, als zeige der Autor die Vielfalt an Möglichkeiten auf, die in einem menschlichen *Ich* zur Wirklichkeit gelangen können. Ein Experimentierfeld für die grundlegend *menschliche* Problematik, mehr zu sein als Natur und doch weniger als reine Rationalität, weniger als Gott. Worin hat die Gewalt, die dem Leser in den Döblinschen Werken unweigerlich begegnet, ihre Ursache? Auf diese Frage lassen sich in den Texten Antworten finden, die auf das Problem des Erfahrungsverlustes verweisen. Durch eine textnahe Interpretation beider Werke sollen Ergebnisse und Folgen dieser Experimente dargestellt und vor dem Hintergrund philosophischer Überlegungen beleuchtet werden.

---

<sup>7</sup> Schmitt, Carl: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Gespräch über den Neuen Raum*. Berlin: Akademie 1994, S. 19.

## 1.1. Ein Wort zur anwesenden Abwesenheit des Autors

Die Hegemonie des Autors ist zu brechen; nicht weit genug kann der Fanatismus der Selbstverleugnung getrieben werden. Oder der Fanatismus der Entäußerung: ich bin nicht ich, sondern die Straße, die Laterne, dies und dies Ereignis, weiter nichts. Das ist es, was ich den steinernen Stil nenne.<sup>8</sup>

Der Autor hat einen Platz im literarischen Diskurs. Döblin selbst hat in *Schriftstellerei und Dichtung*<sup>9</sup> darauf hingewiesen. Er kritisiert die „Fremdheit“ deutlich, die „zwischen der lebenden Produktion und den lebenden Autoren einerseits und der Universität andererseits besteht“.<sup>10</sup> Der Künstler, sein literarisches Werk und die (universitäre) Lehre von beiden – für Döblin könnte die Differenz größer nicht sein. In der Akademie sieht er die Möglichkeit einer Annäherung und gegenseitigen Befruchtung, sie sei das „gegebene Instrument zur Überbrückung des leeren Raums zwischen lebender Produktion und Universität.“<sup>11</sup> Mit dieser diskursiven Gegenseitigkeit ist aber nicht die wissenschaftliche Herausarbeitung des Autors und seiner Position aus dem Roman gemeint. Denn als Subjekt ist er im Roman gar nicht vorhanden. Sein Ich ist aufgelöst, entsubjektiviert und als solches nur in den Objekten und Ereignissen des epischen Werks gegenwärtig. Selbst wenn es eine Möglichkeit gäbe, es darin aufzuspüren, so wäre dies vergleichbar mit einer Zerstörung der Materie selbst. „Stein oder Stahl“<sup>12</sup> kann man nur mit Gewalt beikommen.

Döblins Polemik gegen die „heutigen Romane“<sup>13</sup> beinhaltet ja gerade den Vorwurf, dass der Roman etwas zu vermitteln, etwas zu leisten versucht, was der Autor ohne ihn viel besser selbst machen könnte.<sup>14</sup> Sein Frontalangriff auf den „Schriftstellereibetrieb“<sup>15</sup> stellt vor allen Dingen einen Kritikpunkt deutlich heraus, dass nämlich die Absicht des Autors sich in einer wie auch immer gearteten, aber offensichtlichen und dilettantischen Weise im Roman offenbart. Der Vorwurf an die Schriftsteller lautet auf „illegale Wissenschaft“, auf „illegale Politik“, auf „illegale Ethik“.<sup>16</sup> An

<sup>8</sup> Döblin, Alfred: „An Romanautoren und ihre Kritiker. Berliner Programm.“ In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*. Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1989, S. 119-123, hier S. 122.

<sup>9</sup> Döblin, Alfred: „Schriftstellerei und Dichtung [Redefassung].“ In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*, S. 199-209.

<sup>10</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 201.

<sup>11</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 201-202.

<sup>12</sup> Döblin, „Berliner Programm“, S. 121.

<sup>13</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 204.

<sup>14</sup> So reflektiert Döblin beispielsweise den Bildungsroman mit den Worten, er wolle bilden, „warum gibt der Autor nicht lieber Unterricht [...]“. Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 204.

<sup>15</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 206.

<sup>16</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 206.

der Sache selbst hätte Döblin gar nichts auszusetzen gehabt, solange alle Beteiligten sich über den Charakter solcher Literatur einig gewesen wären. Aber sie waren es nicht, was Döblin Anlass genug war, um diese Rede in aller Schärfe vor den versammelten Produzenten zu halten: „Es ist, meine ich, bloß schade, daß das Publikum und die Autoren selbst glauben, diese Literatur sei Kunst.“<sup>17</sup>

Folgt man Döblin, wenn er behauptet, dass das „Herabsinken ins Praktische, in das Nützlich-Begreifliche [...] die zivilisatorische Entartung des Kunstwerks“ charakterisiere,<sup>18</sup> dann stellte sich die Frage, ob es in Döblins Sinne überhaupt klug wäre, mit Praktischem und Nützlichem dem Kunstwerk analytisch beizukommen. Es ist hier nicht der Ort, diese Frage im Einzelnen zu erörtern oder gar zu beantworten. Sie soll hier nur Denkanregung sein und verständlich machen, warum der Autor Alfred Döblin bei der hier vorliegenden Interpretation seiner Werke *Berge Meere und Giganten* und *Amazonas* schweigt. Es liegt nicht im Interesse dieser Arbeit zu erörtern, was Döblin mit der Darstellung der Figuren, mit dem Entwurf der Szenerie, mit den mythischen Kontexten, ja mit dem Werk in seiner Gesamtheit hat sagen wollen oder welche Gesinnung ihn dazu bewegt hat, sich der explizit oder implizit dargestellten Themen und Fragen anzunehmen. Döblin selbst hat der „Gesinnung“ des Autors nur eine impulsgebende Bedeutung beigemessen, sie habe „nur die Aufgabe, einen künstlerischen Prozeß einzuleiten.“<sup>19</sup> Eine nachträgliche Ableitung oder Herleitung dieser Gesinnung aus dem Kunstwerk heraus, wäre ein abstraktes Unterfangen. Im Verständnis Döblins ist Dichtung „ein autochthones Gewächs“, sie habe „eigenen Wuchs“.<sup>20</sup> Dichtung hat damit einen autarken Charakter. Diese Einstellung ist auch der Grund dafür, warum Döblin den Epiker nicht gern als Schöpfer bezeichnet sieht.<sup>21</sup>

Die vorliegende Untersuchung folgt zudem der Ansicht, dass dem „empirische[n] Autor“<sup>22</sup> – wie Umberto Eco ihn bezeichnet – zwar eine Intention unterstellt werden kann, dass diese aber abhängig ist von der Intention desjenigen, der die Unterstellung vornimmt. Solcherlei Aussagen implizieren das metatextuelle Problem, dass zu der ohnehin schon unterstellten Absicht des Textes noch die Intention des Autors hinsichtlich der Frage untersucht werden müsste, warum er sich überhaupt *über* seinen Text geäußert habe. Die Interpretation der beiden Werke *Berge Meere und Giganten* und *Amazonas* erfolgt aus diesem Grund unabhängig von dem, was

---

<sup>17</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 206.

<sup>18</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 206.

<sup>19</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 207. Gesinnung sei ein „psychologisches Moment im Autor“, heißt es an gleicher Stelle.

<sup>20</sup> Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 206.

<sup>21</sup> Vgl. Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 203, wo er deutlich macht, dass er in Hinblick auf den „Produktionsprozeß“ von Dichtung „das unangenehme Wort ‚schöpferisch‘ vermeiden“ wolle.

<sup>22</sup> Eco, Umberto: *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*. München: dtv 1996, S. 21.

Döblin selbst zu seinen Büchern gesagt hat.<sup>23</sup> Der diesem Abschnitt folgende Forschungsüberblick gibt Aufschluss darüber, dass die Vorgehensweise, Döblin selbst zu seinen Werken Stellung nehmen zu lassen bzw. seine naturphilosophischen und gesellschaftspolitischen Ansichten mit seinem literarischen Werk in Kontext zu setzen, bisher Konjunktur hat.

Um es mit Eco auf den Punkt zu bringen: „Ich will hier gleich sagen, daß mir der empirische Autor eines erzählenden Textes (und in Wahrheit jedes Textes) recht wenig bedeutet.“<sup>24</sup> Das der vorliegenden Untersuchung implizite Urteil über die Werke Döblins lässt den Autor als Urteilenden folglich außen vor. Döblin selbst befand: „Der Psychologismus, der Erotismus muß fortgeschwemmt werden; Entselbstung, Entäußerung des Autors, Depersonation.“<sup>25</sup> Er hat viel Kraft und künstlerisches Geschick darauf verwendet, die Spuren des Autors in seinen literarischen Texten zu verwischen. Ich möchte sie im Rahmen dieser Untersuchung nicht künstlich wiederherstellen und verfolgen. Man kann, so meine ich, nicht den „den Reichtum des Lebens“<sup>26</sup> erfassen, wenn man stetig darauf Bedacht ist, das Werk mit seinem Autor in eine psycho-soziale Beziehung zu setzen. Ohne jeden Zweifel ist es legitim und für bestimmte Forschungsperspektiven sogar notwendig, einen Bezug herzustellen. Doch ist dies nicht Ansatz dieser Arbeit, die ihren Schwerpunkt darauf legt, beide Werke im Kontext von Souveränität und Erfahrung zu erörtern. Mythos und (fiktionale) Gegenwart verstricken den Döblin-Leser in ein verwirrendes Geflecht aus nicht immer offensichtlichen Bezügen. Diese zu entdecken und für die Diskussion über den Abgrund und die Schwelle des Menschlichen nutzbar zu machen, soll im Folgenden geschehen. Eine scharfe Trennlinie zwischen *dem* Realen und der literarischen Fiktion wird hier nicht gezogen. Vielmehr ist die Gratwanderung zwischen dem Fiktionalen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sowie der aus ihr heraus gebildeten Begrifflichkeiten eine unumgängliche Notwendigkeit.<sup>27</sup> Das in der Literatur Gesagte, das Fiktive hat als Text ohnehin Realität.

Innerhalb dieser Realität, die mit der „Hegemonie des Autors“<sup>28</sup> bricht, erscheint der Autor abwesend. Doch noch im Akt der „Selbstverleugnung“,<sup>29</sup> der Negation der

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu vor allem Döblins Kommentar zu *Berge Meere und Giganten*. Döblin, Alfred: „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘“. In: Ders.: *Schriften zu Leben und Werk*. Hrsg. von Erich Kleinschmidt. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1986, S. 49-60. Vgl. Döblin über die Entstehung und den Hintergrund der *Amazonas-Trilogie* in Döblin, Alfred: „Epilog. [Manuskriptfassung]“. In: Ders.: *Schriften zu Leben und Werk*, S. 287-321.

<sup>24</sup> Eco, *Im Wald der Fiktionen*, S. 21.

<sup>25</sup> Döblin, „Berliner Programm“, S. 123.

<sup>26</sup> Döblin, „Berliner Programm“, S. 122.

<sup>27</sup> Torsten Hahn konstatiert in diesem Sinne: „Das Reich der Fiktionen wird zur Größe, die unausweichlich in die politischen Begriffe eingeschrieben ist und auch die Konzepte kontaminiert, die in der Krise antreten sollen, um neue, substanzielle Ordnung zu stiften.“ Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 13.

<sup>28</sup> Döblin, „Berliner Programm“, S. 122.

<sup>29</sup> Döblin, „Berliner Programm“, S. 122.

eigenen Personalität – „ich bin nicht ich“<sup>30</sup> – artikuliert sich ein Subjekt, das sich, indem es in der Sprache bleibt, nie vollständig entsubjektivieren kann. Ein Subjekt, das die eigne Negation konstatiert, verschwindet nicht. Dieses Subjekt, das im Augenblick seiner sprachlichen Selbstverleugung für den Leser erst entsteht, markiert etwas, das ich in Anlehnung an Agamben<sup>31</sup> als die anwesende Abwesenheit des Autors bezeichnen möchte. „Der Autor“, so Agamben, „ist nur der Zeuge, der Garant seines eigenen Fehlens in dem Werk, in dem er aufs Spiel gesetzt wurde; und der Leser kann dieses Zeugnis nur wieder nachlesen, nur seinerseits Garant werden für sein eigenes unerschöpfliches Spiel, sich zu verfehlen.“<sup>32</sup> Das, was im Umgang mit dem Text bzw. schon im Akt des Schreibens an Subjektivität entsteht, kann weder mit dem Schreiber, dem empirischen Autor, noch mit dem Leser identifiziert werden. Vielmehr konstituiert sich das Subjekt Leser bzw. das Subjekt Autor im Akt (des Schreibens/des Lesens) jedesmal von Neuem, ohne dass es deswegen mit dem Produkt des Aktes (dem Text) identisch wäre. Diese Art der Identifizierung wäre illegal, wenn man sich Döblins Ausdrucksweise hier zueigen machen darf.<sup>33</sup> Döblins persönliche Ansichten lassen sich aus seinen Werken ebenso wenig generieren, wie es sich lohnen würde, die eigene Interpretationsleistung des lesenden Subjekts mit Äußerungen Döblins zu legitimieren. In ihrer Abwesenheit bleiben Autor wie Leser im Text dennoch anwesend. „Und doch bekommt der Text kein anderes Licht als das matte, das vom Zeugnis dieser Abwesenheit ausgeht.“<sup>34</sup> Von dieser Erhellung mag jede Interpretation insgeheim profitieren. Doch rückt jeder Leser im Zuge der eigenen, im Lesen unvermeidlich zur Anwendung kommenden Subjektivierungsstrategien den Text in ein subjektives Licht, und er erscheint nicht zwangsläufig deshalb objektiver, weil andere Texte von derselben Person (man wagt nicht zu sagen: desselben Autors) bemüht werden.

---

<sup>30</sup> Döblin, „Berliner Programm“, S. 122.

<sup>31</sup> Agamben, Giorgio: „Der Autor als Geste“. In: Ders.: *Profanierungen*. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 57- 69.

<sup>32</sup> Agamben, „Der Autor als Geste“, S. 68.

<sup>33</sup> Wie Döblin, „Schriftstellerei und Dichtung“, S. 206.

<sup>34</sup> Agamben, „Der Autor als Geste“, S. 68.

## 1.2. Stand der Forschung

Im Folgenden soll ein Überblick über die bisherige Forschung zu *Berge Meere und Giganten* und zu *Amazonas* gegeben werden. Dabei ist festzustellen, dass sich bisher insgesamt nur wenige Arbeiten intensiver mit dem utopischen Roman bzw. mit der umfangreichen Südamerika-Trilogie Döblins auseinandersetzen. Zwar finden beide Werke in der Forschung hier und da Erwähnung, wenn Döblins Schaffen im Kontext der Moderne reflektiert wird,<sup>35</sup> doch bleibt es oft bei generalisierenden Aussagen, die auf den Text der Werke kaum oder nur stark zusammenfassend Bezug nehmen. Reflektiert werden im Folgenden diejenigen aktuelleren Arbeiten,<sup>36</sup> die aus meiner Sicht einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der Döblinschen Werke *Berge Meere und Giganten* und *Amazonas* beitragen.

### 1.2.1. Forschungsüberblick zu *Berge Meere und Giganten*

Für *Berge Meere und Giganten* gilt nach wie vor, was Annette Ripper in ihrer Rezension der von Gabriele Sander besorgten Neuedition des Romans einleitend konstatiert: „Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* von 1924 [...] ist von der germanistischen Forschung lange Zeit nur peripher wahrgenommen worden.“<sup>37</sup> Dennoch gibt es eine Reihe von Arbeiten, die sich auf unterschiedliche Weise mit dem frühen utopischen Roman Döblins befassen. Im Folgenden werden diese Beiträge zusammenfassend diskutiert.

---

<sup>35</sup> So zum Beispiel in Hinblick auf *Berge Meere und Giganten* Borgard, Thomas: „Alfred Döblins literarische Produktion der 1920er Jahre im Rahmen des soziologischen Theorie- und Wissenswandels.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007. ‚Tatsachenphantasie‘. Alfred Döblins Poetik des Wissens im Kontext der Moderne*. Hrsg. von Sabina Becker und Robert Krause. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2008 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 95), S. 125-148.

<sup>36</sup> Einen Überblick über die Auseinandersetzung mit *Berge Meere und Giganten* in der älteren Forschungsliteratur gibt Sander, Gabriele: „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“ *Studien zu Alfred Döblins Roman ‚Berge Meere und Giganten‘*. Frankfurt a. M., Bern [u. a.]: Lang 1988 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1099), S. 45-63. Die älteren Forschungsarbeiten, die sich mit der *Amazonas*-Trilogie befassen, hat Hubert Brüggemann kritisch aufgearbeitet. Brüggemann, *Land ohne Tod*, S. 11-51.

<sup>37</sup> Rezension der Neuedition (Döblin, Alfred: *Berge Meere und Giganten. Roman*. Hrsg. von Gabriele Sander. Düsseldorf: Walter 2006.) von Annette Ripper. In: *Musil-Forum. Studien zur Literatur der klassischen Moderne*. Im Auftrag der Internationalen Robert-Musil-Gesellschaft herausgegeben von Matthias Luserke-Jaqui und Rosmarie Zeller. Band 29. 2005/2006. Berlin, New York: de Gruyter 2007, S. 325-326, hier S. 325.



**Torsten Hahns** Untersuchung „Vernichtender Fortschritt“<sup>38</sup> stellt einen wichtigen Beitrag zur bisherigen Forschung dar. Hahn liest *Berge Meere und Giganten* als „literarisches Zivilisationsexperiment“<sup>39</sup> und untersucht die wesentlichen Szenarien des Romans vor dem Hintergrund des Diskurses vom Ende der Geschichte. Döblins Roman wird durch Hahn in den Kontext moderner Vorstellungen von Geschichte gestellt, wobei neben dem Autor selbst vor allem Ernst Jünger und Gottfried Benn als „Stichwortgeber“<sup>40</sup> Pate stehen. Ausgehend von einem „Szenario, das Geschichte im Roman zum Zitatraum der Posthistoire macht“<sup>41</sup> zeigt Hahn die Implikationen des technischen Fortschritts bei zeitgleicher Barbarisierung auf. Ausführlich erarbeitet Hahn, auf welche Weise Döblin sowohl die „barbarische Apokalypse“ als auch die Position des „Nihilismus“<sup>42</sup> im Roman gestaltet. Anhand des Phänomens der Trägheit bei gleichzeitiger Idealisierung der Arbeitskraft nachvollzieht Hahn im Roman das Scheitern des Kapitalismus: „[...] je weiter die Rationalisierung fortschreitet, desto mehr Trägheit und Verfall erzeugt sie auch.“<sup>43</sup> Er attestiert im sozialen Feld von *Berge Meere und Giganten* „asymmetrische Energiebilanzen“<sup>44</sup> um daraus den Krieg als „Simulation“<sup>45</sup> zum Zwecke des Machterhalts und zur Vernichtung der nicht mehr benötigten Arbeitskraft zu erörtern.<sup>46</sup> Indem der Barbar, verstanden „als eine Transformation des zivilisierten Menschen, bei gleichzeitiger Dauer technischer Höchstleistungen“<sup>47</sup> die Bühne betritt, ist der Zustand der „Nach-Geschichte“<sup>48</sup> angezeigt. In Bezug auf Markes Herrschaft konstatiert Hahn: „Die paradoxe Lösung des Ausstiegs aus dem ‚vernichtenden Fortschritt‘ heißt ihrerseits Vernichtung.“<sup>49</sup>

Für den hier infrage stehenden Kontext von Macht, Souveränität und existenzieller Erfahrung sind Hahns Ausführungen von Interesse, da er auf den letzten Seiten den Zusammenhang von Erfahrung und Grausamkeit herausarbeitet. Unter Bezug auf Walter Benjamins *Der Erzähler*<sup>50</sup> führt Hahn aus: „Um das durch Terror initialisierte Programm dauerhaft zu machen, bedarf es noch einer letzten technischen Form, mit

<sup>38</sup> Hahn, Torsten: „Vernichtender Fortschritt“. Zur experimentellen Konfiguration von Arbeit und Trägheit in *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999*. Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2002 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 51), S. 107-129.

<sup>39</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 107.

<sup>40</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 113.

<sup>41</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 110.

<sup>42</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 114.

<sup>43</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 117.

<sup>44</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 119.

<sup>45</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 120.

<sup>46</sup> Vgl. Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 120ff.

<sup>47</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 114.

<sup>48</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 114.

<sup>49</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 123.

<sup>50</sup> Benjamin, Walter: „Der Erzähler.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II, 2. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 438-465.

der der Untergang der Zivilisation besiegelt werden kann. Der Mensch muß zu jenem stotternden Wesen ohne Gedächtnis, Tradition werden und verstehbare Geschichte werden, als das der Barbar von jeher firmiert.<sup>51</sup> Mit der Erfahrung des Krieges, medial von Marke vermittelt, dieser „letzte[n] Erfahrung vor dem Ende der Geschichte“,<sup>52</sup> wird der Erfahrungsraum – im Sinne von Geschichte – geschlossen. „Im Bildraum der Grausamkeit“, so Hahn bezogen auf Jüngers *Der Kampf als inneres Erlebnis*,<sup>53</sup> „die eine gesteigerte Existenzform verspricht, fallen Tod und Leben zusammen.“<sup>54</sup> Eben dieses Zusammenfallen im letzten und zugleich ursprünglichen Erfahrungsraum markiert auch die Schwelle souveräner Macht. Die Entscheidung über Leben und Tod ist der souveränen Macht immanent. Insofern organisiert sie in dem Ruf nach Vernichtung die erste und letzte Erfahrung vor aller geschichtlich – also rational vermittelten – Erfahrung und ist zugleich der Türsteher vor dem Raum der Unmittelbarkeit. In der Sehnsucht nach der Gewalt, in der Kriegsbegeisterung, im Blutausch der Barbaren manifestiert sich der Wunsch, Existenz unvermittelt erfahren zu können. Hahn erkennt zu Recht, dass der Barbar „das Gesetz der Verausgabung zum eigentlichen Modus des Seins erklärt [hat]“.<sup>55</sup> Allerdings ist auch dies eine Simulation. Denn der ursprüngliche Charakter einer Horde wird bewusst angestrebt und im Sinne der Naturbeherrschung erzwungen. Bewusste Beherrschung soll die sich als Barbaren gebärdenden Menschen dem bewusstlosen Naturzustand näherbringen. Ein Paradox, dass auf die Unmöglichkeit verweist, die letzte und ursprüngliche Erfahrung zu einem Normalzustand werden zu lassen. Ihrer Habhaft zu werden, ist gleichzusetzen mit dem Tod.

In seiner Arbeit „Fluchtlinien des Politischen“<sup>56</sup> untersucht **Torsten Hahn** den Diskurs um das „Wissen von Staat und Gesellschaft“<sup>57</sup> und fokussiert dabei das Ineinandergreifen von politischem Wissen und Literatur. Der literarischen Fiktion misst er in diesem Zusammenhang entscheidende Bedeutung bei: „Das Reich der Fiktion“, so Hahn in der Einleitung, „wird zur Größe, die unsausweichlich in die politischen Begriffe eingeschrieben ist und auch die Konzepte kontaminiert, die in der Krise antreten sollen, um neue, substantielle Ordnung zu stiften.“<sup>58</sup> Bezogen auf das Staatsrecht konstatiert er: „Alle Begriffe scheinen ihre Stabilität zu verlieren, wenn nicht die Instanz präsent gemacht werden kann, die die Einheit der Unterschei-

---

<sup>51</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 124.

<sup>52</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 125.

<sup>53</sup> Jünger, Ernst: „Der Kampf als inneres Erlebnis.“ In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 7. Stuttgart: Klett-Cotta 1980, S. 9-103.

<sup>54</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 126.

<sup>55</sup> Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 127.

<sup>56</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*.

<sup>57</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 9.

<sup>58</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 13.

dung rettet. In diesen Versuchen ist aber [...] die Fiktion maßgeblich eingeschrieben.<sup>59</sup> Hahn hat die Diskussion um Döblins Werk auf eine neue Ebene gehoben, indem er dessen Romane im Zentrum des Diskurses vom Ende des Staates interpretiert. Seine Untersuchung der den Diskurs bestimmenden Begrifflichkeiten wie Staat, Souveränität und Recht bildet in Hinblick auf das Döblinsche Werk die Grundlage für ein differenziertes Verständnis. Das Auseinander- und Zusammensetzen der Begriffe im Rahmen des Diskurses setzt bestimmte Szenarien in Döblins *Berge Meere und Giganten* in ein neues, „postmodernes“ Licht. Das (Rück-)Wirken der fiktionalen Wirklichkeit auf die Realität gesellschaftlicher Phänomene und Prozesse veranschaulicht Hahn an vielen Beispielen, um schließlich die Fähigkeit der Literatur zur Potenzialisierung gesellschaftlichen Wissens herauszustellen. Hahn attestiert den „Verlust des begrifflichen Zentrums *Staat*“;<sup>60</sup> Folge daraus ist ein Diskurs, der den Kampf um die begrifflichen Neubesetzung des Verlorenen impliziert.<sup>61</sup> Die „äußersten Pole“ des Widerstreits erkennt Hahn in Texten von Carl Schmitt und Walter Benjamin.<sup>62</sup> Ausgehend davon macht Hahn deutlich, dass „[d]er politische Diskurs [...], indem er auf Zukunftsbegriffe angewiesen und diese in der Krise radikalisiert, in eine gefährliche Nähe zur Fiktion [tritt]. Er zehrt von der Möglichkeit, das Noch-Nicht-Seiende in den semantischen Kampf einzubinden [...]“.<sup>63</sup> Das ist gewissermaßen die Schwelle, über die sich die Fiktion in die Realität schiebt oder von dort aus gezogen wird. Auf Grundlage der herausgearbeiteten Implikationen, die das attestierte „Ende des Staates“<sup>64</sup> mit sich bringt, widmet sich Hahn den „Konstruktionspläne[n] von ‚Gemeinschaft‘“,<sup>65</sup> wobei er die „Vorstellung von Gemeinschaft“ für ein „politisches Mythem“ hält, welches „in Krisenzeiten aktiviert“ werde.<sup>66</sup> Hahn erarbeitet den Begriff von Gemeinschaft auf der Grundlage soziologischer und politischer Texte und untersucht den „Gemeinschafts“-Diskurs und dessen Auswirkungen. Im dritten Teil seiner Arbeit widmet sich Hahn Alfred Döblin, um anhand von Döblins Texten, bzw. dessen „narrativen Konturierungen des Material, das sich aus der Ausgangslage des soziopolitischen Wissens ergibt“,<sup>67</sup> die „Perspektiven am Ende des Staates“, wie sie Döblin insbesondere in *Die drei Sprünge des Wang-lun*<sup>68</sup> literarisiert hat, aufzuzei-

<sup>59</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 11.

<sup>60</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 38, Hervorhebung im Original.

<sup>61</sup> Vgl. Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 38.

<sup>62</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 39.

<sup>63</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 40.

<sup>64</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 23.

<sup>65</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 83-127.

<sup>66</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 83.

<sup>67</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 129.

<sup>68</sup> Döblin, Alfred: *Die drei Sprünge des Wang-lun*. Chinesischer Roman. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1960.

gen.<sup>69</sup> Teil fünf der Arbeit Hahns beschäftigt sich schließlich neben *Berlin Alexanderplatz*<sup>70</sup> mit der *Amazonas*-Trilogie und *Berge Meere und Giganten*, wobei die Besprechung der drei Romane dazu genutzt wird, Hahns „Ausgangsthese“ zu beleuchten, dass nämlich „die jeweilige Machtformation den Ablauf und die Produktion des Geschehens“ bestimme.<sup>71</sup> In den Romanen werde „die grundsätzliche Mechanik eines historisch verortbaren Machttyps“ beschrieben.<sup>72</sup> Für *Berge Meere und Giganten* sei dies „die ‚Kontrollmacht‘“,<sup>73</sup> in Bezug auf die im Roman beschriebene Wasser- und Sturmlehre konstatiert Hahn: „Die menschliche Gesellschaft soll den Schritt zurück hinter die Grenze der Individuation hinaus vollziehen und in die Berechenbarkeit einfacher Elemente zurückfallen.“<sup>74</sup> Anhand von Textbeispielen gelingt es Hahn, die im Roman präsenten Machtmechanismen herauszufiltern und darzustellen. *Berge Meere und Giganten* zeige „den Geschichtsraum der Zukunft als ‚leere Zeit‘ der Wiederaufführung, der gefüllt ist mit Strategien des dissimulierten Stillstands: Fortschritt und Veränderung werden inszeniert.“<sup>75</sup>

Die angesichts des recht beachtlichen Textumfangs der *Amazonas*-Trilogie eher knapp ausfallenden Ausführungen Hahns<sup>76</sup> dazu basieren auf der Annahme, dass hierin „Körper und Name des Herrschers [...] zu bloßen Funktionen von Macht [werden], diese repräsentieren nicht mehr, sondern führen nur aus, was an anderer Stelle diskursiv vorbereitet wird. Es entsteht die standardisierte Herrschaft einer ‚Schriftmacht‘, [...].“<sup>77</sup> Diese geht mit dem „Untergang königlicher Souveränität“<sup>78</sup> einher und wird von Hahn am Beispiel der Regierung Philipps II. in *Amazonas* ausgeführt: „Der König repräsentiert nicht mehr, sein Körper verliert alle Zuschreibungen, er bleibt statisch am Schreibtisch und versucht, durch die Schrift zu regieren.“<sup>79</sup> Hahns Herausarbeitung der Machttechniken vollzieht sich entlang der Schilderung des Inka-Reiches durch Cuzumarra. „Ein Planstaat [gemeint ist jener der Inka, B. B.] sichert im fiktiven Südamerika den Vollzug des bloßen Lebens.“<sup>80</sup> Hahn macht deutlich, wie sich die Revolte der Amazonen gegen die Herrschaft wieder in totale Herrschaft verwandelt: „Eine revolutionäre und tribal organisierte Gesellschaft, die ihre Struktur

<sup>69</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 129-225.

<sup>70</sup> Döblin, Alfred: *Berlin Alexanderplatz*. Die Geschichte vom Franz Biberkopf. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Zürich, Düsseldorf: Walter 1996.

<sup>71</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 305.

<sup>72</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 305.

<sup>73</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 306.

<sup>74</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 339.

<sup>75</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 364.

<sup>76</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 364-381. Um die Arbeit Hahns nicht an zwei Orten zu besprechen, werden an dieser Stelle auch Hahns Ausführungen zu *Amazonas* reflektiert.

<sup>77</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 306.

<sup>78</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 373

<sup>79</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 375.

<sup>80</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 368.

‚von unten‘ ausgebildet und aus dem Aufstand der Deklassierten erwächst, zeigt, nachdem sie irreversible Strukturen ausgebildet hat, den gleichen Zug der totalen Kontrolle auf.“<sup>81</sup> In seinem Zwischenfazit zum ersten Buch der Trilogie bemerkt er die mit der „Fluchtbewegung aus den geschlossenen Gefügen am Amazonas“ verbundenen „psychopathologischen Zustände“<sup>82</sup> und stellt mit Blick auf den Selbstmord Cuzumarras fest: „Außerhalb des Extremismus der selbstdestruktiven Konsequenzen wird [in *Amazonas*, B. B.] kein Weg aus den Mechanismen des Kollektiven aufgezeigt.“<sup>83</sup> Unverständlicher Weise geht Hahn bei seiner Analyse der Machmechanismen auf den Staat der Jesuiten, deren Machorganisation und die auf Ideologie basierende Herrschaft, wie sie im zweiten Teil der Trilogie *Der blaue Tiger* geschildert werden, mit keinem Wort ein. Auch die Parallelen zwischen dem Planstaat der Inka, wie sie Cuzumarra im ersten Teil der Trilogie schildert und dem Planstaat der Jesuiten finden bei Hahn keine Erwähnung.

Nevzat Kaya beschäftigt sich in ihrem Beitrag ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik: Zur Weiblichkeitskonzeption in Alfred Döblins *Berge Meere und Giganten*“<sup>84</sup> mit der Konzeption von Weiblichkeit in *Berge Meere und Giganten*. In Bezug auf die im Roman dargestellte nachlassende Fruchtbarkeit, hebt sie hervor, dass „eher die Männer von dieser biologischen Dekadenz“ [gemeint ist deren Impotenz, B. B.] betroffen seien und folgert daraus die „parabelhafte Erschöpfung einer patriarchal-technologischen Kultur“.<sup>85</sup> Im Kontext der griechischen Mythologie konstatiert Kaya den Gegensatz zwischen den weißen Männern als „apollinischen ‚Gehirnwesen‘“ und den gewöhnlichen Frauen als „Repräsentantinnen des dionysischen Bezirks“, die sie von den „patriarchalisierten“ abgrenzt.<sup>86</sup> *Berge Meere und Giganten* sieht sie als die „Literarisierung von Friedrich Nietzsches *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, wobei festzuhalten ist, dass die Entwicklung rückwärtsgerichtet ist [...].“<sup>87</sup> Den Rückzug der Männer deutet Kaya als „Dekadenz des Patriarchats“,<sup>88</sup> die in der Enteisung Grönlands ihre höchste Form findet. Die „Geburt“ der grönländischen Urwesen steht nach Kaya für die „höhnende Geilheit der Magna Mater“, mithin für die Überlegenheit der „Mutter Natur in ihrer erotischen Stofflichkeit“ gegenüber dem „Logozentrismus der weißen Männer“.<sup>89</sup> Versteht man den Rausch und

---

<sup>81</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 369.

<sup>82</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 372.

<sup>83</sup> Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 372.

<sup>84</sup> Kaya, Nevzat: ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik: Zur Weiblichkeitskonzeption in Alfred Döblins *Berge Meere und Giganten*‘. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999*, S. 131-140.

<sup>85</sup> Kaya, ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 132.

<sup>86</sup> Kaya, ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 132.

<sup>87</sup> Kaya, ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 133.

<sup>88</sup> Kaya, ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 134.

<sup>89</sup> Kaya, ‚‚Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 135.

die Besinnungslosigkeit der Grönlandfahrer als Erfahrungsraum, der dem rationalen Agieren des Menschen entgegensteht, so ist der Verweis Kaya auf den „ureigenen Bereich des Dionysos, welcher alle Verpflichtungen und Vorschriften vergessen läßt“<sup>90</sup> nutzbringend. Der Ausnahmezustand menschlichen Seins ist die Bewusstlosigkeit, der Rausch, die Ohnmacht. Grönland, das noch zu erschließende Territorium, dessen Zivilisierung über die Bezwingung der Natur angestrebt wurde, gerät zum Ursprungsort eines Ausnahmezustands der gesamten Menschheit, indem die Untiere von dort aus die gesamte westliche Welt überfluten.

Kaya arbeitet deutlich heraus, dass „[d]ie Art der Tödlichkeit der Untiere [...] groteske Formveränderung und -auflösung im Namen der stofflichen Erotik [impliziert]“.<sup>91</sup> Die (dionysische) Erfahrung der Besinnungslosigkeit fällt mit dem Tod und der Schöpfung neuen Lebens in eins. Der Grenzbereich der Erfahrung impliziert die Ohnmacht des Denkens – und damit die drohende Auflösung des genuin Menschlichen. Kaya spricht von der „Verwischung und Mißachtung der apollinisch-individuellen Körpergrenzen“, die „von den Körpern der westlichen Bevölkerung nicht verkraftet [werden]“.<sup>92</sup> So schlägt das größte Vorhaben der fortschrittlichen Menschheit um in deren drohende Auflösung durch die Natur. Kaya verweist in Bezug auf Marduk auch auf die babylonische Mythologie. Obgleich sie Marduk richtiger Weise „an der Grenze zwischen mythischem Matriarchat und Patriarchat“<sup>93</sup> verortet, lässt sie die aufschlussreiche Komplexität der Marduk-Jonathan-Konstellation vollkommen unerwähnt.

Den „Technikkult und Naturmythos“ in *Berge Meere und Giganten* macht **Ursula Elm** zum Thema ihres Vortrages.<sup>94</sup> Sie gibt einen kurzen Abriss des Buches und bringt die im Roman behandelten Themenfelder mit Döblins „naturalistischem Geist“<sup>95</sup> in Verbindung. „Der technische Forschergeist“, so Elm, „will im Roman die Natur korrigieren, z. B. die isländischen Vulkane sprengen und Grönland enteisen. Das Extraordinäre, nicht Erfahrbare will er kreieren: Holyheads Wolken überwinden die Schwerkraft (349ff.), Marduks unkontrolliert wachsende Bäume sind aggressive Tötungsmaschinen (112ff.), [...]“.<sup>96</sup> Elm macht die „moralische Verkommenheit“ der Protagonisten des Romans zur Ursache dafür, dass „[d]er Entwurf einer technischen Menschheit, die über die Urkraft alles Lebendigen verfügt“ letztlich Fik-

<sup>90</sup> Kaya, „Tellurische Rationalitätskritik“, S. 135.

<sup>91</sup> Kaya, „Tellurische Rationalitätskritik“, S. 137.

<sup>92</sup> Kaya, „Tellurische Rationalitätskritik“, S. 137.

<sup>93</sup> Kaya, „Tellurische Rationalitätskritik“, S. 138.

<sup>94</sup> Elm, Ursula: „Technikkult und Naturmythos bei Alfred Döblin.“ In: *Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989. Marbach a. N. 1991*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1993 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 33), S. 73-83.

<sup>95</sup> Elm, „Technikkult und Naturmythos“, S. 75.

<sup>96</sup> Elm, „Technikkult und Naturmythos“, S. 75, Seitenangaben im Original.

tion bleibe.<sup>97</sup> Aufschlussreich ist, dass sie sich mit der Erzählweise und der Erzählform im Kontext der im Roman behandelten Technisierung des menschlichen Lebens und der Mystifizierung der Natur auseinandersetzt. Der „Werteverfall“, den Elm in der „Mythologisierung der Technik zur Urnatur“ und in der Sublimierung der technischen Apparaturen „zum Kultobjekt“ ausmacht, werde, so schreibt sie, „von der Romanform kompensiert, d. h. ästhetisiert“.<sup>98</sup> „Das Sinndefizit wachsender Technik“ werde in Döblins *Berge Meere und Giganten* „durch einen Gewinn an Ästhetik ausgeglichen“.<sup>99</sup>

**Katharina Grätz** befasst sich in ihrem Aufsatz „Andere Orte, anderes Wissen. Döblins *Berge Meere und Giganten*“<sup>100</sup> mit den Raumkonzepten des Romans, insbesondere mit dem Zusammenhang von Globalisierungsprozessen und Exotischem sowie der Untersuchung des im Roman dargestellten archaischen Naturraums. Sie unternimmt abschließend den Versuch, dies mit dem narrativen Verfahren in *Berge Meere und Giganten* unter Beachtung von Äußerungen Döblins zu seinem Werk rückzukoppeln. „Er [der exotische Ort] liegt außerhalb der modernen Zivilisation und lässt sich dennoch in der Gegenwart lokalisieren. Daher vermag er für die Anwesenheit des Abwesenden einzustehen, für das, was in der modernen Gesellschaft ausgegrenzt oder ganz verloren ist.“<sup>101</sup> Grätz vollzieht die Globalisierungstendenz und die mit ihr verbundene Einebnung von Naturverbundenheit, Kultur und ursprünglicher Lebensweise im Roman nach. In der Folge konstatiert sie die „Entstehung eines inhomogenen Gemenges.“<sup>102</sup> „Die Tilgung des exotischen Raums im Zuge von Globalisierungsprozessen führt zum Aufblühen einer Binnenexotik“,<sup>103</sup> so Grätz. Der „Zusammenhang von Primitivität und Moderne“ im Roman ist für Grätz schließlich ein Indiz für das Infragestellen „kulturelle(r) Fortentwicklung“.<sup>104</sup> „Geschichte erscheint nicht als Fortschritt oder Prozess, sondern als Nebeneinander des Ungleichzeitigen.“<sup>105</sup> Bei ihrer Untersuchung der archaischen Naturräume in *Berge Meere und Giganten*, insbesondere der Island-Grönland-Expedition, vertritt sie die These, die Technik werde zum „Medium, das der unbezwingbaren Größe der Natur zum Ausdruck“ ver helfe.<sup>106</sup> Entscheidend für den hier untersuchten Erfahrungsraum ist die

---

<sup>97</sup> Elm, „Technikkult und Naturmythos“, S. 76.

<sup>98</sup> Elm, „Technikkult und Naturmythos“, S. 81.

<sup>99</sup> Elm, „Technikkult und Naturmythos“, S. 82.

<sup>100</sup> Grätz, Katharina: „Andere Orte, anderes Wissen. Döblins *Berge Meere und Giganten*“. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007*, S. 299-319.

<sup>101</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 302.

<sup>102</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 307.

<sup>103</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 308.

<sup>104</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 308.

<sup>105</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 308.

<sup>106</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 312.

Einsicht, dass die Technik sich in ein Mittel verwandele, „das eine andere Welterfahrung ermöglicht, indem es die magisch-mythischen Kräfte der Natur freisetzt.“<sup>107</sup> Dieser von Grätz als „Sphäre des ‚Anderen‘“<sup>108</sup> beschriebene Erfahrungsraum ist in gewisser Weise eine Meta-Natur und damit ein Grenzort menschlicher Existenz. Ein selbsterschaffener, sich verselbständigender Ort der in der Konsequenz tödlichen Erfahrung der Unmittelbarkeit: „Rationalität geht in Irrationalität über, Technikkult schlägt in Naturmystik um, die Zukunft verweist auf die Vergangenheit“<sup>109</sup> resümiert Grätz, allerdings ohne dabei näher auf das Romangeschehen einzugehen. In ihren Anmerkungen zur „Topographie des Dichtens“ analysiert sie die Widersprüche zwischen der „Zueignung“ und dem darauf folgenden narrativen Verfahren des Romans,<sup>110</sup> ohne jedoch über die Feststellung vorhandener „Spannungen“<sup>111</sup> hinauszugehen.

**Hugo Aust** befasst sich in seinem Beitrag „Literarische Fantasien“<sup>112</sup> mit der Thematik der Machbarkeit des Menschen. Ihm geht es hierbei um „ausgewählte Aspekte der technischen Machbarkeit“, kurz: um das „Motiv des künstlichen Menschen“.<sup>113</sup> Im Rahmen dieses Kontextes untersucht Aust u. a. *Berge Meere und Giganten*. Im Fokus seines Interesses stehen dabei die Giganten, deren Erschaffungsprozess er vor dem Hintergrund des biblischen Musters der Genesis nachvollzieht. Neben Parallelen wie der ungeschlechtlichen Erschaffung sieht Aust den entscheidenden Gegensatz in der Motivation. „So rückt das ‚kreative‘ Unternehmen [die Erschaffung der Giganten, B. B.] in den Zusammenhang eines emanzipatorischen Prozesses, dem es nicht nur um die Beherrschung der Natur geht, sondern um die Überwindung der Abhängigkeit von natürlichen Lebensbedingungen kraft dessen, was ‚Gehirn und Geschick‘ zustande bringen und an Freiheit ermöglichen.“<sup>114</sup> Naturbeherrschung, so sei angemerkt, beinhaltet jedoch eben jene Überwindung menschlich-natürlicher Bedürfnisse. Austs Anmerkungen zum Romanende lassen die konstitutiven Widersprüche des Emanzipationsprozesses zutage treten: „Doch läßt sich nicht übersehen, daß auch der alternative Lebensentwurf mit Mord (Kylins Mord an Tika On) und Gewalt (Venaskas Verbannung) erkaufte wird. ‚Natur‘ ist doch wohl nicht

---

<sup>107</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 312.

<sup>108</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 313.

<sup>109</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 314.

<sup>110</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 315ff.

<sup>111</sup> Grätz, „Andere Orte, anderes Wissen“, S. 319.

<sup>112</sup> Aust, Hugo: „Literarische Fantasien über die Machbarkeit des Menschen (unter besonderer Berücksichtigung von Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* und einiger Filme)“. In: *Grenzgänge. Studien zur Literatur der Moderne. Festschrift für Hans-Jörg Knoblauch*. Hrsg. v. Helmut Koopmann und Manfred Misch Paderborn 2002, S. 127-150.

<sup>113</sup> Aust, „Literarische Fantasien“, S. 129.

<sup>114</sup> Aust, „Literarische Fantasien“, S. 136.



das, was der Technik diametral entgegensteht.“<sup>115</sup> Im Sinne der Kritischen Theorie:<sup>116</sup> Die Emanzipation von der Emanzipation führt wieder in die Natur, der die Gewalt immanent ist. So findet denn auch Austs Feststellung seine Berechtigung: „Das vermeintlich Künstliche bleibt demnach etwas durchaus Natürliches, eben eine ‚höhere Natur‘. Diese Natur hat keine festen, geschlossenen Grenzen, sondern läßt sich graduell vom Natürlichen entweder ins Mythische (‚Giganten‘) oder ins Technisch-Apparathafte (Maschinen) überführen.“<sup>117</sup> Der Aspekt der politischen Relevanz wird von Aust zwar bemerkt, jedoch nicht ausgeführt.<sup>118</sup> Die Fragen nach den Machtmechanismen, der Beherrschung und Souveränität können nur mit Blick auf die einzelnen Handlungsstränge und Figurenkonstellationen erörtert werden, was Aust in seinem kurzen Beitrag verständlicher Weise nicht zu leisten vermag. Gerade weil Schöpfung aber als der souveräne Akt schlechthin gelten kann, ist es nutzbringend, hier genauer hinzusehen. Herrschaftswunsch, Macht und Schöpfungsstreben sind nicht unwesentliche Faktoren der Fortschrittsgläubigkeit des Menschen. Döblins Giganten verbildlichen den Ausnahmezustand des Menschen. Neben den Giganten sieht Aust einen wesentlichen schöpferischen Akt anderer Art in der „Zueignung“ verwirklicht, im „logozentrischen Akt der Aussprache“.<sup>119</sup> „Es handelt sich“, so führt er aus, „um eine merkwürdig bedingte Kompetenz, um eine Fähigkeit, die aus einem Zwang hervorgeht, um die Herstellung von etwas, das man empfunden hat, ‚oft mit Schrecken‘.“<sup>120</sup> Das Aussprechen ist in dem Sinne ein Schöpfungsakt, der die Erfahrung des unbegreiflichen zugleich möglich und unmöglich macht. In der Sprache ist es für den Menschen zugänglich, jedoch nicht mehr unmittelbar erfahrbar. Außerhalb der Sprache ist es unmittelbar erfahrbar, jedoch nicht zugänglich, da das Erfahrene keinerlei Reflexion durch ein sich über die Reflexion konstituierendes Subjekt erfährt. Die *wirkliche* Erfahrung ist demnach – wie sich im Folgenden zeigen wird – nur im Grenzbereich des Menschlichen möglich, in der Zone, in der sich das Subjekt auflöst und zugleich konstituiert, auf der Schwelle zur Besinnungslosigkeit und Ohnmacht.

**Giovanni Scimonello**<sup>121</sup> untersucht *Berge Meere und Giganten* im Kontext des Döblinschen Verständnisses von Nietzsches Philosophie. Er stellt die Kritik Döblins

---

<sup>115</sup> Aust, „Literarische Fantasien“, S. 137.

<sup>116</sup> Zur Frage, was Kritische Theorie sei, vgl. vor allem Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie.“ In: Ders.: *Kritische Theorie*. Studienausgabe. Frankfurt a. M. 1977 | S. 521-575.

<sup>117</sup> Aust, „Literarische Fantasien“, S. 138.

<sup>118</sup> Vgl. Aust, „Literarische Fantasien“, S. 139.

<sup>119</sup> Aust, „Literarische Fantasien“, S. 138.

<sup>120</sup> Aust, „Literarische Fantasien“, S. 138.

<sup>121</sup> Scimonello, Giovanni: „Nietzsche und Münchhausen. Döblins Stellungnahme zu Nietzsches Philosophie und Zivilisationskritik in den Romanen *Die drei Sprünge des Wang-lun* (1915) und *Berge Meere und Giganten* (1924)“. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999*, S. 87-105.

an den „Leitideen“ des Nietzscheschen Denkens heraus,<sup>122</sup> betont dabei vor allem Döblins Vorwurf der Inkohärenz des philosophischen Systems.<sup>123</sup> Seine knappe Herausarbeitung des Standpunktes Nietzsches in Hinblick auf „Zivilisations- und Rationalitätskritik“<sup>124</sup> soll die Unterschiede zwischen Döblin und Nietzsche betonen: „Nietzsche schlägt ein Bild der Welt und des Menschen vor, dass sich auf irrationale ‚Kräfte‘ gründet.“<sup>125</sup> Seine Erläuterungen zum Konzept des Übermenschen bei Nietzsche leiten in die Auseinandersetzung mit den beiden Romanen *Die drei Sprünge des Wang-lun* und *Berge Meere und Giganten* über. Anhand dieser soll „Döblins Abstand von Nietzsches Denken auf epischer Ebene“<sup>126</sup> aufgezeigt werden. Obgleich Scimonello in Bezug auf *Berge Meere und Giganten* ausdrücklich das Interesse an den Menschen betont und fragt: „Sind diese zukünftigen Menschen Übermenschen? Wie werden sie beschrieben?“<sup>127</sup> bleibt er eine Auseinandersetzung mit der Figurenwelt des Romans schuldig, die aber zur Beantwortung dieser Fragen zwingend notwendig wäre. Scimonello zufolge zeige „allein Marduk geringe Ähnlichkeiten mit Nietzsches Bild des Übermenschen“.<sup>128</sup> Durch den anders gelagerten Schwerpunkt der Thematik wird *Berge Meere und Giganten* hier nur sehr knapp verhandelt und nicht eingehend analysiert: Deshalb bleibt Scimonellos abschließende Feststellung weitgehend unbelegt: „Döblins Zukunftsroman spiegelt in diesem Sinn Naturerscheinungen, geschichtliche Ereignisse, Männer und Frauen in ihrer dialektischen Einheit wieder. [...] Zivilisation und Kultur werden in der Utopie miteinander verbunden, das heißt, im Hegelschen Sinn ‚aufgehoben‘, in einer ganz neuen Form überwunden, aber doch aufbewahrt.“<sup>129</sup> Die entscheidende Stelle im Roman, die einen nahezu direkten Rückschluss auf die Zarathustrasche Lehre der ewigen Wiederkunft zulässt, bleibt von Scimonello jedoch vollkommen unbemerkt. „Ligbau, ein uralter Mann“ (BMG 136) verkündet in dem Zwischenraum des vermeintlichen historischen Umschwungs die ewige Wiederkehr der souveränen Macht.<sup>130</sup>

**Jan Mizinski**<sup>131</sup> hält *Berge Meere und Giganten* für eines von „drei Meisterwerke[n]“, die den „dichterischen Stellenwert Alfred Döblins in der deutschen Literatur-

<sup>122</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 89.

<sup>123</sup> Vgl. Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 92.

<sup>124</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 94.

<sup>125</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 94.

<sup>126</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 99.

<sup>127</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 103.

<sup>128</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 103.

<sup>129</sup> Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 104.

<sup>130</sup> Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt in der vorliegenden Arbeit weiter unten „Ligbau als Verkünder der ewigen Wiederkehr souveräner Macht“, S. 152-153.

<sup>131</sup> Mizinski, Jan: „Apokalyptische Utopie. Alfred Döblin und Günter Grass.“ In: *Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989. Marbach a. N. 1991*, S. 154-164.

geschichte“ bestimmten.<sup>132</sup> Er nimmt eine knappe Gegenüberstellung von Döblins *Berge Meere und Giganten* und Günter Grass' Roman *Die Rättin* vor. „Beiden Romanen“, so konstatiert Mizinski, liege die Frage zugrunde: „Was wird aus dem Menschen, wenn er so weiterlebt?“<sup>133</sup> Döblin resümiere in *Berge Meere und Giganten* „die Geschichte der Menschheit, ihre Irrationalität, die dann in potenzierte, ja absurd aufgeblähter Gestalt im Zukunftsbild [von *Berge Meere und Giganten*, B. B.] erscheint.“<sup>134</sup> Mizinskis unter eine kurze Zusammenfassung des Döblinschen Romans gesetztes vorläufiges Fazit, in dem er attestiert, der Roman sei „ein Ausdruck der Ängste und Hoffnungen des Autors“,<sup>135</sup> lässt die naheliegende Frage, *welcher*, leider unbeantwortet. Mizinski nennt das Buch u. a. „eine nicht enden wollende Reihe von Machtkämpfen, die jede politische Macht, mit Mord und Blut bezahlt, nur als etwas moralisch Suspektes erscheinen läßt“,<sup>136</sup> woraus er Döblins Distanzierung „von der Politik – im Namen der Moral“<sup>137</sup> schließt. Die Frage, ob Döblin sich mit *Berge Meere und Giganten* für etwas einsetzen oder von etwas distanzieren wollte, mag für Mizinski ihre Berechtigung haben, ist aber aus genannten Gründen nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

**Gabriele Sander** hat vor Erscheinen der von ihr besorgten Kritischen Neuedition von *Berge Meere und Giganten*, von der auch die vorliegende Arbeit profitiert, bislang unbekanntes textgenetische Materialien und neue Quellenfunde dokumentiert.<sup>138</sup> Sie nachvollzieht die Genese des Romans anhand von einer „Auswertung der im Deutschen Literaturarchiv in Marbach aufbewahrten Nachlaßmaterialien“,<sup>139</sup> von denen sie einige erstmals der breiteren Fachöffentlichkeit zugänglich macht. Unter Bezug auf einen aus dem Konvolut stammenden von ihr ausführlich zitierten „Planzettel“<sup>140</sup> Döblins zum Roman stellt Sander heraus: „Die gewissermaßen unzensurierte handschriftliche Version des ‚Planzettels‘ gewährt auch insofern einen interessanten Einblick in den Schaffensprozess, als sie offenlegt, daß sich Döblins Phantasie [...] stark an historischen Figuren entzündete, selbst bei einem Zukunftsroman wie *Berge Meere und Giganten*.“<sup>141</sup> Anhand der Materialien und Notizen belegt Sander u. a., welche historischen Figuren Döblin bei der Entwicklung der Romanfiguren von *Ber-*

<sup>132</sup> Mizinski, „Apokalyptische Utopie“, S. 154.

<sup>133</sup> Mizinski, „Apokalyptische Utopie“, S. 156.

<sup>134</sup> Mizinski, „Apokalyptische Utopie“, S. 155.

<sup>135</sup> Mizinski, „Apokalyptische Utopie“, S. 156.

<sup>136</sup> Mizinski, „Apokalyptische Utopie“, S. 156.

<sup>137</sup> Mizinski, „Apokalyptische Utopie“, S. 156.

<sup>138</sup> Sander, Gabriele: „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* – aus der Handschrift gelesen. Eine Dokumentation unbekannter textgenetischer Materialien und neuer Quellenfunde. In: Deutsche Schillergesellschaft: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 45 2001, S. 39-69.

<sup>139</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 40.

<sup>140</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 40; wiedergegeben auf S. 44-46.

<sup>141</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 47.

ge Meere und Giganten Pate standen. „So belegen die zitierten Notizen“, schreibt Sander, „daß die Figur des tyrannischen Berliner Konsuls Marduk zunächst von dem römischen Gewaltherrscher Caligula, der sich selbst zum Gottkaiser erhob, inspiriert wurde.“<sup>142</sup> Sander nimmt eine Beschreibung der Handschrift des Romans vor und stellt unter anderem heraus: „Vielfach tragen die Personen noch andere Namen. Manchmal benennt Döblin – offenbar noch un schlüssig – innerhalb eines Entwurfs seine Figuren um. [...] Der Austausch der Namen sei ein wichtiges Indiz für die chronologische Zuordnung der jeweiligen Fassung.“<sup>143</sup> Sanders Analyse gibt Aufschluss nicht nur über die Genese des Romans, sondern auch über die damit zusammenhängende Arbeitsweise des Autors Döblin. „Wenngleich Döblin also seine handschriftlichen Fassungen mehrfach überarbeitete und auch in die Typskriptversion noch erheblich eingriff, so kann man ihn nicht als einen sorgfältigen Korrekturleser betrachten.“<sup>144</sup> Sander führt des Weiteren die Quellen auf, die Döblin während der Arbeit an dem Roman genutzt hat.<sup>145</sup>

**Rolf Geißlers** Text „Alfred Döblins Apokalypse des Wachstums“<sup>146</sup> stellt Döblin als „ein Proteus“ heraus, wobei Geißler deutlich macht: „Und das bedeutet hier mehr als nur eine mythologische Apostrophierung seiner [Döblins] Wandlungsfähigkeit. Denn Proteus ist im mythologischen Kontext eben auch einer, der die Zukunft vorhersagen kann, ein Wahrsager also, [...]“<sup>147</sup> Für Geißler versuche das Buch „Unvorstellbares zu zeigen, das alle gewöhnlichen Sprach- und Darstellungsformen sprengen“ müsse.<sup>148</sup> Geißler unternimmt eine Abgrenzung des Romans von der gängigen Zuordnung zu Science-Fiction und zur Utopie-Literatur<sup>149</sup> und bezeichnet das Werk als „Apokalypse“.<sup>150</sup> *Berge Meere und Giganten* sei, so Geißler, der „Bericht eines Geschehens und nicht einer politischen und damit entwerfenden Handlung. Er berichtet über die Zukunft, wie sie gewesen sein wird, wenn sie einst geschehen ist. Damit spielt er mit dem wissenschaftlichen Realitätsansatz und konterkariert ihn durch eine eschatologische Sicht.“<sup>151</sup> Geißler liest den Roman unter Bezug auf Döblins Essay *Der Bau des epischen Werks*<sup>152</sup> als „einen epischen Bericht“ und macht

---

<sup>142</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 47.

<sup>143</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 54.

<sup>144</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 61.

<sup>145</sup> Sander, „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*“, S. 63ff.

<sup>146</sup> Geißler, Rolf: „Alfred Döblins Apokalypse des Wachstums. Überlegungen zum Roman *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Literatur für Leser* 21 1998, H.2, S. 154-170.

<sup>147</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 155.

<sup>148</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 156.

<sup>149</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 156f.

<sup>150</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 157.

<sup>151</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 157.

<sup>152</sup> Döblin, Alfred: „Der Bau des epischen Werks.“ In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*, S. 215-245.

deutlich: „Auf Wahrheit, auf philosophische Bedeutung hin und nicht realistisch muß Döblins Werk gelesen werden.“<sup>153</sup> Wie das geht und welche Schlüsse sich daraus ziehen lassen, zeigt Geißler an ausgewählten Textpassagen des Romans. In einem Zwischenfazit konstatiert Geißler, „daß sich der Roman mit etwas ganz Ungeheuerlichem“ beschäftige, „mit einem Geschehen, das unsere geistig-kulturellen Grundlagen“ auflöse. „Es gründet“, so führt er aus, „in der absoluten Vorherrschaft unserer abstrakten wissenschaftlichen Denkweise.“<sup>154</sup> Geißler versucht schließlich, „eine Abbeviatur des Geschehens“ von *Berge Meere und Giganten* zu geben, „in großer Nähe zu Döblins eigenen Formulierungen“,<sup>155</sup> wie er sagt. Der notgedrungenermaßen raffenden Zusammenfassung des epischen Geschehens fehlt es – wie vielen Untersuchungen dieser Art – an Genauigkeit und Tiefe, was zur Folge hat, dass die daraus gezogenen Schlüsse sehr allgemeiner Natur sind, wie z. B. wenn Geißler in Bezug auf das letzte Buch von *Berge Meere und Giganten* feststellt: „Die menschliche Position liegt zwischen der paradiesischen Liebeswelt Venaskas und der sinnlosen Spaßwelt der Giganten. Der Mensch hat die Bedingungen seines Lebens anzunehmen und Erniedrigung und Schmerz auszuhalten.“<sup>156</sup> Würde man sich die Mühe machen, die Szenarien und Figurenkonstellationen eingehend zu untersuchen, so käme man nicht zu dem Schluss Geißlers, der den „Geschehensetappen“ des Buches „jeden Sinn“ abspricht.<sup>157</sup> Zu zeigen, dass der Roman eben doch „[a]us diesen Teilen“<sup>158</sup> heraus deutbar ist, ist Anspruch der vorliegenden Untersuchung. Dennoch leistet Geißler mit der Herausarbeitung des Apparat-Begriffs<sup>159</sup> und dem damit verbundenen „Prozeß[?]“ des Seinsverlustes<sup>160</sup> des Menschen, der Teil des neuen „Subjektivismus[es]“<sup>161</sup> ist, einen lesenswerten Beitrag zur Erschließung des Werkes. Sein grundlegend philosophisch geprägter Fokus auf das Buch und die Betonung, dass es sich dabei um „ein Epos oder eine ‚Nichthistorie‘“ handele,<sup>162</sup> trägt wesentlich dazu bei, dem Werk die ihm angemessene Bedeutung zu verschaffen.

Das Verdienst von **Christoph Eykman** ist es, den Roman für das englischsprachige Publikum erschlossen und gedeutet zu haben. In „Man against Fire“<sup>163</sup> fasst er

---

<sup>153</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 158.

<sup>154</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 160.

<sup>155</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 163.

<sup>156</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 166.

<sup>157</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 166.

<sup>158</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 166.

<sup>159</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 167f.

<sup>160</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 167.

<sup>161</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 168.

<sup>162</sup> Geißler, „Apokalypse des Wachstums“, S. 156.

<sup>163</sup> Eykman, Christoph: „Man against fire: Alfred Döblins utopian novel *Mountains, Oceans and Giants*.“ In: *Poetics of the elements in the human condition. Part 2. The airy elements in poetic imagination*. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht, Boston, London: Kluwer 1988, S. 191-201.

die Handlung von *Berge Meere und Giganten* beschreibend zusammen, um den Roman im Kontext der Frage nach der problematischen Beziehung des Menschen zur Natur und zur Technologie zu interpretieren. Eykman legt den Schwerpunkt seiner knappen Analyse auf die Symbolik des Feuers, dem er eine Doppelfunktion im Roman zuschreibt. In *Berge Meere und Giganten*, so Eykman, „the element of fire functions both as an integral part of the plot and as a symbol of man’s problematic relations with nature. The theme: man versus nature also implies the theme man and technology.“<sup>164</sup> Eykman betont in seiner Arbeit die globale Tragweite des Romans<sup>165</sup> und verdeutlicht in Hinblick auf das im Roman geschilderte Projekt der Nutzbarmachung des isländischen Vulkanfeuers für die spätere Enteisung Grönlands: „The large-scale melting project yields no economic or other benefit for anyone. Man simply wishes to demonstrate and enjoy his technological might by creating the illusion of forcing nature into submission.“<sup>166</sup> Abschließend beschreibt Eykman den dreifachen Symbolismus des Feuers im Roman: Zum einen erscheine das Feuer im Krieg als Macht der Zerstörung, gleichzeitig sei es potenzielle Wärme- und Energiequelle und schließlich symbolisiere das Feuer „the creative and productive life force of nature which may be misused but is ultimately beyond man’s control.“<sup>167</sup>

**Roland Dollinger**<sup>168</sup> stellt Döblins *Berge Meere und Giganten* in den Kontext der futuristischen und expressionistischen Avantgarde in Deutschland. Dollinger stützt sich bei seinen Ausführungen – wie viele Interpreten – auf Döblins *Bemerkungen zu Berge Meere und Giganten* sowie auf die Essays *Der Geist des naturalistischen Zeitalters*<sup>169</sup> und *Das Ich über der Natur*.<sup>170</sup> Anhand der näheren Betrachtung einiger Passagen aus diesen Texten verfolgt Dollinger den Weg der Entwicklung von Döblins Naturphilosophie, wobei er diesen als einen nahezu linearen Prozess darstellt, dessen entscheidende Etappen für ihn eben die genannten Döblinschen Texte bilden. Der zentrale philosophische Konflikt, wie er sich für Dollinger in *Berge Meere und Giganten* darstellt, besteht zwischen der Sehnsucht bzw. dem Verlangen des Menschen, die Natur zu beherrschen und in dem Widerstand, den die Natur solchen von Technologie getriebenen Unternehmungen entgegenbringt.<sup>171</sup> Anhand der Figur Marduk nachvollzieht Dollinger beispielhaft den im Buch angelegten Grundkonflikt:

<sup>164</sup> Eykman, „Man against fire“, S. 191.

<sup>165</sup> Vgl. Eykman, „Man against fire“, S. 192.

<sup>166</sup> Eykman, „Man against fire“, S. 195.

<sup>167</sup> Eykman, „Man against fire“, S. 200, Übersetzung B. B.

<sup>168</sup> Dollinger, Roland: „Technology and Nature. From Döblin’s *Berge Meere und Giganten* to a Philosophy of Nature.“ In: *A companion to the works of Alfred Döblin*. Edited by Roland Dollinger, Wulf Koepke, and Heidi Thomann Tewarson. Rochester, NY [u. a.] 2004, S. 93-109.

<sup>169</sup> Döblin, Alfred: „Der Geist des naturalistischen Zeitalters.“ In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*, S. 168-190.

<sup>170</sup> Döblin, Alfred: *Das Ich über der Natur*. Berlin: S. Fischer 1928.

<sup>171</sup> Vgl. Dollinger, „Technology and Nature“, S. 97.

„The psychological meaning of Marduk’s violence becomes clear if one considers what appears elsewhere in the novel as an allegory for Döblin’s central theme: the representation of technology as violence against the female body of nature.“<sup>172</sup> Schließlich stellt Dollinger Döblins Affinität zur technologischen Moderne dar<sup>173</sup> und gelangt zu der Einsicht, dass das theoretische Ziel von Döblins philosophischen Überlegungen eine Form des Wissens sei, welche Natur als eine Kraft erkennt, die unabhängig von der menschlichen Existenz sei, die aber gleichzeitig unsere Verbindung zur Natur anerkenne.<sup>174</sup> „We can now see“, so Dollinger am Ende seiner Untersuchung, „what Döblin accomplishes with his philosophy of nature. He is able to bridge the gap between the two poles of the hostile rejection and the enthusiastic admiration of nature which was responsible for his characteristic oscillation in *Berge Meere und Giganten*. If man views himself as both subject and object, as a being that *is* nature while at the same time striving to free himself from the confines imposed on him by nature, both the desire for the aggressive control and the pleasurable subjugation to nature become questionable attitudes.“<sup>175</sup>

**Ute Karlavaris-Bremer**<sup>176</sup> befasst sich mit der Frage, welchen „Ort“ Döblin „den vielen Frauen in seinem utopischen Roman *Berge Meere und Giganten* (1924)“ zuweise.<sup>177</sup> Karlavaris-Bremer unterscheidet dabei „zwei Hauptgruppierungen“, die sie als „die Wilden und die Sanften“ bezeichnet.<sup>178</sup> In Hinblick auf Melise von Bordeaux, die sie als „Un-Frau“<sup>179</sup> bezeichnet, hinterfragt sie die Beweggründe Döblins: „Was veranlaßt den Autor, die bestialischen Gewaltorgien im Roman einer ‚Mannin‘ zuzuschreiben und keinem Mann?“<sup>180</sup> Ihre Betrachtungsweise ist dabei psychoanalytisch geprägt und sie sieht in der Melise-Szene vor allem „eine erschreckend freimütige, kaum zu ertragende Schilderung der Verbindung von Sexualität und Macht“.<sup>181</sup> Leider verbleibt Karlavaris-Bremer bei der Feststellung, dass die Beziehung zwischen Betise und Melise „sonderbar und nicht ganz zu entschlüsseln“ sei,<sup>182</sup> anstatt die Chance einer eingehenden, am Text orientierten Analyse und Interpretation der Szene für ihre Fragestellung zu nutzen. Aus der Darstellung der Figur Marion Di-

<sup>172</sup> Dollinger, „Technology and Nature“, S. 100.

<sup>173</sup> Vgl. Dollinger, „Technology and Nature“, S. 103f.

<sup>174</sup> Dollinger, „Technology and Nature“, S. 107, Übersetzung B. B.

<sup>175</sup> Dollinger, „Technology and Nature“, S. 106.

<sup>176</sup> Karlavaris-Bremer, Ute: „Kein Ort nirgends. Frauen in Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Zagreber germanistische Beiträge* 5 1996, S. 129-137.

<sup>177</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 130.

<sup>178</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 130.

<sup>179</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 130.

<sup>180</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 130.

<sup>181</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 131.

<sup>182</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 131.

voise im Roman – die Karlavaris-Bremer nur in wenigen Zeilen wiedergibt<sup>183</sup> – auf Döblins Weiblichkeits-Vorstellungen zu schließen, halte ich für zu weit gegriffen und nicht belegbar. „Nicht nur bei dieser Figur“, so schreibt sie, „demonstriert der Autor, daß sich für ihn die Rolle der Frau als Mutter nicht mit der der Geliebten vereinigen läßt.“<sup>184</sup> Man darf dagegenhalten, dass man, wenn man schon mit dem Autor argumentiert, zur Kenntnis nehmen sollte, dass dieser womöglich mit Vorstellungen von Weiblichkeit im Roman, der ja Fiktion ist, spielt und nicht über den Roman seine eigene Sichtweise zur Kenntnis geben will. Entsprechend fällt das Fazit Karlavaris-Bremers aus: „Sicher sympathisiert der Autor im allgemeinen mit den Emanzipationsbestrebungen der Frau; [...], doch andererseits ist er sehr befangen im literarischen Diskurs seiner Zeit, indem er die Polarisierung des Weiblichen in Heilige und Hure, in *femme fragile* und *femme fatale* in seine Weiblichkeitsimaginationen eher miteinbezieht als daß er sie hinterfragt.“<sup>185</sup>

Als ein Standardwerk zu *Berge Meere und Giganten* gilt aus meiner Sicht nach wie vor **Gabriele Sanders** Arbeit „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“<sup>186</sup>, in der sie nicht nur die Rezeptions- und die Entstehungsgeschichte des Romans ausführlich aufarbeitet,<sup>187</sup> sondern sich auch der Erzähl- und der Bildstruktur des Werkes eingehend widmet.<sup>188</sup> Mit ihrer Arbeit versucht Sander, wie sie einleitend schreibt, „sich dem komplexen Sinngefüge des Romans in mehreren Interpretationsschritten anzunähern, um zu den bisher kaum oder gar nicht erfaßten Schichten des Erzählwerks vorzudringen und zu einem vertieften Verständnis der Textstruktur zu gelangen.“<sup>189</sup> Sanders Verdienst ist es, dem Roman innerhalb der Döblin-Forschung eine solide Ausgangslage für differenziertere Fragestellungen zu *Berge Meere und Giganten* bereitgestellt zu haben. Sander gelingt es, die unterschiedlichen Erzählweisen anhand von Textbeispielen herauszuarbeiten. So konstatiert sie in Hinblick auf die Darstellung der Massen im Roman: „Tritt der Erzähler auch mit vielgestaltiger Souveränitäts- und Allwissenheitsgebärden als Olympier auf, der nur in Ausnahmefällen die Schranken seines Horizonts offen eingesteht, [...] – so ist er doch bestimmten Zeitströmungen und den ihnen zugeordneten Strukturprinzipien untergeordnet. Seine Erzählweise tendiert in diesem Sinne zur Anpassung, [...]“<sup>190</sup>

<sup>183</sup> Vgl. Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 131.

<sup>184</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 131.

<sup>185</sup> Karlavaris-Bremer, „Kein Ort nirgends“, S. 133.

<sup>186</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“.

<sup>187</sup> Dies geschieht in dem gesamten ersten und zweiten Teil ihrer Arbeit. Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 7-138.

<sup>188</sup> Im dritten und vierten Teil der Untersuchung Sanders. Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 139-604.

<sup>189</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 2.

<sup>190</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 148.



Von dem „angebliche[n] ‚pathetischen Einverständnis‘“ mit im Roman geschilderten Handlungen und Taten spricht sie den Erzähler weitgehend frei, indem sie verdeutlicht, welche Funktion die zuweilen „personalisierende Darstellung“<sup>191</sup> durch den Erzähler hat. Dadurch werde, so Sander, „die kollektive Verblendung durchsichtig gemacht, der die leicht manipulierbare Bevölkerung durch die Verbreitung ‚großer‘ Worte über die bevorstehende ‚heldenhafte Arbeit‘ (331)“ anheimfalle.<sup>192</sup> Sander behandelt die Erzählstruktur innerhalb der im Roman vorhandenen unterschiedlichen Darstellungsformen (Darstellung der Romanfiguren, Naturdarstellung, Räume etc.) und kommt auf diese Weise zu einem differenzierteren Ergebnis als dies in der bisherigen Forschung der Fall gewesen ist. Gleichermäßen sortiert geht Sander ihre umfangreiche Analyse der Bildstruktur in *Berge Meere und Giganten* an, nicht ohne vorab die „virtuos gehandhabte, originelle Bildersprache“ und den „außerordentliche[n] Metaphernreichtum“<sup>193</sup> des Romans lobend hervorzuheben. Sie konstatiert in Bezug auf die bildlichen Menschendarstellungen im Roman die Dominanz „der Bildlichkeit des Wassers, neben der sich andere Elementarmetaphern umfang- und bedeutungsmäßig recht gering“ ausnehmen würden<sup>194</sup> und verdeutlicht ihre These anhand zahlreicher Textpassagen. In Hinblick auf die Technik-Metaphorik, deren Erörterung sie im Kontext der Bildtradition vornimmt,<sup>195</sup> attestiert sie: „Viele der Bildprägungen können in Anbetracht der literarischen Entwicklungsgeschichte kaum als originelle Sprachschöpfungen bewertet werden, sondern wirken zumindest teilweise wenn auch nicht sinnentleert, so doch ‚angestaubt‘.“<sup>196</sup> Durch die den vier Schwerpunkten ihrer Untersuchung geschuldete geordnete Abarbeitung der Themenfelder kommt die Interpretation des Textzusammenhangs von *Berge Meere und Giganten* aus meiner Sicht etwas zu kurz. Gerade weil jeder Interpret des Döblinschen Romans sich vor ein sehr komplexes Textgefüge mit einer Vielzahl von Handlungssträngen und Figurenkonstellationen gegenübergestellt sieht, macht es meines Erachtens nach Sinn, die Textpassagen in ihrem Gesamtzusammenhang zu untersuchen und zu interpretieren. Dieser geht bei Sander durch die gezielte Aufteilung in einzelne Darstellungsweisen und Bildebenen, die jeweils separat von einander mit Textpassagen belegt werden, etwas verloren.

---

<sup>191</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 153.

<sup>192</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 153, Seitenangabe im Original.

<sup>193</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 342.

<sup>194</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 423.

<sup>195</sup> Vgl. Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 556-565.

<sup>196</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...“, S. 566.

**Hannelore Qual** kritisiert in ihrer umfangreichen Arbeit „Natur und Utopie“<sup>197</sup> die bis dato in der Forschung überwiegende Fokussierung auf den naturphilosophischen Gehalt von *Berge Meere und Giganten*, wobei „die restlichen sieben Kapitel fast als eine Art Beiwerk betrachten werden.“<sup>198</sup> Davon ausgehend möchte sie „zum einen die gesellschaftspolitischen Implikationen“ von *Berge Meere und Giganten* herausarbeiten und „zum anderen auch den engen Zusammenhang zwischen Döblins Naturphilosophie und seinen gesellschaftstheoretischen Überlegungen“ aufzeigen.<sup>199</sup> Methodisch geht sie – ähnlich wie der überwiegende Teil der Rezipienten – derart vor, dass sie Döblins Position in politischer und gesellschaftskritischer Hinsicht aus seinen Schriften herauszufiltern versucht, um mit Hilfe dieser die Analyse und Deutung des Romans anzugehen. Für die bisherige Forschung konstatiert Qual die Behauptung eines „pessimistisch geprägte[n] Welt- und Menschenbild[es] Döblins“,<sup>200</sup> das sie für nicht gerechtfertigt hält und vielmehr zeigen möchte, dass und wie sich Döblin hinsichtlich seiner Grundhaltung und Weltanschauung „schlüssig in das Gedankengebäude eines anarchistischen Optimismus[']“ einfügen lasse.<sup>201</sup> Ihre Arbeit gliedert sich folglich in zwei Teile, wobei im ersten Teil „Ideologie und Gesellschaft“<sup>202</sup> eine „Gegenüberstellung“<sup>203</sup> pessimistischer Weltbilder mit den Anschauungen dessen vorgenommen wird, was Qual als „anarchistischen Optimismus“<sup>204</sup> bezeichnet. Im zweiten Teil ihrer Arbeit untersucht Qual auf dieser Grundlage *Berge Meere und Giganten*,<sup>205</sup> wobei sie die darin formulierten pessimistischen Sichtweisen mit den optimistischen abzugleichen versucht, um schließlich die im Roman literarisierten Ideologien und Vorstellungen von Gesellschaft herauszuarbeiten. Qual setzt sich ausführlich mit den von ihr dem Pessimismus zugerechneten Welt- und Gesellschaftsbildern Schopenhauers, Nietzsches und Spenglers auseinander, um Döblins Position dagegen abzugrenzen.<sup>206</sup> Für die optimistische Sichtweise steht bei Qual vor allem Rousseau Pate, dessen Ansichten sie mit den Döblinschen abzugleichen versucht.<sup>207</sup> „Die Positionen Rousseaus und Döblins gleichen sich [...] zum einen in der grundsätzlich optimistischen Beurteilung der Freiheit des menschlichen Geistes und Willens, die das Element der Veränderbarkeit beinhaltet, zum

---

<sup>197</sup> Qual, Hannelore: *Natur und Utopie. Weltanschauung und Gesellschaftsbild in Alfred Döblins Roman Berge Meere und Giganten*. München: Iudicium 1992 (= *Cursus*; Bd. 4, Texte und Studien zur deutschen Literatur hrsg. von Günter Häntzschel und Erich Kleinschmidt).

<sup>198</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 13.

<sup>199</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 27.

<sup>200</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 27.

<sup>201</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 28.

<sup>202</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 31-202.

<sup>203</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 28.

<sup>204</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 28.

<sup>205</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 203-318.

<sup>206</sup> Vgl. Qual, *Natur und Utopie*, S. 33-113.

<sup>207</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 115-119.

anderen im Postulat eines ursprünglichen Rechtes aller Menschen auf Gleichheit und Freiheit und insbesondere in der Auffassung, daß eine auf spezifischen Eigentums- und Machtverhältnissen beruhende, d. h. hierarchisch-herrschaftliche Organisation der Gesellschaft für den negativen Zustand der zivilisatorischen Phase verantwortlich zeichnet.<sup>208</sup> Als „Orientierungsquellen“ Döblins bei der Entwicklung seines Weltbildes nimmt Qual „die Entwürfe Peter A. Kropotkins und Gustav Landauers“<sup>209</sup> an, die sie im Zusammenhang mit ihrer Darstellung der Döblinschen Position erörtert. In Hinblick auf Döblins Menschenbild fasst Qual zusammen: „Döblins Menschenbild erhebt wie auch die anarchistische Anthropologie den Anspruch auf eine vollständige Erfassung der menschlichen Natur. Deshalb werden verabsolutierende Fixierungen hier vermieden und statt dessen eine vieldimensionale und polare Struktur angenommen: Der Mensch weist daher sowohl eine rationale als auch eine irrationale Natur auf und erscheint sowohl als soziales Wesen wie auch als autonomes Individuum.“<sup>210</sup>

Qual konstatiert im zweiten Teil für *Berge Meere und Giganten* einen „sehr enge[n] Zusammenhang zwischen der weltanschaulichen und naturphilosophischen Konzeption des Werkes und seinem gesellschaftstheoretischen Gehalt: „Indem hier versucht wird, konkrete soziale, politische und ökonomische Verhältnisse in erster Linie auf ihre jeweilige ‚ideologische‘ Basis zurückzuführen, wird der Blickwinkel von der Oberfläche politischer Praxis auf die sie bedingenden Denkstrukturen gelenkt und politisch-soziale Phänomene von diesem ‚ideologischen Unterbau‘ aus hinterfragt.“<sup>211</sup> Durch die Verdeutlichung, welche Funktion sowohl die pessimistisch orientierten Gesellschaftsmodelle als auch die optimistischen utopischen Entwürfe in *Berge Meere und Giganten* haben, gelingt es Qual zwar, den vorab konstatierten Fokus vom Pessimisten Döblin auf den relativ optimistischen Döblin zu verschieben. Jedoch stellt sich angesichts eines als Epos angelegten Romans die Frage, ob die moralisch konnotierte Bewertung von im Roman geschilderten widerstreitenden Gesellschaftsmodellen überhaupt nutzbringend ist, dadurch nur umso dringlicher. Dennoch ist die Herausarbeitung der im Roman angelegten unterschiedlichen Gesellschaftsmodelle und Menschenbilder durch Qual für weitergehende Fragestellungen von großem Wert, da sie, am Text orientiert, die diesen Modellen zugrundeliegenden Herrschafts- und Machtverhältnisse aufzeigt.

---

<sup>208</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 117.

<sup>209</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 119.

<sup>210</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 199f.

<sup>211</sup> Qual, *Natur und Utopie*, S. 209.

**Klaus R. Scherpe** befasst sich in seinem Aufsatz „Krieg, Gewalt und Science Fiction“<sup>212</sup> insbesondere mit der Art und Weise des Erzählens in *Berge Meere und Giganten*. „In Frage steht“, so Scherpe, „nach den Schockerfahrungen des Ersten Weltkriegs die Darstellbarkeit von Gewalt, das Medium der Darstellung selber.“<sup>213</sup> Scherpe zeigt, mit welcher „Schreibstrategie“<sup>214</sup> Döblin diese grundsätzliche Frage nach der Darstellbarkeit in *Berge Meere und Giganten* beantwortet. „Döblin markiert in seinem Science-Fiction-Roman die Ausdrucksstellen und die Einfallstore von Gewalt und Barbarei, von unkontrollierbaren Rassen- und Klassenkämpfen in den zivilisatorischen Diskurs von Staat und Gesellschaft. Wie Erzählen von diesem Fremden, für das es womöglich keine Erfahrungen, keine Halterungen im Selbstverständnis gibt?“<sup>215</sup> Antworten darauf findet Scherpe in dem „Autismus“ der in der Romanhandlung „hergestellten Fremdheit“, womit die „Beschreibungen eines ganz aus sich und in sich selber begründeten Exzesses“<sup>216</sup> gemeint sind. Diese Beschreibungen untersucht Scherpe anhand ausgewählter Textbeispiele in einem kleinen Rahmen, der durchaus Aufschluss über das Ineinandergreifen von Dargestelltem (den Figuren und Handlungen) und der Darstellung selbst gibt. Scherpe ist dabei erfrischender Weise einer von wenigen Interpreten, der ausdrücklich „die Daseins- und Naturgläubigkeit des Autors und die vermeintliche Opferung oder Rettung des humanistischen Glaubens“<sup>217</sup> bei der Interpretation von *Berge Meere und Giganten* ganz und gar außen vor lässt, da sie für „Döblins forciertes Schreibexperiment [...] nicht konstitutiv“ seien.<sup>218</sup> Dadurch gelingt es ihm in dem durch die Aufsatzform freilich begrenzten Rahmen, den Forschungs-Fokus vom Autor Döblin zurück auf dessen Text und die Art und Weise der Textproduktion zu lenken. „Das beschreibende Verfahren“, so Scherpe, „das dem ausufernden Geschehen von *Berge Meere und Giganten* zugrunde liegt, dient dazu, die ‚Dinge‘ immer aufs Neue *präsent* zu machen, sie in jedem Fall davor zu schützen, etwas zu *re-präsentieren*.“<sup>219</sup> Scherpe verdeutlicht u. a., dass die Beschreibungen im Roman nach dem Muster dessen verfahren, was beschrieben wird. So konstatiert er in Hinblick auf die Beschreibung einer Szene, in der Delvil sich vom Menschen zum Giganten wandelt: „Die Beschreibung verfährt regulativ, ‚malt‘ den Vorgang mit den willkürlichen Sprachzeichen, *ohne sinnlich zu illustrieren*. Sie selber verrichtet die ‚unterirdische Arbeit‘, demoliert die menschliche Ges-

---

<sup>212</sup> Scherpe, Klaus R.: „Krieg, Gewalt und Science Fiction. Alfred Döblins *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*. Hrsg. v. Hartmut Eggert und Gabriele Prauß. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2003 (= Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 69), S. 141-156.

<sup>213</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 143.

<sup>214</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 148.

<sup>215</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 144.

<sup>216</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 145.

<sup>217</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 149.

<sup>218</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 149, Hervorhebung im Original.

<sup>219</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 151, Hervorhebungen im Original.

talt bis zum ‚Grundriß‘.<sup>220</sup> Sprache und Handlung werden im Roman eins, bis zu dem Punkt, wo, so Scherpe, „[d]as ‚apokalyptische Drama‘ der Schlußpassage [...] dann in der Versprachlichung selber zu suchen“ sei.<sup>221</sup>

**Thomas Wolf**<sup>222</sup> widmet sich in seiner Arbeit dem Vorhaben, die Bedeutung des Naturbegriffs in frühen literarischen Arbeiten Döblins, darunter auch *Berge Meere und Giganten*, aufzuzeigen.<sup>223</sup> In dem der Interpretation früher Werke Döblins vorangestellten Exkurs zur Begriffsgeschichte weist Wolf auf den Zusammenhang zwischen der Natur und der menschlichen Kultur hin: „Die Schwierigkeiten mit dem Begriff [der Natur, B. B.] beginnen bei der Frage nach der ‚Natur‘ des Menschen und der von ihm geschaffenen Dinge, der Artefakte. Jeder Ansatz, den materialen Naturbegriff hinsichtlich des Menschen formal zu differenzieren, ist der Versuch, die Stellung des Menschen im Kosmos zu bestimmen.“<sup>224</sup> Wolf gibt einen knappen Überblick über die Vorstellungen von Natur, angefangen bei vorsokratischen Naturphilosophen, über die Begriffsbedeutung im antiken griechischen Denken, über mittelalterliche Vorstellungen von Natur bis hin zum Denken Kants, Hegels und Marx,<sup>225</sup> um schließlich in seinem Fazit festzuhalten, dass der Begriff Natur „ganz allgemein das Korrelat zur menschlichen Lebensform“ bezeichne.<sup>226</sup> Wolf hält Döblins *Berge Meere und Giganten* für dessen „unmittelbarste und umfassendste literarische Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Mensch und Natur‘.“<sup>227</sup> Er nachvollzieht anhand einzelner Passagen des Romans (Uralischer Krieg, Meki, Marduk, Grönland-Enteisung, Giganten etc.) die darin enthaltenen Darstellungen von Natur und deutet diese im Kontext der vorab entwickelten Begriffsgeschichte. Wolf sieht in seinem Fazit zur gedanklichen Romanstruktur „kein klar umrissenes philosophisches Konzept im Hintergrund“<sup>228</sup> und nimmt deutlich gegen Denlingers<sup>229</sup> Auffassung einer „*dialektischen Stufenfolge* möglicher und notwendiger Haltungen des Menschen zu

<sup>220</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 154, Hervorhebung im Original.

<sup>221</sup> Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 156.

<sup>222</sup> Wolf, Thomas: *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*. Regensburg: Roderer 1993 (= Theorie und Forschung; Bd. 240. Literaturwissenschaft; Bd. 13. Germanistik; Bd. 2).

<sup>223</sup> Neben *Berge Meere und Giganten* behandelt Wolf Döblins Erzählung *Die Ermordung einer Butterblume*, den Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun* und den Roman *Wallenstein*.

<sup>224</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 11.

<sup>225</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 11-22.

<sup>226</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 22.

<sup>227</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 49.

<sup>228</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 59.

<sup>229</sup> Denlinger, Ardon: *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten. Epos und Ideologie*. Amsterdam: Grüner 1977. Denlinger vertritt darin u. a. die Ansicht, dass der Roman „die Beschreibung einer gleichbleibenden *Conditio*“ sei, „in deren Rahmen die verschiedenen physischen und geistigen Indizien ineinander verflochten“ seien „und, aufeinander prallend, die Funktion des Ab tastens eines dunklen, unbekanntes Raumes“ hätten. Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 6.

Technik und Natur<sup>230</sup> Stellung. Wolf sieht dagegen in *Berge Meere und Giganten* „die Welt als permanente Naturkatastrophe“<sup>231</sup> imaginiert. Die Naturbeschreibungen in *Berge Meere und Giganten* sieht Wolf ambivalent: „Licht und Finsternis rangieren in der Beschreibung eher gleichauf und lassen Natur in indifferenter Gleichgültigkeit gegenüber der menschlichen Sphäre erscheinen.“<sup>232</sup> In diesem Sinne lässt sich für Wolf auch das Roman-Ende nicht für moralische Wertung vereinnahmen: „Warum“, so fragt er, „sollten sich die Siedler anders verhalten, als ihre Ahnen? Auch in ihren Köpfen könnte wieder der prometheische Drang zu einer wissenschaftlichen Unterwerfung der Natur und der technischen Indienstnahme des Feuers übermächtig werden.“<sup>233</sup> Zentral steht für Wolf im Roman die „Diskrepanz [...] im Verhältnis zwischen erster und zweiter Natur, d.h. hier: in der Beziehung des tätigen Naturwesens Mensch zu seinen materialen Ursprüngen.“<sup>234</sup> Schade ist, dass Wolf die Implikationen dieser Diskrepanz nicht auch unter Einbeziehung der im Roman thematisierten unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnisse aufzeigt, sondern diese vielmehr vorab ausklammert.<sup>235</sup> So bleibt offen, ob und wie die Formen menschlicher Vergesellschaftung möglicherweise mit den Formen des menschlichen Umgangs mit Natur (der äußeren wie der inneren) korrespondieren.

In seinem umfangreichen Buch zu Döblins Werk und Entwicklung befasst sich **Klaus Müller-Salget**<sup>236</sup> auf wenigen Seiten mit *Berge Meere und Giganten*, um den Roman im Kontext des Döblinschen Schaffens zu erörtern und zu interpretieren. Ausgehend von der Kritik, dass es „schon fast zum guten Ton“ gehöre, den Roman „mit abfälligen Bemerkungen zu bedenken“,<sup>237</sup> tritt Müller-Salget für die Verteidigung von *Berge Meere und Giganten* nicht zuletzt auch gegenüber dem Autor selbst<sup>238</sup> an. Diese Verteidigung geht dabei vor allem von der Erkenntnis aus, dass der Roman eben nicht nur „Naturverehrung“ und „Frontstellung gegen den Menschen“ ausdrücke, sondern auch schon „Zeugnis“ ablege „von dem neuen Blick auf die Würde des Einzelmenschen.“<sup>239</sup> Für Müller-Salget ist *Berge Meere und Giganten* „ein vor allem symbolisches Bild für die Entwicklung der europäischen Menschheit,

---

<sup>230</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 59, Hervorhebung im Original.

<sup>231</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 60.

<sup>232</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 61.

<sup>233</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 60.

<sup>234</sup> Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 60.

<sup>235</sup> In Anm. 137 seiner Arbeit macht Wolf deutlich, dass der „Konflikt zwischen Mensch und Natur“ ihm im Roman „eindeutig vor dem gesellschaftlichen zu rangieren“ scheine. Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 49.

<sup>236</sup> Müller-Salget, Klaus: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage 1988. Bonn: Bouvier 1988 (= Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur. Begründet durch Benno von Wiese, hrsg. von Norbert Oellers und Peter Pütz; Bd. 22).

<sup>237</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 201.

<sup>238</sup> Vgl. Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 206.

<sup>239</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 202.

unter der Voraussetzung, daß sie ihre Grundeinstellung beibehalten sollte“; dichterisches Bild dafür sei die „Gigantomanie“ der Europäer.<sup>240</sup> Unter Rückgriff auf Döblins eigene Stellungnahmen und auf dessen naturphilosophische und gesellschaftskritische Ansichten gibt Müller-Salget einen kurzen Überblick über die Entstehung und den philosophischen Hintergrund des Werkes, um daraus zu schließen: „Die Verzweiflung an der chaotischen Welt ist also einem Gefühl der Verehrung für den be-seelten Kosmos gewichen, einer klaglosen Unterordnung.“<sup>241</sup> Bezogen auf die „Zu-eignung“ stellt er fest, dass die Unterlegenheit des Menschen als sinnvoll akzeptiert werde.<sup>242</sup> Als grundlegendes Thema des Romans macht Müller-Salget den „Kampf des Menschen gegen diese Einordnung in die allbeseelte Natur“ aus, den menschlichen „Drang, sich mit Hilfe der Technik zum Herren der Welt aufzuschwingen.“<sup>243</sup> Leitmotiv sei das „selbstmörderische Wuchern der Giganten“.<sup>244</sup> Auch wenn Müller-Salget im Einzelnen durchaus zu unterschiedlichen Interpretationen der Handlungen und der Figurenkonstellationen gelangt,<sup>245</sup> aufschlussreich und wegweisend für die nachfolgende Forschung bleibt sein früher Hinweis auf die „Bedeutung der Einzelschicksale“<sup>246</sup> im Roman. „Die Spannung zwischen der programmatischen Verwerfung des Ich und der Ausmalung höchst diffiziler Einzelschicksale“, so Müller-Salget, erreiche in *Berge Meere und Giganten* „den höchsten Grad“.<sup>247</sup> Diese Tendenz der Darstellung im Roman, die Verbindung der Mikroebene der Figuren und der Makroebene des Scheiterns menschlicher Fortschritts- und Beherrschungsbemühungen hat Müller-Salget zuerst als „polare Grundspannung“<sup>248</sup> herausgearbeitet und damit den Weg für eine nähere Beschäftigung mit den Figurenkonstellationen in *Berge Meere und Giganten*, wie dies auch Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, gebahnt. Mit der Neufassung Döblins, *Giganten. Ein Abenteuerbuch*,<sup>249</sup> befasst sich Müller-Salget in einem späteren Abschnitt.<sup>250</sup> Wenngleich die wertende Haltung des Interpreten hier deutlich herauszulesen ist, so ist diese jedoch anhand eines knappen Vergleichs der ursprünglichen mit der neuen Fassung fundiert und relativ begründet. „Die Neufassung des utopischen Romans“, so Müller-Salget, „ist ein deutliches An-

---

<sup>240</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 203.

<sup>241</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 205.

<sup>242</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 205.

<sup>243</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 209.

<sup>244</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 211.

<sup>245</sup> Die unterschiedlichen Sichtweisen und Gemeinsamkeiten werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit im jeweiligen Kontext der Interpretation dargestellt.

<sup>246</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 211ff.

<sup>247</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 214.

<sup>248</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 217.

<sup>249</sup> Döblin, Alfred: *Giganten. Ein Abenteuerbuch*. Berlin: Fischer 1932.

<sup>250</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 316-367.

zeichen für die gedankliche und künstlerische Krise, in der Döblin sich damals befand, [...].<sup>251</sup>

Schade ist, dass Müller-Salget bezogen auf die *Amazonas*-Trilogie, die er unter dem tendenziösen VI. Kapitel zum „künstlerische[n] Abstieg“<sup>252</sup> des Autors rechnet, selbst der Fahrlässigkeit des pauschalen (negativen) Wertens unterliegt, die er an den Kritikern von *Berge Meere und Giganten* vorher so dezidiert kritisiert hatte.<sup>253</sup> Damit verstellt er sich selbst den Blick auf eine intensive und vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit der Trilogie und handelt sie neben anderen Werken Döblins aus der gleichen Schaffensperiode pauschalisiert und mit wenig kritischen Verständnis ab.<sup>254</sup>

Der Beitrag von **Giovanni Scimonello** „Zur Theorie und Praxis der Utopien im technischen Zeitalter“<sup>255</sup> hält bezogen auf *Berge Meere und Giganten* offenbar weniger als er verspricht. Tatsächlich beschäftigt sich Scimonello lediglich auf den letzten drei Seiten seines knappen Aufsatzes mit *Berge Meere und Giganten*. Vorab lotet Scimonello die Möglichkeit eines Einflusses des Futurismus auf Döblin aus: Döblin sei sich „tatsächlich bewußt, es viel besser als Marinetti ‚machen‘ zu können, besonders bei der Beschreibung einer Schlacht, [...]“.<sup>256</sup> Im Wesentlichen unter Rückgriff auf Aussagen Döblins und Marinettis macht Scimonello die Unterschiede zwischen beiden deutlich. „Der ‚Döblinismus‘ zeichnet sich m. E. gegenüber dem Futurismus durch seinen offenen und mutigen Kampf gegen die politischen Parteien der nationalsozialistischen Rechten und gegen den Nazismus aus, die Weimars Ende verursacht haben.“<sup>257</sup> Den „Hauptunterschied“<sup>258</sup> sieht Scimonello jedoch in den unterschiedlichen Haltungen gegenüber der Technik. Döblins Begeisterung für Technik steht für Scimonello im Gegensatz zu Marinettis Technikbejahung im Zeichen einer „humanistischen Auffassung der Wissenschaft“.<sup>259</sup> Seine Thesen verdeutlicht Scimonello zunächst an Döblins *Die drei Sprünge des Wang-lun*, um im letzten Abschnitt auf *Berge Meere und Giganten* sprechen zu kommen. Die Gattungsfrage „Utopie und Science Fiction“<sup>260</sup> eröffnet die Argumentation Scimonellos, obgleich

<sup>251</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 367.

<sup>252</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 357.

<sup>253</sup> Wie oben, S. 30, dargestellt.

<sup>254</sup> Aus diesem Grund erübrigt sich die „inhaltliche“ Darstellung der Position Müller-Salgets hinsichtlich der *Amazonas*-Trilogie im entsprechenden Forschungsüberblick der vorliegenden Arbeit.

<sup>255</sup> Scimonello, Giovanni: „Zur Theorie und Praxis der Utopien im technischen Zeitalter. Alfred Döblins ‚Berge Meere und Giganten‘ (1924) und F. T. Marinettis ‚Mafarka il futurista‘ (1910).“ In: *Reisen, Entdecken, Utopien. Untersuchungen zum Alteritätsdiskurs im Kontext von Kolonialismus und Kulturkritik*. Hrsg. v. Anil Bhatti und Horst Turk. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1998 (= Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 48), S. 69-79.

<sup>256</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 70.

<sup>257</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 73.

<sup>258</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 73.

<sup>259</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 73.

<sup>260</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 76, Hervorhebung im Original.



sie unbeantwortet bleibt. Als „Hauptthema“ des Romans macht Scimonello die „Stellung der Wissenschaft und Technik“<sup>261</sup> aus und vertritt die These, dass *Berge Meere und Giganten* auf „drei unterschiedlichen Konzepten der Zeit“ gründen würde,<sup>262</sup> die jedoch nur ausgesprochen knapp umrissen werden: 1.) Die „zyklische Konzeption der Zeit“, worunter die Instrumentalisierung der Zeit durch die Technokraten und deren Nutzung zur Manipulation der unfreien Massen, aber auch der Widerstand der Natur in Form der Ungeheuer aus der Kreidezeit verstanden werden; 2.) ein „Zeitbewußtsein“, das mit dem politischen Konzept von Marduk in Verbindung stehe, die Wiederbelebung vergangener Gesellschaftsformen; 3.) die Zeitform der „Utopie“, die Scimonello bei den Siedlern ausfindig macht, die ein „harmonische[s] Zusammenleben[s] zwischen Natur, Menschen und Technik verfolgen.“<sup>263</sup> Da aber die Explizierung dieser These weitgehend fehlt, bleiben Ziel und Argumentation Scimonellos meines Erachtens nach unverständlich und wenig hilfreich für die Interpretation des Romans.

### 1.2.2. Forschungsüberblick zu *Amazonas*

**Hubert Brüggén** ist einer der wenigen Interpreten, die sich ausführlicher mit der *Amazonas*-Trilogie Döblins befassen haben. In seiner Arbeit „Land ohne Tod“,<sup>264</sup> deren Titel er vom zweiten Buch der Trilogie übernommen hat, versucht Brüggén sich vorurteilsfrei auf den Döblinschen Text einzulassen. Seine Arbeit stelle, wie er einleitend schreibt, „einen Versuch dar, den verstehenden Blick auf [sic! für, B. B.] vielleicht auch befremdende Elemente dieses Werkes [der *Amazonas*-Trilogie, B. B.] zu öffnen, indem sie sich ganz auf den Roman einläßt.“<sup>265</sup> Bei seiner Analyse und Interpretation folgt Brüggén dem Text in seiner „narrativen Entwicklung“,<sup>266</sup> versucht das Werk „nachzudenken“<sup>267</sup> und verzichtet bei seiner Deutung des Werks bewusst „auf jede Zuhilfenahme äußerer Quellen“,<sup>268</sup> was ihm aus meiner Sicht den Vorteil genauen Lesens einbringt, der seiner textimmanenten Interpretation des Werkes durchaus zugute kommt. In Hinblick auf diese Vorgehensweise steht die Arbeit Brüggéns gewissermaßen auch für die hier vorliegende Untersuchung Pate, die ebenfalls dem

---

<sup>261</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 77.

<sup>262</sup> Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 77.

<sup>263</sup> Dieses, wie die vorhergehenden Zitate: Scimonello, „Theorie und Praxis der Utopien“, S. 77.

<sup>264</sup> Brüggén, *Land ohne Tod*.

<sup>265</sup> Brüggén, *Land ohne Tod*, S. 5.

<sup>266</sup> Brüggén, *Land ohne Tod*, S. 52.

<sup>267</sup> Brüggén, *Land ohne Tod*, S. 5, Hervorhebung im Original.

<sup>268</sup> Brüggén, *Land ohne Tod*, S. 6.

Text der infrage stehenden Werke Döblins den Vorrang einräumt, wenngleich dabei jedoch nicht ganz auf äußere Quellen verzichtet wird. Ausgehend von seiner berechtigten Kritik an dem vernichtenden Urteil Sebalds über die *Amazonas*-Trilogie<sup>269</sup> gibt Brüggens einen Überblick zur Edition und Rezeption der Trilogie und stellt recht ausführlich die bisherige Forschung dazu vor. In seiner Zusammenfassung konstatiert er: „Nahezu fünfzig Jahre kritischer Rezeption des ‚Amazonas‘-Romans haben wenig mehr als einen Scherbenhaufen hinterlassen.“<sup>270</sup> Brüggens interpretatorischer Neuanfang zeichnet sich zunächst durch ausführliches Zitieren von Textpassagen aus, die eine wesentliche Grundlage für die Deutung dieser im Zusammenhang mit der Deutung des Gesamtwerks *Amazonas* bilden. In seiner Interpretation der Trilogie sieht er den Menschen in seiner Personalität letztlich über die Natur gestellt,<sup>271</sup> die für Brüggens eine „Todeswelt“<sup>272</sup> darstellt. Belegt wird dies u. a. anhand der Figur Las Casas. Die vorliegende Arbeit kommt in Hinblick auf einige Punkte, die Brüggens schildert, zu ähnlichen, aber auch zu sehr unterschiedlichen Ansichten. Um den Argumentationsverlauf nicht zu behindern, werden diese Ansichten konkret an der jeweiligen Stelle im Text der vorliegenden Arbeit angemerkt. In seiner abschließenden Zusammenfassung stellt Brüggens das Grundthema der Roman-Trilogie heraus: Döblin frage „nach den Bedingungen der Möglichkeit einer wahren Existenz des Menschen angesichts der Wirklichkeit des Todes.“<sup>273</sup> Dabei macht Brüggens deutlich, und belegt dies im Verlauf seiner Interpretation, dass es „nicht um eine vordergründige Auseinandersetzung mit zeitgeschichtlichen Problemen“ gehe, „sondern um eine die Bedingungen der Möglichkeit solcher Entwicklungen [gemeint sind die politischen Entwicklungen im Europa der dreißiger Jahre, B. B.] aufzeigenden Analyse der menschlichen Existenz und ihrer geschichtlichen Deformationen.“<sup>274</sup> Brüggens stellt das Bewusstsein als ein Unterscheidungskriterium bei der Abgrenzung des Menschen von der Natur heraus,<sup>275</sup> sieht in der „Subjektivität“<sup>276</sup> des (europäischen) Individuums jedoch die Abgrenzung vom „Weltganzen“<sup>277</sup>. „Die Subjektivität“, so Brüggens, „bedeutet so den Versuch einer künstlichen Vervollkommnung der naturgegebenen, in der aufgezeigten Widersprüchlichkeit unvollständigen Individuation.“<sup>278</sup> Dieser radi-

---

<sup>269</sup> Sebald hatte „objektiv“ über die *Amazonas*-Trilogie geurteilt, „daß es sich bei diesem Buch um die Verwirrungen eines alten Mannes [gemeint ist freilich Döblin, B. B.]“ handele. Sebald, Winfried Georg: *Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins*. Stuttgart: Klett 1980 (= Literaturwissenschaft – Gesellschaftswissenschaft, Bd. 45), S. 6.

<sup>270</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 50.

<sup>271</sup> Vgl. Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 85.

<sup>272</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 85.

<sup>273</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 150.

<sup>274</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 151.

<sup>275</sup> Vgl. Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 151.

<sup>276</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 152, Hervorhebung im Original.

<sup>277</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 152.

<sup>278</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 152.

kalen Tendenz der Individuation sieht Brüggen in der *Amazonas*-Trilogie das Ich als ein möglicher Weg menschlicher Existenz gegenübergestellt: „Im Gegensatz zu dem stets auf Unendlichkeit abzielenden, gestaltlosen Subjekt bejaht das Ich seine eigene Endlichkeit – die Annahme des Anderen bedeutet eben diese Bejahung. [...] In der Bejahung der eigenen Endlichkeit begründet das Ich so eine Unendlichkeit, die sich von der des Subjekts radikal unterscheidet: sie ist weder anonym noch imperialistisch.“<sup>279</sup> Allerdings lässt sich der in Brüggens Deutung angelegte Versuch einer dialogischen Harmonisierung und Versöhnung des menschlichen Subjekts im ethisch-moralisch codierten „Ich“ nicht verbergen, wobei in der vorliegenden Arbeit zu prüfen sein wird, ob die *Amazonas*-Trilogie diese vermittelnde Deutung überhaupt zulässt. Der Verdienst von Brüggens Arbeit bleibt, dem ungeachtet, den Weg einer am Text orientierten Interpretation eingeschlagen und den Fokus der Deutung auf existenzielle Probleme menschlichen Seins und der Vergesellschaftung des Individuums gelegt zu haben.

„Regression und Individuation“ ist der Titel einer Studie von **Ingrid Maaß**,<sup>280</sup> in welcher die Döblinsche Naturphilosophie im Kontext der Freudschen Psychoanalyse erörtert wird. Maaß sieht als eine „zentrale Thematik des Exilwerkes“ Döblins „die dichotomische Struktur menschlicher Existenz: das Verhältnis zwischen Individuation und Regression, Autonomie und Naturverfallenheit, Geist und Trieb, Ich und Es.“<sup>281</sup> Ihr Ansatzpunkt ist die Zeitgenossenschaft Döblins und Freuds sowie die Tatsache, dass Döblin „nicht nur die Schriften Freuds“ rezipiert habe „und als Neurologe tätig war, sondern auch seine ärztliche Tätigkeit als die eines Psychoanalytikers“ bezeichnet habe.<sup>282</sup> Ihre Untersuchung zielt darauf ab, den Nachweis zu führen, dass eine „Affinität zwischen den anthropologischen Grundannahmen Döblins und Freuds metapsychologischen Betrachtungen“<sup>283</sup> bestehe. Im ersten Teil stellt sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Denken Döblins und den Auffassungen Freuds heraus, um darauf aufbauend schließlich Döblins Werke *Amazonas* und *Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende*<sup>284</sup> mit Hilfe des psychoanalytischen/philosophischen Begriffsapparates zu interpretieren. So zeigt Maaß im ersten Teil auf, wie sich die – wie sie es bezeichnet – „Assimilation Freudscher Gedanken an genuin eigene anthropologische und naturphilosophische Vorstellungen“<sup>285</sup> bei

<sup>279</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 153.

<sup>280</sup> Maaß, Ingrid: *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie*. Frankfurt a. M., Berlin [u. a.]: Lang 1997 (= Hamburger Beiträge zur Germanistik. Hrsg.: Wiebke Freytag, Udo Köster [u. a.]; Bd. 24).

<sup>281</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 8.

<sup>282</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 9.

<sup>283</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 9.

<sup>284</sup> Döblin, Alfred: *Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende. Roman*. Frankfurt a. M.: S. Fischer 2008.

<sup>285</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 22.

Döblin vollzieht: „Das Denken Freuds hatte für Döblin eine besondere Attraktivität, weil auch er sich zunehmend von seinen naturwissenschaftlichen Wurzeln löste. [...] Der Mensch bleibt für Döblin Teil der Natur, ist durch seine Leiblichkeit und Triebverfallenheit eingebunden in natürliche Zusammenhänge; dennoch sind mechanistisch-kausale Erklärungsmuster unzureichend, können weder psychologische Pathologie noch menschliches Verhalten allgemein erklären.“<sup>286</sup> Die Interpretation der *Amazonas*-Trilogie bleibt der psychoanalytischen Sichtweise verhaftet und vollzieht sich entlang von Themenfeldern, die sich um das von Maaß bezeichnete Grundthema der „dichotomische[n] Struktur menschlicher Existenz“<sup>287</sup> anordnen. „Alle im Werk dargestellten historischen Ereignisse und Personen“, so Maaß, „– und letztlich auch ihr Scheitern – sind dadurch charakterisiert, wie sich ihr Verhältnis zur äußeren und inneren Natur gestaltet, [...]“.<sup>288</sup> Die Analyse und Deutung des Naturbildes in *Amazonas* bildet folglich auch den Ausgangspunkt für Maaß’ weitere Interpretation. Sie zeigt das unterschiedliche Verhältnis auf, welches Europäer und Indios zur Natur haben. Dabei macht sie deutlich, dass „das Bild von ‚Kultur‘ und ‚Natur‘, das Döblin hier entwirft, immer auch ein Spiel der Projektionen“ sei, „durch das sich die Dichotomie von Trieb und Geist“ konstituiere<sup>289</sup> und verweist damit auf die notwendige Beachtung der unterschiedlichen Perspektiven auf Natur, die im Roman angelegt sind. Die Frage, ob die Konquistadoren in *Amazonas* tatsächlich – wie Maaß konstatiert – ein „antizivilisatorisches Prinzip schlechthin“ verkörpern, „dessen Bewertung durch den Autor eindeutig“ sei,<sup>290</sup> stellt sich vor dem Hintergrund der hier infrage stehenden Problematik der Inhärenz von Gewalt und Kultur neu. Möglicherweise verkörpern die gewalttätigen Konquistadoren, die Südamerika durch die Eroberungen ihrerseits *zivilisieren* ja gerade das Gegenteil, nämlich das zivilisatorische Prinzip schlechthin – nur das dieses dann negativ konnotiert ist.

**Hansgeorg Schmidt-Bergmann**<sup>291</sup> stellt die *Amazonas*-Trilogie zunächst in den Kontext von Döblins „Engagement für die jüdische Freiland-Bewegung“<sup>292</sup> und beschreibt den Südamerikaroman als „ein Dokument der Selbstfindung und des Übergangs“<sup>293</sup> des Autors Döblin. Schmidt-Bergmann geht dabei den in der Forschung durchaus üblichen Weg der Verknüpfung von Äußerungen Döblins in Briefen und

---

<sup>286</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 35.

<sup>287</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 8.

<sup>288</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 92.

<sup>289</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 103.

<sup>290</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 114.

<sup>291</sup> Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins ‚Amazonas‘-Roman.“ In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1991 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 28), S. 90-102.

<sup>292</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 91.

<sup>293</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 92.

Schriften mit ausgewählten Inhalten der Romanhandlung. „Gemessen an den eigenen Ansprüchen“, so konstatiert Schmidt-Bergmann, sei „der Südamerikaroman ohne Zweifel ein historischer Roman, [...]“.<sup>294</sup> Die in der Trilogie behandelten Themen, die Schmidt-Bergmann anführt, „Christentum und Wiederentdeckung der Antike, die Wende zur Neuzeit, vorbereitet durch die Anfänge des Rationalismus und des damit verbundenen Auflösungsprozesses des christlichen Weltbildes, Humanismus und Renaissance, die Aufklärung und das ‚instrumentelle Denken‘ der Gegenwart“,<sup>295</sup> gelten ihm dabei als „Chiffren für Döblins Versuch einer Neubestimmung seiner weltanschaulichen Position.“<sup>296</sup> Leider entsteht dabei der Eindruck, die Behandlung der *Amazonas*-Trilogie diene nahezu ausschließlich als Illustration der Darlegung der weltanschaulichen Positionen des Autors Alfred Döblins. Entsprechend knapp fällt daher die inhaltliche Beschäftigung Schmidt-Bergmanns mit dem Werk selbst aus. Sie beschränkt sich im Wesentlichen auf die kurze Interpretation der Puerto-Episode. Las Casas, so Schmidt-Bergmann, rebelliere gegen den „Mißbrauch“ des Glaubens. „Sein Übergang zu den Indios, die Verschmelzung von christlichen und indianischen Mythen, seine individuelle Sühne der im Namen Gottes begangenen Greuel bleiben eine ohnmächtige Tat, aber der Humanismus dieser Haltung zeigt die Möglichkeit eines besseren Lebens, in dem Mensch und Natur verschmelzen und das ‚instrumentelle Denken‘ aufgehoben ist.“<sup>297</sup> Die Gründung der Reduktionen der Jesuiten im zweiten Teil der Trilogie sieht Schmidt-Bergmann als Versuch an, „zusammen mit den Indios den Glauben vor den Weißen zu retten.“<sup>298</sup> In der Trilogie sieht Schmidt-Bergmann eine „Abhandlung über die Vergeblichkeit von Utopien“, zugleich sei der Roman „der Entwurf einer pessimistischen Anthropologie.“<sup>299</sup> Es mag vor dem Hintergrund der eingehenden Interpretation jedoch zumindest fraglich erscheinen, ob Döblin „in dem späteren dritten Teil“ lediglich „dieses ‚instrumentelle Denken‘ der ‚Werkzeugmenschen‘“ zu geißeln<sup>300</sup> beabsichtigte, oder ob möglicherweise vielmehr das Wesen des Menschen – in alle seinen existenziellen Facetten – in der *Amazonas*-Trilogie infrage steht.

**Werner Stauffacher** beschäftigt sich in seinem Aufsatz „Zwischen altem und neuem Urwald“<sup>301</sup> vornehmlich mit dem dritten Teil der *Amazonas*-Trilogie. Für Stauffacher steht in der *Amazonas*-Trilogie „das Problem geschichtlichen Han-

<sup>294</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 93.

<sup>295</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 96.

<sup>296</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 96.

<sup>297</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 98.

<sup>298</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 99.

<sup>299</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 99.

<sup>300</sup> Schmidt-Bergmann, „Der historische Roman und das Exil“, S. 101.

<sup>301</sup> Stauffacher, Werner: „Zwischen altem und neuem Urwald. Zum Geschichtsbild von Döblins ‚Amazonas‘.“ In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, S. 103-111.

delns<sup>302</sup> infrage. Seiner Ansicht nach vollzieht sich mit *Der neue Urwald* „ein Wechsel der Dimension, indem eben unmittelbare Gegenwart oder nächste Vergangenheit an die Stelle ferner Geschichtsepochen treten.“<sup>303</sup> Stauffacher macht in *Der neue Urwald* „vier erzählerische Stationen“<sup>304</sup> ausfindig, mit Hilfe derer Döblin die Fragen nach den Ursachen („Warum ist das, was geschehen ist, geschehen?“<sup>305</sup>) der Gegenwart und deren möglicher Zukunft („Was geschieht jetzt? Und: Was könnte oder sollte geschehen?“<sup>306</sup>) beantwortet. Er konstatiert für die erste Station die „Gleichsetzung Europas mit der Welt des Regenwaldes“<sup>307</sup> und interpretiert die Geistergespräche in der Marienkirche, wobei er in dem Verhalten Giordano Brunos „eine Disposition“ erkennt, „die Döblins ambivalenter Haltung gegenüber dem prometheischen Erbe auch durchaus“ entspreche.<sup>308</sup> Der dritten Station, die Stauffacher als die „Demonstration deutscher Zustände vor und nach 1933 in drei Szenenreihen“<sup>309</sup> bezeichnet, widmet er besondere Aufmerksamkeit. Stauffacher behandelt diese Station im Kontext des „Faustthema[s]“,<sup>310</sup> dass er anhand der Verbindung zwischen Klinkert und Marie sowie in der Beziehung zwischen Klinkert und Therese verwirklicht sieht: „Und zwar handelt es sich bei ihr [gemeint ist Therese, B. B.] nicht um einen im Grunde ‚armen‘ Teufel wie bei Goethes Mephisto, dem Faust nie ganz verfällt und der sich zuletzt von diesem übertölpelt sieht, sondern um einen Menschen, dem es, freilich unter ganz unteuflicher Selbsterstörung, gelingt, nicht nur Marie zu vernichten, sondern Klinkert-Faust völlig zu beherrschen und um seinen Lebenssinn zu bringen.“<sup>311</sup> Stauffacher sieht die vierte und letzte Station schließlich in dem Weg Jagnas, den er als den „exemplarische[n] Abschluß des ganzen Romankomplexes“<sup>312</sup> versteht. Der moralische Impetus, den Stauffacher hier aus der Jagna-Figur herausliest, verschafft der Trilogie gewissermaßen eine harmonisierende, durch Läuterung und Einsicht hervorgerufene Wende, die sie durchaus nicht hat. „Es ist ein Weg der radikalen inneren Umkehr, ein Weg der Buße und des Opfers“, so Stauffacher in Hinblick auf Jagna. Bezogen auf Jagnas Ende im Urwald des Amazonasgebiets führt er aus: „Das ist das Ende nicht nur Jagnas und seiner Kameraden, sondern – auf der Ebene des Gesamtromans – das Ende der jahrhundertelangen Auseinandersetzung Europas mit dem alten Urwald. In gewisser Hinsicht erscheint darin die europäische

---

<sup>302</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 103.

<sup>303</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 104.

<sup>304</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 104.

<sup>305</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 104.

<sup>306</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 104.

<sup>307</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 105.

<sup>308</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 106.

<sup>309</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 104.

<sup>310</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 106.

<sup>311</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 107f.

<sup>312</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 108.

Expansionsgeschichte der letzten vier Jahrhunderte aufgehoben: Der alte Urwald triumphiert.<sup>313</sup> Durch die von Stauffacher zum Abschluss vorgenommene Korrelation zwischen den Stationen Jagnas in der Roman-Trilogie und den (geografischen) Stationen des Emigranten Alfred Döblin,<sup>314</sup> wird eine autobiographische Lesart der Trilogie nahegelegt, die ihren ausblickenden Fokus auf Döblins Auseinandersetzung mit dem Christentum, auf die im Roman „so auffällig ausgesparte Christusfigur“<sup>315</sup> richtet. Dass die Auseinandersetzung mit der christlichen Ideologie vornehmlich in dem von Stauffacher fast ausgesparten zweiten Teil der Trilogie stattfindet und dass der Schmerzensweg daher von Jagna im dritten Teil nicht erneut beschriftet werden kann, erschließt sich bei genauerer Betrachtung aus dem Gesamtzusammenhang, insbesondere daraus, wie Marianna christliches Handeln als Eingreifen in die Welt (vgl. A II 47) deutet.

In einem anderen Beitrag zum *Internationalen Alfred Döblin Kolloquium Marbach a. N. 1984* befasst sich **Werner Stauffacher** vergleichend mit der Las Casas Figur bei Döblin und Schneider.<sup>316</sup> Nach einer einleitenden historisch geprägten Betrachtung zu Las Casas widmet sich Stauffacher der Erörterung, auf welche Weise die historische Figur in Döblins *Amazonas* und Schneiders *Las Casas vor Karl V. – Szenen aus der Konquistadorenzeit*<sup>317</sup> literarisch verarbeitet wurde. In seiner Auseinandersetzung dieses „[u]ngewöhnliche[n] Stelldichein[s] zweier Schriftsteller, die schon nach Herkunft, Anlage und Tätigkeit wenig miteinander zu tun haben“,<sup>318</sup> macht er auf die unterschiedliche Sichtweise auf ein und dieselbe Figur, die er als „Figur des Widerstandes“<sup>319</sup> bezeichnet, aufmerksam und arbeitet die zeitgeschichtlichen Hintergründe heraus. Dabei setzt er sich mit der Motivation des jeweiligen Autors für die Bearbeitung des Las-Casas-Stoffes auseinander. Bezogen auf den Emigranten Döblin macht er deutlich: „Dem in eine fremde Umgebung verschlagenen Emigranten war der fremde Stoff dabei zweifellos zunächst eine Möglichkeit grandioser Evasion in die Exotik einer räumlich und zeitlich fernen Welt. [...] War nicht auch er [Döblin, B. B.] ein von gewalttätigen Machthabern Vertriebener wie der Peruaner Cuzumarra, der die Kunde von den Freveltaten der Weißen zu den Völ-

---

<sup>313</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 109.

<sup>314</sup> Ausgeführt in Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 109f.

<sup>315</sup> Stauffacher, „Zwischen altem und neuem Urwald“, S. 110.

<sup>316</sup> Stauffacher, Werner: „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider.“ In: *Internationale Alfred Döblin-Kolloquien Marbach a. N. 1984, Berlin 1985*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern, Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang 1988 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 24), S. 59-75.

<sup>317</sup> Schneider, Reinhold: *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit*. Mit einem Nachwort von Edwin M. Landau. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.

<sup>318</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 60.

<sup>319</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 61.

kern am Amazonas bringt und bei ihnen Zuflucht sucht?“<sup>320</sup> Schneiders Text sieht er als „Ergebnis innerer Klärungen“. Der Autor beziehe „von einem dezidiert christlichen Standpunkt aus Stellung gegen die Verabsolutierung des Staatsrechts gegenüber den Menschenrechten, wie sie das Geschehen in Nazi-Deutschland immer eindeutiger bestimmte.“<sup>321</sup> Von dieser Perspektive ausgehend erarbeitet Stauffacher die unterschiedliche Prägung der Las Casas Figur in beiden Texten. Im Gegensatz zu Schneider stellt Stauffacher für Döblin fest: „Bei aller Sympathie des Verfassers für Las Casas wird man also nicht behaupten dürfen, daß es ihm wesentlich auf diese Figur ankomme, daß er den Leser auf diese Figur hinführen und zur Las Casas Nachfolge bringen wolle.“<sup>322</sup> Stauffacher sieht Döblins Las Casas im „Zweifrontenkrieg“<sup>323</sup> gegen das Heidentum der Indios einerseits und die Gewaltherrschaft der Europäer andererseits zugrunde gehen, wobei dieser als Identifikationsfigur für den Leser nicht taugt: „Die Distanzierung ist unübersehbar“,<sup>324</sup> so Stauffacher. Am Ende dieses Vergleichs bleiben mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten, die Stauffacher wie folgt zusammenfasst: „Der Unterschied, [...], ist nicht so sehr der zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen Verfasser, zwischen dem Katholiken Reinhold Schneider und dem Juden oder Noch-nicht-Christen Alfred Döblin, sondern der zwischen einem Weltverständnis, das sich literarisch in der Verbindung von Geschichtsdichtung und Legende äußert und stark rhetorische Züge trägt, und einer offenen Wirklichkeitsschau, die sich stets neue poetische Äquivalente und Gattungsstrukturen erzwingt.“<sup>325</sup> Abschließend setzt sich Stauffacher mit der zeitgenössischen Wirkung beider Texte auseinander.

**Hjou-Sun Choi** beschäftigt sich in seiner Arbeit „Christentum und christlicher Widerstand im historischen Roman der 30er Jahre“<sup>326</sup> ebenfalls mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Reinhold Schneiders Roman *Las Casas vor Karl V. – Szenen aus der Konquistadorenzeit* und Döblins *Land ohne Tod*. Seine Kernthematik ist der historische Roman der 30er Jahre, weshalb *Land ohne Tod* hier nur exemplarisch behandelt wird. Choi kommt in Bezug auf Döblins Roman zu ähnlichen Ergebnissen wie Stauffacher,<sup>327</sup> weshalb diese hier nicht im Einzelnen wiederholt erör-

<sup>320</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 62.

<sup>321</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 64.

<sup>322</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 65.

<sup>323</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 66.

<sup>324</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 67.

<sup>325</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“, S. 69f.

<sup>326</sup> Choi, Hjou-Sun: *Christentum und christlicher Widerstand im historischen Roman der 30er Jahre. Studien zu Las Casas vor Karl V. – Szenen aus der Konquistadorenzeit von Reinhold Schneider und zum Land ohne Tod von Alfred Döblin*. Regensburg: Roderer 1996 (= Theorie und Forschung; Bd. 407. Literaturwissenschaften; Bd. 28).

<sup>327</sup> Stauffacher, „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider“.



tert werden sollen.<sup>328</sup> Allerdings gelangt Choi, nachdem er einen Überblick über die drei Bände der Döblinschen Trilogie gegeben hat, zu der Auffassung, dass die „innere Struktur der Trilogie [...] unweigerlich den Eindruck eines Bruches“ mache, „der die formale Gestalt“ derselben „fragwürdig“ werden lasse.<sup>329</sup>

**Mirjana Stančić**<sup>330</sup> setzt sich mit der Bildsprache in *Der neue Urwald* auseinander. Unbeirrt von der Tatsache, dass Stančić selbst einleitend feststellt, dass man sich daran gewöhnt habe, „den *Neuen Urwald* paradoxerweise als einen separaten organischen Bestandteil des *Amazonas*-Romans abzustempeln“,<sup>331</sup> behandelt sie den dritten Teil der Trilogie gleichfalls separiert – ohne auf die ersten beiden Teile weiter einzugehen – unter dem Fokus der spezifischen Bildlichkeit. „*Der neue Urwald*“, so Stančić, „ist durch seine stilistische Prägnanz mit aller Deutlichkeit der eigenständigste Text der *Amazonas*-Trilogie, wobei seine poetische Eigenart in der Sphäre des Bildlichen stark verankert ist.“<sup>332</sup> Sie konstatiert eine „beachtenswerte Disziplin, stellenweise Enthaltensamkeit dem Bildlichen gegenüber“<sup>333</sup> und nachvollzieht, in welcher Weise die im Roman vorhandenen „Zeitebenen“<sup>334</sup> mit der Bildlichkeit korrespondieren: „Der Prozeß des Bilderschwundes ist zweifelsohne eines der suggestivsten poetischen Signale des Textes, zumal in allen interpretatorischen Ansätzen gerade die Komponente der Bildlichkeit als textkonstitutiv hervorgehoben wird.“<sup>335</sup> Stančić attestiert dem Text „Begrifflichkeit anstelle der Bildhaftigkeit“<sup>336</sup> und zeigt anhand der Szene in der Marienkirche die „Strategie konsequenter Symbolhaftigkeit“ auf, in der sie die „Krise der Subjektivität“ zu erkennen glaubt.<sup>337</sup> Anhand der Beschreibung Giordano Brunos in *Der neue Urwald* zeigt Stančić das Kontrastprogramm zum attestierten Bilderschwund auf. Im Vergleich zu expressionistischer und surrealistischer Malerei konstatiert sie: „Auch Döblins Bilder sind Bilder im Geiste, die zu einer für ihn spezifischen augenblicklichen Verdichtung des Bildes, der Metapher, des Symbols und des Mythos führen.“<sup>338</sup> In den Geschichten „Die Statistin“, „Der Pole“ und „Die beiden deutschen Herren“ aus *Der neue Urwald* sieht Stančić die Bildlichkeit gar an ihr Ende gekommen: „Die einzige Landschaft des Jetzt ist die

<sup>328</sup> Chois Darlegung der Entstehungsgeschichte und der Rezeption von *Land ohne Tod* ist aufgrund der anders gearteten Fragestellung für die hier vorgenommene Interpretation kaum von Bedeutung.

<sup>329</sup> Choi, *Christentum und christlicher Widerstand*, S. 146.

<sup>330</sup> Stančić, Mirjana: „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘. Ein Beitrag zur Poetik der Exilliteratur A. Döblins.“ In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, S. 112-119.

<sup>331</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 112.

<sup>332</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 112f.

<sup>333</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 113.

<sup>334</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 113.

<sup>335</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 114.

<sup>336</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 114.

<sup>337</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 114.

<sup>338</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 115.

gräßliche Erfahrung des Allein- und Ausgesetzt-Seins der Historie gegenüber. Das ist die *Condition humaine* des zentralen Romanteils. Eine Landschaft also, die sich mit traditioneller Bildsymbolik nicht widerspiegeln ließe. Oder: Diese Welt duldet anscheinend keine Bilder. Sie konstituiert sich literarisch als zunehmende Objektivierung, Verdinglichung, wo das Bild der Evidenz und dem psychologischen Diskurs weicht; [...].<sup>339</sup> Damit verdeutlicht Stančić, wie Döblin die zur Verdinglichung neigende Gegenwart, die er in *Der neue Urwald* schildert, bildlos vergegenwärtigt. Die lebendige Bildhaftigkeit wird durch Psychogramme ersetzt: „Das Jetzt in Deutschland“, so Stančić, „bringt, und das ist seine innere, eigentliche Landschaft, eine sehr nuancierte Psychologie verschiedener Menschentypen, ihre Psychogramme, Charakterbilder (Schicksalsbilder) anstatt visueller Präsenz.“<sup>340</sup> Mit dem Bezugsrahmen ändert sich auch die Sprache. Dies zeigt Stančić an dem differenzierten Bruno-Bild, das „ja als eine Folge von eigenständigen Bewegungen realisiert“ werde.<sup>341</sup> Im „Abgesang“, wo der Urwald wieder zum Ort des Geschehens wird, sieht Stančić schließlich „eine Aufwertung der naturverbundenen Bilder“<sup>342</sup> und zeigt, wie die bildhafte Sprache an dem Gegenstand wieder erstarkt, der durch sie zum Ausdruck kommt.

**Helmut F. Pfanner**<sup>343</sup> erörtert in seiner Arbeit eingangs das Problem der Namensgebung der *Amazonas*-Trilogie, indem er fragt: „Ist der Titel *Amazonas* mit dem Inhalt aller drei Teile des Romans vereinbar, [...]?“<sup>344</sup> und stellt seine Herausarbeitung von Antworten im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte des Werks und Döblins Emigration dar. Seine Betrachtung des Gesamtwerkes beginnt mit dem dritten Teil, *Der neue Urwald*, erschließt die Trilogie gewissermaßen von ihrem in der Gegenwart des Autors spielenden Ende her. Bezogen auf die Worte, die Giordano Bruno während der Geisterschau in der Marienkirche von sich gibt,<sup>345</sup> macht Pfanner deutlich: „Es ist nicht zu überhören, daß der aus dem ‚Dritten Reich‘ exilierte Autor [...] seine Kritik an der politischen Situation seiner Zeit, besonders wie er sie Mitte der dreißiger Jahre mit ihren anwachsenden Faschismen in Europa erlebt hat, zum Ausdruck bringt.“<sup>346</sup> Dem „sinnlos“ erscheinenden Tod Jagnas im südamerikanischen Urwald schreibt Pfanner eine Sinnperspektive ein, indem er den Tod „als

<sup>339</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 116, Hervorhebung im Original.

<sup>340</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 116.

<sup>341</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 117.

<sup>342</sup> Stančić, „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘“, S. 118

<sup>343</sup> Pfanner, Helmut F.: „Der entfesselte Prometheus oder Die Eroberung Südamerikas aus der Sicht Alfred Döblins.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997*. Hrsg. v. Ira Lorf und Gabriele Sander. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1999 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 46), S. 135-150.

<sup>344</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 136.

<sup>345</sup> Sie finden sich in A III 116.

<sup>346</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 140.

eine Art Sühne für die vielen unmenschlichen Akte seines [Jagnas, B. B.] Lebens<sup>347</sup> liest. Auch wenn diese Läuterung auf der Grundlage des Textes kritisch zu hinterfragen ist, stellt Pfanner dabei jedoch einen wichtigen Punkt heraus, nämlich die „Geschichtslosigkeit“<sup>348</sup>. Pfanner macht deutlich: „Jagna erreicht sein individuelles Ziel, weil er im Tod ein Teil der Natur wird, die sich immer wieder selbst erneuert und somit auf überindividueller Basis kein Ende hat, also geschichtslos ist.“<sup>349</sup> Im Fortgang seiner Ausführungen setzt Pfanner die Interpretation der Trilogie in den Kontext einer Erörterung von Döblins Essay *Prometheus und das Primitive*.<sup>350</sup> Pfanner sieht in dem „dialektische[n] Kampf zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen“, wie ihn Döblin in seinem *Prometheus*-Essay schildert, „die inhaltliche Grundlage für alle drei Teile“<sup>351</sup> der *Amazonas*-Trilogie. Dies erörtert Pfanner an einigen Beispielen, in denen die durchaus ambivalente Haltung der erzählenden Instanz – die Pfanner dann auf Döblin münzt – immer wieder beton wird. So, wenn er bezogen auf die Schilderung des Scheiterns des Jesuiten-Staates im zweiten Teil anmerkt: „Doch aus der Döblinschen Sicht, die ja an die Dialektik des Prometheus und Primitiven geheftet ist, scheitert die Jesuitenrepublik nicht nur am Ränkespiel der internationalen Machtpolitik, sondern auch, weil die *padres* versucht haben, die lebendige Natur in ein steinernes und somit unflexibles Gebäude von rationaler Ordnung zu verwandeln, das den Neid und die Gier der Außenstehenden erweckt.“<sup>352</sup> Pfanner verdeutlicht, welche Problematik sich aus einer rein historischen Sichtweise auf die Trilogie ergibt und stellt die Betrachtung in den Bezug zu Döblins Verständnis des historischen Romans,<sup>353</sup> generiert aus dessen Essay *Der historische Roman und wir*.<sup>354</sup> Döblin ginge es in seiner Südamerika-Trilogie, so Pfanner, hauptsächlich darum, „seinem dialektischen Geschichtsbild Ausdruck zu verleihen“,<sup>355</sup> und so stellt sich die Trilogie für Pfanner im Ergebnis als Ausdruck der politischen und gesellschaftlichen Überzeugungen des Autors dar.<sup>356</sup>

---

<sup>347</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 141.

<sup>348</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 142.

<sup>349</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 141f.

<sup>350</sup> Alfred Döblin: *Prometheus und das Primitive*. In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Hrsg. von Heinz Graber. Olten, Freiburg i. Br. 1972, S. 346-367.

<sup>351</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 144.

<sup>352</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 147, Hervorhebung im Original.

<sup>353</sup> Vgl. Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 148-150.

<sup>354</sup> Döblin, Alfred: „Der historische Roman und wir.“ In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*, S. 291-316.

<sup>355</sup> Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 148.

<sup>356</sup> Vgl. Pfanner, „Der entfesselte Prometheus“, S. 149.

In dem englischsprachigen Aufsatz „Döblin, the Critic of Western Civilization“<sup>357</sup> gibt **Pfanner** einen Gesamtüberblick über die drei Teile der *Amazonas*-Trilogie und analysiert diese in Hinblick auf ihren Gehalt an Kritik gegenüber der westlichen Zivilisation. Ausgehend von Döblins eigener Zusammenfassung seiner Trilogie<sup>358</sup> liest Pfanner *Amazonas* als „a thematically consistent expression of Döblin’s criticism of Western civilization.“<sup>359</sup> Hervorzuheben ist Pfanners Bemühung, die Trilogie als ein Ganzes zu betrachten und zu interpretieren. „The key to our understanding of the trilogy“, so Pfanner, „lies in its many thematic parallels and correspondences, occurring in both diachronic and synchronic patterns. They all relate to the main themes of the trilogy and provide a lucid reflection of the author’s pessimistic view of Western civilization.“<sup>360</sup> Pfanner geht diesen Bezügen, Verweisen und Parallelen sehr eng am Text der drei Teile nach, wodurch er im Ergebnis eine aufschlussreiche Gesamtinterpretation des Werkes liefern kann. Obgleich Pfanner – wie andere Interpreten – die Intentionen und die Position des Autors aus dem Werk zu belegen versucht, ist seine Analyse aufschlussreich, stellt sie doch die Vielzahl der in *Amazonas* vorhandenen Erzählstränge und Figuren miteinander in Bezug, so dass die mitunter konträren, mitunter ähnlichen Positionen und Weltansichten zum Vorschein und besseren Verständnis gebracht werden. Pfanners Fazit: „[...] Döblin wrote the *Amazon* trilogy to show the evil consequences of a development that is based on human greed and loss of harmony with nature.“<sup>361</sup> Deshalb bezieht sich die Kritik an der westlichen Zivilisation, die Pfanner in *Amazonas* aufspürt, nicht allein auf Europa bzw. den geografischen Westen, sondern auf ein menschliches Kulturverständnis im Allgemeinen, dass in seiner Perversion zu Verfall und Zerstörung führt.

Mit der Thematik des interkulturellen Schreibens in Döblins *Amazonas* befasst sich **Teresa Delgado**.<sup>362</sup> Sie arbeitet die Kritik Hubert Fichtes und Alfred Döblins an dem „Umgang der zeitgenössischen Anthropologen mit ‚ihren Forschungsobjekten“<sup>363</sup> heraus, um darauf aufbauend den sprachlichen Umgang beider Autoren mit der Interkulturalität zu erörtern. „Döblin“, so stellt Delgado heraus, „interessierten an der Geschichte und an der Ethnologie nicht die ‚grob in die Augen fallenden Tatsa-

---

<sup>357</sup> Pfanner, Helmut F.: „Döblin, the Critic of Western Civilization: The *Amazon* Trilogy.“ In: *A companion to the works of Alfred Döblin*. Edited by Roland Dollinger, Wulf Koepke, and Heidi Thomann Tewarson. Rochester, NY [u. a.] 2004, S. 193-214.

<sup>358</sup> Zu finden in Döblin, Alfred: „Epilog. [Manuskriptfassung]“. In: Ders.: *Schriften zu Leben und Werk*, S. 287-321.

<sup>359</sup> Pfanner, „Critic of Western Civilization“, S. 194.

<sup>360</sup> Pfanner, „Critic of Western Civilization“, S. 195.

<sup>361</sup> Pfanner, „Critic of Western Civilization“, S. 206.

<sup>362</sup> Delgado, Teresa: „Poetische Anthropologie. Interkulturelles Schreiben in Döblins *Amazonas*-Trilogie und Hubert Fichtes *Explosion. Roman der Ethnologie*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997*, S. 151-166.

<sup>363</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 151.

chen‘, sondern das, was er ‚die Tiefengeschichte‘ nannte, ‚die der Einzelpersonen und gesellschaftlichen Zustände, die sie umgeben.‘ Er stellte sich vor, der neue dichtende Wissenschaftler oder der forschende Dichter habe ‚einen feinen und entwickelten Resonator‘ für zeitlich und räumlich entfernte Dinge, die er dicht an sich herankommen läßt, um sie in Sprache und Bilder umzusetzen.<sup>364</sup> Auf welche Weise dies Döblin in der *Amazonas*-Trilogie gelingt, zeigt Delgado anhand ausgewählter Textpassagen. So macht sie in Bezug auf die Sprachlosigkeit König Philipps (Ich der König) und die Reaktion des Zippas auf die Enteignung seines Landes durch die spanischen Eroberer deutlich: „Als Umkehrung der ethnologischen Diskurse, die indo-amerikanische, afrikanische, australische Kulturen als schriftlos bezeichnen, betont Döblin die Stimmlosigkeit, den Mangel an mündlicher Kultur bei europäischen Machthabern.“<sup>365</sup> Delgado fokussiert auf die „vielschichtige Dialogizität“<sup>366</sup> der Romane Döblins und Fichtes, wobei sie für die *Amazonas*-Trilogie die „Szenarien interkultureller Zusammenkünfte“<sup>367</sup> aufzählt und darlegt, wie „Mißverständnisse zwischen verschiedenen Gruppen“<sup>368</sup> darin dargestellt werden. Obgleich die Darlegungen für die Interpretation der *Amazonas*-Trilogie wenig Neues bringen, so geben sie doch einen aufschlussreichen Einblick in die Schreibstrategie des Autors und die Verarbeitung der Fremde. Dieses „bewußte[s] sprachliche[s] Verhalten bei der Begegnung oder dem Zusammenstoß der Kulturen“ nennt Delgado „poetische Anthropologie“<sup>369</sup>.

Aufschlussreich ist die jüngere Arbeit von **Herbert Uerlings**,<sup>370</sup> der die *Amazonas*-Trilogie neben Werken anderer Autoren im Kontext des (Post-)Kolonialismus diskutiert. Dabei beleuchtet er vor allem die Figur Las Casas kritisch und zeigt deren negative Seiten auf. Die Verquickung von Kolonialismus und Christianisierung, die sich gegenseitig befördern, ist dabei das Thema. Uerlings zufolge erscheine „Las Casas bei Döblin als eine tragische Figur“, welche, ohne es bewusst zu wollen, „die Konquista mit den Mitteln des Christentums nicht nur bekämpft, sondern auch durchsetzt“.<sup>371</sup> Auf diese Weise ist Las Casas in der Lesart Uerlings nicht Teil einer menschlicheren Alternative zur gewaltsamen Kolonisation der weißen Eroberer, sondern Teil derselben Maschinerie. „Der christliche Egalitarismus“, so Uerlings, „verfolgt – mit den Mitteln des Kolonialismus anstelle der Sklavenhalterei – das gleiche

<sup>364</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 154.

<sup>365</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 156-157.

<sup>366</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 160.

<sup>367</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 160.

<sup>368</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 160.

<sup>369</sup> Delgado, „Poetische Anthropologie“, S. 166.

<sup>370</sup> Uerlings, Herbert: „*Ich bin von niedriger Rasse.*“ (*Post-)Kolonialismus und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur*. Köln, Weimar [u. a.]: Böhlau 2006.

<sup>371</sup> Uerlings, „*Ich bin von niedriger Rasse*“, S. 82.

Ziel wie die Krone: Unterwerfung der Indios unter spanische Herrschaft.<sup>372</sup> Der in der Forschung oft positiven Konturierung der Figur verhilft Uerlings damit zu einem notwendigen Korrektiv. Allerdings bleiben durch die starke Fokussierung auf Las Casas andere Deutungsebenen der Trilogie bei Uerlings unangesprochen.

**Georg Bayerle**<sup>373</sup> beschäftigt sich mit der *Amazonas*-Trilogie unter dem Fokus, die darin angelegten „feinnervigen Beziehungen von Zeichen und Bedeutungen“<sup>374</sup> aufzuzeigen. „Der Romaneinstieg“, so Bayerle, „ist deshalb so aufregend, weil er mitten hinein führt in eine fremde Welt mit ihren charakteristischen Codierungen. Er entfaltet ein Tableau der Wildnis, in dem Zeit, Raum und Handlung jenseits der konventionellen Register entworfen werden.“<sup>375</sup> Bayerle verdeutlicht, wie Fremdheit in *Amazonas* mit poetologischen Mitteln hergestellt wird und welchen Zweck sie erfüllt. Dabei konstatiert er: „Die mythopoetische Welt der Tropen schließt sich immer wieder zum Ganzen und tritt höchstens als Gegenwelt in Erscheinung, aus der keine Brücke hinüberzuführen scheint in die europäische Verstandeswelt.“<sup>376</sup> Dynamik gerät mit den Figuren in die Tropen-Welt, denn sie sind es für Bayerle, die sich „zum perspektivischen Zentrum der tropischen Welt“<sup>377</sup> machen. In Mariana sieht Bayerle einen „ekstatischen Grenzüberschreiter“<sup>378</sup>, und er zeigt, wie es diesem gelingt, beide Zeichensysteme, das indigene und das christlich-europäische in seiner Person zeitweise miteinander zu verschränken. „Marianas Annäherung vollzieht sich in körperlichen Bewegungsbegriffen, er tanzt hinüber in die Gegenwelt der Finsternis, die er selbst brüsk ‚beim ersten Leuchten des Morgens‘ wieder zurückweist: der junge Jesuit wirft sich auf die Knie und liest ein Gebet.“<sup>379</sup> Miteinander auf Dauer vereinbar sind sie freilich nicht. Wesentlich an der Arbeit Bayerles ist, dass darin die Verschränkung und Durchkreuzung der Tropen u. a. in *Amazonas* herausgearbeitet werden. „Mit dem ersten Buch *Amazonas* schreibt er [Döblin, B. B.] sich ein in die seit der Antike überlieferte Mythengeschichte, von der schon die Eroberer ausgingen. Die imaginäre Geschichte Döblins kopiert das historische Verfahren der Entdecker – sie spielt im literarischen Erfindungsfeld das durch, was die Konquistadoren kartographisch vorgeführt haben. Es handelt sich also um eine ‚Tropenforschung‘ – im

<sup>372</sup> Uerlings, „*Ich bin von niedriger Rasse*“, S. 82.

<sup>373</sup> Bayerle, Georg: „Erkundung der Finsternis. Wucherungen im poetologischen Diskurs in der Literatur der Moderne: Döblin, Conrad, Céline.“ In: *Arcadia* 38 2003, S. 132-153.

<sup>374</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 133.

<sup>375</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 136f.

<sup>376</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 141.

<sup>377</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 141.

<sup>378</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 143.

<sup>379</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 143.

doppelten Sinne.<sup>380</sup> Damit korrespondiert, wie Bayerle nachweist, der jeweilige Gegenstand der Erzählung mit deren poetischer Machart.

**Fritz Pohle** macht „Amerika und die Zivilisation“<sup>381</sup> in *Amazonas* zum Gegenstand seines Beitrages. Dabei stellt er den Amerika-Schilderungen des Autors Döblin in *Das Land ohne Tod* den historischen Zusammenhang und die Geschichte einzelner historisch belegter Persönlichkeiten gegenüber, jedoch ausdrücklich nicht, um der Frage nachzugehen, „ob [es sich] um einen historischen Roman oder einen zeitgeschichtlichen oder [...]“ handle.<sup>382</sup> Bezogen auf das virtuose Ineinanderflechten von historischen Ereignissen der Eroberung Südamerikas, wie es Döblin für seinen Roman gelingt, macht Pohle deutlich: „*Unsere*, die lineare Zeitrechnung ist [...] keineswegs die des Romans. Perspektive des Geschehens ist die mythische Sicht naturreligiös-animistischer Waldindianer, in deren zyklischer Zeitauffassung Vergangenheit und Zukunft sich die Hand geben und die lineare Distanz zweier Jahrhunderte keine Rolle spielt.“<sup>383</sup> Indem Pohle den Quellen Döblins für das *Land ohne Tod* nachgeht, gelingt es ihm gleichermaßen, die zeitgeschichtliche Relevanz, die Aktualitätsbezüge des Romans herauszuarbeiten. Schwerpunkt der Arbeit bildet neben der Auseinandersetzung mit dem historischen und dem Döblinschen Federmann vor allem die Figur Las Casas.

**Michael Hofmann**<sup>384</sup> interpretiert Döblins *Amazonas* auf der Grundlage eines Konzeptes, dass er als „postkoloniale[s] Hybridisierungsmodell[s]“<sup>385</sup> bezeichnet. Er liest Döblins Roman im Kontext von Le Clézios *Le Rêve mexicain*,<sup>386</sup> um die darin enthaltenen Überlegungen „zu den Mythen und Vorstellungen der mexikanischen Indianer auf Döblins Texte zu übertragen“,<sup>387</sup> wobei er sein Hauptaugenmerk darauf richtet, zu zeigen, wie Döblin „der Krise der europäischen Politik und Zivilisation durch ein literarisches Modell hybrider Interkulturalität zu begegnen“<sup>388</sup> versucht. Hofmann stellt, nachdem er die indianische Weltsicht referiert hat, heraus, dass es in

---

<sup>380</sup> Bayerle, „Erkundungen der Finsternis“, S. 147.

<sup>381</sup> Pohle, Fritz: „Amerika und die Zivilisation in Alfred Döblins Roman *Das Land ohne Tod*.“ In: *Mexiko, das wohltemperierte Exil*. Herausgegeben vom Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A.C. Hrsg: Renata von Hanffstengel, Cecilia Tercero Vasconcelos, Silke Wehner Franko. Mexiko 1995, S. 195-206.

<sup>382</sup> Pohle, „Amerika und die Zivilisation“, S. 195.

<sup>383</sup> Pohle, „Amerika und die Zivilisation“, S. 197, Hervorhebung im Original.

<sup>384</sup> Hofmann, Michael: „Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik. Alfred Döblins *Amazonas*-Trilogie im Lichte von Le Clézios *Le Rêve mexicain*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003. Der Grenzgänger Alfred Döblin, 1940-1957. Biographie und Werk*. Hrsg. v. Christine Maillard, Monique Mombert. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2006 (=Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 75), S. 107-125.

<sup>385</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 109.

<sup>386</sup> Le Clézio, Jean-Marie Gustave: *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*. Paris 1988.

<sup>387</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 109.

<sup>388</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 110.

*Amazonas* „nicht bei dem starren Gegeneinander dieser Kulturen oder bei einer ‚einfachen‘ Unterwerfung der indianischen unter die europäische Kultur“ bleibe. Es komme vielmehr „zu einer charakteristischen Mischung.“<sup>389</sup> Wie sich dieses Ineingreifen und die gegenseitige Assimilation von an sich gegenläufigen Vorstellungswelten gestalten, zeigt Hofmann anhand ausgewählter Textpassagen der *Amazonas*-Trilogie. So macht er u. a. in Bezug auf das Ende Marianas im Wald, wo er dem Flussgeist begegnet, deutlich: „Es kann hier durchaus von ‚magischem Realismus‘ gesprochen werden: Die Szene kann sowohl realistisch als Unfall als auch ‚mythopoetisch‘ als Begegnung mit dem Naturgeist verstanden werden; eine Koinzidenz von Natürlichem und Übernatürlichem ist festzustellen.“<sup>390</sup> In der Figur Giordano Brunos sieht Hofmann letztlich die Synthese zwischen den gegenläufigen Weltbildern verwirklicht.<sup>391</sup> Bruno sei als „wirklicher ‚Schmerzensmann‘ gekennzeichnet, der unter der Entwicklung der neuzeitlichen Menschheit leidet.“<sup>392</sup> Döblin zeige damit, dass „die mythischen Untergangsvisionen als eine mögliche und nicht als die einzige Perspektive der Menschheit anzusehen“ seien.<sup>393</sup>

**Oliver Simons** Arbeit „Topographie und Archäologie des Erzählens“<sup>394</sup> erschließt für die Interpretation und Deutung der *Amazonas*-Trilogie eine neue aufschlussreiche Sichtweise, nämlich die Perspektive des Raums. Simons arbeitet Döblins Anwendung „unterschiedliche[r] Raumtechniken“<sup>395</sup> in *Amazonas* heraus, wobei er unter Topographie „das Schreiben eines Ortes“<sup>396</sup> versteht. Er liest den Döblinschen Roman als eine „Transformation der kartographischen Topographie in eine Topographie im Sinne des Schreibens von Orten.“<sup>397</sup> Generell konstatiert Simons: „Sein [Döblins] Amazonas ist ein textuelles Gebilde, seine Topographie die Abgrenzung vom realistischen Repräsentationsversuch.“<sup>398</sup> Und bezogen auf die Naturbeschreibungen: „Döblin betreibt eine Entdifferenzierung der Landschaft, die Details verschwinden und mit ihnen auch die Einheitlichkeit und Kohärenz. Keine Szenerie wird entwickelt, sondern eine Vielzahl von Signifikanten mobilisiert.“<sup>399</sup> Simons Analyse der drei Teile der Trilogie zeitigt dabei unterschiedliche Ergebnisse: Dem

---

<sup>389</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 118.

<sup>390</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 121.

<sup>391</sup> Vgl. Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 122f.

<sup>392</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 123.

<sup>393</sup> Hofmann, „Europäische Zivilisationskritik“, S. 123.

<sup>394</sup> Simons, Oliver: „Topographie und Archäologie des Erzählens – Döblins *Amazonas*-Roman.“ In: *Wolfgang Koeppen & Alfred Döblin. Topographien der literarischen Moderne.* Hrsg. v. Walter Erhart. München: Iudicium 2005, S. 158-177.

<sup>395</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 158.

<sup>396</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 159.

<sup>397</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 159.

<sup>398</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 160.

<sup>399</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 161.



„mythischen, a-historischen Erzählraum“<sup>400</sup> in *Das Land ohne Tod* steht der „Einbruch der Geschichte“<sup>401</sup> in *Der blaue Tiger* gegenüber, schließlich sei *Der neue Urwald* – mit zunehmenden Grad der Reflexivität – ein „Roman der Neuen Sachlichkeit“.<sup>402</sup> Diese metareflexive Ebene des Inhalts und der Erzählform beschreibt Simons für *Der neue Urwald* wie folgt: „Mit Kopernikus, Bruno und Galilei läßt Döblin Väter der Moderne auftreten, perspektiviert und reflektiert über sie aber zugleich auch das neue Romangeschehen. Romanfiguren beobachten Romanfiguren.“<sup>403</sup> Damit erschließt Simons – auch in Rückbezug zu Döblins naturphilosophischen und ästhetischen Schriften – wie Erzähltes und Erzählweise miteinander korrespondieren.

Zu erwähnen ist auch der Aufsatz „The Dialectics of Exotism“ von **Konstanze Streese**,<sup>404</sup> die sich mit der Darstellung des Exotischen in *Amazonas* befasst. Im Vordergrund ihrer Untersuchung steht der erste Teil der Trilogie *Das Land ohne Tod*, die anderen beiden Teile werden nur zusammenfassend erwähnt. Ihr Ziel ist es, zu zeigen, wie Döblin sich die Eigenschaften der exotischen Novelle für *Amazonas* zunutze macht.<sup>405</sup> Streese sieht die Trilogie als ein Ergebnis der Zeit in Europa und der in Döblins persönlichem Leben begründeten Umstände.<sup>406</sup> Mit Blick auf das Exotische und dessen Präsenz in *Das Land ohne Tod* konstatiert Streese: „It should have become clear that the presentation of the other in *Das Land ohne Tod* revises the conventions of the exotic novel significantly.“<sup>407</sup> Den Grund sieht Streese darin, dass das soziologische, historische und politische Wissen, über das Döblin verfügt, es ihm nicht erlaubt, einfach bei der Sichtweise der anderen (Fremden) stehenzubleiben. „He denies his readers the glance of desire by forcing upon them the realization that other realities may be different in their appearance and underlying beliefs, but that for the process of understanding their elementary forces, the same complexity of factors has to be taken into account which is considered indispensable with regard to one’s own reality.“<sup>408</sup> Grundlage für diese Feststellung ist Streeses Analyse der mythischen Erzählweise in *Das Land ohne Tod* und des von Cuzumarra geschilderten Untergangs des Inka-Reiches. Sie nachvollzieht die Veränderung der Wahrnehmung der Natur und der Fremden und die damit verbundene Veränderung der Sprache

---

<sup>400</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 163.

<sup>401</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 172.

<sup>402</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 173.

<sup>403</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 173f.

<sup>404</sup> Streese, Konstanze: „The Dialectics of Exotism: Alfred Döblin’s *Amazonas*-Triology.“ In: „*Neue Welt*“ – „*Dritte Welt*“. *Interkulturelle Beziehungen Deutschlands zu Lateinamerika und der Karibik*. 18. Amherster Kolloquium zur Deutschen Literatur. Hrsg. v. Sigrid Bauschinger und Susan L. Cocalis. Tübingen, Basel: Francke 1994, S. 141-153.

<sup>405</sup> Vgl. Streese, „Dialectics of Exotism“, S. 142.

<sup>406</sup> Vgl. Streese, „Dialectics of Exotism“, S. 143.

<sup>407</sup> Streese, „Dialectics of Exotism“, S. 146.

<sup>408</sup> Streese, „Dialectics of Exotism“, S. 146.

beim Eindringen der weißen Eroberer und schließlich bei dem in seiner Vermittlung scheiternden Las Casas.

**Dagmar Heinze** hat in ihrer Arbeit jüngerer Datums die „Kulturkonzepte in Alfred Döblins *Amazonas*-Trilogie“<sup>409</sup> untersucht. Ausgehend von einer deutlichen Kritik an der bisherigen Forschung macht es sich Heinze zur Aufgabe, sehr differenziert der Darstellung von kultureller Fremdheit in *Amazonas* nachzugehen. Sie möchte an die Ergebnisse Steeses<sup>410</sup> und Delgados<sup>411</sup> anknüpfen und darüber hinaus zeigen, „daß im Roman eine sehr differenzierte Auffassung kultureller Alterität angelegt“ sei und „fremde Kulturen in ihrer Besonderheit als alternative Lebensformen ernst genommen“ würden.<sup>412</sup> Bevor sie sich der Interpretation und Analyse der Trilogie widmet, stellt sie den ethnologischen Diskurs der Zwischenkriegszeit dar, um die unterschiedlichen Deutungsmuster von kultureller Vielfalt herauszuarbeiten. Sie bezieht dabei die philosophische Anthropologie mit ein, um sich schließlich in einem letzten einleitenden Schritt mit den anthropologischen Entwürfen Döblins in *Unser Dasein*<sup>413</sup> und *Prometheus und das Primitive* zu befassen. Zielführend in Hinblick auf *Amazonas* ist für Heinze letztlich die Frage, „wie sich der literarische Text zu wirkungsmächtigen kulturtheoretischen Positionen und Ideologemen“ verhalte.<sup>414</sup> Bezogen auf ihre Interpretation von *Das Land ohne Tod*, für die sie die ethnozentrischen Muster anhand von ausgewählten Textpassagen herausarbeitet, stellt sie fest: „Kulturkontakte stellen im Text also keine Ausnahme, sondern Normalität dar. *Verstehen* funktioniert dabei *nie* voraussetzungslos und gelingt nicht restlos.“<sup>415</sup> Heinze kommt zu dem Schluss, „daß Döblin im ersten Band der Trilogie vor allem das Scheitern einer interkulturellen Verständigung vorführt, wodurch er sich eher post-modernen Positionen“ nähert.<sup>416</sup> Ihre Deutung des zweiten Teils der Trilogie geht von der Feststellung aus, *Der blaue Tiger* zeige „Gesellschaften, die sich quer zu den Kulturen konstituieren [...]“.<sup>417</sup> Dabei macht sie auf den „situativen Charakter“<sup>418</sup> der jesuitischen Reduktionen als eine solche Gesellschaft aufmerksam und betont die Bedeutung der Beziehungen zu einem Gegenüber, zu einer anderen Kultur. Beides rücke in den Vordergrund, „eine gemeinsame Identität, dann wieder das ‚Anders

---

<sup>409</sup> Heinze, Dagmar: *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas-Trilogie. Interkulturalität im Spannungsverhältnis von Universalismus und Relativismus*. Trier: WVT 2003 (= Schriftenreihe Literaturwissenschaft; Bd. 62).

<sup>410</sup> Siehe oben, S. 49.

<sup>411</sup> Siehe oben, S. 44.

<sup>412</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 10.

<sup>413</sup> Döblin, Alfred: *Unser Dasein*. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1964.

<sup>414</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 21.

<sup>415</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 83, Hervorhebungen im Original.

<sup>416</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 105.

<sup>417</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 106.

<sup>418</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 147.

sein<sup>419</sup>. Im dritten Teil, *Der neue Urwald*, stehen für Heinze die Bewusstwerdungsprozesse in Hinblick auf Fremdheit und eigene Identität im Vordergrund. Konstatierte sie für *Der blaue Tiger* noch, dass sich das „Eigene [...] zwar in Abgrenzung vom Anderen“ konstituiere, jedoch diesen Prozess nicht reflektiere,<sup>420</sup> so machen ihre Ausführungen zum letzten Teil deutlich, dass hier der Bewusstwerdungsprozess einsetzt, der jedoch von unterschiedlichen Individuen auf ganz unterschiedliche Weise und mit verschiedenen Ergebnissen vollzogen wird: „Kultur erscheint im *Neuen Urwald* deshalb weniger als eine Gemeinschaft, die sich über Gemeinsamkeiten definiert, denn als ‚Ort des Widerstreits‘.“<sup>421</sup> Sie macht „eine *Vielzahl der Diskurse*“<sup>422</sup> aus, eine „grundsätzliche Hybridität der eigenen Kultur“,<sup>423</sup> womit sie offenbar insgesamt von einer stufenweisen Entwicklung in Richtung eines postmodernen Verständnisses von Interkulturalität und Kultur, die in den drei Bänden der Trilogie dargestellt sind, ausgeht.

**Roland Dollingers** Arbeit „Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins“<sup>424</sup> behandelt die *Amazonas*-Trilogie als Ergebnis der Erfahrungen Döblins im Exil. Für ihn thematisiere Döblin darin „erneut die Frage nach der Stellung des Menschen im geschichtlichen Ablauf“.<sup>425</sup> Dollinger stützt sich dabei auf Aussagen des Autors zur Trilogie und bezieht die gesellschaftskritischen und naturphilosophischen Überlegungen Döblins bei seiner Interpretation mit ein. Schwerpunkt bildet bei Dollinger zudem eine Lesart, die *Amazonas* in den Kontext zu Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*<sup>426</sup> und dessen geschichtsphilosophischen Thesen<sup>427</sup> setzt. Als grundlegendes Thema der Trilogie arbeitet Dollinger die „Darstellung von Geschichte als Naturgeschichte“<sup>428</sup> heraus. „Benjamins Buch“, so Dollinger, „läßt sich vielmehr als geschichtsphilosophischer Kommentar zu Döblins Exilroman lesen, da in beiden Werken zeitgenössische geschichtliche Erfahrungen als ‚Verfallsgeschichte‘ verarbeitet werden. Beide Autoren reagieren auf die katastrophentypischen Ereignisse der Geschichte, indem sie die historischen Subjekte jeglicher

---

<sup>419</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 147.

<sup>420</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 147.

<sup>421</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 183.

<sup>422</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 167, Hervorhebung im Original.

<sup>423</sup> Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 182.

<sup>424</sup> Dollinger, Roland: *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1994 (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 126).

<sup>425</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 107.

<sup>426</sup> Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.I. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 203-430.

<sup>427</sup> Gemeint ist freilich Benjamin, Walter: „Über den Begriff der Geschichte“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.II. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 691-704.

<sup>428</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 114.

sinnvermittelnder Bezüge berauben und sie auf ihre nackte Kreatürlichkeit zurückwerfen.<sup>429</sup> In diesem Sinne versteht Dollinger Döblins gesellschaftliche Kritik als eine Absage an den unbedingten Fortschrittsglauben; Geschichte, verstanden als natürlicher Prozess kehre „als Immergleiches wieder.“<sup>430</sup> Seine Untersuchung zielt vor allem darauf, die allegorischen Bezüge in *Amazonas* aufzudecken und auf der Grundlage der Positionen Döblins zu erörtern. „Immer wieder“, so Dollinger, „geht es Döblin um den Nachweis, wie historisch bedeutsame Versuche zur Überwindung der menschlichen Leidensgeschichte sich in ihr Gegenteil verkehren und erneut überwunden werden müssen. [...] Es ist die naturhafte Rhythmik eines stoßweisen Umschlagens und neuen Erstarrens im historischen Ablauf, die mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gelangt. Daß dies auszusprechen allegorischen Figuren überlassen bleibt, ist das formale Korrelat zu dieser Geschichtsauffassung.“<sup>431</sup> Das Leid bzw. die leidende Menschheit ist in der Lesart Dollingers Resultat einer Naturgeschichte, die sich „als Kreislauf der Gewalt“<sup>432</sup> darstellt, womit für Dollinger offenbar wenig Spielraum für den optimistischen Gehalt der Trilogie bleibt. „Unter der Herrschaft der Naturgeschichte gibt es keinen historischen Fortschritt.“<sup>433</sup> Dollingers abschließender Vorwurf, „Döblin verleugnet in der *Amazonas*-Trilogie [...], daß sich Geschichte in der wechselseitigen Durchdringung von Subjekt und objektiven Strukturen abspielt“,<sup>434</sup> erscheint – bezogen auf die von Dollinger vorab erörterte Lesart – wie ein Selbstvorwurf, denn genau dieses kritische, aber nicht durchgängig negativ konnotierte Geschichtsverständnis ließe sich auch in *Amazonas* nachweisen.<sup>435</sup>

---

<sup>429</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 120.

<sup>430</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 120.

<sup>431</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 131.

<sup>432</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 132.

<sup>433</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 143.

<sup>434</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 151.

<sup>435</sup> Dass Dollinger bedingt durch diese Lesart der *Amazonas*-Trilogie kulturelle und kulturgeschichtliche Bezüge außen vor lässt, darauf hat Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 4, bereits aufmerksam gemacht.

## 2. Theorie der Souveränität, Macht und Gewalt

Im Spannungsfeld unserer Kultur wirken [...] zwei entgegengesetzte Kräfte: eine, die einrichtet und setzt, und eine, die deaktiviert und ent-setzt. Der Ausnahmezustand ist der Punkt ihrer höchsten Spannung und zugleich das, was sie, indem sie mit der Regel zusammenfallen, ununterscheidbar werden zu lassen droht.<sup>436</sup>

Angenommen sei ein Raum, von dem ausgehend der Mensch seine Einbindung in das gesellschaftliche Gefüge als ein wie auch immer geartetes sozio-kulturelles, rechtliches Gebilde erfährt. Dieser Raum existiert nicht wirklich, sondern versteht sich als äußerster Bezugsrahmen, um eine Verortung deutlich zu machen, die für den Menschen nicht nur konstitutiven Charakter hat. Sie ist zugleich existenzieller Natur: Der Raum erklärt die Produktion und Vernichtung des genuin Menschlichen, und er ermöglicht, was er erklärt, indem er Leben produziert und vernichtet, indem er das Leben dort in den Rechtskontext einbindet, wo dessen Entfernung vom Recht nicht größer sein könnte, indem er die Entrechtung des Lebens vornimmt, um es endgültig und für alle Zeit an das Recht zu binden. Dieser Raum ist der Ausnahmezustand. Seine begriffliche Bestimmung, die mit ihm verbundenen Implikationen sollen auf den folgenden Seiten ausführlich herausgearbeitet werden.

Der Mensch in diesem Raum offenbart die Schwelle des Menschlichen, den Punkt, in dem bloße Existenz und Menschsein auseinander hervorgehen und ineinander kollabieren. Der Mensch im Ausnahmezustand ist Abgrund und Schwelle des Menschlichen. Seine Verortung im Zwischenraum von Besinnungslosigkeit und Bewusstsein, von absoluter Kontingenz des Lebens und dessen Transformation in der Sprache soll hier vorgenommen werden. Auf der begrifflichen Matrix des Ausnahmezustands erhellt sich schließlich, in welchem Sinn die Relation zwischen souveräner Macht und nacktem Leben zu verstehen ist und inwiefern sie das genuin Menschliche zum Vorschein bringen kann. Der Mensch selbst ist im Abgrund der Erfahrung dieser Ausnahmezustand. Der Mensch selbst ist die Relation zwischen Besinnungslosigkeit und Bewusstsein, zwischen Macht und Ohnmacht, zwischen Wissen und Erfahrung.

Die Herausarbeitung des begrifflichen Kontextes stützt sich auf die beiden modernen Denker des Ausnahmezustands, auf Carl Schmitt und Walter Benjamin. Der wohl bedeutendste Denker der Gegenwart, der den Abgrund des Menschen, die Souveränität und den Ausnahmezustand in seinem philosophischen Werk miteinander in

---

<sup>436</sup> Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand. (Homo sacer II.1)*. Aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 103.

Verbindung bringt, ist Giorgio Agamben. Indem der italienische Philosoph die Geschichte dieser Verbindung bis ins Römische Recht zurückverfolgt, sie in der Nachfolge Michel Foucaults in Zusammenhang mit der biopolitischen Tendenz der modernen Zivilisationen setzt und die menschlichen Katastrophen unserer Zeit eingehend untersucht, gelingt es ihm, die Schwelle des genuin Menschlichen zu bestimmen und deren Implikationen für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung bis in die heutige Zeit aufzuzeigen. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Denken Agambens ist Voraussetzung für die anschließende Interpretation der Romane Döblins im Kontext von Macht, Souveränität und Gewalt. Die Frage nach dem Abgrund des Menschen, nach dem Menschsein, die in den Giganten in *Berge Meere und Giganten* – wie wir sehen werden – kollabiert und die niemand deutlicher stellt als der Soldat Puerto in *Amazonas* findet Antworten in den Relationen der Figuren, ihrem Handeln, ihrer mythisch-epischen Konstellation.

## 2.1. Die Entscheidung als letzter Grund des Rechts – Schmitts Theorie des Ausnahmezustands

„Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>437</sup> Dieser Anfangssatz der *Politischen Theologie* beinhaltet bereits die ganze Tragweite des Problems, denn er verknüpft die Frage nach der Souveränität unlösbar mit dem Ausnahmezustand. Mehr noch, Schmitt erklärt in ihm die Entscheidung darüber, ob der Ausnahmezustand vorliegt, zu dem wesentlichsten Charakteristikum des Souveräns. Der „Grenzbegriff“<sup>438</sup> Souveränität wird zum Zielpunkt aller weiterer Bemühungen des Staatsrechtlers. Dessen Definition, so führt Schmitt aus, könne „nicht anknüpfen an den Normalfall, sondern an einen Grenzfall.“<sup>439</sup> Damit erteilt Schmitt allen Definitionsversuchen, die sich auf historische oder gegenwärtige gesellschaftliche Ordnungen beziehen, eine Absage. Ein Grenzfall ist ein Grenzfall eben weil er keiner bestehenden Norm zugeordnet werden kann. Zwar lassen sich aus konstatierten Grenzfällen

---

<sup>437</sup> Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot 2004, S. 13. Carl Schmitt ist als Staatstheoretiker aufgrund seiner Verstrickung und pseudowissenschaftlichen Rechtfertigung des Nationalsozialistischen Systems in der Forschung nach wie vor umstritten, seine Texte polarisieren, Hofmann konstatiert: „Wer über Carl Schmitt schreibt, begibt sich auf schwankenden Boden, denn Schmitt ist eine der tragischen Figuren der deutschen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Eine Figur, an der sich die Geister bis heute scheiden wie an kaum einem anderen Gelehrten der Zeitgeschichte.“ Hofmann, Martin Ludwig: *Monopole der Gewalt. Mafiose Macht, staatliche Souveränität und die Wiederkehr normativer Theorie*. Bielefeld: transcript 2003, S. 29. Dennoch sollte man im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung, die eine Berücksichtigung dieses Wissens nicht vernachlässigt, offen für die theoretischen Konstruktionen Schmitts sein. Ein so präziser wie von der aktuellen Verfassungslage unabhängiger Begriff der Souveränität wäre ohne Schmitt kaum denkbar.

<sup>438</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

<sup>439</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

im Rückblick Normen ableiten, die zukünftig gegebenenfalls zur Anwendung kommen. Doch in der Retrospektive des geschichtlich schon Dagewesenen erscheint der Grenzfall nur noch als Fall. Es ist nur logisch, dass er mit Schaffung der Norm aufhört, ein Grenzfall zu sein, er wird *Normalfall*. Im Augenblick seines Auftretens ist der Grenzfall einmalig und die Entscheidung, wie in einem solchen Fall, für den es keine Norm, kein Gesetz gibt, zu verfahren sei, obliegt dem Souverän.

Aber Schmitts Definition ist noch weitaus komplexer: Wenn „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“,<sup>440</sup> so beinhaltet dies zunächst einmal die Feststellung des Ausnahmezustandes in Abgrenzung vom Normalzustand. Die Trennung von Ausnahme und Regel muss erst einmal vorgenommen werden, denn das Gesetz bezieht sich ausschließlich auf Normfälle. Ausnahmen, die durch Normen umschrieben werden, sind, konsequent gedacht, keine Ausnahmen. Dementsprechend heißt es in der *Politischen Theologie*:

Daß der Ausnahmezustand im eminenten Sinne für die juristische Definition der Souveränität geeignet ist, hat einen systematischen, rechtslogischen Grund. Die Entscheidung über die Ausnahme ist nämlich im eminenten Sinne Entscheidung.<sup>441</sup>

Entscheidungen, die anhand von Normen getroffen werden, sind keine Entscheidungen. Denn Normen regeln genauestens, wie entschieden werden soll. Sie nehmen die eigentliche Entscheidung vorweg. Derjenige, der auf Basis von Normen entscheidet, bringt gewissermaßen nur zur Anwendung, was bereits festgelegt ist, er handelt nach dem Gesetz. Ein Fall hingegen, der nirgendwo beschrieben und durch keine geltende Norm geregelt ist, die Ausnahme, kann nur souverän entschieden werden. Denn derjenige, der entscheidet, kann sich bei der Entscheidung auf nichts berufen:

Voraussetzung wie Inhalt sind hier notwendig unbegrenzt. Im rechtsstaatlichen Sinne liegt daher überhaupt keine Kompetenz vor. Die Verfassung kann höchstens angeben, wer in einem solchen Falle handeln darf.<sup>442</sup>

Diese unbegrenzte Kompetenz zu entscheiden, ob, was und wie zu entscheiden ist, macht den Souverän mächtig. Für Schmitt steht er „außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann.“<sup>443</sup>

Das Problematische am „Subjekt der Souveränität“<sup>444</sup> ist nicht, dass es im geschichtlichen Verlauf immer wieder Fälle gibt, die entlang der geltenden Gesetze und Normen nicht entschieden werden können, schließlich ist das Leben nicht im Status *quovadis* zu halten. Ein Rechtssystem, dass aus sich selbst heraus nicht mehr fähig

---

<sup>440</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

<sup>441</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

<sup>442</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 14.

<sup>443</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 14.

<sup>444</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 14.

ist, allgemeingültige Normen auf den Einzelfall anzuwenden, bedarf einer Entscheidung. Nach welchen Maßgaben aber trennt der Souverän die Ausnahme von der Regel, wenn es keine verbindlichen Maßgaben gibt? Weder kann er sich auf gültige Gesetze noch anderweitige Regelungen stützen. Mithin ist das Objekt der Entscheidung vor Willkür nicht gefeit. Richter urteilen nach Normen oder entscheiden im Sinne der *bisherigen* Rechtsprechung, berufen sich mithin auf die Vergangenheit. Dezierionen, wie sie Schmitt für den Souverän vorsieht, sind ihr Bereich nicht. Der Souverän, der über die Ausnahme entscheidet, ist demnach frei, er steht außerhalb des Rechts und insofern innerhalb, als er entscheiden muss, ob und inwieweit es außer Kraft zu setzen ist.

Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt. Die zwei Elemente des Begriffes „Rechts-Ordnung“ treten hier einander gegenüber und beweisen ihre begriffliche Selbständigkeit.<sup>445</sup>

Der begriffliche Gegensatz zwischen Entscheidung und Norm kann nur so verstanden werden, als dass jede Norm – solange sie Gültigkeit besitzt – die Entscheidung in der gleichen Sache unmöglich macht. Denn die Norm gibt vor, wie entschieden werden muss. Formallogisch betrachtet muss vorher eine Entscheidung für die Gültigkeit der Norm und damit *gegen* die Ausnahme getroffen worden sein.<sup>446</sup> Das heißt aber, dass letztendlich jede Norm über das Netz möglicher zwischengeschalteter Instanzen mit einem Entscheider verbunden ist,<sup>447</sup> der ihre Außerkraftsetzung bewirken kann. Für Schmitt beruht „jede Ordnung [...] auf einer Entscheidung, und auch der Begriff der Rechtsordnung [...] enthält den Gegensatz der zwei verschiedenen Elemente des Juristischen in sich.“<sup>448</sup> Daraus folgt, dass auch der Ursprung der Norm nur die Entscheidung gewesen sein kann, die ihr selbst bei aller Gültigkeit und Legitimität noch anhaftet. In der Ausnahme manifestiert sich dieser Ursprung. Die Ausnahme ist „das nicht Subsumierbare“; nach Schmitt offenbare sie aber ein spezifisch-juristisches Formelement, „die Dezierion in absoluter Reinheit“.<sup>449</sup> Dieses Element hat einen geradezu tödlichen Charakter, denn es entbehrt jeden Konsens, der die Grundlage des menschlichen Zusammenlebens ist. Zwar ist Schmitts Konsequenz aus seiner Argumentation heraus verständlich: Staatliche Souveränität sei „richtigerweise nicht als Zwangs- oder Herrschaftsmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol juristisch zu

<sup>445</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 18f.

<sup>446</sup> Vgl. dazu Schmitt, *Politische Theologie*, S. 16ff.

<sup>447</sup> Ob dieser Entscheider eine einzelne Person ist, wie in der absolutistischen Herrschaftsausübung, oder ob die vermeintlich letzte Instanz – wie es in rechtsstaatlichen Demokratien der Fall sein sollte – ein System von ausgewogenen parlamentarischen Mehrheiten ist, spielt zwar in der Wahrnehmung der Macht eine wesentliche Rolle. Für die hier betrachtete Grundstruktur der Souveränität hat es aber kaum Bedeutung.

<sup>448</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 16.

<sup>449</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 19.



definieren.<sup>450</sup> Allerdings dürfte ihm klar gewesen sein, dass das Entscheidungsmonopol nicht nur immer schon das Zwangs- und Herrschaftsmonopol als reale Möglichkeit mit enthält, sondern dass die Wahrnehmung der geschichtlichen Ereignisse diese Realität auch nahe legt. Jede Entscheidung impliziert das Moment der Willkür, denn ihr kann per definitionem nichts zugrunde liegen außer eben der Tatsache, dass der Souverän sie trifft. Sie bedarf keiner Rechtfertigung, denn das Recht hat für die Ausnahme keine Regel vorgesehen. „Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol der letzten Entscheidung.“<sup>451</sup> Das Entscheidungsmonopol ist letztlich ein Gewaltmonopol, das der Souverän nicht nur denjenigen antut, über die er entscheidet, sondern auch sich selbst. Die unableitbare, mithin nicht zu rechtfertigende Entscheidung liegt als Verantwortung in ihm. Ob diese Last ist oder Lust, hängt von der persönlichen Konstitution des Herrschers ab. Die Tatsache, dass er Entscheidungen über andere trifft und in der letzten Konsequenz über Leben und Tod von Menschen waltet, kehrt das Problem der Souveränität auf seine Innenseite: Jede souveräne Entscheidung trifft den Herrscher, der immer zugleich auch Mensch ist, selbst in seinem Innersten.<sup>452</sup> Denn wo jede Norm und jeder Grundsatz verschwunden ist, ja geradezu im Gegenteil, wo von jedem Herrscher erwartet wird, Normen und Grundsätze zu schaffen, geht jedweder Halt verloren.

## 2.2. Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*<sup>453</sup>

Naturrecht und positives Recht sind in einigen wesentlichen Punkten untrennbar miteinander verwoben.<sup>454</sup> Dort, wo sich positives Recht in Form eines Gesetzes, einer Norm konstituiert, greifen die scheinbar gegenläufigen Tendenzen ineinander. Ist das Recht erst einmal etabliert, dient ihm die Gewalt als Mittel. Innerhalb des Rechts lässt sich die Gewalt grob in zwei Formen unterscheiden: Erstens, diejenige Gewalt, die dem Recht dient, indem sie es erhält. Sie ist durch das Recht sanktioniert, mithin

---

<sup>450</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 19.

<sup>451</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 19.

<sup>452</sup> Diese These gilt es gerade in Hinblick auf die später folgenden Ausführungen zu Döblins Herrscherfiguren im Auge zu behalten. Denn im Handeln der Entscheider spiegeln sich deren innere Konflikte.

<sup>453</sup> Benjamin, Walter: „Zur Kritik der Gewalt.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.I. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 179-203.

<sup>454</sup> Gleichwohl unterscheidet Benjamin beide deutlich voneinander: „Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu ‚rechtfertigen‘, das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu ‚garantieren‘.“ Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 180.

*gerecht*.<sup>455</sup> Zweitens, jene Gewaltform, die das Recht denjenigen zugesteht, die sich ihm zu unterwerfen haben. In einen bestimmten Rahmen können innerhalb des positiven Rechts Naturzwecke verfolgt werden, deren Mittel die Gewalt ist.<sup>456</sup> Weil aber jeder Gewaltakt das eskalierende Moment in sich birgt, über seine Legitimation hinaus zu schießen, versucht das positive Recht die Gewalt des Einzelnen, selbst wenn gerechte Zwecke verfolgt würden, einzuschränken. Benjamin bezeichnet diese Tendenz als „das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber der Einzelperson“.<sup>457</sup> Der Grund für den Entzug des letzten Restes an Naturrecht<sup>458</sup> liegt für Benjamin nicht in der Gefahr, die für die Rechtsordnung von diesen individuellen Zwecken ausgehen könnte. Er ist vielmehr in der Gewalt selbst zu finden. Sie birgt Gefahr für den Staat „durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts.“<sup>459</sup> Denn die Gewalt vermag es unabhängig von den Zwecken, die mit ihrer Hilfe verfolgt werden, zu faszinieren.<sup>460</sup> Somit gefährdet die Gewalt die Ordnung des Staates selbst dann noch, wenn sie gar nicht explizit gegen diese gerichtet ist. Noch als sanktionierte Gewalt birgt sie in sich die Potenz, „Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren“.<sup>461</sup>

In der Gewalt, die der Krieg freisetzt, wird das explizit. Durch das Kriegsrecht wird die Gewalt seitens der Rechtsordnung in einem gewissen Rahmen legitimiert. Nicht nur, dass im Kriegsrecht Teile der allgemeinen Rechtsordnung zumeist aufgehoben sind, die Gewalt kann auch jederzeit neues Recht konstituieren: „Es wohnt also [...] aller derartigen Gewalt [zu Naturzwecken] ein rechtsetzender Charakter bei.“<sup>462</sup> Verbrecher, Streikende und Soldaten haben also die Gewalt gemeinsam, die Naturzwecke verfolgt. In ihr liegt die Möglichkeit, neues Recht zu setzen. Die beiden

---

<sup>455</sup> Messner führt aus: „Die Gerechtigkeit gründet sich auf das Recht, nicht das Recht auf die Gerechtigkeit. Zuerst sind Rechte, das Verhalten im Einklang mit den Rechten anderer ist die Tugend der Gerechtigkeit.“ Messner, Johannes: *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Berlin: Duncker & Humblot 1984, S. 421, Hervorhebung im Original. Es ist offensichtlich, dass die Gerechtigkeit hier als bloßes Mittel der Interessenabwägung erscheint. Die Gewalt kann hier im Namen der „Gerechtigkeit“ ausgeübt werden. Vgl. dagegen Benjamin, der die Gewalt innerhalb der „Sphäre“ verortet, die „durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet“ würde. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 179. Die Gerechtigkeit schwebt über dem Recht und ist nicht bloßes Resultat dessen.

<sup>456</sup> „Als Gewalt nämlich ist“, führt Benjamin am Beispiel des Streikrechts aus, „wiewohl dies auf den ersten Blick paradox scheint, dennoch auch ein Verhalten, das in Ausübung eines Rechtes eingenommen wird, unter gewissen Bedingungen zu bezeichnen. Und zwar wird ein solches Verhalten, wo es aktiv ist, Gewalt heißen dürfen, wenn es ein ihm zustehendes Recht ausübt, um die Rechtsordnung, kraft deren es ihm verliehen ist, zu stürzen [...]“ Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 184f.

<sup>457</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 183.

<sup>458</sup> Im Naturrecht könnte der Einzelne jedes Mittel für sich rechtfertigen, um seine individuellen Zwecke zu verfolgen.

<sup>459</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 183.

<sup>460</sup> So kann der gewalttätige Verbrecher ungeachtet seiner Zwecke „die heimliche Bewunderung des Volkes“ erregen. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 183.

<sup>461</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 185.

<sup>462</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 186.

Funktionen der Gewalt, Rechtssetzung und Rechtserhaltung,<sup>463</sup> greifen freilich ineinander. Die rechtsetzende Gewalt, deren Ergebnis die etablierte Rechtsordnung ist, erscheint auch in der rechtserhaltenden Gewalt. Durch die ihr implizite Drohung der Gewaltanwendung hält sie die Erinnerung an ihren Ursprung wach:

Ist nämlich Gewalt, schicksalhaft gekrönte Gewalt, dessen Ursprung [der des Rechts], so liegt die Vermutung nicht fern, daß in der höchsten Gewalt, in der über Leben und Tod, wo sie in der Rechtsordnung auftritt, deren Ursprünge repräsentativ in das Bestehende hineinragen und in ihm sich furchtbar manifestieren.<sup>464</sup>

Eben das ist der Umschlagpunkt, in dem der Perspektive auf die Gewalt als Mittel deren Manifestation gegenübergestellt wird. Offensichtlich ist die Gewalt zeitlich immer *mit* dem Recht, aber sie ist eben grundsätzlich auch *vor* allem Recht, das sie erst setzt. Wenn aber die Rechtsordnung in ihrem Ursprung aus der Gewalt hervorgeht, dann muss man sich fragen, welchen Charakter die Gewalt hat, *bevor* sie zum Mittel wird. Benjamin beantwortet diese Frage, indem er den Ursprung allen Rechts im Schicksal verortet: „Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins.“<sup>465</sup> Aus dieser mythischen Gewalt geht das Recht hervor. Dabei ist „dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird“, <sup>466</sup> der Zweck und die Gewalt ist das Mittel, um ihn zu erreichen. Aber in dem Augenblick, da durch die Gewalt das Recht in seiner Ordnung sich konstituiert, geschieht noch etwas: Die Gewalt wird „im strengen Sinne [...] zur rechtsetzenden“. Dies geschieht, indem sie einen „notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt.“ Dementsprechend ist „Rechtsetzung“ immer „Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.“<sup>467</sup> Hier wird deutlich, welche Problematik mit allem Recht verbunden ist: In ihm setzt sich die Gewalt, die eigentlich Mittel sein soll, selbst als Zweck, nämlich in Form der Macht. Zugleich bleibt sie das Mittel, um eben diesen Rechtszweck, die Macht, zu erhalten. Innerhalb dieses Kreisverlaufs reproduziert sich die Macht demnach durch das Mittel der Gewalt. Machterhalt ist immer Gewalterhalt, denn die Macht ist diejenige Gewalt, die sich als Rechtszweck selbst setzt und indem sie sich setzt, sich selbst erhält.

---

<sup>463</sup> Vgl.: „Wird jene erste Funktion der Gewalt die rechtsetzende, so darf diese zweite [Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken] die rechtserhaltende genannt werden.“ Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 186f. „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend.“ Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 190.

<sup>464</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 188.

<sup>465</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 197.

<sup>466</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 197f., Hervorhebung im Original.

<sup>467</sup> Dieses wie die vorhergehenden Zitate: Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 198.

Das meint Benjamin, wenn er davon spricht, dass „in der Ausübung der Gewalt über Leben und Tod [...] das Recht sich selbst“ bekräftige.<sup>468</sup>

Im Mythos setzt das Dasein der Götter (als bloße Gewalt) Grenzen, die nicht übertreten werden dürfen. Rechte konstituieren sich innerhalb dieser Grenzen. Diese Grenzziehungen der mythischen Gewalt sind, wie Benjamin zeigt, noch im heutigen Vertrag repräsentiert: Wenn die Macht das zugestandene Recht garantiert, so zieht sie eine Grenze, die der an Gewalt Unterlegene bei Androhung des Todes nicht übertreten darf, sie *erzwingt* die Einhaltung des Vertrages.<sup>469</sup> „Denn unter dem Gesichtspunkt der Gewalt, welche das Recht allein garantieren kann, gibt es keine Gleichheit, sondern bestenfalls gleich große Gewalten.“<sup>470</sup> Folglich schwingt in der Rechtsordnung, ja noch in jedem einzelnen Recht die Erinnerung an die mythische Gewalt mit. Sie erneuert sich in dem, was aus ihr hervorgeht, immer wieder selbst.

Benjamin setzt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen, sie sei „rechtsvernichtend“.<sup>471</sup> Folgt man Benjamin, so stellt sich das Leben als je schon durch die mythische Gewalt verschuldet dar. Kaum zur Existenz gelangt, ist es verstrickt in den Rhythmus der mythischen Gewalt, in den Kontext von Verschuldung und Sühne.

Der Mensch kann sie [die ungeschriebenen Gesetze] ahnungslos überschreiten und so der Sühne verfallen. Denn jeder Eingriff des Rechts, den die Verletzung des ungeschriebenen und unbekanntes Gesetzes heraufbeschwört, heißt zum Unterschied von der Strafe die Sühne.<sup>472</sup>

Es scheint, als sei die Schuld dem Leben immanent. Das menschliche Leben kann gar nicht anders, als Grenzen zu übertreten, die erst im Augenblick der Grenzverletzung gesetzt werden. Mit der Ins-Recht-Setzung des Lebens geht automatisch die Schuld einher, mit der das Leben von Beginn an behaftet ist. Jede Möglichkeit, der Verschuldung zu entgehen, bleibt ausgeschlossen, wenn das Gesetz sich im Augenblick der Übertretung für das Subjekt konstituiert. Es gibt keinen Raum außerhalb der schicksalhaften Verstrickung des menschlichen Lebens in den Rechtskontext, in dem sich die mythische Gewalt manifestiert.<sup>473</sup> Allein die Entgegensetzung in Form der göttlichen Gewalt ist fähig, den Menschen daraus zu befreien: „Die Auslösung der Rechtsgewalt geht nun [...] auf die Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens zurück, welche den Lebenden unschuldig und unglücklich der Sühne überantwortet

---

<sup>468</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 188. Bei der Todesstrafe geht es daher nicht in erster Linie darum, die Tat, das Vergehen, die Rechtsübertretung zu bestrafen, sondern darum, dass die Gewalt im Recht sich als manifestiert zeigt. Vgl. dazu Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 188.

<sup>469</sup> „Für beide Vertragsschließenden ist es die gleiche Linie, die nicht überschritten werden darf.“ Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 198.

<sup>470</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 198.

<sup>471</sup> Vgl. dazu Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 199.

<sup>472</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 198f.

<sup>473</sup> Vgl. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 199: „Weit entfernt, eine reine Sphäre zu eröffnen, zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch [...]“

[...].<sup>474</sup> Der Schuldige wird zugleich „entsühnt, nicht aber von einer Schuld, sondern vom Recht.“<sup>475</sup> Das leistet die göttliche Gewalt. Ihre Gebote sind weder erzwungene Verträge noch Gesetze, denn aus ihnen ist das göttliche Urteil im Falle ihrer Übertretung nicht ableitbar.<sup>476</sup>

Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.<sup>477</sup>

Daraus folgt, dass das Leben, in seiner reduzierten, existenziellsten Form an die Gewalt gebunden bleibt, weil sie es in das gesetzte Recht zwingt und Grenzübertretungen sühnt (straft). Die göttliche Gewalt aber vermag es, den Menschen von dem Recht, an das sein Leben gebunden scheint, zu trennen. Deshalb verwehrt sich Benjamin dagegen, das bloße Leben als heilig zu bezeichnen:

Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen [...]. So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben.<sup>478</sup>

Nicht das bloße Leben (auch nicht das des Einzelmenschen) darf heilig gesprochen werden, sondern der Mensch als Geschöpf – bzw. die in ihm verkörperte Menschheit.<sup>479</sup> Im Menschen verkörpern sich beide Arten der Gewalt in ihrer gegenläufigen Tendenz: Die mythische in Form der rechtsetzenden und der rechtserhaltenden Gewalt – Benjamin nennt sie die „schaltende“ und die „verwaltete Gewalt“<sup>480</sup>. Ihre Ausformungen mögen Herrschaft, Macht, das Recht, die Unterwerfung (auch dort, wo Rechte zugestanden werden) usw. sein. Aber im Menschen zeigt sich auch das Moment der göttlichen Gewalt, welche „niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist“,<sup>481</sup> die es in allen Bereichen des Lebens vermag, in Erscheinung zu treten. Ihre Unmittelbarkeit kann den Kreislauf von Rechtssetzung und Rechtserhaltung (als Formen mythischer Gewalt) durchbrechen. Belegt ist sie für Benjamin in den Formen der „revolutionäre[n] Gewalt“ als „die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen“.<sup>482</sup>

---

<sup>474</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, 199f.

<sup>475</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 200.

<sup>476</sup> Vgl. dazu Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 200f., der dies am Beispiel des christlichen Gebots „Du sollst nicht töten!“ verdeutlicht.

<sup>477</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 200.

<sup>478</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 201f.

<sup>479</sup> Vgl. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 201.

<sup>480</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 203.

<sup>481</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 203.

<sup>482</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 202.

### 2.3. Ausnahmezustand versus Ausnahmezustand – Benjamin versus Schmitt

Giorgio Agamben hat die gegenläufigen und doch aufeinander Bezug nehmenden Positionen Carl Schmitts und Walter Benjamins in *Ausnahmezustand*<sup>483</sup> dezidiert herausgearbeitet.<sup>484</sup> Er liest Schmitts Souveränitätstheorie „als Antwort auf Benjamins *Kritik der Gewalt*“.<sup>485</sup> Agambens Analyse der *Kritik der Gewalt* stellt die „Möglichkeit einer Gewalt“ heraus, „die absolut *außerhalb\** und *jenseits\** des Rechts steht und die als solche die Dialektik zwischen *rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt\** durchbrechen könnte.“ Aufgabe der Kritik Benjamins sei es, „die Wirklichkeit (den ‚*Bestand\**‘) einer solchen Gewalt aufzuzeigen“. In eben dieser Wirklichkeit, der Tatsache also, dass die reine Gewalt in der Welt existent ist, liegt das Potenzial zur Veränderung dieser. „Der spezifische Wesenszug dieser Gewalt“, so Agamben, „ist, daß sie weder Recht setzt noch bewahrt, sondern Recht ent-setzt (,Entsetzung des Rechts‘, ebd.) und so eine neue Geschichtsepoche eröffnet.“<sup>486</sup> Deutlich wird, dass Benjamin die Möglichkeit der grundlegenden Veränderbarkeit der Welt bzw. der Gesellschaft an die Existenz einer außerhalb allen Rechts situierten Gewalt bindet. Was Schmitts Position in diesem Diskurs betrifft, so sieht Agamben eine klare Abgrenzung gegenüber der Position Benjamins:

Für Schmitt kann es so etwas wie eine reine, absolut außerhalb des Gesetzes stehende Gewalt nicht geben, denn mit dem Ausnahmezustand ist sie eben durch ihr Ausschlossensein ins Recht eingeschlossen.<sup>487</sup>

Schmitts Diktum der Entscheidung rekuriert nach Ansicht Agambens letztlich auf „Benjamins Vorstellung von der ‚letztlichen Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme‘“.<sup>488</sup> Gegen diese Entscheidung, die sowohl auf die Rechtsordnung bezogen bleibt als auch außerhalb dieser steht, legt Benjamin Veto ein. Agamben kristallisiert die Position Benjamins aus dem *Trauerspielbuch* heraus<sup>489</sup> und fasst sie wie folgt zusammen:

---

<sup>483</sup> Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand. (Homo sacer II.1)*. Aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.

<sup>484</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 64-77.

<sup>485</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 65.

<sup>486</sup> Dieses wie die vorhergehenden Zitate: Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 65, Hervorhebungen im Original.

<sup>487</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 66.

<sup>488</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S.67.

<sup>489</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S.67, gemeint ist freilich Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.I. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 203-430.

Der Souverän, der über den Ausnahmezustand entscheidet, darf diesen nicht irgendwie in die Rechtsordnung einbauen; vielmehr muss er ihn ausschließen, ihn außerhalb ihrer belassen.<sup>490</sup>

Die Unfähigkeit der Entscheidung konstitutionalisiert den barocken Souverän Benjamins, wohingegen die Fähigkeit zur Entscheidung den Schmittschen Souverän auszeichnet. Dies verdeutlicht Agamben in Hinblick auf die Benjaminsche Position:

Der Souverän, der jedesmal über den Ausnahmezustand entscheiden müsste, ist genau die Stelle, wo der Bruch, der durch das Corpus des Rechts geht, irreparabel wird: Zwischen *Macht\** und *Vermögen\**, zwischen Gewalt und ihrer Ausübung öffnet sich die Kluft, die durch keine Entscheidung mehr überbrückt werden kann.<sup>491</sup>

Die eschatologische Konsequenz ist die Katastrophe, weil Benjamin gewissermaßen die transzendente Verbindung zu Gott negiert und den Herrscher in die Welt einschließt, der er angehört.<sup>492</sup> Vor dem Hintergrund seiner Benjamin-Analyse ist der Ausnahmezustand für Agamben nunmehr „eine Zone der absoluten Unbestimmtheit zwischen Anomie und Recht, in der Rechtssprechung und kreatürliche Sphäre in ein und dieselbe Katastrophe verwickelt sind.“<sup>493</sup> Diese Katastrophe wird von Döblin in *Berge Meere und Giganten* literarisch derart gestaltet, dass die Hoffnung auf Errettung der Menschheit vor ihrem zerstörerischen Kampf um die „Gesetzeskraft“<sup>494</sup> kaum mehr vor den Resultaten ihres Vernichtungswahns bestehen kann. Die „reine Gewalt“, so Agamben, sei „keine ursprüngliche Form menschlichen Handelns [...]. Sie ist vielmehr nur Spielposition in der Auseinandersetzung um den Ausnahmezustand, das was aus ihm resultiert, und was nur auf diese Art vom Recht vorausgesetzt wird.“<sup>495</sup>

Zusammengefasst stellt sich das Problem der Gewalt wie folgt dar: Die Gewalt im Kampf um die Macht ist entweder rechtserhaltend oder rechtsvernichtend, in jedem Fall ist sie Mittel und unterscheidet sich daher konstitutiv von der reinen Gewalt, die kein Mittel zu irgendeinem Zweck darstellt.<sup>496</sup> Deshalb betont Agamben, „daß das Kriterium ihrer Unterscheidung [d. h. der Unterscheidung zwischen reiner Gewalt und Rechtsgewalt, B. B.] in jedem Fall auf der Auflösung des Verhältnisses von Gewalt und Recht beruht“.<sup>497</sup> Dem Menschen sind beide Formen der Gewalt konstitutiv. Deshalb hat er das Potenzial, seine Bindung an das Recht zu lösen und

<sup>490</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 67.

<sup>491</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 68, Hervorhebungen im Original.

<sup>492</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 69.

<sup>493</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 69.

<sup>494</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 49, Durchstreichung im Original. Im Zusammenhang heißt es an gleicher Stelle: „Der Ausnahmezustand ist der anomische Raum, in dem eine Gesetzeskraft ohne Gesetz (die man jedoch Gesetzeskraft schreiben müsste) zum Einsatz kommt.“

<sup>495</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 73.

<sup>496</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 75: „[...] so ist Gewalt dann rein, wenn sie nicht in der Beziehung eines Mittels zum Zweck steht, sondern sich in Beziehung zur eigenen Medialität verhält.“

<sup>497</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 75.

aus dem Kreislauf der ewigen Verstrickung in Schuld auszubrechen. Der Punkt, an dem für die Menschheit dieses Potenzial zu einem anderen Leben in den Akt – und damit in die Verwirklichung – übergeht, ist jedoch noch nicht erreicht. Die Bindung des Lebens an das Recht besteht über die „Gesetzeskraft“<sup>498</sup> auch und gerade in den Phasen des Ausnahmezustands. Solange diese Bindung weiter besteht, ist die ewige Wiederkehr der Katastrophe gewiss. Dies zeigt Döblin literarisch auf. So mag es in Bezug auf die hier infrage stehenden Romane daher berechtigt sein, eine Hoffnung der Menschen auf bessere Zeiten herauszulesen. Mit dem wieder und wieder Erscheinen und Ausgestalten der Katastrophen über die Geschichte hinweg – entfernte Vergangenheit sowie Gegenwart in *Amazonas* und entfernte Zukunft in *Berge Meere und Giganten* – ist jedoch angezeigt, dass die grundlegend andere Zeit, das Eintreten in eine neue geschichtliche Epoche, nicht realisiert wird. Spuren, die die Möglichkeit aufzeigen, die die Potenz des Menschen durchschimmern lassen, sind freilich – wie im Verlauf der Arbeit gezeigt wird – bei einigen der Figuren angelegt.

#### 2.4. Die „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands“<sup>499</sup> –

##### Benjamins messianische Geschichtskonzeption

Nach diesen Ausführungen und im Vorausblick auf die folgende Untersuchung der beiden Romane Döblins ist es notwendig, die Vorstellung des „wirklichen Ausnahmezustands“<sup>500</sup> vom Schmittschen Ausnahmezustand abzugrenzen. Wie Agamben gezeigt hat, ist die achte der Thesen Benjamins *Über den Begriff der Geschichte*, die er insgesamt als „eine Art testamentarische Zusammenfassung seiner messianischen Geschichtskonzeption“<sup>501</sup> bezeichnet, als Antwort auf Schmitt zu lesen.<sup>502</sup> Wirklich meint hier, dass die Menschheit in einen Zustand überführt ist, in welchem der Zusammenhang von Recht und Gewalt endgültig gebrochen ist. Die Verstrickung der menschlichen Existenz in Schuld, die konstitutiv für die (bisherige) Menschheit ist, wäre gebrochen. Der wirkliche Ausnahmezustand stellt den Menschen in eine Zeit,

---

<sup>498</sup> Wie Anm. 494.

<sup>499</sup> Benjamin, Walter: „Über den Begriff der Geschichte“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.II. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershon Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 691-704, hier S. 697.

<sup>500</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S.697.

<sup>501</sup> Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 158.

<sup>502</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 71.



die sich aus dem Modus der Geschichte befreit hat, indem sie ihrer ganz gewiss<sup>503</sup> wird. Was paradox anmutet ist Kern des Benjaminschen Messianismus, „der mit herkömmlicher Religiosität nichts zu schaffen [hat]“, wie Herbert Marcuse betont.<sup>504</sup> In Hinblick auf das Leiden der Menschen an der Menschheit und der damit verbundenen Erlösungshoffnung, die sich an einen transzendenten Erretter bzw. an die kommende Generation richtet, verdeutlicht Benjamin die Herausforderung, der sich der historische Materialismus stellen muss:

Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft<sup>505</sup> mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.<sup>506</sup>

Die Erlösungshoffnung der Menschen wird durch ihre Potenz zur Veränderbarkeit der Verhältnisse genährt. Doch solange diese nicht in den Akt übergeht, trägt sie sich unendlich fort. Zugleich ist sie – im einzelnen Menschen – zu schwach, als dass sie die Veränderung allein realisieren könnte. Das ist das Problem, welches das „Kontinuum der Geschichte“<sup>507</sup> fortwährend bestehen lässt – und zugleich die Chance, es „aufzusprengen“<sup>508</sup>. Wie diese Chance wahrzunehmen wäre, macht Benjamin in Bezug auf die Vorgehensweise des historischen Materialisten deutlich:

Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit.<sup>509</sup>

Die Realisation der Chance ist keine eigentlich analytische Beschäftigung mit der Geschichte oder mit geschichtlichen Gegenständen. Sie gelingt vielmehr über das Erkennen des Messianischen im Bild, das heißt: in der sichtbar, erfahrbar gewor-

<sup>503</sup> Vgl. dazu die dritte der Geschichtsphilosophischen Thesen: „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. [...]“ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 694.

<sup>504</sup> Nachwort von Herbert Marcuse. In: Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965, S. 97-107, hier S. 100.

<sup>505</sup> Agamben weist nach, dass Benjamin hier Paulus zitiert habe. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 154-155. Vor diesem Hintergrund erscheint die „schwache messianische Kraft“ (Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 694, Hervorhebung im Original.) als vermögende Kraft.

<sup>506</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 693-694, Hervorhebung im Original.

<sup>507</sup> Benjamin spricht davon, dass „[D]as Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich“ sei. Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 701.

<sup>508</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 701.

<sup>509</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 702f.

denen Relation zwischen Gegenwart und Vergangenem. „Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten.“<sup>510</sup> Diese augenblickliche Erfahrbarkeit des Vergangenen setzt eine bestimmte Konstitution desjenigen voraus, der erfährt. Sie ist subjektgebunden, ohne dabei an Wahrheit einzubüßen. Und sie schließt einerseits die Wiederholbarkeit dieser Erfahrung aus, andererseits ist sie im Bild gewissermaßen materialisiert. Dennoch bleibt sie als gleiche unwiederholbar. Die mögliche Erfahrung über das Bild des Bildes (oder weiterer Metaebenen) wäre in jedem Fall wieder eine neue, eine andere Erfahrung, nie die gleiche.

Aber was hat Benjamins Vorstellung von bildhaft aufblitzender Geschichte mit dem „wirklichen Ausnahmezustand[s]“<sup>511</sup> zu tun? Und inwiefern unterscheidet sich dieser von Carl Schmitts Theorem? In der achten These fällt schließlich die grundlegende Unterscheidung:

Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen; [...].<sup>512</sup>

Benjamin entlarvt das Schmittsche Diktum der souveränen Dezision mit dem einfachen und schlagenden Verweis auf die empirische belegte Wiederholung von *menschlichen* Katastrophen. Der Output der Geschichte ist ihm Beleg genug, um festzustellen, dass der Ausnahmezustand zum Normalzustand geworden ist. Es gibt keinen qualitativen Unterschied zwischen Ausnahme und Regel. Und diesen wird es solange nicht geben, bis sich die Menschheit von eben jenem Geschichtsbegriff gelöst hat, der diese Katastrophen zählt. Statt des bloßen Aneinanderreihens von Vergangenem setzt Benjamin auf einen Begriff der Geschichte, der in der Vorstellung eines linearen Zeitverlaufs nicht zu denken, sondern diesem entgegengesetzt ist. Dementsprechend heißt es in der vierzehnten These: „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.“<sup>513</sup>

Die „Jetztzeit“<sup>514</sup> ist als ein Zustand zu verstehen, in dem gegenwärtige, erfahrbare Zeit gewissermaßen Vorausgegangenes und Zukünftiges in sich einschließt, aber nicht in dem linearen Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,

---

<sup>510</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 695. Vgl. Agamben, der dazu bemerkt: „*Bild* bezeichnet [...] für Benjamin alles (einen Gegenstand, ein Kunstwerk, einen Text, eine Erinnerung oder ein Dokument), in dem ein Augenblick der Vergangenheit und ein Augenblick der Gegenwart zu einer Konstellation zusammentreten, in dem sich die Gegenwart in der Vergangenheit erkennen muß und letztere in ersterer ihre Bedeutung und Vollendung erfährt.“ Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 158.

<sup>511</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

<sup>512</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

<sup>513</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 701.

<sup>514</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 701.

sondern vielmehr in einem einzigen Augenblick. Dessen Ausdehnung zu fassen, also darzulegen, wann der Augenblick beginnt, wann er endet, was vor ihm war, was nach ihm passiert, hieße in eben jenen Kategorien von Zeit und Geschichte sich zu bewegen, die der historische Materialismus im Sinne Benjamins ablehnt.<sup>515</sup> Als Modell der messianischen fasse die Jetztzeit „in einer ungeheuren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit“ zusammen.<sup>516</sup>

„[D]ie Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands“<sup>517</sup> beinhaltet die Beendigung des Ausnahmezustands, der vorgibt, dem Recht zugehörig zu sein. Die Realisierung der tatsächlichen Ausnahme bedeutet daher, Gewalt und Recht zu trennen, den Ausnahmezustand, der beide scheinbar vermittelt, aufzulösen. Indem die Jetztzeit das Resultat, die Manifestation und das Ereignis des geschichtlichen Bruchs darstellt, knüpft sie ihre Gegenwart an die echte souveräne Erfahrung. Diese Erfahrung fußt auf dem „Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist“<sup>518</sup>.

Die messianische Erfahrung ist eine souveräne Erfahrung der eigenen Existenz, die sich als herausgelöste aus dem „Kontinuum der Geschichte“<sup>519</sup> versteht. In dieser Hinsicht unterscheidet sich auch die Bedeutung von Souveränität fundamental: Die Erfahrung des „wirklichen Ausnahmezustands“<sup>520</sup> macht jedwede Entscheidung über die Ausnahme im Sinne Schmitts obsolet. Steht die Geschichte als Katastrophe für das Versagen der klassischen menschlich-göttlichen Souveränität, mithin für die Ohnmacht des Herrschers bzw. dessen Willkür, so steht die revolutionäre Aktion als Manifestation reiner Gewalt für ein souveränes Moment der Menschheit. Diese Unterschiede müssen bei der Untersuchung der Szenarien und Figuren der Döblinschen Romane im Auge behalten werden. So wird sich bei näherer Betrachtung zeigen, ob und inwiefern der wirkliche Ausnahmezustand den zur Regel gewordenen Ausnahmezustand ab- bzw. auflöst, ob und auf welche Weise Augenblicke der Ohnmacht und Besinnungslosigkeit von Momenten genuin souveräner Erfahrungen abgelöst werden. Vor allem: Wie sehen diese Momente echter existenzieller Erfahrung aus, wenn diese – wie hier behauptet wird – im Roman gestaltet werden?

---

<sup>515</sup> Deshalb ist Agambens Vorwurf berechtigt, wenn er in einer seiner frühen Schriften ausführt: „Auch der historische Materialismus hat es bislang unterlassen, einen Begriff der Zeit zu erarbeiten, der sich mit seinem Begriff der Geschichte messen könnte. Dieses Versäumnis hat ihn dazu gezwungen, unbewußt auf einen Begriff der Zeit zurückzugreifen, der seit Jahrhunderten die westliche Kultur beherrscht, und ihn dazu geführt, einen revolutionären Begriff der Geschichte mit einer traditionellen Erfahrung der Zeit zu verbinden.“ Agamben, Giorgio: „Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen.“ In: Agamben, Giorgio: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*. Aus dem Italienischen von Davide Giurinto. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 129-152, hier S. 131.

<sup>516</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 703.

<sup>517</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

<sup>518</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 702.

<sup>519</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 701 und S. 702.

<sup>520</sup> Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

## 2.5. Kreatur und Gott? – Die barocke Vorstellung von Souveränität bei Benjamin

In *Ursprung des deutschen Trauerspiels*<sup>521</sup> legt Benjamin das barocke Verständnis des Begriffs der Souveränität dar. „Der Souverän als erster Exponent der Geschichte“, so führt Benjamin aus, „ist nahe daran für ihre Verkörperung zu gelten.“<sup>522</sup> Indem er dem Souverän in Anlehnung an Opitz *Poetik*<sup>523</sup> nicht mythischen sondern geschichtlichen Charakter zuweist, verlagert er die Bestimmung der souveränen Macht in den Bereich des Menschlichen und grenzt sie von der möglichen Verortung im göttlichen Bereich ab. Der Souverän ist Teil der Geschichte und insofern steht er signifikant für den geschichtlichen Verlauf, den er als Machthaber dominiert. Benjamin führt aus: „Der Souverän repräsentiert die Geschichte. Er hält das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter.“<sup>524</sup> Benjamin erläutert und kritisiert die „neuzeitliche Umbildung“<sup>525</sup> des Souveränitätsbegriffes deutlich mit indirektem Bezug auf Carl Schmitts theoretische Überlegungen.<sup>526</sup>

Wer herrscht ist schon im vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen.<sup>527</sup>

Der Ausnahmezustand im Sinne der barocken Lehre der souveränen Macht des Fürsten, wie sie Benjamin versteht, ist das, was eben nicht eintreten darf. Der Ausschluss des Ausnahmezustands, die Verhinderung seines Eintretens ist Aufgabe des barocken Souveräns, nicht – wie etwa bei Schmitt – wo der Ausnahmezustand das konstituierende Moment der souveränen Macht ist. Benjamin leitet diese Position aus der barocken „Idee der Katastrophe“<sup>528</sup> her.

Der religiöse Mensch des Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt. Es gibt [k]eine<sup>529</sup> barocke Eschatologie; und eben darum

---

<sup>521</sup> Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.I. Hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershon Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 203-430.

<sup>522</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 243.

<sup>523</sup> Opitz, Martin: *Buch von der deutschen Poeterey (1624)*. Hrsg. v. Cornelius Sommer. Stuttgart: Reclam 1991.

<sup>524</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 245.

<sup>525</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 245.

<sup>526</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 67, der in diesem Zusammenhang von einer „Geheimdebatte zwischen Benjamin und Schmitt“ spricht und diese erläuternd nachvollzieht.

<sup>527</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 245f.

<sup>528</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 246.

<sup>529</sup> Klammer und Unterstreichung: B. B. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 68, hat nachgewiesen, dass es sich hierbei um eine „unglückliche Änderung im Text der Gesammelten Schriften“ Walter Benjamins handeln muss. „Wo Benjamins Text“, so führt Agamben aus, „lautete: ‚Es gibt eine barocke Eschatologie‘, haben die Herausge-

einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exaltiert, bevor es sich dem Ende überliefert. Das Jenseits wird entleert von alledem, worin auch nur der leiseste Atem von Welt webt und eine Fülle von Dingen, welche jeder Gestaltung sich zu entziehen pflegten, gewinnt das Barock ihm ab und fördert sie auf seinem Höhepunkt in drastischer Gestalt zu Tag, um einen letzten Himmel zu räumen und als Vakuum ihn in den Stand zu setzen, mit katastrophaler Gewalt dereinst die Erde in sich zu vernichten.<sup>530</sup>

Die Leere markiert das Ende der Schöpfung Gottes. Sie ist das Ergebnis dieser letzten aller Katastrophen, die apokalyptisch Mensch und Welt zerstört und negiert. Souveränität bestünde in der Bewahrung vor diesem Ausnahmezustand. Souveränität bestünde in der Bewahrung der Geschichte, die der Souverän repräsentiert. Und aus der barocken Gewissheit von der Unmöglichkeit des Unterfangens, das Eintreten dieser Katastrophe zu verhindern, erklärt sich der Zug der Ohnmacht jeder souveränen Herrschaft und deren tendenzielles Umschlagen in Tyrannei.

Tyrann und Märtyrer sind im Barock die Janushäupter des Gekrönten. Sie sind die notwendig extremen Ausprägungen des fürstlichen Wesens. [...] Die Theorie der Souveränität [...] drängt geradezu darauf, das Bild des Souveräns im Sinne des Tyrannen zu vollenden.<sup>531</sup>

Das Paradoxon des Souveräns im barocken Sinne besteht gerade darin, das eschatologische Moment zu verkörpern, vor dem zum bewahren er eingesetzt ist. Seinem Dasein ist damit die Ankündigung der Katastrophe, die zu verhindern er bestellt ist, immanent. Benjamin exemplifiziert dies u. a. an der Figur des Herodes:

[...] der Souverän des XVII. Jahrhunderts, der Gipfel der Kreatur, ausbrechend in der Raserei wie ein Vulkan und mit allem umliegenden Hofstaat sich selber vernichtend.<sup>532</sup>

Das souveräne Moment, so lässt sich Benjamin weiter verstehen,<sup>533</sup> erfordert die Entfaltung höchster Macht, denn nur auf diese Weise kann sich die Geschichte in ihm offenbaren. Zugleich soll es die Kontinuität dieser Geschichte sicherstellen, „ihren Wechselfällen Einhalt“<sup>534</sup> gebieten. In diesem Balanceakt, den der Souverän in Person verkörpert, ist die Möglichkeit des Scheiterns je schon angelegt. Die Unvereinbarkeit göttlich gegebener Macht und Herrschaft mit der Tatsache der Kreatürlichkeit menschlichen Daseins ist im Souverän als indifferentes Gemisch angelegt.<sup>535</sup> Die Fähigkeit zur Macht geht daher mit der Möglichkeit der alles vernichtenden Explosi-

---

ber in beispielloser Mißachtung jeder philologischen Sorgfalt korrigiert: ‚Es gibt keine barocke Eschatologie‘ (ebd.) – wo doch der nachfolgende Passus mit der ursprünglichen Lesart logisch und syntaktisch zusammenstimmt: ‚und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exaltiert, bevor es sich *dem Ende*\* überliefert.‘“ Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 68f., Hervorhebung im Original.

<sup>530</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 246.

<sup>531</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 249.

<sup>532</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

<sup>533</sup> Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

<sup>534</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

<sup>535</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 69, der die Kreatürlichkeit des barocken Souveräns in der Vorstellung Benjamins deutlich von der Göttlichkeit bzw. Gottgleichheit des Monarchen in Schmitts Souveränitätstheorie abgrenzt.

on (Katastrophe) ebenso einher wie mit der Möglichkeit der selbst vernichtenden Implosion, der Selbstzerstörung des souveränen Subjekts. Diese Relation zweier miteinander unvereinbarer Wesenszüge in der souveränen Macht ist bei Benjamin als „Antithese zwischen Herrschermacht und Herrschervermögen“ ausgeführt. In indirekter Entgegnung auf die Position Carl Schmitts schreibt er: „Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist.“<sup>536</sup> Nichts trifft auf die souveränen Herrscher in *Berge Meere und Giganten* und *Amazonas* besser zu als die Benjaminsche Vorstellung vom barocken Tyrannen.

## 2.6. Machtgefüge und souveräne Lebensmacht bei Foucault

Die Verortung der Macht in einem bestimmten Punkt des sozialen Gesellschaftsgefüges würde, wenn sie allein von den Hierarchieebenen in Staatsordnungen ausginge, zu einer starr dualistischen Betrachtungsweise führen. Das Schema Unterdrücker–Unterdrückte ermöglicht aber weder die Analyse der tatsächlichen Machtstrukturen noch die adäquate Beschreibung ihrer komplexen dynamischen Formen. Es kommt auf die genaue Untersuchung des Beziehungsgeflechts an, in denen Macht wirkt. Als dynamisch muss sie deshalb beschrieben werden, weil jedes Individuum in eine Vielzahl von Verhältnissen zu anderen Individuen verstrickt ist und dementsprechend unterschiedliche Verhaltensweisen produziert. Macht ist demgemäß keine Eigenschaft, die einem Menschen zugeschrieben werden kann. Foucault versteht darunter vielmehr eine „permanente Strategie“, als solche sei sie „niemals monolithisch“.<sup>537</sup> Das Machtgefüge ergibt sich mithin nicht unmittelbar aus der sozialen Ordnung, vielmehr ist diese selbst das Resultat der Machtverhältnisse, die ihr zugrunde liegen. Aus dieser Perspektive betrachtet wird klar, dass Macht weder einem Herrscher zufallen noch in einer statischen Ordnung ihre Verankerung finden kann. Macht muss als Verhältnis begriffen werden.<sup>538</sup> Eine Beziehung besteht immer aus allen an ihr beteiligten Punkten, sie liegt weder allein auf der einen noch auf der anderen Seite: Entsprechend liegt die Macht als Verhältnis zwischen den Individuen,

<sup>536</sup> Dieses wie das vorhergehende Zitat: Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

<sup>537</sup> Beide Zitate: Foucault, Michel: „Die Macht und die Norm.“ In: Ders.: *Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve 1976, S. 99-107, hier S. 100.

<sup>538</sup> Foucault nennt deshalb „vier Arten der Analyse von Macht“, von denen man sich freimachen müsse. Man müsse sich 1. freimachen „von der Vorstellung, daß die Macht etwas ist, was man besitzt“, 2. davon, „daß die politische Macht [...] im wesentlichen in den Staatsapparaten lokalisiert ist“, 3. müsse man sich von dem „Thema der Unterjochung“ freimachen, von der „Vorstellung also, daß die Macht immer einer Produktionsweise untergeordnet ist“ und 4. davon, „daß die Macht innerhalb der Ordnung der Erkenntnis nie anderes als ideologische Wirkungen produziert.“ Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 99.

nicht in ihnen. Deshalb betont Foucault: „Sie [die Macht] wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert. In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singulären Teilen.“<sup>539</sup> Nur im Wechselspiel, in ihrer Wirkungsweise spiegelt sich die Existenz der Macht.<sup>540</sup> Und eben diese Wirkungsweise ist es, die eine spezifische Ordnung schaffen, erhalten oder verändern kann. Foucault macht deutlich: „Die Macht wird gewonnen wie eine Schlacht und genauso verloren. Im Herzen der Macht ist ein kriegerisches Verhältnis und nicht eines der Aneignung.“<sup>541</sup>

Macht wirkt in den verschiedensten Bereichen zwischenmenschlicher Beziehung. Ihre Komplexität lässt sich sinnvoller Weise nur anhand einer Analyse der Personenkonstellationen begreifen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Kontrolle und Tabuisierung der Sexualität im 18. Jahrhundert<sup>542</sup> erläutert Foucault: „Auf jede Bewegung des einen der beiden Gegner antwortet die Bewegung des anderen. [...] Man muss begreifen, daß der Kampf nicht festgelegt ist. Das heißt nicht, daß er nicht eines Tages zu Ende geht.“<sup>543</sup> Diese komplexe Bewegung gilt es zu erfassen. Nicht auf die Einordnung der Gegner in die Kategorien des Starken und des Schwachen kommt es an, sondern auf die Analyse der subtilen dynamischen Beziehungen zwischen den beiden.<sup>544</sup>

Macht und Wissen bringen einander gegenseitig hervor, sie sind zwei einander bedingende Teile der „Macht/Wissen-Beziehung[en]“<sup>545</sup>. Foucault lehnt es deshalb ab, in Bezug auf das Wissen von einem Erkenntnissubjekt auszugehen, das „frei oder unfrei ist“.<sup>546</sup> Wahrheiten sind das Ergebnis eines dynamischen Erkenntnisprozesses und keine Konstanten, die man irgendwo entdecken könnte. Sie konstituieren sich im Wechselspiel der Macht, sind mithin Resultat der „Macht/Wissen-Komplexe“.<sup>547</sup> Der Erkenntnisprozess des Subjekts ist bestimmt durch das Verhältnis von Macht und Wissen.<sup>548</sup> Das im Mikrobereich, wie z. B. in der Familie, in der psychiatrischen Praxis, in der Schule etc. eingesetzte Wissen kann zwar einerseits Macht entfalten, ande-

<sup>539</sup> Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 100.

<sup>540</sup> Vgl. Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 99: „So weit man auch geht im sozialen Netz, immer findet man die Macht als etwas, das ‚durchläuft‘, das wirkt, das bewirkt.“

<sup>541</sup> Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 99.

<sup>542</sup> Vgl. dazu ausführlich Foucault, Michel: „Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift ‚Quel Corps?‘“ In: Ders.: *Mikrophysik der Macht. Über Straffjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve 1976, S. 91-98, hier S. 92-93.

<sup>543</sup> Foucault, „Macht und Körper“, S. 93.

<sup>544</sup> Ähnlich äußert sich Foucault auch in *Überwachen und Strafen*: „Das Studium dieser Mikrophysik setzt nun voraus, daß die darin sich entfaltende Macht nicht als Eigentum, sondern als Strategie aufgefaßt wird, daß ihre Herrschaftswirkungen nicht einer ‚Aneignung‘ zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen; daß in ihr ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen entziffert wird anstatt eines Privilegs; daß ihr als Modell die immerwährende Schlacht zugrundegelegt wird [...]“ Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 38.

<sup>545</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 39.

<sup>546</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 39.

<sup>547</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 39.

<sup>548</sup> Vgl. dazu Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 39f.

rerseits kann Macht eingesetzt werden, um dieses Wissen zu erlangen. Aber es führt nicht zu absoluter Macht, die einem Einzelnen oder einem System für alle erdenklichen Bereiche des Lebens zukommen würde. Dieses „Macht-Wissen“<sup>549</sup> steht nicht in geballter Form dem Herrscher oder Institutionen insgesamt zur Verfügung. Es existiert nur in Form von disperaten Bruchstücken, nicht als Absolutheit.<sup>550</sup>

Diese Foucaultsche Perspektive auf Machtverhältnisse sollte man hinsichtlich der Analyse des Wechselspiels der Kräfte in Döblinschen Romanen im Auge behalten. Sich festzulegen auf *den* Mächtigen, auf *den* Herrscher oder diese und jene Machtordnung, hieße zu verkennen, dass die Macht immer schon „in kleinen singulären Teilen [spielt]“.<sup>551</sup> Auch bei den Interpretationen von *Amazonas* und *Berge Meere und Giganten* ist es lohnenswert, Foucault zu folgen, der konstatiert: „Man muß die Mächtesysteme nicht nur von den Staatsapparaten, sondern auch von den politischen Strukturen trennen.“<sup>552</sup>

Das souveräne Recht über den Tod impliziert das Recht über das Leben.<sup>553</sup> Doch die Gewichtung verschiebt sich im Verlauf der Geschichte. Durch die Veränderung der „Machtmechanismen“<sup>554</sup> steht nunmehr das Leben im Zentrum der Macht: „Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen* wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“,<sup>555</sup> erläutert Foucault.

---

<sup>549</sup> Zum Zusammenhang von Macht und Wissen vgl. Foucault, Michel: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. Im Modell des Panoptikums sieht Foucault „die Utopie einer Gesellschaft und einer Form von Macht, die in unserer Gesellschaft Wirklichkeit geworden ist.“ Der Panoptismus basiert auf der „Prüfung [,examen‘]“. Es gehe nicht mehr um die Rekonstruktion eines Ereignisses, sondern [...] um jemanden, „der einer ständigen totalen Überwachung unterzogen werden soll.“ S. 86. Es entstehe so „[...] ein Überwachungs- und Prüfungswissen, in dessen Zentrum die durch eine lebenslange Kontrolle des Einzelnen realisierte Norm entsteht. [...]“ S. 87. Vgl. dazu auch Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 251-292.

<sup>550</sup> So bemerkt Foucault hinsichtlich der „Technologie“, die das „Wissen vom Körper“ verwaltet: „[...] sie setzt sich aus Stücken und Stückchen zusammen [...]. Man kann sie auch weder in bestimmten Institutionen noch im Staatsapparat festmachen. [...] Es handelt sich gewissermaßen um eine Mikrophysik der Macht, die von den Apparaten und ihren Institutionen eingesetzt wird; ihre Wirksamkeit liegt aber sozusagen zwischen diesen großen Funktionseinheiten und den Körpern mit ihrer Materialität und ihren Kräften.“ Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 37f.

<sup>551</sup> Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 100.

<sup>552</sup> Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 101.

<sup>553</sup> Vgl.: „Auf jeden Fall ist das Recht über Leben und Tod sowohl in seiner modernen relativen und beschränkten Form wie auch in seiner alten absoluten Form ein asymmetrisches Recht. Der Souverän übt sein Recht über das Leben nur aus, indem er sein Recht zum Töten ausspielt – oder zurückhält. [...] Das sogenannte Recht ‚über Leben und Tod‘ ist in Wirklichkeit das Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*.“ Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 162, Hervorhebungen im Original.

<sup>554</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 163.

<sup>555</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 165, Hervorhebung im Original. Giorgio Agamben fasst die Foucaultsche Position wie folgt zusammen: „Foucault definiert [...] die Differenz zwischen der modernen Bio-Macht und der souveränen Macht des alten Territorialstaats durch die Kreuzung zweier symmetrischer Formeln. *Sterben machen und leben lassen* lautet die Devise der alten souveränen Macht, die vor allem als Recht zur Tötung ausgeübt wird; *leben machen und sterben lassen* ist das Prinzip der Bio-Macht, die in der Verstaatlichung des Biologischen und der Sorge um das Leben ihren Hauptzweck sieht.“ Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 135, Hervorhebung im Original. Vgl. außerdem Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 72ff.



Der Tod, verstanden als die „Kehrseite der Macht“,<sup>556</sup> steht dem Überleben entgegen. Überleben kann aber nur, wer über die Mittel verfügt, um den Tod von sich abzuwenden. Eines dieser Mittel ist die Beseitigung des Feindes, der das eigene Leben bedroht, ein anderes findet sich im medizinisch-technischen Fortschritt, der Krankheit und Tod als natürliche Faktoren, denen das Leben seit jeher ausgesetzt ist, auszuschalten versucht.<sup>557</sup> Hatte die Natur in Form von Nahrungsknappheit, Krankheiten, Epidemien etc. dem Souverän hinsichtlich seiner Todesdrohungen gewissermaßen Konkurrenz gemacht, so beginnt mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt ein neues Kapitel in der Geschichte der Macht. Indem der Souverän nunmehr sich ausgewählter Mittel bedienen kann, um das Leben gegenüber den natürlichen „Drohungen des Todes“<sup>558</sup> zu verteidigen, es zu erhalten, erlangt seine Entscheidung über den Tod mehr und mehr absolute Züge. Während die Gefahren der Natur durch Entwicklung und Fortschritt begrenzt werden, so dass potentiell jeder (lange) leben kann, steigt in gleichem Maße die Macht des Souveräns: Er allein kann das Leben nehmen lassen, es auslöschen oder es erhalten.

Der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen [...]. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt. Sie wird zum Teil von der Kontrolle des Wissens und vom Eingriff der Macht erfasst.<sup>559</sup>

Hinter der „Verantwortung für das Leben“ verbirgt sich die Macht über den Körper.<sup>560</sup> Wenn die Existenzbedingungen nicht mehr von der Gunst eines Gottes bzw. von der Natur abhängen, sondern vom Wissen, über das wenige verfügen, so impliziert jede existenzielle Macht über den Körper dennoch die alte Todesdrohung in der Form eines Abhängigkeitsverhältnisses. Nur besteht diese Abhängigkeit nicht mehr zwischen dem Menschen (bzw. der menschlichen Gemeinschaft) und der Natur, sondern verlagert sich mehr und mehr in den sozialen Bereich. Diejenigen, die aufgrund ihres Wissens die Existenzbedingungen verbessern oder verschlechtern können, üben Macht über das Leben derer aus, die nicht in der Lage sind, ihre Lebensumstände zu verändern. Foucault bezeichnet diesen „Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen

---

<sup>556</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 164.

<sup>557</sup> Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 169: „Der Tod hörte auf, dem Leben ständig auf den Fersen zu sein. Gleichzeitig trugen die Entwicklung der Kenntnisse über das Leben im allgemeinen, die Verbesserung der landwirtschaftlichen Techniken, die Beobachtungen und Messungen am Leben und Überleben der Menschen zu dieser Lockerung bei: eine relative Herrschaft über das Leben beseitigte einige Drohungen des Todes.“

<sup>558</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 169.

<sup>559</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 170.

<sup>560</sup> Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 170: „Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft.“

in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsangenen des menschlichen Lebens“ als „Bio-Politik“.<sup>561</sup>

Die Forderung, besser zu leben, impliziert die Furcht vor der Verschlechterung der Lebensbedingungen. Die Politik, die es vermag, Lebensbedingungen nicht nur zu beeinflussen, sondern sie unmittelbar selbst so zu schaffen und zu regulieren, wie es ihr beliebt, verfügt über das Leben selbst.<sup>562</sup> Und ihre Macht, nunmehr absolut über Leben und Tod zu verfügen, generiert sich nicht nur aus sich selbst heraus. Indem die Menschen *gut* leben wollen und ihnen zugleich durch subtile Strategien vermittelt wird, was *gut* zu leben eigentlich heißt, übergeben sie die Kontrolle ihrer Leben in dem gleichen Maße wie die Macht diese an sich reißt. Aus der Differenz zwischen Leben und Tod ist ein Netz von Differenzen entstanden, das die Weise des Lebens, seine Qualität beschreibt. Hinter den Differenzen verbergen sich tausende von Möglichkeiten, wie man leben kann. Nicht mehr auf das Überleben als Gegensatz zum Sterben kommt es an, sondern auf die Qualität des Lebens. Deren Messbarkeit wird zum Instrument der Politik, das zum Beispiel in Form vereinbarter Mindeststandards als Norm auf die Menschen zurückschlägt. Doch mit der Bestimmung und Festlegung differenter Lebensqualitäten, mit der Normierung des Lebens, öffnet sich das Feld biopolitischer Machmechanismen:

Das „Recht“ auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, das „Recht“ auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und „Entfremdungen“, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche „Recht“ war die politische Antwort auf alle neuen Machtprozeduren, die ihrerseits auch nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.<sup>563</sup>

Das alte Recht der souveränen Macht, zu töten, wird relativiert durch das Recht, am Leben zu bleiben.<sup>564</sup> Aber mit diesem neuen Recht geht die rationale Verwaltung und Kontrolle des Lebendigen einher. Das Leben wird über den Zugriff auf den Körper zum Objekt der Kontrolle.<sup>565</sup>

Insofern der Körper dem Zugriff der souveränen Macht vollkommen unterworfen ist, die ihn töten kann oder festlegt, *wie* er sich zu erhalten, wie er zu leben hat, erstarkt nicht nur die „alte“ Entscheidungsgewalt über Leben und Tod. Mehr noch:

---

<sup>561</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 170.

<sup>562</sup> Vgl.: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er noch für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 171.

<sup>563</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 173.

<sup>564</sup> Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 170. Dies zeigt sich unter anderem in der zunehmenden Abschaffung der Todesstrafe in den „zivilisierten“ Ländern der Welt.

<sup>565</sup> Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 170ff. Die „politische Energie“, die sich in ihrer Zielwirkung für Foucault als „Körperdisziplin“ zeigt, und die „biologische Kraft“, die als „Bevölkerungsregulierung“ die Basis der Macht, die Menschen selbst, steuern kann (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 174), sind zwei der ineinander verwobene Komponenten dessen, was Foucault als „Bio-Politik“ bezeichnet (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 170.) Auf die subtilen Mechanismen kann hier im Einzelnen nicht näher eingegangen werden.

Der Souverän trotz der Natur das Monopol des Todes ab und gewinnt damit zugleich die Macht über das Leben. In seiner absoluten Konsequenz hieße das: der durch Naturgewalten verursachte Tod kann verhindert, ja abgeschafft und die Entscheidung, wer getötet wird, nach Belieben getroffen werden. Zudem vermag es der Souverän nicht nur, die Lebensqualität in den selbst gesetzten Differenzen zu beeinflussen, sondern Leben selbst zu erschaffen. Er kontrolliert jetzt schon das, worüber morgen seine Herrschaft sich ausbreiten wird. Er kontrolliert das potenzielle bloße Leben mittels der beschriebenen Mechanismen bereits lange bevor es entsteht. Er erschafft das Objekt der Beherrschung. Das Leben betritt die politische Bühne und deren institutionalisierten Verwaltungsapparat gewissermaßen schon als ontologische Potenz: Es *ist* noch nicht in der Welt, aber es *kann* werden. Ob es als Lebewesen tatsächlich zur Existenz gelangt – und damit sei über die mögliche Qualität dieses Lebens noch gar nichts ausgesagt – darüber entscheidet nicht mehr unmittelbar die Natur, sondern die souveräne, biopolitische Macht. In ihrer *menschlichen* Gestalt wird sie zum Schöpfer des Lebendigen.

Aus dieser Perspektive wird klar, warum der Souverän am Leben hängt: Es ist der einzige tatsächliche Machtbereich. Mit dem Tod endet das Wirkungsfeld realer Macht.<sup>566</sup> Während die Hinrichtung zugleich eine Entlassung aus dem Zugriffsbereich der Macht mit einschließt, beinhaltet der Akt der Begnadigung immer schon die weitere potenzielle Verfügung über den Begnadigten. Er ist im Gegensatz zum Toten auch weiterhin an das Recht gebunden bzw. dem Befehl des Souveräns ausgesetzt. Über sein Leben kann verfügt werden. Insofern erneuert die Begnadigung die souveräne Macht. Der Souverän hat mithin nicht nur ein Interesse daran, Leben zu vernichten, um seine Macht zu demonstrieren. Er will es auch um jeden Preis erhalten.

## 2.7. Souveränität und die Verortung des Menschlichen bei Agamben

Der Widerspruch, dessen stetiges Hin und Her jenes Verhältnis ist, das Foucault in der Macht sieht und auf dem sich das Recht konstituiert, ist mit der Gewalt so untrennbar verbunden, dass schon die Frage nach Ursache und Wirkung fragwürdig erscheint. Die „Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Natur, Außen und Innen, Gewalt und Recht“,<sup>567</sup> in der sich die souveräne Macht konstituiert, ver-

---

<sup>566</sup> „Souveräne Macht kann das Sterben anordnen oder das Weiterleben gewähren, dabei entzieht sich das Leben selbst den Anordnungen, es läßt sich schlicht weder befehlen noch per Dekret verwalten. Es ist stets der Tod, der der Souveränität als Zeichen der Wirkungsweise ihrer Macht dient.“ Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 64-65. Im Hinblick auf den klassischen Souverän mag das gelten, der biopolitische Souverän aber kann auch das Leben zwingen, am Leben zu bleiben.

<sup>567</sup> Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 75.

wischt alle Grenzen. Dort, wo nicht mehr unterschieden werden kann, ist die unab- leitbare Entscheidung möglich. Indem die souveräne Macht im Augenblick der „Un- unterscheidbarkeit“<sup>568</sup> entscheidet, was Recht und was Ausnahme ist, setzt sie die Differenz als Ausgangspunkt der Ordnung für alle. Der Souverän indes bleibt dem Zwischenraum verhaftet. Insofern ist die Souveränität nicht der einen oder der ande- ren Seite zugehörig, sondern verhält sich wie ein Spannungsfeld zwischen den bei- den Polen.<sup>569</sup> Der Ort, an dem mit der souveränen Entscheidung die Differenz zwi- schen Recht und Ausnahme *im* Recht gesetzt wird, dieser *Zwischenraum* trotzt im Kern jeder Logik. An den beiden Extremen, die der Topos der Ausnahme nach Agamben hervorbringt – der „*homo sacer*“<sup>570</sup> auf der einen und der Souverän auf der anderen Seite –, wird das Paradoxon der souveränen Macht deutlich: Sie ist selbst von dem Ausnahmezustand nicht zu trennen, über dessen Eintritt, Dauer und Been- digung sie zu befinden hat. Deshalb findet Agamben die Struktur der Souveränität in der des Banns wieder:

Der Bann ist im strengen Sinn die zugleich anziehende und abstoßende Kraft, welche die beiden Pole der souveränen Ausnahme verbindet: das nackte Leben und die Macht, den *homo sacer* und den Souverän. Nur deswegen kann der Bann sowohl das Banner der Souveränität [...] als auch den Ausschluß aus der Gemeinschaft bedeuten.<sup>571</sup>

Der Bann bindet den Verbannten gerade durch den Ausschluss an das Recht. Der Entrechtete bildet die Ausnahme vom Recht, weil er außerhalb der Ordnung steht. Jedoch ist er nicht frei, im Gegenteil: Der Verbannte ist dem Zugriff der Ordnung (Gesellschaft), die ihn verlassen hat, umso mehr ausgeliefert, denn er entbehrt des Schutzes der Macht. Indem ihn die Macht verlässt, unter deren Schutz er stand, ist er dieser vollkommen ausgeliefert.<sup>572</sup> Er ist im wahrsten Sinne des Wortes vogelfrei.

Die Figur des „*homo sacer*“<sup>573</sup> kennzeichnet das Problem des Zwischenraums, denn derjenige, der „lediglich außerhalb der menschlichen Rechtssprechung gesetzt wird, ohne in die göttliche überzugehen“,<sup>574</sup> ist tatsächlich nackt.<sup>575</sup> Jeglicher Rechte entkleidet, ist er schutzlos ausgeliefert und tötbar.

---

<sup>568</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 75.

<sup>569</sup> Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 48: „Der Ausnahmezustand ist [...] nicht so sehr eine raumzeitliche Aufhe- bung als vielmehr eine komplexe topologische Figur, in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern auch Natur- zustand und Recht, das Draußen und das Drinnen ineinander übergehen.“

<sup>570</sup> Agamben beschreibt mit „*homo sacer*“ eine spezifische Figur des archaischen römischen Rechts: Der auf- grund eines Deliktes Verurteilte wurde aus der Gemeinschaft in Form einer Verbannung ausgeschlossen. Er durfte nicht geopfert werden, konnte aber von jedermann getötet werden, ohne dass sich der Tötende eines Mor- des schuldig gemacht hätte. Die Komplexität dieser Figur kann an dieser Stelle nicht ausführlich erörtert werden. Verwiesen sein auf das Kapitel „*Homo sacer*“ in Agamben, *Homo sacer*, S. 81-124.

<sup>571</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 120f.

<sup>572</sup> Vgl.: „Dasjenige, was unter Bann gestellt wird, ist der eigenen Abgesondertheit überlassen und zugleich dem ausgeliefert, der es verbannt und verläßt, zugleich ausgeschlossen und eingeschlossen, entlassen und gleichzeitig festgesetzt.“ Agamben, *Homo sacer*, S. 119.

<sup>573</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 83, Hervorhebung im Original.

<sup>574</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 91.

Agamben weist unter Bezug auf Aristoteles und Platon auf den Unterschied hin, der in der antiken griechischen Philosophie zwischen dem Gebrauch zweier Worte für den Umstand des Lebens besteht. Das Wort „*zōē*“ meinte die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern)<sup>576</sup>. Hingegen bezeichnet das Wort „*bíos* [...]“ die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist<sup>577</sup>. Es besteht demnach ein grundlegender Unterschied zwischen dem Leben als einem allgemeinen Zustand des Lebendigseins und dem qualifizierten Leben: Wird „*bíos*“ verwendet, so ist damit immer ein „qualifiziertes Leben“ bezeichnet, „eine besondere Lebensweise“<sup>578</sup>. Findet jedoch das Wort „*zōē*“ Verwendung, so deutet es auf die Tatsache des Lebens fern ab jeglicher Qualitäten. Das mit „*zōē*“ bezeichnete „einfache natürliche Leben“ ist ein „rein reproduktives Leben“<sup>579</sup>; es entbehrt mithin jeden Subjektcharakter. Hingegen konstituiert sich das Subjekthafte auf der Basis einer Qualität, die dem Leben eignet. Das Leben selbst aber, in seiner reinen ausschließlichen Form, bildet die Grundlage für die Zuschreibung einer Qualität, durch die erst das Lebendige zum lebenden Subjekt wird.<sup>580</sup> Agamben prägt dafür den Begriff des „nackten Lebens“<sup>581</sup>, dessen Einbeziehung in das „politische qualifizierte Leben“<sup>582</sup> er im Rahmen seiner Untersuchung darzustellen versucht.<sup>583</sup> Im Unterschied zu Foucault, der den Beginn der „*Bio-Politik der Bevölkerung*“ in der „Mitte des 18. Jahrhunderts“<sup>584</sup> verortet, verfolgt Agamben die Spuren der Politisierung des bloßen Lebens bis in das archaische römische Recht. Schmitts Definition der Souveränität, deren entscheidendes Charakteristikum der Ausnahmezustand ist, verbindet Agamben mit seiner Version der Fou-

<sup>575</sup> Bei Agamben, der die Heiligkeit des Lebens mit dessen Nacktheit gleichsetzt und diesen Zusammenhang an der Figur des *homo sacer* belegen kann, bezeichnet das nackte Leben immer ein entrechtetes Leben, mithin ein Leben im Ausnahmezustand, über das die souveräne Macht entscheidet. Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 81-124. Souveränität und Heiligkeit stehen für Agamben dabei in untrennbarem Zusammenhang: „*Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt töbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.*“ Agamben, *Homo sacer*, S. 93, Hervorhebung im Original.

<sup>576</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 11, Hervorhebung im Original.

<sup>577</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 11, Hervorhebung im Original.

<sup>578</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 11, Hervorhebung im Original.

<sup>579</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 12, Hervorhebung im Original.

<sup>580</sup> Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 11: „Wenn Platon im *Philebos* drei Lebensarten anführt und Aristoteles in der *Nikomachischen ethik* das kontemplative Leben des Philosophen (*bíos theōrētikós*) vom Leben der Lust und des Vergnügens (*bíos apolaustikós*) und vom politischen Leben (*bíos politikós*) unterscheidet, hätten sie niemals den Begriff *zōē* gebrauchen können (dem bezeichnender Weise im Griechischen die Pluralform fehlt); und zwar aus dem einfachen Grund, weil es beiden in keiner Weise um das natürliche Leben, sondern um ein qualifiziertes Leben, um eine besondere Lebensweise zu tun war.“ Hervorhebungen im Original.

<sup>581</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 17.

<sup>582</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 17.

<sup>583</sup> „Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist. In diesem Sinn ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Ausnahme. Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet [...]“ Agamben, *Homo sacer*, S. 16, Hervorhebung im Original.

<sup>584</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 166, Hervorhebung im Original.

caultschen These von den „zwei Hauptformen“ der „Macht zum Leben“.<sup>585</sup> Den Kern der Agambenschen Argumentation bildet die Aussage, dass „dem nackten Leben in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg“ zukomme, „das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.“<sup>586</sup>

Auf das bloße Leben kann sich kein Mensch in der Verteidigung seines Menschseins mehr berufen. Es ist solange ausgeschlossen, wie Attributierungen den Körper zum Subjekt erheben. Dies geschieht unmittelbar im Augenblick der Einschreibung eines Menschen in die geltende Rechtsordnung, was häufig mit seiner Geburt<sup>587</sup> zusammenfällt. Konstituiert sich aber das Subjekt, so lässt sich auch wieder auf das zugreifen, was sich dem Zugriff einst entzog: das „nackte Leben“.<sup>588</sup> Das bloße Leben wird durch die Fähigkeit des Menschen zum Denken zur Basis des Subjekts. Aber eben dieses Subjekt spaltet im Prozess seiner Entstehung das bloße Leben von sich ab.<sup>589</sup> Es ist unmöglich das Wort *Ich* von demjenigen zu trennen, der „Ich“ sagt. Und doch vollzieht sich die Trennung unmittelbar im Augenblick des Aussprechens. In der Sprache distanziert sich die Bezeichnung vom Bezeichneten und eröffnet eben durch die Distanz erst einen Raum der Beziehungen, der vormals gar nicht existierte. „Ich“ zu sagen ist die selbstreferenzielle Möglichkeit des Lebens, die Bewusstsein erzeugt. Aber indem dieses *Ich* sich nennt, trennt es sich von seinem ursprünglichen Träger, dem bloßen Leben. Im Sprachraum ist es als Begriff zwar gegenwärtig, aber es bleibt ein bezugsloses Abstraktum: Das zu Bewusstsein gekommene bloße Leben ist ja kein *bloßes* Leben mehr, sondern schon ein bezeichnetes.

Die Differenzierung von natürlichem und gesellschaftlich-politischem Leben, die in der Sprache vollzogen wird, ist von Wichtigkeit, da die Souveränität im Allgemeinen immer dem „*bíos*“ zugerechnet wird und das „*zōē*“ ursprünglich nur den Naturgewalten ausgesetzt war. Allerdings wird mehr und mehr versucht, das natürliche Leben, welches in der antiken Philosophie unvereinbar neben dem gesellschaftlich-politischen existiert, dem Zugriff aus dem Bereich des „*bíos*“<sup>590</sup> auszusetzen.

<sup>585</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 166, Hervorhebung im Original. Foucault erörtert, dass sich „die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt“ habe. Der erste „Pol“ habe sich um den „Körper als Maschine“ gebildet. „Seine [die des Körpers] Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit, seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme – geleistet haben all das die Machtprozeduren der *Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers*. „Der zweite Pol“ [...] liege den biologischen Prozessen zugrunde. „Die Fortpflanzung, die Geburten- und Sterblichkeitsrate [...] wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: *Bio-Politik der Bevölkerung*.“ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 166.

<sup>586</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 17.

<sup>587</sup> Freilich zeigt die immer noch hochaktuelle Debatte um die Problematik der Abtreibung, aber auch die brisante Problematik des Klonens und der Stammzellenforschung, dass die Einschreibung des Lebens in die gesellschaftliche Ordnung heute meist schon lange vor der Geburt beginnt.

<sup>588</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 119.

<sup>589</sup> Dies vollzieht sich in der Sprache. Vgl. dazu Agamben, *Homo sacer*, S. 18: „Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegengesetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.“

<sup>590</sup> Dieses und die vorhergehenden Zitate: Agamben, *Homo sacer*, S. 11.

Damit wird es einerseits integriert, andererseits bleibt es ausgeschlossen.<sup>591</sup> Die Geburt trägt das bloße Leben bereits in die gesellschaftliche Ordnung ein – und sei es nur durch die Vergabe eines Namens.

## 2.8. Der archaische Grund des Ausnahmezustands – Agambens Herleitung aus dem Justitium

Agamben versucht die modernen Implikationen des Ausnahmezustands vor dem Hintergrund der Institution des Justitiums im Römischen Rechts zu denken.<sup>592</sup> Das Justitium wurde im Falle eines staatlichen Notstands durch die vom römischen Senat legitimierte Konsuln ausgerufen.<sup>593</sup> Da es sich hierbei um „eine Suspendierung [...] des Rechts als solchem“<sup>594</sup> handelt, stellt sich ein zentrales Problem, welches mit der Schwelle des genuin Menschlichen in Zusammenhang steht. Agamben beschreibt dieses Problem als „das des Wesens der Taten, die während des Justitiums begangen werden“<sup>595</sup> und hebt die Unmöglichkeit „jeder rechtlichen Bestimmung“<sup>596</sup> dieser Taten hervor:

Wer während des Justitiums handelt – [...] –, der vollzieht das Gesetz nicht, noch überschreitet er es, sondern *nicht-vollzieht* es. Seine Handlungen sind insofern bloße Tatsachen [...] und die Bestimmung ihres Wesens – exekutiv oder überschreitend und im Grenzfall menschlich, tierisch oder göttlich – liegt jenseits des Rechtsbereichs.<sup>597</sup>

Die Tat entzieht sich damit jedweder Beurteilung oder gar Wertung in den gängigen rechtlichen Begrifflichkeiten. Sie ist gewissermaßen frei von jedweden Konsequenzen und im rechtlich-gesellschaftlichen Sinn nicht beurteilbar.

Im Zusammenhang für die hier vorgelegte Untersuchung ist vor allem eine These Agambens zentral, die aus dem Mysterium der Rückbezüglichkeit des Rechts auf den Zustand der Anomie sich ableitet. Während des Justitiums ist das Gesetz suspendiert und durch diesen Akt wird gewissermaßen die Macht, die dem Gesetz im Normalfall Geltung bzw. Gewalt verleiht, frei. In der Suspendierung des Rechts liegt ein

---

<sup>591</sup> Vgl. dazu Agamben, *Homo sacer*, S. 11–22. Freilich muss bemerkt werden, dass *zōē*, dieses reine ursprüngliche – mithin entsubjektivierte Leben, in Bezug auf den Menschen nicht gänzlich abgetrennt vom politisch-gesellschaftlichen Leben gedacht werden kann, da jedes *bios* erstens aus einem *zōē* qua Geburt entstanden sein muss und zweitens, die gesellschaftliche Existenz eines Individuums nach der Integration kaum mehr auf diesen Rest *zōē* in ihm reduziert werden kann.

<sup>592</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 52–63.

<sup>593</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 52.

<sup>594</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 52.

<sup>595</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 60.

<sup>596</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 61.

<sup>597</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 61f.

wesentliches Charakteristikum des Ausnahmezustands. Doch das Recht löst sich im Ausnahmezustand nicht wirklich auf, es existiert weiterhin und bleibt an den Bereich gebunden, von dem es suspendiert wurde. Schmitts souveräne Entscheidung betont die Bindung zwischen Ausnahmezustand und Recht gerade weil es für ihn keinen rechtsentleerten Raum geben darf. Die Vorstellung, dass das Recht zwar suspendiert, aber nicht im eigentlichen Sinn abwesend ist, geht zurück auf die Unmöglichkeit seiner Anwendbarkeit im Ausnahmezustand. Dies impliziert eine irgendwie geartete Trennung zwischen dem Gesetz und desjenigen Elements, das im Normalzustand die Durchsetzung des Rechtes garantiert. Auf dieser Betrachtungsebene geht es jedoch nicht um die die Durchsetzung des Gesetzes sicherstellenden Institutionen wie Agambens Analyse zeigt, sondern um die Tatsache, dass mit der Suspendierung des Rechts eine spezifische Kraft frei wird. Diese resultiert aus der Nicht-Anwendbarkeit der Norm im Ausnahmezustand.<sup>598</sup>

Im Extremfall fluktuiert die ‚Gesetzeskraft‘ wie ein unbestimmtes Element, das sowohl von der Staatsmacht beansprucht werden kann [...] als auch von einer revolutionären Organisation [...]. Der Ausnahmezustand ist der anomische Raum, in dem eine Gesetzeskraft ohne Gesetz (die man jedoch Gesetzeskraft schreiben müßte) zum Einsatz kommt.<sup>599</sup>

Die Kraft, die im Ausnahmezustand in Erscheinung tritt, wirkt direkt auf das Leben ein. Sie entfaltet ihre Wirksamkeit, ohne dem ihr sonst eigenen Zweck, dem Gesetz zur Gültigkeit, zur Anwendung zu verhelfen. In der Folge ihrer Zweckfreiheit lässt sie sich für andere Zwecke beanspruchen. Durch den Rest, der mit dem Rückzug bzw. der Suspendierung des Gesetzes entsteht, verbleibt etwas dem Recht Zugehöriges im vom Recht entleerten Raum der Anomie. Deshalb erkennt Agamben darin „eine Art mystisches Element, oder eher: eine  *fictio* , durch die das Recht versucht, die Anomie für sich zu vereinnahmen.“<sup>600</sup> Der Grund für diesen Versuch der Vereinnahmung des Lebens durch das Recht liegt letztlich in dem, was Agamben als „fundamentale Leistung der souveränen Macht“ bezeichnet, nämlich die „Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element“<sup>601</sup>. Damit ist der Ausnahmezustand der notwendige Ausgangspunkt für die Durchsetzung biopolitischer Tendenzen im Rechtszustand. Der Zugriff des Rechts auf das Leben, der im konkreten Zugriff der souveränen Macht auf den Menschen realisiert wird, gelingt nur über das Konstrukt des Ausnahmezustands. Denn dieser legitimiert oder begründet fiktiv<sup>602</sup> in letzter Konsequenz die Gewalt, die den Menschen entweder im Rechtsraum hält oder

<sup>598</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 49.

<sup>599</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 49, Durchstreichung im Original.

<sup>600</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 49, Hervorhebung im Original.

<sup>601</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 190.

<sup>602</sup> Vgl. dazu Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 41.



ihn daraus ausscheidet. Diese Gewalt realisiert und manifestiert den Bann, in dem Agamben die „originäre politische Beziehung“<sup>603</sup> erkennt.

Für seine Theorie des Ausnahmezustands untersucht Agamben das Verhältnis von *auctoritas* und *potestas*. In seiner Bestimmung der Begrifflichkeiten leitet er deziert nicht nur die archaischen Bedeutungen und Funktionen her, sondern nachvollzieht auch die Umdeutungen, Missverständnisse und Richtigstellungen in der modernen Forschung. Der Zusammenhang zum Ausnahmezustand, dessen Wurzeln im *Justitium* liegen, leitet sich für Agamben aus der Frage ab, „was die Macht des Senats begründet, das Recht [...] zu suspendieren.“<sup>604</sup> Zunächst betrachtet Agamben die beiden Sphären privat/öffentlich getrennt voneinander, um anschließend den Bereich ihrer Überschneidung bzw. ihres Zusammenfallens deutlich herauszustellen. Es lohnt, der Argumentation Aufmerksamkeit zu schenken, da in ihr genuin souveränes Handeln als reine Tat entspringt. Agamben bestimmt den Begriff *auctoritas* wie folgt:

Im privatistischen Bereich ist die *auctoritas* die Eigenschaft des *auctor* [...] der eingreift, indem er die technische Formel *auctor fio* ausspricht, um der Tat eines Subjekts rechtliche Gültigkeit zu verleihen [...]. [...] die *auctoritas* des Vaters ‚autorisiert‘ die Heirat des Sohnes *in potestate* (d. h.: er macht sie gültig).<sup>605</sup>

Zu bemerken ist, dass die „Tat des *auctor*“, also der Akt der Inkraftsetzung im rechtlichen Sinn, „direkt aus der Stellung als *pater* [folgt].“<sup>606</sup> Agamben spezifiziert dies als „das Sich-Verwirklichen einer unpersönlichen Macht in eben der Person des *auctor*“<sup>607</sup>, was die enge Verbindung zwischen Macht und Person einerseits impliziert, andererseits eine Identifikation beider miteinander ausschließt. Ähnlich verhält es sich nach Agamben im Bereich des öffentlichen Rechts:

Das *Justitium* führt [...] zu einer tatsächlichen Suspendierung der Rechtsordnung. Namentlich werden die Konsuln auf den Status von Privatpersonen zurückgestuft [...], während jeder Privatmann handelt, als werde ihm ein *imperium* verliehen. [...] Im äußersten Fall [...] scheint *auctoritas* zu funktionieren wie *eine Kraft, die die potestas suspendiert, wo sie statthatte, und sie dort reaktiviert, wo sie nicht mehr in Kraft war*. Sie ist eine Gewalt, die das Recht suspendiert und reaktiviert, ihm formal aber keine Geltung verleiht.<sup>608</sup>

<sup>603</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 190. Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 120.

<sup>604</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 88.

<sup>605</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 90, Hervorhebungen im Original.

<sup>606</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 91, Hervorhebungen im Original.

<sup>607</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 91, Hervorhebung im Original.

<sup>608</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 93f., Hervorhebungen im Original.

Agamben konstatiert deshalb den „originär biopolitischen Charakter des Paradigmas der *auctoritas*“<sup>609</sup> und führt in Hinblick auf die Verbindung von „Recht und Leben“<sup>610</sup> aus:

Die Norm kann auf den Normalfall angewandt, und sie kann, ohne die Rechtsordnung insgesamt zu vernichten, suspendiert werden, denn in der Form der *auctoritas* oder der souveränen Entscheidung bezieht sie sich unmittelbar auf das Leben, entspringt aus ihm.<sup>611</sup>

Auctoritas meint im hier untersuchten Zusammenhang auch die der Institution des Königs, des Machthabers, des Souveräns immanente Macht, welche dem Handeln, insbesondere den mit der Regierung zusammenhängenden Entscheidungen die notwendige rechtliche *Wirksamkeit* verleiht. Insofern steht sie über den formalrechtlichen Belangen, denn sie legitimiert die souveräne Entscheidung aus sich selbst heraus. Das Ineinanderfallen von privatem Leben und öffentlichem Recht in dem Augenblick, da der *auctor* handelt, kulminiert für Agamben in der Verkörperung der *auctoritas* in der Person Augustus': „Das ‚augusteische‘ Leben ist nicht mehr durch den Gegensatz öffentlich/privat bestimmbar.“<sup>612</sup> Auf diesem fiktiven Grund<sup>613</sup> entwickelt sich die Vorstellung einer „Immanenz des Rechts im Leben“<sup>614</sup>, die letztlich auch den Boden für faschistische Theorien wie der des Führertums bildet.<sup>615</sup> Von ihr ausgehend werden Leben und Recht in der Fiktion des Ausnahmezustandes immer weiter miteinander verstrickt, so dass eine Trennung kaum mehr möglich scheint. Die daraus resultierende Gefahr, die sich geschichtlich bis in die heutige Gegenwart potenziert hat, ist eine existenzielle, denn sie betrifft das menschliche Leben in seinem Kern. Agamben präzisiert die Implikation der Fiktion wie folgt:

Der Ausnahmezustand ist das Dispositiv, das in letzter Instanz die beiden Seiten der rechtlich-politischen Maschine zum Ausdruck bringen und zusammenhalten muß und dabei eine Schwelle der Unentscheidbarkeit errichtet, zwischen Anomie und Nomos, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas*. Er gründet in der wesentlichen Fiktion, daß die Anomie – in der Form der *auctoritas*, des lebenden Gesetzes oder der Gesetzeskraft – noch in Beziehung zur Rechtsordnung steht, und daß die Macht, die Norm zu suspendieren, unmittelbar auf das Leben zugreift.<sup>616</sup>

Die Gefahr sieht Agamben nicht in der fiktiven Korrelation von Rechtsordnung und Leben an sich. Sie besteht vielmehr in dem tendenziellen Zusammenfallen dieser „in

---

<sup>609</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 101, Hervorhebung im Original.

<sup>610</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 100.

<sup>611</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 101, Hervorhebung im Original.

<sup>612</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 98, ausführlich zu Augustus S. 95ff.

<sup>613</sup> Der fiktive Charakter des Modells wird von Agamben mehrfach betont, so etwa: Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 99; S. 101; S. 102.

<sup>614</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 99.

<sup>615</sup> Vgl. dazu Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 98ff.

<sup>616</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 103, Hervorhebungen im Original.

einer einzigen Person“.<sup>617</sup> Im Ausnahmezustand stehen sich Leben und Recht unvermittelt gegenüber.<sup>618</sup> Wird der Ausnahmezustand selbst zur Regel, so liegt die Konsequenz dieses Wandels in der permanenten Produktion dessen, was Agamben bereits in *Homo sacer* als „nacktes Leben“<sup>619</sup> bezeichnet hat. Das „politisch-rechtliche System [transformiert sich] in eine tödliche Maschine.“<sup>620</sup> Konkrete Lösungsansätze für die Problematik liefert Agamben nicht. Im Gegenteil, er schließt die Möglichkeit einer Rückkehr in den Rechtszustand aus.<sup>621</sup> Sein Ausblick beinhaltet dagegen eine wesentliche Option: Die Erkenntnis des fiktiven Charakters des Ausnahmezustands und die gleichzeitige Einsicht in dessen tatsächliche und alltägliche Realisation in unserer Gegenwart. Er nennt es „sich im Anhalten der Maschine zu üben“<sup>622</sup>. Seine Vision besteht in einer nicht näher beschriebenen menschlichen Praxis, die von der tödlichen Relation Gewalt-Recht/Recht-Gewalt sich frei gemacht hat.<sup>623</sup> Offen bleibt, wie eine solche vom Recht nicht affizierte menschliche Praxis aussehen könnte. Gesellschaft im historischen oder gegenwärtigen Verständnis jedenfalls – so viel wird deutlich – ist mit ihr vollkommen unvereinbar. Es fällt nicht schwer, aus der Argumentation Agambens auf die Nähe zu jenem Denker zu schließen, auf den er sich in vielen seiner Schriften bezieht. Insofern ist die Agambensche Option im Ausblick von *Ausnahmezustand* auch nur in den Begriffen Benjamins zu denken, wie sie oben herausgearbeitet wurden. Ihre Realisation findet ihren wesentlichen Anfang bereits in der Kritik.

## 2.9. Das genuin Menschliche im Abgrund des Menschen – Agambens Deutung des Muselmanns

Wenn als Rest des suspendierten Gesetzes die Kraft offenbar wird, welche zwischen dem homo sacer und dem Souverän die Relation herstellt und hält, so bleibt zu zeigen, wie in dieser Beziehung Abgrund und Schwelle des Menschlichen bestimmt werden können. Kann das genuin Menschliche in dieser Beziehung erfasst werden? Oder ist der Mensch gar die Manifestation dieser Relation selbst?

---

<sup>617</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 102.

<sup>618</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 102.

<sup>619</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 19. Ausführlich wird dies in der vorliegenden Arbeit im Abschnitt „Souveränität und die Verortung des Menschlichen bei Agamben“, S. 75ff., behandelt.

<sup>620</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 102.

<sup>621</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 102.

<sup>622</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 102.

<sup>623</sup> Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 103f.

Agamben hat in der Figur des Muselmanns in *Was von Auschwitz bleibt*<sup>624</sup> einen Versuch der Verortung des Menschlichen in der wirklich gewordenen Katastrophe der Konzentrations- und Vernichtungslager unternommen. Im Muselmann scheint das Mensch-Sein selbst infrage zu stehen, wobei sich Agamben gegen Vorstellungen wehrt, die den Muselmann aus dem Bereich des Menschlichen ausschließen.<sup>625</sup> Folgt man seiner Argumentation aufmerksam, so erhellt die Problematik des Muselmanns diejenige des Menschseins insgesamt.

Das Lager ist der Ort, an dem das Menschliche mit dem Unmenschlichen konfrontiert wird. „Die menschliche Potenz“, so Agamben, „überschreitet [im Lager, B. B.] die Grenze zum Unmenschlichen, der Mensch hält auch den Nichtmenschen aus.“<sup>626</sup> Als „unmenschlich“ wird die „fast unendliche Potenz zu leiden“ bestimmt, „nicht die Fakten, nicht die Handlungen oder Unterlassungen“.<sup>627</sup> Diese Fähigkeit wird in der Gestalt des Muselmanns offenbar. Der Muselmann bildet für Agamben „die Extremgestalt dieses extremen Vermögens zu leiden“<sup>628</sup>. Seine Unmenschlichkeit (im Sinne von nicht menschlich) resultiert mithin aus dem unendlichen Vermögen des Muselmanns Leid auszuhalten. Deshalb verkörpert der Muselmann den Abgrund und die Schwelle des Menschseins: Er ist Mensch und zugleich Nicht-Mensch, indem er Mensch ist. In ihm fallen die Vorstellungen von dem, was ein Mensch ist und von dem, was ein Mensch nicht ist, unmittelbar zusammen. Agamben spricht in diesem Kontext davon, „daß es einen Punkt gibt, an dem der Mensch, obwohl er dem Anschein nach Mensch bleibt, aufhört, Mensch zu sein. Dieser Punkt ist der Muselmann [...]“.<sup>629</sup> Der Kern seiner Definition des Menschlichen rekurriert letztlich auf den Zeugen:

Wenn vom Menschlichen wirklich nur der Zeugnis ablegen kann, dessen Menschsein zerstört worden ist, dann bedeutet dies, daß die Identität von Mensch und Nicht-Mensch nie vollkommen ist, daß es nicht möglich ist, das Menschliche vollständig zu zerstören, daß immer ein Rest übrigbleibt. *Dieser Rest ist der Zeuge*.<sup>630</sup>

Doch dieser Zeuge ist ein Paradoxon, nicht eine Person, sondern ein Konstrukt, das Agamben entwickelt, um den Menschen im Nicht-Menschen sichtbar werden zu lassen: „[...] derjenige, der im Menschen wirklich Zeugnis ablegt, [ist] der Nicht-Mensch.“<sup>631</sup> Die wirklich gewordene Katastrophe des Muselmanns ist im eigentlichen Sinne nicht bezeugbar, weil sie an einem Punkt rührt, in dem das Lebewesen in

<sup>624</sup> Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

<sup>625</sup> Vgl. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 55; S. 57.

<sup>626</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 67.

<sup>627</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 68.

<sup>628</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 68.

<sup>629</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 48.

<sup>630</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 117, Hervorhebung im Original.

<sup>631</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 105.

den Menschen und der Mensch in das Lebewesen umschlägt. Dieser Punkt erweist sich als der „Nicht-Ort der Artikulation“<sup>632</sup> und ist als solcher konstitutiv für den Ursprung des Subjekts. Den Schlüssel für das Problem des Zeugen liefert gewissermaßen der Akt, in dem das Lebewesen sich der Sprache bemächtigt, in dem es sich subjektiviert und über die Sprache jegliche Erfahrung transzendiert. Émile Benvenistes *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*<sup>633</sup> stehen hier Pate für die Argumentation Agambens, die das Ich als „rein diskursive Realität“<sup>634</sup> erfasst:

Dieses Ich, das als Einheit die mannigfaltige Gesamtheit der Erfahrungen transzendiert, garantiert die Fortdauer dessen, was wir Bewußtsein nennen, ist nichts als das Erscheinen einer ausschließlich sprachlichen Eigenschaft im Sein. [...] Subjektivität und Bewußtsein, in denen unsere Kultur ihr festes Fundament glaubte gefunden zu haben, beruhen auf dem Zerbrechlichsten und Prekärsten der Welt: dem sprachlichen Ereignis.<sup>635</sup>

Ausschließlich die Fähigkeit zur Sprache hebt das Lebewesen in den subjektiven Bereich, der die Ich-Erfahrung ermöglicht. Die ursprüngliche Erfahrung ist damit dem bewussten Menschen nicht mehr zugänglich.<sup>636</sup> Das ist, wenn man so will, der Preis, den der Mensch für sein Bewusstsein zahlt. Das, was im Rahmen der vorliegenden Arbeit als ursprüngliche Erfahrung der Existenz bezeichnet wird, ist der vorbewusste Zustand eines Lebewesens, das *noch* Nicht-Mensch ist. Der Prozess der Subjektwerdung, der den Menschen in die Sprache setzt, ist grundsätzlich irreversibel. Der Mensch kann nicht, kann nie mehr auf das reduziert werden, was er vor dem Menschsein war. Es gibt keine vollständige Identität mit dem Nicht-Menschen. Der Zeuge steht bei Agamben am Schluss jenes Prozesses, der gewaltsam den Menschen in den Nicht-Menschen zu verwandeln versucht.

„Subjektivität“, erklärt Agamben an anderer Stelle, „wird erzeugt, wo das Lebende, wenn es der Sprache begegnet und sich in ihr rückhaltlos aufs Spiel setzt, in einer Geste zur Schau stellt, daß es nicht auf die Sprache reduziert werden kann.“<sup>637</sup> So wie der abwesende Autor im Text als Geste offenbar wird,<sup>638</sup> so offenbart der zur reinen Geste erstarrte Muselmann den Menschen im Nicht-Menschen. So wie der Autor „der Zeuge, der Garant seines eigenen Fehlens im Werk [ist]“<sup>639</sup>, so manifestiert sich im Erscheinen der Gestalt des Muselmanns die Abwesenheit des Mensch-

---

<sup>632</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S.113.

<sup>633</sup> Benveniste, Émile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Aus dem Französischen von Wilhelm Bolle. München: List 1974.

<sup>634</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 106.

<sup>635</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 106.

<sup>636</sup> Vgl. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S.107: „Die reine Gegenwart der jeweiligen Rede spaltet endgültig die Selbstgegenwart der Gefühle und Erlebnisse in demselben Moment, in dem sie diese auf ein einheitliches Zentrum der Zurechnung bezieht.“

<sup>637</sup> Agamben, „Der Autor als Geste“, S. 68. In dem Text definiert Agamben die Geste als „das, was bei jedem Akt des Ausdrucks unausgedrückt bleibt.“ S. 62.

<sup>638</sup> Vgl. Agamben, „Der Autor als Geste“, S. 66.

<sup>639</sup> Agamben, „Der Autor als Geste“, S. 68.

lichen. Er, der keinen Ausdruck hat, erscheint als reine Geste, die das Abwesende, den Menschen, anzeigt. „*Das Zeugnis findet Statt im Nicht-Ort der Artikulation.* Am Nicht-Ort der *Stimme* steht nicht die Schrift, sondern der Zeuge.“<sup>640</sup> Dort, wo der Mensch in der Zerstörung (fast) aufhört, Mensch zu sein, wird sein Menschsein bezeugt. Deshalb ist der Abgrund des Menschen zugleich seine Schwelle, der Ort, an dem sein Wesen in der unmenschlichsten Situation als menschlich bezeugt wird.

Der Prozess der Entsubjektivierung, der in Auschwitz zur Katastrophe des Subjekts insgesamt führte, schafft einen Menschen in der Negation, einen unmöglichen Menschen oder Nicht-Menschen – den Muselmann. Das „Unmögliche [wird] gezwungen, ins Wirkliche überzugehen“<sup>641</sup> Im Muselmann überlebt der Mensch sich selbst, das heißt, er überlebt seine Negation. Er existiert gewissermaßen im Modus seines Ausgelöschtseins. In eben dieser Existenz wird das Unmögliche bezeugt.

Vor diesem Hintergrund erweitert Agamben die Überlegungen Foucaults zur Bio-Macht. „Der höchste Ehrgeiz der Bio-Macht besteht darin, in einem menschlichen Körper die absolute Trennung von Lebewesen und sprechendem Wesen [...] zu erzeugen: das Überleben.“<sup>642</sup> Das entsubjektivierte Leben ist letztlich das bloße Leben, das menschliche Leben im Modus des bloßen Überlebens. Weil aber die Sprache dort, wo das Lebewesen sie im Prozess seiner Subjektivierung ergreift, keinen Schnittpunkt mit dem vor-bewussten Leben, mit der ursprünglichen Erfahrung der Welt hat, taugt sie als Übersetzer bzw. Mittler zwischen Erfahrbarem und Bewusstem nicht.

Deswegen ist die Subjektivierung [...] häufig ein Trauma, von dem die Menschen nur schwer genesen; deswegen zerbröckelt der fragile Text des Bewußtseins unaufhörlich und löscht sich wieder aus, legt die Kluft, auf dem er errichtet ist, offen an den Tag: die in jeder Subjektivierung konstitutiv enthaltene Entsubjektivierung.<sup>643</sup>

Wenn aber die ursprüngliche Erfahrung des Lebewesens eine konstitutiv bewusstlose ist, dann ist der Zustand ihrer möglichen Erfahrbarkeit die Besinnungslosigkeit. In der „Grauzone“ des Muselmanns – und hier schließt sich der Kreis – bestimmt Agamben schließlich den Menschen als „das, was nach der Zerstörung des Menschen als Rest übrigbleibt“<sup>644</sup> und führt weiter aus:

[...] der Mensch [hat] seinen Ort [...] im Bruch zwischen dem Lebenden und dem Sprechenden, zwischen dem Nicht-Menschlichen und dem Menschlichen. Das heißt: *der Mensch findet Statt im Nicht-Ort des Menschen, in der fehlenden Verbindung* (articolazione) *zwischen dem Lebewesen und dem logos.*<sup>645</sup>

<sup>640</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 114, Hervorhebungen im Original.

<sup>641</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 129.

<sup>642</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 135f.

<sup>643</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 107.

<sup>644</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 117f.

<sup>645</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 118, Hervorhebungen im Original.

Das Überleben des Menschen als Nicht-Mensch charakterisiert den Muselmann. Dieses Überleben ist Folge des Entsubjektivierungsprozesses, der Ziel der biopolitischen Strategie der Nationalsozialisten war. Aber Agamben gibt seinem Bestimmungsversuch des Menschen als „derjenige, der den Menschen überleben kann“, noch eine weitere Bedeutung: Der Mensch besitzt die Fähigkeit, „den Muselmann, den Nicht-Menschen zu überleben“<sup>646</sup>, damit definiert sich der Mensch im eignen Abgrund der nicht artikulierbaren Erfahrung. Die Schwelle zum Menschlichen ist der Ort, an dem das Menschliche dadurch, dass es ins Unmenschliche umschlägt, in seiner Bloßheit sichtbar wird. Der Abgrund ist die Besinnungslosigkeit, die der Mensch in seiner Entsubjektivierung erfährt. Seine Fähigkeit, als Mensch zu überleben, rekurriert auf die Tatsache, dass es eben jene Schwelle zwischen Rationalität und Besinnungslosigkeit ist, die ihn wesentlich als Mensch bestimmt.

## 2.10. Machtwille und Übermensch bei Nietzsche

Zarathustras Ausspruch: „Aber wo ich Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes“<sup>647</sup> zeigt, dass dem Leben selbst eine Machtbeziehung eingeschrieben ist. Diese ursprüngliche, allen Werten und Normen vorausgehende Machtbeziehung ist die des Untertans und ihr zugrunde liegt die spezifische Eigenschaft des Gehorsams. Sie ist der Keim jeder Machtbeziehung: „Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.“<sup>648</sup> Zarathustra führt weiter aus, dass zu befehlen schwerer sei als zu gehorchen und dass ihm alles Befehlen als „Wagnis“ erscheine.<sup>649</sup> Das gehorsame Lebendige muss zwangsläufig dem „eigenen Gesetze [...] Richter und Rächer und Opfer werden.“<sup>650</sup> Denn in der dynamischen Grundstruktur einer jeden Machtbeziehung, dem Herr-Diener-Verhältnis, kann nicht nur der Diener durch seinen Machtwillen selbst Herr werden. Er ist immer schon zugleich auch Herr.<sup>651</sup> Weil aber das

---

<sup>646</sup> Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 117.

<sup>647</sup> Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe in 15 Bde.* Hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988 (=KSA); Bd. 4, hier S. 147.

<sup>648</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.

<sup>649</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.

<sup>650</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.

<sup>651</sup> „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich den Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.

Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entzagen.“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147f.

Lebendige ein „Gehorchendes“<sup>652</sup> ist, befehligt auch der mächtigste Herr ein stückweit sich selbst.<sup>653</sup>

Die „Selbst-Ueberwindung“<sup>654</sup> besteht darin, dem „Willen zur Macht“<sup>655</sup> notfalls auch das eigene Leben zu opfern. Der Wille zur Macht ist letztlich immer noch stärker als der sogenannte Selbsterhaltungstrieb des Individuums.<sup>656</sup> Der Lebenstrieb ist also nicht der des Überlebens, nicht der Selbsterhaltungstrieb des Einzelnen, sondern er besteht für Nietzsche im Willen zur Macht. Zwar kann der Selbsterhaltungstrieb den Machtwillen zeitweilig einschränken, aber es ist eben auch umgekehrt möglich, dass das Leben am eigenen Machtwillen zugrunde gehen kann. In der betonten Kritik Nietzsches am Darwinschen „Willen zum Dasein“<sup>657</sup> kommt zum Ausdruck, dass der Wille, der dem Lebendigen eigen ist, sich nie ausschließlich auf den Minimalismus des Überlebens, auf die Anpassung an das Gegebene richtet, sondern auf Ausdehnung, auf die Erweiterung seiner Möglichkeiten drängt. Selbst für die Natur gilt, dass „der grosse und kleine Kampf [...] sich allenthalben um's Uebergewicht“ drehe, „um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“<sup>658</sup>

Weder richtet sich der Nietzschesche Machtwillen auf uneingeschränkte, totale Herrschaft noch auf das bloße Überleben. Vielmehr muss er als ein in sich nicht auflösbarer Gegensatz verstanden werden, der auf „Selbst-Ueberwindung“<sup>659</sup> beruht. Der „Übermensch“,<sup>660</sup> den Zarathustra lehrt, ist jedoch nicht Ergebnis einer einmaligen Selbstüberwindung. Er darf nicht als Resultat eines abgeschlossenen geradlini-

<sup>652</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.

<sup>653</sup> Noch im Unterdrücken seiner Natur, ein Gehorchender zu sein, gehorcht der Herr dem eigenen Befehl.

<sup>654</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 146. Vgl. dazu S. 148: „Und diess Geheimnis redete das Leben selber zu mir. ‚Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.‘“ Hervorhebung im Original.

<sup>655</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 146. Es ist bekannt, dass Nietzsche zwar in diversen Entwürfen ein Werk mit dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe.“ geplant hatte. Vgl. dazu Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. In: KSA; Bd. 13, hier S. 109. Allerdings hat er ein Werk unter diesem Titel nie selbst veröffentlicht.

<sup>656</sup> „Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert.“ Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft*. In: KSA; Bd. 3, hier S. 585.

<sup>657</sup> „Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Dasein‘: diesen Willen – giebt es nicht! ‚Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!‘“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 148f. Vgl. dazu auch: „Dass unsere modernen Naturwissenschaften sich dermassen mit dem Spinozistischen Dogma verwickelt haben (zuletzt noch und am grössten im Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom ‚Kampf um's Dasein‘ - ), das liegt wahrscheinlich an der Herkunft der meisten Naturforscher: sie gehören in dieser Hinsicht zum ‚Volk‘ [...]“ Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 585.

<sup>658</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 585f.

<sup>659</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 146. Vgl. dazu auch Fleischer, die erläutert: „Überwindung als Lebenssteigerung (Machtsteigerung) ist in Nietzsches Sicht immer zugleich Beeinträchtigung, ‚Opfern‘ bis hin zur Vernichtung [...] Auch und gerade die Selbstüberwindung des Menschen zum Übermenschen hin hat diesen Doppelcharakter. Und die dem Übermenschen zugemutete Bejahung des Willens zur Macht bezieht sich auf ihn.“ Fleischer, Margot: *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen: eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 63.

<sup>660</sup> „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? [...] Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 14, vgl. S. 18 und S. 23.



gen Erkenntnisprozesses verstanden werden, sondern er besteht in dem sich stetig erkennenden Widerspruch, der dem Leben selbst eingeschrieben ist.<sup>661</sup>

Der „Stein der Weisheit“ entpuppt sich für Zarathustra zugleich als ein „Geist der Schwere“<sup>662</sup> – je höher der Geist aufsteigt, je mehr er sieht und erkennt, desto tiefer zieht es den Erkennenden hinab. Der Zwerg, „Geist der Schwere“,<sup>663</sup> straft den vermeintlich Erkennenden letztlich mit der Metaerkenntnis Lügen.<sup>664</sup> Das Dilemma des Übermenschen ist seine ewige Kreisbewegung. Das weiß der „Lehrer der ewigen Wiederkunft“,<sup>665</sup> und deshalb liegt in seiner Existenz auch Zweifel und Skepsis. Es gibt kein Ziel, nur einen Kreis der Erkenntnis; dort entfernt man sich von einem Punkt, *indem* man sich demselben wieder annähert. Dieser Kreis konstituiert den Übermenschen und er führt dazu, dass der Prozess der Selbstüberwindung sich nicht nur ewig wiederholt, sondern dass eben auch dasjenige wieder eingeholt wird, was man längst überwunden hatte. Den Weg trotz Selbstüberwindung nicht verlassen zu können, trotz aller Anstrengungen immer nur der „ewigen Wiederkunft“<sup>666</sup> zu warten, in dieses Dilemma verstrickt sich unweigerlich der Übermensch. Die Selbstüberwindung, mit der Nietzsche den Weg vom Menschen zum Übermenschen beschreibt, ist für den Souverän immer schon konstitutiv. Sein Zwang besteht in der Aufgabe oder Verleugnung des Menschen, der er ist. Er muss, um herrschen zu können, sein Menschsein im Bewusstsein der Erkenntnis überwinden, dass das Menschsein nicht zu überwinden ist. So gesehen besteht das Problem der Souveränität im Dilemma des Übermenschen. Weder denkend noch handeln kann der Souverän diesem Dilemma entgehen. Bleibt nur die Flucht vor dem Erkennen. Das Mehr an Wissen, das den Souverän charakterisiert, erscheint zuletzt als selbst verordnete Blindheit. Aus dem Bewusstsein heraus, den Kreislauf nicht durchbrechen, den Prozess der Selbstüberwindung nicht überwinden zu können, stellt sich der Sehende blind. Was wie Resignation anmutet,<sup>667</sup> ist letztlich tiefe Einsicht: Das Sein selbst impliziert diese Bewegung, dieses endlose Hin und Her auf der Brücke, die der Mensch ist und die auch der Übermensch, selbst wenn er sie als solche erkennt, nicht überwinden kann.<sup>668</sup>

---

<sup>661</sup> „[...] Und wenn Alles schon dagewesen ist [...]. Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein? [...] müssen wir nicht ewig wiederkommen? –“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 199f.

<sup>662</sup> Beide Zitate: Nietzsche, *Zarathustra*, S. 198.

<sup>663</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 198.

<sup>664</sup> Vgl.: „Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss – fallen! [...] Verurtheilt zu dir selber und zur eigenen Steinigung: oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, – aber auf dich wird er zurückfallen!“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 198.

<sup>665</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 275, Hervorhebung im Original.

<sup>666</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 276.

<sup>667</sup> „Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 276.

<sup>668</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 16. Gerade im Bild der „Brücke“ und des „Seil[s]“ ist zu begreifen, dass Nietzsches „Übermensch“ nicht mehr Kraft und Stärke im Vergleich zu anderen Menschen hat, sondern dass er mehr

Im Souverän verkörpern sich zwei Extreme: das Tier auf der einen Seite der Brücke, der Übermensch auf der anderen. Da nach Nietzsche jeder Mensch diese Brücke ist,<sup>669</sup> so könnte er potenziell in beide der Richtungen streben. Durch den kreisartigen Verlauf im Prozess der Selbstüberwindung gelingt es dem Übermenschen zwar, Tier und Mensch zu überwinden, aber nur, indem er sie in sich einschließt. Der Souverän neigt daher in seiner Machtausübung zum Tier, das frei ist von Moral und falschen Tugenden. Zugleich schließt er den Menschen in sich ein, der er ist. Deshalb hat Marduk, Souverän in *Berge Meere und Giganten*, den Menschen in sich vergraben. Aber er wird ihm von Jonathan gespiegelt und dringt in dem Gefühl der Liebe, die nicht reiner Sexualtrieb ist, schließlich hervor.<sup>670</sup>

## 2.11. Über den Zusammenhang von Souveränität und Erfahrung

Worin besteht der Zusammenhang zwischen Souveränität und Erfahrung? Wenn der Souverän auf der Schwelle steht, in der Vernunft und Besinnungslosigkeit ineinander umschlagen, so ist er zugleich der Hüter über den existenziellen Erfahrungsraum. Er entscheidet, wann im rational durchwirkten Raum der menschlichen Kultur Erfahrungen existenziellen Charakters statthaben können und wer sie machen darf. Da diese Art der Erfahrung vor allem Denken steht, ist sie gewissermaßen der Ausnahmezustand der menschlichen Kultur. Die Schmittsche „Entscheidung über die Ausnahme“,<sup>671</sup> die den Souverän konstituiert, ist dann der Akt, durch den das Tor zur Besinnungslosigkeit aufgestoßen wird, er öffnet den Erfahrungsraum. In diesem Akt fallen die souveräne Entscheidung und die Ausnahme der Erfahrung zusammen.

Der Besinnungslose ist die Figur, die dem Bann des Souveräns für Momente entkommen kann. Verliert der Herrscher im Augenblick der Hinrichtung und letztlich mit dem Eintreten des Todes seine Macht über den Beherrschten, so ist die Schwelle zum Tod, in der existenzielle Erfahrung statthaben kann, der Augenblick, an dem der Souverän im letzten und mächtigsten Beweis seiner Macht das Objekt der Beherrschung in die Freiheit entlässt. Er bricht den Bann, indem er tötet und entlässt den Besinnungslosen in den Abgrund der Erfahrung.

---

Höhe im Verhältnis zu den anderen gewinnt, in dem Sinn von Abstand, Weitsicht und Erkenntnisfähigkeit. Er ist ein Übermensch, der bei aller Erkenntnis über einem „Abgrund[e]“ schwebt. Nietzsche, *Zarathustra*, S. 16.

<sup>669</sup> Vgl.: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. [...] Was groß ist am Menschen, das ist, dass er eine Brück und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 16f.

<sup>670</sup> Scimoneo bescheinigt Marduk „geringe Ähnlichkeiten mit Nietzsches Bild des Übermenschen“. Scimoneo, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 103. Auf die inneren Widersprüche der Figur, anhand derer eine dezidierte Begründung der These möglich wäre, geht er jedoch mit keinem Wort ein. Die Widersprüchlichkeit der Figur wird in der vorliegenden Arbeit in dem Abschnitt über Marduk, „Die Ära Marduk“, S. 152-191, eingehend herausgearbeitet.

<sup>671</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

Der Hüter der Besinnungslosigkeit ist selbst ein Besinnungsloser, denn in dem Augenblick, da der Souverän die Schwelle verlassen würde, die ihn selbst erst konstituiert, verliert er den Halt im dialektischen Gefüge, das zu steuern er sich anschickte. Er ist das Meer, auf dem die ihm ergebenen Menschen als Schiff sich bewegen. In diesem Sinne birgt das Bild der Arche Noah auch einen Kontext, der das Wesen der Souveränität erhellt: Dort, wo Gott als Lenker aus dem Glauben der Menschen heraus fällt, wird die Arche zu einem gewöhnlichen Schiff, das in den Tücken des Ozeans verschwinden kann oder sie zu umfahren vermag. Erkenntnis führt als Resultat der Vernunft dazu, das Schiff zu steuern. Dort, wo sie sich in Verbindung mit dem Drang zur Macht anschickt, das Besinnungslose zu beherrschen bzw. das Mythische zu überwinden, nähert sie sich diesem an. Die Krux an der Herrschaft und am Streben nach Macht besteht so darin, sich nicht in dem zu verlieren, was beherrscht werden soll. Souverän ist der, dem die Gratwanderung gelingt, in den Erfahrungsraum einzutreten, ohne seine Erkenntnisfähigkeit ganz aufgeben zu müssen. Er entscheidet, wen er darin entlässt und wer zurückzukehren hat. Das vom General zugelassene Massaker kann von diesem auch beendet werden. Diejenigen, die dem Blutrausch erliegen und in die Ordnung nicht zurückzukehren vermögen, sind je schon Besinnungslose. Alle anderen kehren in die Befehlsgewalt des Souveräns zurück. An den Figuren Döblins wird diese Gratwanderung gewissermaßen durchdekliniert. Nur wenigen gelingt sie angesichts des Umschlagpunktes zwischen Ratio und Besinnungslosigkeit, auf dem sie sich bewegen und von dem aus sie agieren.

### 3. Fusion menschlicher Macht und Naturgewalt –

#### Berge Meere und Giganten

Dass sich der Staat als Modell einer Ordnung der gesellschaftlichen Kräfte und Interessen für Döblin als höchst problematisch darstellt, daran besteht spätestens seit Erscheinen seines utopistischen Romans *Berge Meere und Giganten* kein Zweifel mehr.<sup>672</sup> In der Utopie eröffnet Döblin einen geo-politischen Raum, der sich nicht in gängigen Begrifflichkeiten beschreiben lässt. Nationen, souveräne Staaten, feste Grenzen – klassische Kategorien dieser Art erscheinen nicht nur ungeeignet für die Beschreibung der Machtbereiche der jeweils Herrschenden, sondern haben in der epischen Wirklichkeit, die der Roman über etliche Jahrhunderte eröffnet, keinen faktischen Bestand. Territoriale Abgrenzungen bestehen lediglich in kontinentalen Größenordnungen. Die Macht des Fortschritts ist es dort, die dazu führt, dass nicht nur der Staat, sondern letztendlich auch jegliche Formen der menschlichen Vergesellschaftung an ihr paradoxes Ende geführt werden, dorthin, wo der Mensch, der antrat, die Natur zu beherrschen, mit den Naturgewalten selbst eine technisch-biologische Liaison eingeht.

Diese Verbindung von menschlicher Macht und Naturgewalt, wie sie dem Leser in den Gigantenwesen des Romans begegnet, ist unlösbar mit der Auflösung des Menschlichen verbunden. Am Kulminationspunkt ihrer Macht werden die Weltbeherrscher zu eben dem, das zu beherrschen sie angetreten waren – zu Natur.

Die Macht wird gewonnen wie eine Schlacht und genauso verloren. Im Herzen der Macht ist ein kriegerisches Verhältnis und nicht eines der Aneignung.<sup>673</sup>

Im Auf- und Abstieg der Mächtigen in *Berge Meere und Giganten* wird Macht als ein Phänomen dargestellt, das – ähnlich wie bei Foucault – nicht durch die bestimmten Herrscherpersönlichkeiten erst entsteht; Macht geht nicht aus dem Einzelherrscher hervor. Macht ist keine Substanz, die der Herrscher ergreift und bewahren will. Vielmehr wird umgekehrt der Herrscher von ihr ergriffen. Aus dem Verhältnis, das die Macht zwischen den Menschen herstellt, gehen Herrschende und Beherrschte hervor. Indem die Macht, wie Foucault sich ausdrückt, in „jedem Augenblick [...] in kleinen singulären Teilen [spielt]“,<sup>674</sup> gibt es keine endgültige Kontinuität in dem

<sup>672</sup> Vgl. zum Staat und dessen Verfall im Werk Döblins vor allem Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*.

<sup>673</sup> Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 99.

<sup>674</sup> Foucault, „Die Macht und die Norm“, S. 100.

Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten. Wie das Schiebegewicht die Waage mal zu dieser, mal zu jener Seite neigt, so steht Macht zwischen den Subjekten als deren dynamisches Verhältnis. Vor diesem Hintergrund bilden Herrscherfiguren wie Bourdieu, Melise, Marke, Marduk und die Giganten in der Döblinschen Fiktion keine lineare Reihe, an deren Ende *der* Mächtige, *der* absolute Souverän steht. Vielmehr treten sie als wechselnde Machtsubjekte in der Folge der Zeitalter in Erscheinung, die im Verlauf des Romans durchschritten werden. Das Verhältnis zwischen den einzelnen Figuren in *Berge Meere und Giganten*, zwischen den Mächtigen und den ihnen unterworfenen Menschen ist gewissermaßen als „Mikrophysik der Macht“<sup>675</sup> zu beschreiben. Döblin hat hier episch ausgestaltet, was später zu einem wesentlichen Untersuchungsgegenstand Michel Foucaults wurde. Das „Tausendnamige“, wie Döblin es in der Zueignung beschreibt, die „dunkle rollende tosende Gewalt“ (BMG 10), ist ein Bild für die wechselnden Erscheinungsformen der Macht. Sichtbar werden diese in dem dynamischen Spannungsfeld, das zwischen den Menschen, den von ihnen erzeugten Apparaten und der entfesselten Natur wirkt. Mit dem Erscheinen der Giganten ist der vorläufige Höhepunkt dieser Entwicklung angezeigt: Mensch, Natur und Maschine gehen ununterscheidbar ineinander über. Das Spannungsfeld Macht scheint sich in den Giganten zu manifestieren. Die Giganten sind die Potenzierung all dessen, worin Macht sein und wirken kann – und zugleich ihre Auflösung, ihre Negation.

Doch bevor generelle Schlüsse gezogen werden können, müssen die Figurenkonstellationen eingehend hinsichtlich der Kennzeichen souveräner Macht untersucht werden. Dies geschieht im folgenden Teil im Zusammenhang mit der textnahen Interpretation des Romans.

### 3.1. Ausgangspositionen

#### 3.1.1. Der Zerfall des politischen Feldes und die freigesetzte Kraft des suspendierten Rechts

Bezeichnend ist, dass gleich zu Beginn des Romans von den „Menschen der westlichen Völker“ (BMG 13) wie von einem historischen Faktum gesprochen wird. Sie existieren nicht mehr. Mit dem „Weltkrieg“ (BMG 13), der dem Romangeschehen

---

<sup>675</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 38. Vgl. dazu den Abschnitt „Machtgefüge und souveräne Lebensmacht bei Foucault“ weiter oben, S. 70-75.

vorausgeht, ist die für Kultur notwendige Kontinuität der Traditionen, der Erfahrungsweitergabe unmittelbar durchbrochen. In der „verlassene[n] Welt“ (BMG 13) kann es keine gewachsene Kultur geben. Die „Nachkommen“ (BMG 13) stehen damit nicht nur ihren Vorfahren, sondern auch der vorausgegangenen Katastrophe der Menschheit vollkommen bezugslos gegenüber. Es gibt niemanden mehr, der „den Krieg überstanden“ hat (BMG 13). Die Vernichtung der Völker ist vollständig erfolgt. Deshalb besteht der Begriff Volk nur noch als Rudiment – wie überhaupt sämtliche Reste der Staats- und Regierungsinstitutionen lästige Überbleibsel vergangener Zeiten sind.<sup>676</sup> Mit dem Eintritt der „neuen Menschen“ (BMG 14), die so potent sind wie die technischen Errungenschaften, die ihr Leben bestimmen,<sup>677</sup> geht die geschichtlich abgeschlossene Katastrophe des Weltkrieges in eine zukünftige über. In dem Konglomerat der miteinander und gegeneinander agierenden Figuren wird literarisch der entpolitisierte Raum ausgelotet, in dem das Gesetz nur in Form seiner Ausschließung existiert. In Folge der frei zirkulierenden „Gesetzeskraft“<sup>678</sup> sind zwischen den desorientierten Menschen gesellschaftliche, ethische, soziale und kulturelle Spielregeln neu zu verhandeln.

In Anbetracht der technologischen Übermacht einzelner Menschen oder Gruppen haben Staatsgrenzen ihre Funktion verloren. Die politische Institution des Staates existiert nur noch „dem Namen nach“ (BMG 22). Insofern man überhaupt noch von Begrenzungen im territorialen Raum sprechen kann, sind es solche, die mit Hilfe von Technologien errichtet werden.<sup>679</sup> Diese Begrenzungen sind nicht statisch; im dynamischen Gefüge der Macht werden sie erzeugt und erhalten, zersetzt, überschritten und stetig neu konstituiert.

Die letzte imperiale Großmacht „London-Neuyork“ (BMG 22) zerfällt. Während die Werkherren an Macht gewinnen, verliert der Rest-Staat seine konstituierenden Elemente, es „zermorsch[t]en die politischen Gewalten“ (BMG 22). Mit dem Verlust der Souveränität des Staates geht ein Prozess einher, der das Kraftfeld freilegt, welches vormals rechtserhaltenden und rechtsetzenden Charakter hatte. Diese frei schwebende Kraft der suspendierten Norm erfüllt nun den entpolitisierten, entkulturalisierten Raum der Döblinschen Utopie. Der Ausnahmezustand des Staates, der in *Berge Meere und Giganten* mit dem Ende des Staates einhergeht, impliziert die Suspendierung aller staatlichen Norm. Es gibt kein Gesetz mehr. Was durch die Abwesenheit des Gesetzes freigesetzt wird, ist allein dessen Kraft. Um diese Kraft buhlen

<sup>676</sup> Ein Parlamentarier spricht deshalb vom „sogenannten Volk“ und weigert sich, „die sogenannt öffentlichen Institutionen anzuerkennen“. (BMG 24)

<sup>677</sup> Die Apparate sind von „ungeheurer Macht“ und werden als „sprühend an Vermögen“ beschrieben (BMG 14). Dies korrespondiert mit der Beschreibung der Menschen als lebhaft, frisch, lächelnd (vgl. BMG 13) und jubelnd (vgl. BMG 14).

<sup>678</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 49. Ausführlicher dazu im Abschnitt weiter oben „Der archaische Grund des Ausnahmezustands – Agambens Herleitung aus dem Justitium“, S. 79-83.

<sup>679</sup> So ist gleich zu Beginn des Romans die Rede von „Europa und Amerika“, um die herum „die Länder“ liegen, „denen man die Macht der Apparate zeigen mußte“ (BMG 14).

die wechselnden Träger der Macht im rechtsentleerten globalen Raum von *Berge Meere und Giganten*. In diesem Sinne kann man von einem permanenten Ausnahmezustand sprechen, von einem Ausnahmezustand, der global zur Regel geworden ist.

Kulturelle und ethnische Unterschiede lösen sich ineinander auf. Weder über die Sprache, über das Erscheinungsbild noch über kulturelle Praktiken der Menschen lässt sich eine Zuordnung dieser zu Bevölkerungsgruppen vornehmen. Die Indifferenz findet ihren Ausdruck im sprachlichen „Kauderwelsch“ einer „gleichförmige[n] Menschenmasse“ (BMG 22). Allein die Klassenzugehörigkeit<sup>680</sup> ist als Unterscheidungsmerkmal vorläufig noch vorhanden. Anhaltspunkt bei dem Versuch, die eigene Identität zu bestimmen, bildet darüber hinaus lediglich die sich mit jeder Generation mehr verwischende Linie der Herkunft. Solange Identität und Herrschaft aber als einander bedingend aufgefasst werden, enden solche Verortungsversuche des Menschen in biopolitischem Vernichtungsgebaren. Dies macht die Episode um den italienischen Werkherren Carceri deutlich.<sup>681</sup> Das Aufflackern alten Ehrgefühls, das sich auf die Zugehörigkeit zu einem Volk, zu einer Nation bezogen hatte und in rassistischen Vorstellungen kulminiert,<sup>682</sup> motiviert Carceri, ein „warnendes Beispiel“ (BMG 30) zu statuieren. Die von ihm eingeleitete Revolte, in deren Verlauf neben dem eigenen auch andere Werke betroffen sind, endet schließlich in einem überregionalen Vernichtungsschlag.

Die Prozesse des Ringens um Macht, die ihren Verlauf von der Mikroebene des einzelnen Werkes über die Revolte nehmen und schließlich in der Vernichtung ganzer Stadtschaften Europas enden können, finden sich in variiert Form auf der globalen Ebene der interkontinentalen Machtverhältnisse wieder. Dies wird in *Berge Meere und Giganten* an den Szenarien deutlich, die sich auf dem afrikanischen Kontinent abspielen.

Afrika verliert seine kulturelle Abgeschlossenheit mit der beginnenden Invasion hochtechnologisierter Europäer.<sup>683</sup> Die Konfrontation von archaischen Gesellschaftsformen mit moderner Technisierung lässt das ganze System der Naturvölker implodieren. Es handelt sich nicht um eine dezidiert kriegerische Vorgehensweise der Europäer gegen die Völker Afrikas. Die Eroberung erfolgt vielmehr auf subtile Art und

---

<sup>680</sup> Ein Parlamentsmitglied erklärt, „er kenne nur Werkherren und ferner Arbeiter und Ausgehaltene“ (BMG 24).

<sup>681</sup> Die Revolte und deren Folgen werden in BMG 30-43 geschildert. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird die Carceri-Episode eingehend erörtert, siehe dazu den Abschnitt „Transformationsversuch Herrenklasse/Herrenrasse – Die Carceri-Episode“, S. 107-110.

<sup>682</sup> In diesem Fall der italienischen Nation. Carceri wird als „Mailänder“ beschrieben, „dessen Großvater noch Elefanten mit schwarzen Sklaven gejagt hatte“ (BMG 30). Der Nachkomme imperialer Macht zieht seine Motivation aus der Angst, das Herrschaftsverhältnis könnte sich zu seinen Ungunsten umkehren: „Diese Menschen [gemeint sind die aufständischen Arbeiter, in der Mehrzahl „Farbige“, B. B.] würden nicht die italienischen Menschen und Werke beherrschen [...]“ (BMG 33).

<sup>683</sup> Döblin beschreibt, wie Afrika, „[d]er uralte noch immer traumverlorene Erdteil“ von den „eisengetriebenen Männer[n] und Frauen“ erobert wird (BMG 15). Zuvor hatten die Völker Asiens die Übermacht der Europäer zu spüren bekommen: „Die schweifenden fellbekleideten Wogulen Ostjaken Tungusen wichen von ihnen [den eindringenden Menschen] erschreckt und höhnisch ab. Die gelben Völker, Chinesen Japaner, wehrten sich nicht, aber nahmen ihnen die Apparate aus der Hand.“ (BMG 15).

Weise als notwendige Auflösung von innen heraus: Irritation archaischer Vorstellungen von Welt durch „fliegende Fremde“, Mystifizierung der weißen Europäer als „Diener [...] eines Zauberwesens“ (BMG 18), der damit einhergehende Bruch und die Auflösung der Stämme – von „einschmelzenden Resten“ (BMG 19) ist die Rede. Die Bewohner Afrikas können letztlich den „Verlockung[en] der Europäer“ (BMG 18) nicht widerstehen. Indem die Stämme ihre Auseinandersetzungen mit Mitteln fortsetzen, die ihnen von den Europäern zur Verfügung gestellt werden, rotten sie sich gegenseitig aus.<sup>684</sup> Die Gewalt, die der Archaik ihrer Stammeskämpfe immanent ist, potenziert sich durch die zum Einsatz gebrachte Technologie um ein Vielfaches. Zudem treibt die neue Verfügbarkeit von Technologie und Wissen die Prozesse der Zivilisierung voran: Staatenbildung, damit einhergehende Kriege und Bergbau führen die Stammeskulturen an ihr geschichtliches Ende (vgl. BMG 20). Während in Europa der Staat an sein Ende gekommen ist, fallen Ausrottung der Stämme, Anfang und Ende des Staates in Afrika rapide in einem einzigen kontinentalen Ausnahmezustand zusammen.

Der anfängliche Kampf der Bewohner Afrikas gegen die Invasoren ist in dem Maße aussichtslos, wie sie dem technischen Fortschritt unterlegen und gleichermaßen verfallen sind. So scheitert zum Beispiel der Plan, die Fremden auf archaische Weise im Schlaf mit Speeren zu töten ebenso, wie ein Mordversuch mit dem Revolver.<sup>685</sup> Es ist bezeichnend für die Strategie der Invasoren, dass sie solcherlei Mordversuche durch Einheimische nicht ahnden, im Gegenteil: „Die Fremden standen ruhig auf. Sie [...] verbanden die Verwundeten, sprachen den Angreifern, die sich im Sand vor ihnen vergruben, zu [...].“ (BMG 18) Es folgen weder Verurteilung noch Bestrafung. Im rechtsentleerten globalen Raum ist der Gewaltakt, der ihnen beigebracht wird, kein Vergehen. Durch die technische Überlegenheit können es sich die Invasoren nicht nur leisten, Verständnis für den Hass der Ureinwohner zu heucheln. Das Ausbleiben von Strafe hat darüber hinaus strategische Relevanz für die Markterschließung: Die Demonstration der Macht durch die überlegene Technologie suggeriert: Das könnt ihr auch haben. Das westliche Erbe, „das Eisen die Maschinen, Elektrizität, die unsichtbaren stark wirkenden Strahlungen, die Berechnung zahlloser Naturkräfte“ (BMG 13-14), bildet die Basis der Naturbeherrschung. Jede technische Errungenschaft ist in erster Linie eine Ware, die nach einem Käufer sucht. Aus Sicht der Werkherren müssen die Menschen Afrikas als potenzielle Käufer betrachtet wer-

---

<sup>684</sup> Vgl. BMG 19.

<sup>685</sup> „Zum Entsetzen der sich hinwerfenden Tedas prallten die eisernen Spitzen wie von einer Wand ab; der lange vibrierende Stab rollte rückwärts.“ (BMG 17) Und selbst „verhüllte Nomaden [...] Revolver in den Händen, die sie von ihnen [den Fremden] geschenkt erhalten hatten“ (BMG 17), haben keine Chance, die Eindringlinge heimtückisch zu ermorden: „Wie aber der gespannte Hahn einschnappte und das Pulver krachte, warf das Explosionsgas das Geschoß nur wenig im Rohr vorwärts, dann drückte die Kugel rückwärts [...] zerriß den Angreifern die Hände.“ (BMG 18)



den, die Welt wird zum globalen Markt. Afrika wird als Absatzmarkt erobert und unterworfen. Die Bedürfnisse schaffenden „Einpeitscher“ (BMG 21) sind nichts anderes als Werber, deren Aktivitäten sich ausschließlich darauf richten, neue Abhängigkeitsverhältnisse zu schaffen. Indem sie die Menschen „reiz[t]en, versuch[t]en, gegeneinander stachel[te]n“ (BMG 21), indem sie Bedürfnisse wecken, manipulieren sie sie. Sie binden sie in das Abhängigkeitsverhältnis Produzent-Konsument ein, die einzige Form der Ordnung, die im indifferenten Chaos von Kultur und Leben noch Bestand zu haben scheint. Auf diese Weise sorgen die Gesandten der Industrie dafür, dass der Kreislauf des Kapitalismus nicht zum Erliegen kommt.<sup>686</sup> Sie schaffen die Nachfrage nach den Produkten, die in den Werkhallen im Übermaß hergestellt werden. Denn das Werk bildet im Ausnahmezustand der suspendierten politisch-kulturellen Ordnung Europas den Ort, von dem ausgehend Herrschaft noch halbwegs nachhaltig etabliert werden kann – und zwar über den wachsenden Bedarf der Menschen an Technologie. *Werkherr* bleibt nur, wer seinem Werk zur notwendigen Relevanz verhilft. Folglich werden die Menschen zu „Gehetzten“ (BMG 21), die über ihr Konsumverhalten beherrscht werden. Die Entscheidung darüber, was ein Bedürfnis ist, liegt beim souveränen Werkherr, er steuert Bedürfnisse und Begehren der Menschen:

Die früheren Generationen hatten sich damit begnügt, genährt gekleidet gewärmt mäßig unterhalten zu werden. Es war den Menschen an den Apparaten klar, daß dies nicht genügt. Die westlichen Menschen begehrten viel; es mußte ihnen noch mehr gegeben werden. (BMG 21)

Statt vormals existenzieller Bedürfnisse geht es nunmehr um künstlich erzeugtes Begehren und damit um die Einbindung der Menschen in ein Machtverhältnis. Über die Steuerung des Begehrens wird der Mensch beherrscht. Die rasante Geschwindigkeit der technischen Entwicklung und die brachial vorangetriebene Marktausbreitung sind Folgen aus dem Zusammenbruch der rechtlichen Systeme und zugleich dessen Ursache. Denn mittels Technologie lässt sich Gewalt ausüben, die rechtliche Systeme erhält oder in den Ausnahmezustand treibt. Deshalb sind „die Menschen an den Apparaten“ (BMG 21) in der hier beschriebenen Phase des Zerfalls des politischen Feldes die souveränen Machthaber.

---

<sup>686</sup> Sander bemerkt in diesem Zusammenhang: „Die profitable Taktik der ‚Industrieherrn‘ wird jedoch weniger von der ökonomischen Seite her beleuchtet, sondern vielmehr als gesellschaftspolitisches Phänomen hingestellt, das seine Ursache in der eigendynamischen technischen Entwicklung hat.“ Sander, *„An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...“*, S. 474. Im direkten Zusammenhang mit der Entwicklung der Technik muss das Auseinanderbrechen klassischer Herrschaftsverhältnisse gesehen werden. Das Schaffen von Bedürfnissen zielt auf die Einbindung des Menschen in das Machtverhältnis zwischen Werkherr und Konsument als letzte Bastion einer irgendwie gearteten Ordnung im allgemeinen Zustand der Anomie. Der Profit ist deshalb nebensächlich, weil er in zunehmendem Maße nichts mehr zum Machterhalt beitragen kann, da die kapitalbasierte Macht während der „Erschlaffungsperiode“ (BMG 22) an ihr Ende kommt. Dazu ausführlicher im Abschnitt „Anfang und Ende der kapitalbasierten Macht in der ‚Erschlaffungsperiode‘“, S. 99-102.

Sinngebung, Halt und Orientierung im menschlichen Dasein beschränken sich in dieser Phase auf den erzeugten Bedarf von eigens dazu erzeugten Gütern. Die Auflösung des politischen Feldes impliziert jedoch die absehbare Auflösung der Herrschaft des Menschen über sich und die Natur. Das mächtige Subjekt diffundiert – wie aus der weiteren Entwicklung des Romangeschehens ersichtlich wird – in den Leerraum, den es geschaffen hat, um Herrschaft über Natur (damit auch Herrschaft über seine Bedürfnisse) ausüben zu können. In der Folge wird es beherrscht von den eigenen Herrschaftsmitteln, den Produkten und Errungenschaften, die es selbst geschaffen hat. Dieser Prozess ist im Romanbeginn bereits angelegt, wenn die „Erfindungen“ der Menschen dort als „Zauberwesen“ beschrieben werden, „die ihnen [den Menschen, B. B.] aus den Händen glitten“ (BMG 14).

Die Technisierung gerät im Zusammenspiel mit dem kapitalistischen System zum Selbstläufer. Die „Einpeitscher“ (BMG 21) sorgen für den Kauf der sich verselbständigenden Apparate und halten die Produktionsverhältnisse so lange aufrecht, bis sich die Produkte gegen ihre Hersteller und Erfinder richten. Das Machtmonopol der Werkherren basiert auf „Apparate[n] von ungeheurer Macht“ (BMG 14). Auf diesem Paradoxon gründet das Herrschaftsverhältnis, das jederzeit seine Polarität wechseln kann: „Den Apparaten der Menschen war nicht vorgeschrieben, wohin sie sich zu wenden hatten.“ (BMG 14) Für den Subjektcharakter der Maschinen, der sich im weiteren Verlauf noch steigern wird, ist keine Vorschrift, keine Norm vorgesehen. Es gibt im Ausnahmezustand kein Gesetz, das die sich verselbständigende Maschine unterwerfen könnte. Gibt es tatsächlich eine souveräne Macht, die über den Ausnahmezustand entscheidet, so hat die Maschine in dem Augenblick, wo sie sich subjektiviert, einen nicht zu unterschätzenden Anspruch darauf, dieser Souverän zu sein. Das ist das Experiment, welches neben anderen in *Berge Meere und Giganten* mit allen Konsequenzen durchgeführt wird.

Im Prozess der Auflösung der staatlichen Territorien bzw. der Stammesgemeinschaften im Falle Afrikas bei gleichzeitiger Ausdehnung des kapitalistischen Wirtschaftssystems entsteht ein weltumspannender Raum, der kaum mehr kontrollierbar ist. Dieser Raum, in dem Stadtstaaten nahtlos ineinander übergehen, keine Grenzen mehr existieren und Menschenströme in alle Richtungen fließen, ist gewissermaßen politisch-kulturelles Niemalsland, das vor allem von Indifferenz geprägt ist: Es herrscht kulturelle Indifferenz durch die zunehmende Ununterscheidbarkeit von Ethnien und Kulturen; die „erdumspannende Gesellschaft“ (BMG 15) steht als Ergebnis für die Europäisierung der gesamten Welt.<sup>687</sup> Durch die unmittelbare, direkte Abhängigkeit der Bevölkerungsmassen von den Versorgern (Werkherren) herrscht

---

<sup>687</sup> Der Prozess der Europäisierung erfolgt über die „fliegenden Menschen“ (BMG 14), „Ölschiffe Unterwasserbote“ (BMG 15) in alle Teile der Erde. Vgl. dazu insbesondere BMG 14-22.

soziale Indifferenz und in Hinblick auf den Zerfall der gesellschaftlichen und politischen Systeme besteht ein Zustand politisch-gesellschaftlicher Indifferenz. Dieser indifferente Raum bietet nahezu optimale Voraussetzungen für die Dezision in Reinform. Er stellt den Ort für den souveränen politischen Akt schlechthin dar, da er mehr potenzielle Entscheidungen vorsieht als ein staatlich klar geregeltes Gesellschaftssystem mit festen kulturellen Wurzel und gesetzlichen Regelungen. In letzterem lässt sich normal verfahren, das heißt: Die Handlungen der zusammenlebenden Menschen werden an vorhandenen Normen orientiert bzw. sanktioniert, wenn sie davon abweichen. Ein Raum jedoch, indem alle bisherigen Normen und Werte eingeebnet werden und in der Indifferenz verschwinden, lässt keine abgeleiteten Handlungen zu, wohl aber ein Höchstmaß an genuinen Entscheidungsmöglichkeiten. Wer über den Akt der Entscheidung Differenzen erzeugt, schafft Realität auf dem weltumspannenden Spielfeld der Möglichkeiten.

### 3.1.2. Anfang und Ende der kapitalbasierten Macht in der „Erschlaffungsperiode“<sup>688</sup>

Die zunehmende Technologisierung soll Abhängigkeitsverhältnisse befördern und somit die Macht der Werkherren weiter festigen. Wird aber die Beherrschung allein über die Bedürfnissteuerung verwirklicht, so birgt der Prozess der zunehmenden Technisierung eine wesentliche Gefahr für das Herrschaftsverhältnis: Er führt zur Abschaffung der Grundlage aller Kaufkraft, der Arbeit, weil die Produktion der Apparate selbst von Apparaten übernommen wird. Dieser Zusammenhang ist in *Berge Meere und Giganten* als „Gefahr dieser Menschheitsperiode“ ausdrücklich angesprochen: „Man bedurfte nicht vieler Menschen für die Apparate“ (BMG 22). Arbeit ist zunehmend nicht mehr notwendig. Damit steht das über die Arbeit realisierte Machtverhältnis infrage. Indem der „allgemeine Reichtum“ zunimmt und damit eine „Erleichterung, Abkürzung fast aller Tätigkeiten“ (BMG 22) einhergeht, kommt der Mensch dem gesellschaftlichen System als Produzent allmählich abhanden. Faktisch steht er damit außerhalb des letzten verbleibenden Herrschaftsverhältnisses zwischen Werkherr und Konsument. Der Prozess, der die Einbindung des Menschen in die kapitalbasierte Ordnung gewährleisten soll, führt zur zunehmenden Entlassung des Menschen aus dieser Ordnung. Diese widersprüchliche Entwicklung wird in *Berge Meere und Giganten* als „Erschlaffungsperiode“ (BMG 22) bezeichnet. Der Mensch erschlafft angesichts der Tatsache, dass sein Denken und Handeln für die Waren- und

---

<sup>688</sup> BMG 22

Wissensproduktion in der technisierten Welt nicht mehr erforderlich sind. Und erschläft angesichts der Auswirkungen technologischer Macht auf das Leben.<sup>689</sup> Den Werkbesitzern geht es darum, „die Menschen festzuhalten“ (BMG 22), also um die langfristige Einbindung der Menschen in das Herrschaftsverhältnis. Arbeit gewährleistet die Einbindung des Menschen; weil sie überflüssig wird, sehen sich die Werkherren mit dem Problem der künstlichen Arbeitsbeschaffung konfrontiert (vgl. BMG 22-23). Der Widerspruch *Einbindung in das Machtverhältnis/Ausschluss aus diesem* tritt so offen zu Tage, dass die Werkherren um ihre Werke – und damit um die Macht – fürchten müssen. Angesichts des Problems, den „Schein der Arbeit aufrecht[z]uhalten“ (BMG 23), schlägt die Macht der Werkherren in zeitweilige Ohnmacht um. Selbst Machtverlust durch die Aufgabe der Werke<sup>690</sup> wird als Alternative in Betracht gezogen:

Sie wußten nicht, ob sie ihre technischen Gefährten und Wissenschaftler zu neuen Erfindungen anspornen sollten oder nicht vielmehr selbst ihre Betriebe demolieren. Mit Grauen sahen sie die Reichtümer auf sich zufließen; ein sonderbares Schuldgefühl drängte sie, die Güter von sich abzulenken. Sie kämpften entsetzt mit der Technik, die über sie hergewachsen war, und mit den Menschen, deren Zahl und Furchtbarkeit wuchs. (BMG 23)<sup>691</sup>

In diesen Zeilen findet die Entscheidungsunfähigkeit der Werkherren ihren Ausdruck. Sie sind nicht in der Lage, die durch sie vorangetriebene paradoxe Entwicklung zu beherrschen und sehen sich zugleich mit dem daraus resultierenden Machtverlust konfrontiert. In dieser Phase geht es nicht um Profit, die kapitalbasierte Macht scheint an ihr Ende gekommen zu sein. Das „Grauen“ (BMG 23) der Herren kommt ausdrücklich von dem Zuviel an Reichtum. Es entspringt nicht der Sorge des kalkulierenden Kapitalisten, zu wenig zu verdienen. Auch ginge man fehl in der Annahme, das „sonderbare Schuldgefühl“ (BMG 23) entspringe einer plötzlich aufkommenden Menschenliebe, habe seine Ursache in möglichen Gewissenskonflikten der Werkherren. Die Ohnmacht resultiert vielmehr aus der Einsicht der Werkherren, dass eine kapitalbasierte Herrschaft über die Menschenmassen nicht dauerhaft zu sichern ist. Werke und Industrieanlagen sind keine Institutionen, die fähig sind Ordnung zu schaffen und zu erhalten. Deshalb richtet sich der Fokus der Industriellen auf Elemente und Institutionen staatlichen Ursprungs. Der Versuch einer Genese des Staates seitens der Werkherren erfolgt, um das Machtmonopol der Industrie langfristig zu manifestieren. Ihr Anspruch auf die Reste dessen, worüber vormals das Machtmonopol des Staates realisiert wurde, rekuriert auf mehr Autorität im Sinne

---

<sup>689</sup> Vgl.: „In einer Erschlaffungsperiode, als man von den Entdeckungen der vergangenen Jahrzehnte lebte und sie sich ungehindert auswirken ließ, setzte die erste große, nicht lärmende Katastrophe ein.“ (BMG 22)

<sup>690</sup> „Eine kleine Anzahl Industrieherrn warf [...] die Werke dem Staat in die Hände.“ BMG 23

<sup>691</sup> Sander hat in den Anmerkungen zu *Berge Meere und Giganten* berechtigter Weise darauf aufmerksam gemacht, dass hier „eher die Fruchtbarkeit der nach Europa strömenden Massen“ gemeint sei (BMG 696).

unbedingter Machtausübung gegenüber den Menschen. Im Roman ist dies bildlich beschrieben, wenn es heißt, die Industrien „wuchsen in ihre Rolle hinein“ (BMG 23). Die Werkherren wollen souverän agieren. Angesichts der Menschenmassen übernehmen die Großindustrien jene Aufgaben, die der zerfallende Staat nicht mehr erfüllen kann, sie „ernähr[t]en den Staat“ (BMG 23) und füllen das Machtvakuum aus, das dieser hinterlassen hat. Aus der notwendigen Funktionsübernahme resultiert der Machtanspruch, das Parallelsystem der staatlichen Ordnung ganz aufzulösen (vgl. BMG 23). Die Werkherren beanspruchen das, was vom Staat noch übrig ist, „eine Regelung der Zuwanderung, selbständige Bestimmung über die Verteilung der Güter“, letztendlich aber „Macht über die Regierung“ (BMG 23).

Der Widerspruch zwischen Staat und freier Wirtschaft, der mit Beginn der kapitalistischen Warenwirtschaft einsetzt und der im Zeitalter zunehmender Technisierung und Industrialisierung nicht mehr zu kaschieren ist, führt in der Döblinschen Utopie zur offenen Konfrontation: Die Industrien sind, was sie immer waren, Machtfaktoren. Aber indem sie nach der „Erschlaffungsperiode“ (BMG 23) den Staat als Scheininstitution auflösen, ermöglichen sie eine neue Art der Herrschaft. Regelungen und Gesetze zu ihren Gunsten müssen nun nicht mehr erpresst bzw. bezahlt werden. Die Interessensabwägung geschieht nur noch im Bereich der wirtschaftlichen Macht. Alles, was der einzelne Werkherr mit Hilfe seiner Apparate oder aufgrund seines Machtpotenzials als Nahrungsgeber durchzusetzen vermag, kann er nun frei verwirklichen. Innerhalb des Wirkungsradius' seiner Macht ist der „Beherrscher der Apparate“ (BMG 23) gewissermaßen Rechtsetzer. Indem er entscheidet, wie im selbst geschaffenen Ausnahmezustand<sup>692</sup> zu verfahren sei, handelt er souverän.

Die Industrie verursacht durch Massenentlassungen Hungersnöte und Menschenfluchten und setzt durch die Gefahr drohender Rebellionen die staatlichen Institutionen unter Druck (vgl. BMG 23-24). Da die Produktion ohne menschliche Arbeitskraft auskommt, der Mensch aber nicht ohne die Waren, kulminiert alle Macht in den Werkherren, während die letzten Rudimente politischer Macht abgeschafft werden. Nach der Brückierung des Parlaments durch einen Werkherren heißt es:

Am Tage darauf wurden die Minister dieses Landes beiseite geschleppt. Das Heer war längst in der Hand der großen technischen industriellen Gruppen. (BMG 24)

Die konstituierende Macht der Industrie hat die konstituierte des Staates in sich aufgelöst.<sup>693</sup> Souveräne staatliche Gebilde existieren nicht mehr, ihre letzten Spuren

---

<sup>692</sup> Vgl. BMG 23, wo es heißt: „Die Mehrzahl [der Industriellen] aber griff in die schon automatisch laufende Verteilungsmaschinerie. Mit zwei drei Zügen kämmtten sie ihre gewaltigen Anlagen fast menschenleer.“ Der Ausnahmezustand ist insofern nicht das Ergebnis einer Revolte der Beherrschten, sondern wird von den Herrschern bewusst erzeugt.

<sup>693</sup> Wenn bei Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 63, davon die Rede ist, dass „sowohl die konstituierte als auch die konstituierende Macht“ sich der „Kraft“ zu nähern versuchen, die aus der Suspendierung des Gesetzes hervorge-

werden von der Industrie beseitigt. In dem anomischen weltumspannenden Raum hat sich die Industrie der frei zirkulierenden Kraft, der „Gesetzeskraft“,<sup>694</sup> bemächtigt. Diese Kraft wird seitens der Industrie für die Normalisierung des Ausnahmezustands nutzbar gemacht, indem die Werkherren mit der Verschleppung der letzten verbliebenen politischen Amtsträger die Rückbesinnung auf das Recht bis auf weiteres unmöglich machen. Aber die Industriellen sind keine homogene Gruppe, sie teilen weder eine einheitsstiftende Ideologie noch verfolgen sie gleiche Ziele. Gemeinsam ist ihnen nur der Kampf um die globale Macht.

Der Machtwechsel, der im „Belgischen“ (BMG 24)<sup>695</sup> beginnt, vollzieht sich ohne Rebellion der von den Industriellen abhängigen Bevölkerung und ist beispielhaft für das Vorgehen in den umliegenden Gebieten:

Ungeheuer wirkte der in Belgien fast lautlos sich abspielende Vorgang auf die Nachbarstaaten. Es verlief kein Jahrzehnt, da hatten freiwillig oder unfreiwillig [...] die politischen Regierungen [...] den Industriekörpern Platz gemacht. Scheinparlamente, bedeutungslose ordnende Selbstverwaltungskörper liefen neben ihnen her. (BMG 24-25)

Ergebnis dieser Machtübernahme ist ein Konglomerat industrieller Kräfte im Gewand der konstituierten Macht von Staatsorganen. Zwar birgt die Übernahme der Schein-Regierung durch die Industriellen eine Potenzierung ihrer ohnehin vorhandenen Macht, aber sie ändert nichts an dem gesamtgesellschaftlichen Problem der überflüssigen, als Arbeitskraft entbehrlichen Menschen. Der durch die Einwanderungsströme und die Zunahme der Fruchtbarkeit (vgl. BMG 23) unterstützte Prozess der Vermassung in den Städten verschärft das Problem zusätzlich. Die ungeheure Ausdehnung des Objektes der Herrschaft, der Menschenmasse, gekoppelt mit der unbeschränkten Verfügbarkeit an Machtmitteln (Technologien) birgt große Gefahren für die Industriebesitzer. Die subversivste Ausprägung dieser Gefahren stellt der Augenblickssouverän dar.

### 3.1.3. Bourdieu: Der Augenblickssouverän

In dem weltumspannenden Raum, der als Ausgangspunkt in *Berge Meere und Giganten* entworfen wird,<sup>696</sup> ist das Ende der Periode der Werkherren und der Beginn

---

he, so kann man in Bezug auf Döblins *Berge Meere und Giganten* von einer Verschärfung des Ausnahmezustands in der Fiktion sprechen, da hier die konstituierte in der konstituierenden Macht aufgelöst wird.

<sup>694</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 49.

<sup>695</sup> Der Auflösungsprozess des Staates wird durch die Regionsbezeichnung verdeutlicht. Es handelt sich nicht etwa um Belgien als souveränen Staat, vielmehr gehörte Belgien zum „Imperium London-Neuyork“, in dem sich nach der Invasion Afrikas „die Ströme dunkler grauer schwarzer brauner weißer Menschen miteinander langsam mischten.“ Dieses Imperium zerfällt während der „Erschlaffungsperiode“ endgültig (BMG 22). Mit der Zerschlagung der alten Regierung in Brüssel durch die Werkherren beginnt der Prozess der Machtübernahme durch Industrielle, in dessen Folge die „Stadtreiche[n] Stadtschaften“ entstehen, die durch „Senate“ regiert werden, „deren Hauptsitz die Menschen der Apparate“ einnehmen (BMG 25).

einer neuen Herrschaftsform bereits angedeutet. Im Augenblicksouverän findet dieses Ende ihre spezifische Figur. Ein anomischer Raum, in dem alles möglich ist und nirgends klare Verhältnisse herrschen, bedarf der Entscheidung. Durch die Vielzahl der verfügbaren Machtmittel, der „Apparate von ungeheurer Macht“ (BMG 14), und deren teilweiser Verselbständigung kann im Zustand der Anomie potenziell jeder jederzeit zum Souverän werden. Jedes Subjekt hat das Vermögen, sich als konstituierendes Element am Kampf um die souveräne Macht zu beteiligen. Dieses Vermögen allerdings in eine konstituierte Gewalt zu verwandeln, die Recht setzt, durchsetzt und erhält, ist aufgrund der Vielzahl der widerstreitenden Elemente kaum zu verwirklichen. Dies zeigt in *Berge Meere und Giganten* die Episode um Bourdieu, der im Folgenden als Augenblickssouverän dargestellt werden soll.

Anhand der kurzen Passage über Bourdieu, einem „einfache[n] Techniker“, dem es mit „höhnende[r] Leichtigkeit“ (BMG 26) gelingt, Marseille mit Hilfe von selbst produzierten Machtmitteln an sich zu reißen, wird deutlich, wie anfällig die Periode der entstaatlichten Gesellschaft, des globalen anomischen Raums für den individuellen souveränen Akt ist. Bourdieu wird als gewöhnlicher Mensch eingeführt und seine Handlungen, die in der Konsequenz dazu führen, dass eine ganze Stadt unter seiner Gewalt steht, sind in der Schilderung nichts Besonderes. Vielmehr verweist diese auf die Leichtigkeit, die Gewöhnlichkeit und eine kreativ-trotzige Naivität Bourdieus und seiner Mitstreiter:

Er hatte nichts getan als eine Anzahl krafterzeugender Fabriken und Sammelstationen mit einer Handvoll trotzigen Gesindels besetzt. Aus den Stoffen, die die Zeit lieferte, verstand er im Augenblick furchtbare Abwehr- und Angriffswaffen zu schaffen, die herzustellen man bisher keine Veranlassung gehabt hatte. (BMG 26)

Indem Bourdieu Wissen und Technik nutzt, um Machtverhältnisse aktiv in seinem Sinne zu beeinflussen, handelt er souverän. Sein Aufwand ist gering, er nutzt lediglich, was ihm die von den Industriellen gefütterte Gesellschaft an Produkten und Wissen zur Verfügung stellt. Der souveräne Akt besteht in der Tatsache, dass Bourdieu keine extrinsische Motivation benötigt, um seine Tat zu begehen. Er macht sich frei von der Notwendigkeit äußerer Anlässe für den individuellen Gewaltakt. Hatte man „bisher keine Veranlassung“ (BMG 26) für die Herstellung extremer Waffen gehabt, so setzt er diesen Anlass aus sich selbst heraus, anstatt auf einen Anlass zu warten. Obgleich weder Wissenschaftler noch Genie, ist Bourdieu fähig, „die Siedlungen und Wirtschaftsanlagen der Provence, ganz Südfrankreichs bis vor Bordeaux“ (BMG 26) zu besetzen. Dass er kurz darauf umkommt, weil er „einen der Blitze, die seine Maschinen erzeugen konnten [...] statt im Winkel nach oben tief auf den Boden richtete“ (BMG 26), liegt weniger an seinem ohnehin begrenzten Wissen als an einem dummen Zufall.

---

<sup>696</sup> Siehe zu den Merkmalen dieses weltumspannenden Raums den oberen Abschnitt „Der Zerfall des politischen Feldes und die freigesetzte Kraft des suspendierten Rechts“, S. 93-99, wo dies ausführlicher erörtert wird.

Denlinger vertritt anhand der Bourdieu-Episode die These, dass „[d]ie Steigerung des Machtpotenzials durch die Technik [...] also die steigende Entmachtung des einzelnen in der Masse“ mit sich bringe.<sup>697</sup> Bourdieu belegt aber genau das Gegenteil: Weil das spezifische Wissen und die technischen Errungenschaften tendenziell für jedermann verfügbar sind, ist jeder einzelne Mensch potenziell mächtig. Bourdieu verwandelt diese dem Individuum innewohnende Potenz durch die souveräne Entscheidung in den Akt. Der „einfache[r] Techniker“ und sein „trotzige[s] Gesindel[s]“ (BMG 26) verwirklichen ihre Herrschaft. Die Tendenz, das Wissen und die Verfügbarkeit der Technik auf einige wenige Menschen zu begrenzen, ist eine unmittelbare Reaktion auf die Gefahr, die mit Bourdieu der ganzen Welt vor Augen geführt wurde – dass nämlich jeder einzelne jederzeit aus der Masse heraus die Macht ergreifen könnte. Erst in der Folge der Bourdieuschen Katastrophe schottet sich die über Wissen und Technik verfügende „Herrenklasse“ (BMG 28) ab.<sup>698</sup>

Bourdieu nutzt den anomischen Raum für eine Erfahrung der Macht. In seiner Tat manifestiert sich für einen Augenblick die unbedingte Gewalt. Der Text gibt keinen Anlass, nach Gründen für diesen Gewaltakt zu suchen. Vielmehr verweist das Schicksal der Mitstreiter Bourdieus darauf, dass das unmotivierte ineinander Umschlagen der Gewaltakte im Zustand der Anomie jederzeit möglich ist. So wird der übriggebliebene „Kerntrupp Bourdieus“, von einem „Trupp junger Einwohner, die von Kampfstimmung angesteckt waren, dazu eine Schar gemieteter überfalldurstiger Marokkaner“ in einen Hinterhalt gelockt und „massakriert[e]“ (BMG 26-27). Die Schlacht um die Macht des anomischen Raums entpuppt sich als ein naives Spiel, von dem höhere Ziele nicht tangiert werden. Nicht rationales, planvolles Handeln steht hier infrage, sondern die reine Tat, das voraussetzungslose Agieren des menschlichen Subjekts im Zustand volliger Anomie. Damit tritt die voraussetzungslose Gewalt als Erfahrungsraum in *Berge Meere und Giganten* in Erscheinung. Indem das menschliche Subjekt sie um ihrer selbst willen stattfinden lässt, nähert es sich dem Bereich der ursprünglichen Erfahrung an. In diesen einzutreten, gelingt dem Augenblickssouverän jedoch nicht. Bourdieus Spiel mit der Gewalt kann als ein Versuch der „Selbstbefreiung“<sup>699</sup> verstanden werden, in dem der Mensch für einen Augenblick der nicht mehr existierenden Ordnung gewahr wird. Im Exzess der Zerstörung und der Unterwerfung lotet das Subjekt im Zustand Bourdieus die Grenzen des Raumes aus, in dem es keiner anderen Macht, einzig sich selbst unterworfen bleibt.

Geräte, mit denen jedermann ganze Landstriche ausrotten oder sich selbst unverwundbar machen kann, stellen nicht nur eine außerordentliche Bedrohung für die

<sup>697</sup> Denlinger, Ardon: *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten. Epos und Ideologie*. Amsterdam: B. R. Grüner 1977, S. 24.

<sup>698</sup> Das wiederum erkennt auch Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 24, wenn er ausführt: „Zur Vorbeugung weiterer solcher Machtübergriffe werden strenge Massnahmen zur Abriegelung und Zerstückelung technischer Kenntnisse eingeführt.“

<sup>699</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 24, bezeichnet das Massaker als einen „Akt der Selbstbefreiung“.



Herrschenden da, sondern sie untergraben das Prinzip der Herrschaft. Konnte der Souverän noch über Leben und Tod seiner Untergebenen entscheiden, so steht die Entscheidung, das dezisionistische Moment im souveränen Akt, hier selbst infrage, weil ihre Durchsetzung immer abhängig ist von den Techniken und Apparaten, über die der Unterworfene verfügt. Das Problem der Souveränität liegt nicht mehr im Makrobereich von Staaten und Regierungen, sondern verschiebt sich im technokratischen Zeitalter des Döblinschen Romans in den Mikrobereich der einzelnen Subjekte. Dass jeder Diener noch in seiner Dienerschaft zugleich auch Herr ist, hat Nietzsches Zarathustra gelehrt.<sup>700</sup> Welche Gefahr aber darin liegt, dass die Technik die Schwelle zur „Selbst-Ueberwindung“<sup>701</sup> auf ein niedriges Niveau senkt, so dass jedermann sie überschreiten kann, zeigt die Bourdieu-Episode in *Berge Meere und Giganten*. Die Selbstüberwindung ist nach Nietzsche konstitutiv für Herrschaft.<sup>702</sup> Im Zustand völliger Anomie kann, wie Bourdieu zeigt, jeder zum Befehlenden werden, der sich überwindet. Folglich werden auch die Sieger über Bourdieu ihrerseits beseitigt, weil sie über die Bourdieuschen Apparate und Wissen verfügen (vgl. BMG 27).

In der Vorstellung der Konsequenz der letzten Katastrophe, die in der Selbstüberwindung aller Menschen bestünde, käme der Macht das Objekt der Herrschaft abhanden. Die totale Überwindung des Gehorchens hätte die endgültige Auslöschung des Lebens zur Folge.

Im Beispiel Bourdieus spiegelt sich ein grundsätzliches Problem souveräner Herrschaft in Zeiten frei zugänglicher Technologie: Wer in den Besitz mächtiger Waffen gelangt, z.B. der „Flammen- Wurf- und Verteidigungsmaschinen“ (BMG 27), hat zwar Macht über Leben und Tod, läuft aber zugleich Gefahr, dass die „Furcht“ (BMG 27) der Menschen vor den Todesapparaten und ihren Besitzern zur permanenten Umkehr der Machtverhältnisse führt. Die Masse der Menschen kann nur partiell beherrscht werden, für Augenblicke, da jedes ihrer Einzelsubjekte selbst souverän agieren könnte, insofern es den gehorchenden Grundcharakter des Lebendigen zeitweise – wenigstens für Augenblicke – zu überwinden vermag. Die Steuerung des Zugangs zu Wissen und Technologie ist mithin ein wesentlicher Faktor für die Durchsetzung und den Erhalt souveräner Macht. Bourdieu hatte von der Verbreitung des Wissens und der Technologie profitiert, von den Vorteilen einer durch und durch medialen, technisierten Welt.<sup>703</sup> Die Konsequenzen einer solchen Verfasstheit

---

<sup>700</sup> „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich den Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein. / Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entziehen.“ Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147-148.

<sup>701</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 146.

<sup>702</sup> Grund dafür ist, dass das Lebendige für Nietzsche von sich aus „ein Gehorchendes“ ist. Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147. Ausführlicher dazu im Abschnitt oben „Machtwille und Übermensch bei Nietzsche“, S. 87-90.

<sup>703</sup> Im Text wird die mediale Verfasstheit der Welt deutlich hervorgehoben. So heißt es: „Nachrichten wurden verbreitet. Man hatte in den Stadtschaften kunstvolle zauberhafte Apparate, die nach allen anderen Orten meldeten, womit sich die Menschen hier befaßten, was sie zueinander sagten, wie sie ihre Einrichtungen veränderten, was sich bei ihnen hervortat. Fernbilder trugen die Gestalten der Menschen, der Gegenstände weiter.“ (BMG 21)

der Welt hat Döblin in der Bourdieu-Episode literarisch aufgezeigt, um im Anschluss daran auszuloten, ob und welchen Bestand souveräne Macht vor dem Hintergrund eines begrenzten Wissenszugangs hat.

### 3.1.4. Herrschaft durch Wissen – Die Abschottung der „Herrenklasse“<sup>704</sup>

Die Verbreitung von Wissen und Technologie ist für den Ausbau der kapitalbasierten Macht notwendig. Doch Bourdieu zeigte, wie sich der permanente Transfer von Wissen und Technik in Gestalt neuer Machtmittel gegen das System verwenden lässt, das ihn fördert. In der Folge verlagern sich Machtverhältnisse, gefestigte Strukturen werden durchbrochen. Ein System, das Wissen produziert, läuft immer Gefahr, indirekt an der eigenen Zerstörung mitzuwirken. Die Angst der Herren, dass sie ihre Macht einbüßen und zu Abhängigen werden, ist groß und spiegelt sich in der Errichtung von „Verteidigungswerke[n] und Abwehrgürtel[n]“ (BMG 25) wieder. Mit dem Erlöschen der „einzelstaatliche[n] Gewalt“ (BMG 25) entsteht ein Machtvakuum, das die kapitalbasierte Macht nicht nur nicht zu füllen vermag. Sie geht in diesem Machtvakuum zugrunde, weil die rahmengebenden Institutionen und Einzelpersonen kraft derer – wie Foucault formulieren würde – die Macht wirke,<sup>705</sup> ihre Funktion verlieren.

Eine dauerhafte Festigung der Herrschaftsverhältnisse ist nicht möglich, solange jeder Erfindungen hervorbringen kann, die die bisherigen Möglichkeiten an Schlagkraft übertreffen. Bourdieus Beispiel zeigt, dass die ungesteuerte Verbreitung von Wissen zu gefährlicher Machtakkumulation führen kann. Deshalb führt die Furcht der Menschen<sup>706</sup> vor der allgegenwärtigen Bedrohung durch Wissen und Technik allmählich zur Begrenzung des Wissenszugangs. Die „Herrenklasse“ (BMG 28) betreibt Forschung und Entwicklung im Verborgenen, so dass die Möglichkeit des Kompetenzerwerbs nur einigen wenigen Menschen vorbehalten bleibt. Dieser Vorsprung an technischem Know-how sichert ihnen die Herrschaft.

Sie [die Zugehörigen der Herrenklasse, B. B.] begannen, mit der Verbreitung bestimmter Kenntnisse anzuhalten. Fremde, ihnen nicht Sichere mühten sich vergeblich in den Spezialschulen Zugang zu gewinnen. [...] Der Besitz der angeschwollenen gefährvollen

---

Dieses Informationssystem, dessen Realität dem heutigen Leser in Gegenwart von Fernsehen, Internet, Massenmedien etc. bewusst ist, ist eigentlich Teil des Mechanismus', der die Bedürfnisse schaffen soll. Es dient dem Markt und versorgt zugleich diejenigen, die ihn an sich reißen wollen. Es liefert so implizit die Möglichkeit, die Beziehungen zwischen den Besitzenden und den Ausgehaltenen zu verkehren.

<sup>704</sup> BMG 28.

<sup>705</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben im Abschnitt „Machtgefüge und souveräne Lebensmacht bei Foucault“, S. 70-75.

<sup>706</sup> Vgl. BMG 28, wo es heißt: „Von einer leisen [...] Furcht wurden seit den Rebellionen alle Länder und Kantone durchzittert, es könnten Menschen im geheimen die Wissenschaft auf gefährliche Dinge durchstudieren und zähere ernstere härtere Männer als Bourdieu möchten darauf zu Entschlüssen kommen.“

Kenntnisse konnte nicht allen gestattet werden. Mathematik Ingenieurwissenschaft Chemie Elektrotechnik Biologie Radiotechnik waren nur Ausgewählten gestattet, deren Zahl man von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verringerte. (BMG 29)

Die Abschottung von Wissen und Innovation vor gesellschaftlichen Zugriffen bannt die Gefahr der Augenblickssouveräne und fördert die Intransparenz und die gleichzeitige Spezialisierung der souveränen Macht. Die Kunst des Machterhalts besteht darin, sich primäre Kenntnisse zu sichern und anderen diese zu verwehren. „Keine Macht ohne Wissen. Und keine politische Macht ohne ein ganz spezielles Wissen“,<sup>707</sup> so formuliert es Foucault. Was er anhand von wissenschaftlichen Untersuchungen zur Straf- und Überwachungspraxis nachweist, zeigt Döblin mit allen Konsequenzen in *Berge Meere und Giganten* auf. Seine „Herrenklasse“ (BMG 28) verfügt über Kompetenzen, die in Form von lebensbedrohenden und lebenserhaltenden Apparaten technisch realisiert werden, um die Macht über die Bevölkerungsmassen zu erringen und zu erhalten. Über die Abschottung des Wissens stellt die Herrenklasse eine wesentliche Bedingung zur Aufrechterhaltung der Souveränität wieder her: Ihr Vorrecht im Zugriff auf das Leben und ihre Entscheidungsgewalt in Hinblick auf den Tod.

### 3.1.5. Transformationsversuch Herrenklasse/Herrenrasse – Die Carceri-Episode

Doch diese Herrenklasse, die aus dem Ende der kapitalbasierten Macht heraus entsteht, ist nicht vor Ideologien gefeit. Sie ist ein inhomogenes Konstrukt, das von unterschiedlichen Vorstellungen getragen wird, die mitunter divergierende Tendenzen ausbilden. Die Figur Carceri steht als Typus für einen Werkherren, der die Herrenklasse mit gewaltsamen Mitteln in eine *Herrenrasse* zu transformieren versucht. Das Vermögen zur Herrschaft soll, ginge es nach ihm, an Blut und Herkunft gebunden

---

<sup>707</sup> Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 49. Auf diese Formel bringt Foucault bereits die Situation der „europäischen Gesellschaften des östlichen Mittelmeers [...] an der Wende vom zweiten zum ersten vorchristlichen Jahrhundert“, und zeigt anhand von Sophokles Drama *König Ödipus*, wie Macht und Wissen im „klassische[n] Zeitalter Griechenlands“ auseinanderdriften. „Von nun an [Anfang des klassischen Zeitalter Griechenlands] wird der Mächtige der Unwissende sein. Ödipus ist der Mann, der nichts mehr weiß, weil er zuviel weiß.“ Aber eben diese Vorstellung, dass Wissen und Macht nicht zusammengehören, die sich seit *König Ödipus* beharrlich hält, entlarvt Foucault als Machtstrategie: „Seither [seit Beginn des klassischen Zeitalters] ist der Westen von dem Mythos beherrscht, die Wahrheit gehöre niemals der politischen Macht, die politische Macht sei blind, und wirkliches Wissen besitze man nur, wenn man mit den Göttern in Verbindung stehe oder sich an etwas erinnere, wenn man die große ewige Sonne anschau oder den Blick auf die Vergangenheit richte.“ Foucault liegt es im Sinn, diesen „großen Mythos [...] aufzulösen. [...] Wissen ist nicht frei von politischer Macht, sondern eng mit ihr verwoben.“ Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 49-51.

werden. Die Carceri-Episode<sup>708</sup> zeigt deutlich, wie der Identitätsverlust der Menschen, der aus dem Zerfall des politisch-kulturellen Feldes resultiert, in Rassismus, Machtkampf und Vernichtung umschlägt. Mit der Carceri-Episode erweist sich das Experiment, die souveräne Macht an die Industriellen zu binden, als gescheitert. Dies soll in den folgenden Ausführungen erläutert werden.

Ravano della Carceri ist einer der Großindustriellen, die sich der Macht des Wissens bewusst sind und durch subtiles Handeln ihre Herrschaft gegenüber den vorrangig aus Afrika<sup>709</sup> andrängenden Bevölkerungsmassen zu sichern suchen. Er provoziert einen Aufstand unter den eigenen Arbeitern seines Glaswerks, indem er „zwei Mulatten [niederschießt]“ (BMG 30). Um auf die Gefahr des drohenden Machtverlustes der Werkherren aufmerksam zu machen, inszeniert er den eigenen gewaltsamen Machtverlust.<sup>710</sup> Die bewusst initiierte Revolte gerät außer Kontrolle und stürzt schließlich die gesamte Stadtschaft Mailand in das Chaos. Indem er die letzte noch bestehende Form von gesellschaftlicher Ordnung, das Verhältnis *Werkherr/Arbeiter*, aufbricht, setzt Carceri eine dem System immanente Gewalt frei. Anliegen Carceris ist die Sicherung seiner auf Herkunft, Rasse und Überlegenheit gegründeten Identität, die er in der kulturell-ethnischen Indifferenz gefährdet sieht.<sup>711</sup> Es geht ihm schlichtweg um die biopolitische Festigung der Macht der Herrenklasse. Doch die List Carceris richtet sich zugleich gegen Vertreter der eigenen Klasse, die er für „[m]utloses Gesindel, Pack“ (BMG 35) hält. Sie sind nicht ausgenommen von seinen Vernichtungsplänen.<sup>712</sup>

Deshalb lässt er die anderen Herren bewusst im Unklaren, was seine Absichten angeht. Aus dem Kontext wird deutlich, dass Carceri die anderen Werkherren bewusst verwirrt.<sup>713</sup> Seine Macht über sie erwächst aus diesem subtilen manipulativen Spiel: Alle anderen denken, er wüsste mehr als sie. Seine Macht wächst in dem Maße, wie er fähig ist, das Wissen der Werkherren zu manipulieren. Letztendlich gelingt es ihm, die anderen Werkherren so zu beeinflussen, dass sie die gemeinsame Nieder-

<sup>708</sup> Bereits Delinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 24-25, hat auf die weitreichenden Folgen des Mailand-Aufstandes hingewiesen. Allerdings bleibt das subtile Zusammenspiel der Figuren Carceri, Guistiniani, Sanudo und der anderen Werkherren vollkommen unbeachtet. Dadurch übersieht Delinger auch die für die weitere Interpretation wichtige Tatsache, dass der Aufstand durch Carceri selbst inszeniert ist.

<sup>709</sup> Der Erzähler spricht in Hinblick auf die Revolten in den Werken von „afrikanischen Sprüngen“ (BMG 30). Vorher ist vom „schwalmartige[n] Heranwogen unermesslicher Scharen Farbiger und Mischlinge aus den Ländern Afrikas“ (BMG 29) die Rede.

<sup>710</sup> Carceri lässt bewusst „die Zügel schleifen“, erschießt „zwei Mulatten“ und überlässt das Werk den Aufständischen: „Er tat, als ob er erschreckt floh und alles im Stich ließ.“ (BMG 30)

<sup>711</sup> Carceri formuliert die mit der ethnisch-kulturellen Indifferenz verbundene Angst deutlich: „Wie viel altes Blut gibt es. Wer hat nicht ein Tröpfchen Afrika in der Ader. Nicht darüber reden. In ein zwei Generationen sind wir hops.“ (BMG 34).

<sup>712</sup> Gegenüber Guistiniani, der mit ihm arisches Gedankengut teilt, macht er in Bezug auf sein Vorhaben deutlich: „Nur den Sanudo und Morosini [gemeint sind zwei Werkherren, B. B.] und unsere anderen lieben Freunde möchte ich von der Suppe nicht ausschließen.“ (BMG 36)

<sup>713</sup> So Sanudo: „[...] Ich wüßte gern zum Beispiel, was Carceri verschweigt.“ (BMG 37) Auch Michieli: „Wohin soll das. Sprich, was du meinst [...].“ Der Erzähler bezeichnet Carceri als „listig[e]“ (BMG 38) und „scheinbar schlafsuchtig“ (BMG 39).

schlagung des Aufstandes angehen (vgl. BMG 39). Die Vertreter der ausgehaltenen politischen Klasse sollen zusammen mit den revoltierenden Massen beseitigt werden. Dabei soll die längst begonnene Abschottung des Wissens den Machthabern den notwendigen technologischen Vorteil sichern. Die Chance dieses anarchischen Zustands besteht für die Werkherren zudem darin, den letzten Rest der als obsolet wahrgenommenen politischen Struktur<sup>714</sup> aufzulösen. Moralische Bedenken, dass man es „mit Menschen zu tun“ habe (BMG 37), werden abgeschüttelt.<sup>715</sup> Bezeichnender Weise lehnt Carceri selbst die Beteiligung an dem letztlich aussichtslosen Unterfangen ab (vgl. BMG 39). Grund ist, dass er die zu erwartende Eskalation der Gewalt und des Ausnahmezustands als Vorwand für die Herbeiführung der völligen Vernichtung der Farbigen in seinem Machtbereich benötigt. Carceri spielt mit den Ängsten der Werkherren,<sup>716</sup> ohne ihnen seine eigentlich biopolitische Absicht zu offenbaren.

Dass der Plan der Werkherren, mit „etwa zweihundert der Herrenschicht“ (BMG 39) gegen die Farbigen in Mailand vorzugehen, am Versagen der Apparate (vgl. BMG 39) scheitert, ist Teil der Strategie Carceris. Der Vorteil an Wissen und Technologie vermag gegen die Gewalt der Revolte bezeichnenderweise nichts auszurichten. Als auch der Versuch von Frauenbünden misslingt, die Macht an sich zu reißen (vgl. BMG 39-42), droht die Expansion des Ausnahmezustands auf andere Stadtschaften.<sup>717</sup> Über Verhandlungen mit diesen erreicht Carceri listig sein Ziel, nämlich „die Vernichtung des größten und wichtigsten Teils der Stadtschaft“ (BMG 43).

Im Spiel der Macht gelingt es dem Werkherren Carceri durch strategisches Handeln und Manipulation seine Ausrottungspläne in die Tat umzusetzen. Doch auch er kann die Macht nicht besitzen, die sich in dem dynamischen Verhältnis zeigt, das die Individuen aneinander bindet. Er scheitert am eigenen Machtwahn<sup>718</sup> und stirbt schließlich.<sup>719</sup> Die Entscheidung zur Vernichtung Mailands hat weitreichende Folgen, die den Machtbereich Carceris und der Werkherren komplett überrollen. Diese Industriellen sind im globalen Spiel der Macht nur zeitweilige Subjekte, die nun von

---

<sup>714</sup> Der Erzähler spricht von „Scheinparlamente[n], bedeutungslose[n] ordnende[n] Selbstverwaltungskörper[n]“ (BMG 25).

<sup>715</sup> Der Werkherr Sanudo gelangt zu der Überzeugung, den Farbigen „nicht zu überlassen, was wir und die vor uns geschaffen haben. Und wenn ich sie zwischen den Fingern zerreiben müßte“ (BMG 38-39).

<sup>716</sup> Bei Guistiniani fruchtet das manipulierende Vorgehen: Nationalstolz und Ressentiment vereinen sich in ihm zur rassistisch motivierten Abneigung: „Ich bin aus dem ältesten Geschlecht unseres Landes, du mit mir. Ich gebe nicht nach. Den stinkigen Afrikanern. Dem Gesindel, dessen Kraft worin liegt? In den Lenden. [...] Ich schäme mich, von Menschen zu sprechen. [...]“ (BMG 34)

<sup>717</sup> Der Erzählerkommentar zur Situation nach dem Scheitern der Frauenbünde macht die Brisanz der Lage deutlich: „Das Geschick Mailands, im Grunde ganz Südeuropas hing damals an einem Haar.“ BMG 41-42

<sup>718</sup> Carceri gibt „offen zu, daß er die Sache auf die Spitze getrieben habe und nun zeigen werde, wie zu verfahren sei. Diese Zynismen machten ihn bei vielen Männern, durchaus bei allen Frauen unmöglich [...]“ BMG 43

<sup>719</sup> Carceri stirbt an einer Verletzung in Folge eines Terroranschlags (vgl. BMG 43).

anderen abgelöst werden, den Frauen.<sup>720</sup> Die Politisierung des Lebens vor dem Hintergrund rassistischer Vorstellungen, die mit *Carceri* erstmals in Erscheinung tritt, setzt sich bei den Frauenbünden in anderer Form fort.

### 3.2. Der Mikrokosmos der Herrschenden

#### 3.2.1. Biopolitik und Gleichschaltung – Frauen als „überlegenere Rasse“<sup>721</sup> und die Ideologie der Vermassung

Bereits zu Beginn des ersten Buches, als die Invasion Afrikas geschildert wird, ist von dem Phänomen der nachlassenden Fruchtbarkeit die Rede:

Während ihr Hirn [das der weißen Volksstämme, B. B.] zu immer glänzenderen Taten vordrang, verdorrte die Wurzel. Gleichmäßig sanken im Laufe der Jahrzehnte bei den europäischen Völkern die Kinderzahlen. [...] Um so fruchtbarer waren die lüstern an die strahlenden Zentren drängenden Farbigen, [...], die wie Dienende und Unterworfenen erschienen und in einigen Generationen alles überfluteten. (BMG 20-21)

Zwar sind die europäischen „Herren der Gewalten“ (BMG 20) in Hinblick auf Technologie und Wissen den farbigen Menschen Afrikas weit überlegen. Aber in ihrer zunehmenden Impotenz<sup>722</sup> liegt die Gefahr ihres Untergangs. Während die fruchtbaren Afrikaner nun massenhaft nach Europa strömen, schrumpft allmählich die „Herrenschicht“ (BMG 39), weil die Nachkommenschaft fehlt. Aus dem Bewusstsein zukünftiger Unterlegenheit heraus entstehen „*Carceris Plan der Sklaverei*“ (BMG 45),<sup>723</sup> den die Londoner Zentralregierung zur Politik erklärt<sup>724</sup> und schließlich der Wille, die aufständischen Farbigen in Mailand ganz zu vernichten.

Es mutet paradox an, dass das europäische Subjekt sich in Hinblick auf Wissenschaft und Technologie in überlegene Höhen aufschwingt, während der Körper als Träger dieser Subjektivität durch die Impotenz bedroht ist. Der Dualismus von Geist und Körper ist hier auf die Spitze getrieben: Die weißen Herren laufen trotz ihrer Intelligenz Gefahr, auszusterben. Diese Tendenz erfährt ihre Zuspitzung im neuen

<sup>720</sup> Vgl.: „Es war die Zeit der Frauenbünde, der übermütigen unwiderstehlichen Verbände, der hinsterbenden Mannesgewalt.“ (BMG 44)

<sup>721</sup> BMG 40.

<sup>722</sup> Von dem „rapiden Nachlaß der weißen Fruchtbarkeit“ (BMG 44) ist an anderer Stelle die Rede.

<sup>723</sup> Auch an anderer Stelle heißt es: „Es hatte eine Zeitlang den Anschein, als ob man zur Einführung der Sklaverei schreiten würde.“ (BMG 29)

<sup>724</sup> „Der Plan war unwiderstehlich. Er schlug bei London augenblicklich ein. Die Kommissionen machten sich den Plan rasch zueigen.“ BMG 45

biopolitischen Bewusstsein der Frauen. Sie lösen das zunehmende Problem der kulturell-ethnischen Indifferenz auf radikale Weise: Ihre „Freund-Feindunterscheidung“<sup>725</sup> impliziert eine machtpolitisch qualitative Differenz, in der generell der Mann zum Feind erklärt wird. In der Folge schwankt das Zeitalter zwischen patriarchalischer und matriarchalischer Herrschaftsform. Dieser Geschlechterkampf, in dem das männliche Argument der Herkunft ad absurdum geführt wird, weil diejenigen, die Nachkommen gebären können, „keinen Sinn für die weißen“ (BMG 40) Männer haben, ist Ausdruck der Differenz *Mann/Frau*. Sie entwickelt sich aus der Ideologie der „stärkeren“ Frauen, „eine überlegenere Rasse zu sein“ (BMG 40).<sup>726</sup> Vor diesem Hintergrund bilden sich „Organisatorinnen, die mächtigen Herrinnen und Schöpferinnen von Riesenanlagen“ (BMG 40) heraus, welche die technische Entwicklung weiter vorantreiben und Apparate noch skrupelloser einsetzen als die Männer. Bei den Männern führt die neue Stärke der Frauen zu einer folgenreichen Orientierungslosigkeit im Umgang mit dem anderen Geschlecht:

Die weißen Männer fänden [...] einen Stamm weißer Wesen neben sich [gemeint sind die Frauen, B. B.], der sie waren und nicht waren. Von denen sich nicht wußten, ob sie mit ihnen zu kämpfen oder sich zu verbinden hatten. (BMG 40)

In der beginnenden Entfremdung werden die Frauen als eigenständiger „Stamm“ (BMG 40) wahrgenommen, wodurch die Männer jeglichen Bezug und Zugang zu ihnen verlieren. Es erscheint zunächst widersprüchlich, dass die Frauen zugleich ein „ungeheures Mißtrauen gegen die Fremden“ hegen und ein „beinah nicht geringeres gegen die Männer ihrer Schicht und Volksart“ (BMG 41). Aber es handelt sich um neue „Typen“ (BMG 40) von Frauen, die nun auch denen misstrauen, aus denen sie hervorgegangen sind. Als die „aktivsten Element[e]“ (BMG 39) beteiligen sie sich an dem Kampf um die Macht. Zwar misslingt der erste Plan der Frauen, über die Anbiederung der farbigen Herrscher in Mailand selbst an die Herrschaft zu gelangen.<sup>727</sup> Als aber nach der Mailändischen Katastrophe die „Bestimmungen für die Verbreitung von Herrschaftsmitteln und Kenntnissen“ verschärft werden (BMG 44), stellen sich in der Folge neue Machtkonstellationen ein, von denen die Frauen profitieren. So vollzieht sich das vorläufige Ende des Primats der patriarchalischen Herrschaftsform über die Makroebene der entleerten politischen Institutionen. Frauen drängen in

---

<sup>725</sup> Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Dunker & Humblot 1963, S. 32. Schmitt sieht in der „Unterscheidung von *Freund* und *Feind*“ die „spezifische politische Unterscheidung, auf welche sich die [gemeint sind letztlich alle] politischen Handlungen und Motive zurückführen“ ließen. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 26, Hervorhebung im Original. Die Simplizität dieser Schmittschen Unterscheidung birgt zwar die Gefahr ihres Missbrauchs. Dass die Definition es sich aber zugleich sehr einfach macht und dennoch angesichts der Freund-Feind-Rhetorik von Weltmächtigen hochaktuell und im Kern wahr ist, bliebe als Behauptung zu beweisen.

<sup>726</sup> In BMG 40 wird zwischen den „gewöhnliche[n] Frauen“, die sich mit den Fremden „misch[t]en“ und den souveränen, „stärkeren“ Frauen unterschieden. Letztere separieren sich, wie noch dargestellt wird, in ähnlicher Weise wie Teile der Herrenklasse zu souveränen Machthabern.

<sup>727</sup> Vgl. BMG 42.

die bis dato von Männern dominierten Scheinparlamente, die Senate.<sup>728</sup> In einigen Fällen wird ihnen das Feld gar kampflos überlassen: Um „nicht mit den Frauen zusammenzustoßen“ (BMG 48) geben Männer zentrale Positionen auf und unterstützen auf diese Weise die Frauen in einem Kampf, der sich gegen sie selbst richtet.

In dem Maße wie die politischen Institutionen, die Politik insgesamt im „drei- und vierundzwanzigste[n] Jahrhundert“ (BMG 49) dahinsiechen,<sup>729</sup> verändert sich die Entwicklung der Herrscherinnen: Sie entwickeln sich zu „[g]igantischen Figuren“, sie „entar[te]ten“ (BMG 49). Dieser Prozess, der exemplarisch im Roman an Melise von Bordeaux verdeutlicht wird,<sup>730</sup> lässt das Umschlagen von Rationalität ins Mythische erkennen. In einer Phase der Stagnation, der Übersättigung, die Folge der „Methode des Erregens Sättigens Mästens Überfütterns“ (BMG 49) ist, wird das menschliche Subjekt seinem ureigenen Abgrund näher gebracht: Der Mensch überschreitet die Schwelle in den Zustand der Besinnungslosigkeit im exzessiven Ausleben seiner Leidenschaft, seiner Gewalt, seiner Mordlust und Sexualität. Die Besinnungslosigkeit, die die souveräne Macht in den Menschen zum Zwecke der absoluten Beherrschung herzustellen versucht, schlägt auf den Souverän selbst zurück. Er erliegt den eigenen Machtmitteln. Deshalb heißt es, „die strengen herrscherischen Familien [aßen schon] selbst von dem Gift, das sie auslegten.“ (BMG 49) Sie werden selbst besinnungslose, triebgesteuerte Gestalten, die sich im Abgrund des Menschlichen verlieren.

Im zweiten Buch perfektionieren die Frauen ihre Biopolitik vor dem Hintergrund der „Wasser- und Sturmlehre Sörensens und Surrens“ (BMG 77), einer Ideologie gesellschaftlichen Zusammenlebens, in der die Massentauglichkeit des Menschen gegenüber seiner Individualität positiv aufgewogen und pseudowissenschaftlich argumentiert wird: Die Begeisterung der Menschen für den technischen Fortschritt wird im Rahmen dieser Ideologie kanalisiert, indem man den Fokus der Masse auf das funktionale Zusammenwirken von Organismen im Allgemeinen lenkt. Der Verweis auf das „fast maschinelle Zusammenarbeiten in den Tierstaaten“ (BMG 76-77) gerät zum Ideal gesellschaftlichen Zusammenlebens. Diese Lehre, die den „menschliche[n] Zustand der Zersplitterung“ kritisiert und die gesamtgesellschaftliche „Einebnung zu einer Menschenmasse“ (BMG 77) offen zum Ziel erklärt, ist nichts anderes als eine faschistoide Theorie der Gleichschaltung.<sup>731</sup> Über die Aus-

<sup>728</sup> Vgl.: „Keine Möglichkeit bestand, die Frauen aus den Senaten auszuschließen, ja die Männer dachten nicht daran. Kraftvoll sicher zäh waren die Frauen, ihre Stärke ihr Wille Geist waren unentbehrlich.“ (BMG 48)

<sup>729</sup> Vom „abgestorbenen absterbenden politischen Leben“ (BMG 49) ist die Rede.

<sup>730</sup> Vgl. dazu den Abschnitt weiter unten „Melise von Bordeaux“, S. 119-134.

<sup>731</sup> Hannah Arendt konstatiert im Zusammenhang mit der Bedeutung und der Funktion der Massen für totalitäre Systeme: „Denn nur wo große Menschenmassen überflüssig oder ohne Gefahr der Entvölkerung entbehrlich sind, ist eine voll entwickelte totale Herrschaft im Unterschied zu totalitären Bewegungen realisierbar.“ Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München:



löschung des Individuellen<sup>732</sup> im menschlichen Zusammenleben soll dieses Ziel erreicht werden. In der Argumentation der Lehre werden das Individuelle und die damit zusammenhängenden privaten Belange des Menschen für dessen Unglück und Leid verantwortlich gemacht. Die Menschheit „vegetativ einzuebnen“ (BMG 77) kommt im assoziativen Kontext deren Erlösung von den Übeln der Welt gleich. Denkendes Subjekt zu bleiben – wie es allein die Ideologen für sich beanspruchen –, wird der Masse als notwendiges Opfer suggeriert (vgl. BMG 77). Auf den Subjektcharakter der menschlichen Existenz hat es die sich daraus entwickelnde Herrschaftsform abgesehen. Die Persönlichkeit der Menschen soll ausgerottet werden, um denjenigen, die sie sich bewahren, die Macht über die Masse zu sichern. Indem der einzelne Mensch auf sein bloßes vegetatives Leben reduziert wird, lässt sich die Menschheit beherrschen. Der gesamte Gesellschaftskörper wird gewissermaßen auf ein einziges nacktes Leben<sup>733</sup> reduziert, das Gegenstand genuin souveräner Entscheidungsgewalt ist. Die Naturelemente Luft und Wasser dienen der Ideologie als positiv konnotiertes Bild für das Gelingen der Menschheit.<sup>734</sup>

Diese Biopolitik ist so ausgerichtet, dass die biotechnologische Durchsetzung der politischen Absicht dazu führen soll, Politik überhaupt überflüssig zu machen: Innerhalb der Ideologie konnotiert man das „ganz ziellose Schaukeln der Weltgeschichte“ negativ und benennt den individuellen Leistungswillen als „Ursache für [...] das Aufsteigen und Abstürzen großer Reiche“ (BMG 77). In der individuellen Natur des Menschen verortet man das Gefahrenpotenzial für den Untergang der ganzen Menschheit und suggeriert den Massen, dass die „vegetative Masse“ (BMG 78) die Lösung des Problems sei. Eine solche Vollendung von Menschheit impliziert das

Aufhören der Geschichte, Sicherheit der Art Mensch. Er [Surrur] dachte das durch staatliche Züchtung, über Jahrhunderte fortgesetzt, durch biologische Eingriffe, besonders Ernährung zu erreichen. (BMG 78)

Paradox an dieser Vorstellung ist, dass die Sicherung der „Art Mensch“ nur über deren Neudefinition erreicht werden kann: Der rein vegetative, bewusstseinslose

---

Piper 2005, S. 667. Die Vorstellung von den gleichgeschalteten Massen in *Berge Meere und Giganten* entspricht in den Grundzügen auch den jesuitischen Absichten, wie sie in *Amazonas* geschildert werden, nur dass dort freilich der christliche Erlösungsgedanke erklärtes Motiv ist, während man hier ideologisch mit der Glückssehnsucht der Menschen spielt, vgl. dazu weiter unten den Abschnitt „Arbeit und Gehorsam – Die Reduktionen der Jesuiten“, S. 304-309. Auch in den gesellschaftlich-politischen „Auswüchsen“ des Inka-Reichs, wie sie von Cuzumarra in *Amazonas* geschildert werden, verbergen sich ideologische Muster, die die Gleichschaltung der Menschen als Voraussetzung haben, vgl. dazu weiter unten die Abschnitte „Cuzumarra und die Geschichte der Inka“, S. 208-215 sowie „Cuzumarras Opfertraum“, S. 215-216.

<sup>732</sup> Vgl. dazu Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 339, für den die Lehre im Roman „die totale Kontrolle über Gesellschaft“ repräsentiere. „Die menschliche Gesellschaft“, so Hahn, „soll den Schritt zurück hinter die Grenze der Individuation hinaus vollziehen und in die Berechenbarkeit einfacher Elemente zurückfallen.“

<sup>733</sup> Zum Begriff des nackten Lebens siehe den Abschnitt weiter oben „Souveränität und die Verortung des Menschlichen bei Agamben“, S. 75-79.

<sup>734</sup> Dieses Bild wird wie folgt beschrieben: „Milliarden Luft- und Wasserteilchen sind völlig gleichartig zusammengeschoben [...]. Luft und Wasser aber sind Dinge, gewaltiger an Kraft als Staaten und Menschenhaufen und von unglaublicher Beständigkeit.“ (BMG 78)

Mensch ist kein menschliches Subjekt mehr,<sup>735</sup> sondern bloße Materie. Das „Aufhören der Geschichte“ macht den Menschen in der Welt unmöglich. Die fiktive Verwirklichung dieser Lehre findet sich – wie im Verlauf der Arbeit dargestellt wird – bei den besinnungslosen Turmmenschen und Giganten wieder.<sup>736</sup>

Auf Basis dieser Gleichschaltungsideologie, dem „strengen Massenideal“ (BMG 78), in der – wie oben gezeigt wurde – der Mensch als Gattungswesen auf dem Spiel steht, organisieren die Frauen ihr Zusammenleben und radikalisieren ihre Absonderungspolitik: „Erbarmungsloses Sichten und Ausscheiden wurde als selbstverständlich angesehen. Man vernachlässigte planmäßig den Schutz der Schwachen.“ (BMG 78) Technikbegeisterung und Ideologie treiben den Prozess der Entmenschlichung unter den Frauen soweit, dass sie sich „in gewaltigen Kameraderien“ (BMG 79) zusammennutzen. Die dortige Geburtenpolitik beantwortet die „Frage der Menschenzucht“ (BMG 79) zum Vorteil der Frauen neu:

In diesen Bündeln organisierten die Frauen den Dienst und die Verteilung der Geburten. [...] Die Frauen stellten sehr widerstandsfähige starke ihnen genehme Exemplare für die Kindererzeugung bereit [...]. Allein die Frauen [...] bestimmten und gaben bekannt die zur Vaterschaft geeigneten Männer. Früchte unbekannter Herkunft wurden rigoros vernichtet. (BMG 79-80)

Ziel dieser Biopolitik ist die „weibliche Vorherrschaft“ (BMG 80), die über die Reduktion der männlichen Nachkommen sowie über die gezielte Züchtung stärkerer Frauen erreicht werden soll. In der Kontingenz sich wandelnder Machtverhältnisse enden die biopolitischen Bestrebungen der Frauenbünde jedoch abrupt (vgl. BMG 80). Die zunehmende Tendenz der ent-individualisierten Vereinheitlichung und vegetativen Vermassung des Menschen macht die Unterscheidung zwischen weiblich und männlich ohnehin überflüssig. Schon in ihrer Wesensbeschreibung, „gleiche Sachlichkeit und Kälte wie die Männer, dazu größere Brutalität“ (BMG 79) aufzuweisen, zeigt sich, dass die Abgrenzung der Frauen im Wesentlichen eine Angleichung an die Männer ist. In der vehement durchgesetzten Unterscheidung zwischen Mann und Frau ist deren Ununterscheidbarkeit, die mit der Auflösung des Subjekts im Gigantischen einhergeht, bereits impliziert. In den indifferenten Turmmenschen erinnern nur noch die „toten entsetzlichen häusergroßen Gesichter[n] von Männern und Frauen“ (BMG 502) an die einstige Differenz *Mann/Frau*.

---

<sup>735</sup> Vgl. auch Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 339, der bemerkt, dass in der Lehre „das unberechenbare Unruhe und geregelte Bahnen negierende Selbst“ eliminiert werde.

<sup>736</sup> Ausführlicher dazu im Abschnitt „Wie weit geht (menschliche) Souveränität? – Delvil und die Giganten“, S. 191-203.

### 3.2.2. Die Einsamkeit der souveränen Herrscher

Hatten die Werkherren während der „Erschlaffungsperiode“ den Rest der „politischen Gewalten“ (BMG 22) in Bedrängnis gebracht und ihnen schließlich die Macht abgenommen,<sup>737</sup> so setzt die noch nicht ganz erloschene Zentralgewalt, das „Imperium London-Neuyork“ (BMG 22), nunmehr ihren Machtanspruch unter dem Vorwand des Schutzes der „vorhandene[n] Zivilisation“ (BMG 45) erneut global durch.

Die Londoner langbärtigen Herren erklärten, im Interesse der Gesamtheit gezwungen zu sein, zu der aufgegebenen Einrichtung der örtlichen Kommission und Beobachtungsposten zurückzukehren. [...] Man hatte damit das, was man in langen Jahrzehnten, ja in mehr als einem Jahrhundert abgeschüttelt hatte, wieder. (BMG 46)

Die Rückkehr der imperialen Macht ist als Antwort auf das gescheiterte Phänomen der kapitalbasierten Macht zu verstehen: Das Wiederherstellen der alten Verhältnisse geschieht in der Folge des Mailänder-Aufstandes, der Katastrophe, die Carceri eingeleitet hatte. Die Angst vor dem unkontrollierten Ausbruch der Massen zwingt die souveräne Macht zur Einsicht in die Notwendigkeit von politischen Strukturen und Kontrolle. Sie agiert folglich als souveräne Gewalt, die den anomischen Raum durchzieht und partiell Institutionen als ordnende Elemente in den Ausnahmezustand einbringt. Dies stellt keinesfalls die Beendigung des Ausnahmezustands dar, denn die Einführung von Macht- und Kontrollorganen ist nicht mit der Rückkehr in den Rechtszustand gleichzusetzen. Allerdings verweist die erneute Verwirklichung der totgesagten souveränen Macht des „Imperiums“ auf die *auctoritas*,<sup>738</sup> die den „langbärtigen Herren“ (BMG 46) gegeben ist. Sie sind trotz der Vielzahl widerstreitender Elemente in der Lage, über den Ausnahmezustand zu entscheiden.

Die von der Imperialregierung realisierten Überwachungsstrukturen in den Stadtschaften dienen dem Zweck, die Verfügbarkeit des Wissens zu begrenzen (vgl. BMG 46). Die Möglichkeit, dass jeder mit Hilfe der verfügbaren Kenntnisse über Technik und Apparate die Macht an sich reißen könnte, soll reduziert, der Augenblickssouverän<sup>739</sup> verhindert werden. Durch die Begrenzung des Zugangs zu Wissen und Forschung entsteht allerdings ein Monopol, das sich selbst der Kontrolle entzieht. Die wenigen mit der Entwicklung neuer technischer Apparate betrauten Men-

---

<sup>737</sup> Zur Übernahme der politischen durch die kapitalbasierte Macht vgl. den Abschnitt oben „Anfang und Ende der kapitalbasierten Macht“, S. 99-102.

<sup>738</sup> Zum Begriff *auctoritas* und dessen Bedeutung im Zusammenhang mit souveräner Macht ausführlich weiter oben, S. 81ff.

<sup>739</sup> Zum Augenblickssouverän siehe den Abschnitt „Bordieu: Der Augenblickssouverän“, S. 102-106.

schen bilden elitäre Zirkel, die kaum der Kontrolle unterliegen, da die Mittel der Überwachung von den zu überwachenden Herrscherfamilien selbst stammen.

London Berlin Paris Mailand Marseille Newyork sah einen neuen Adel, der sich um die furchtbaren technischen Einrichtungen gruppierte.

Diese Männer und Frauen waren die eigentlichen Machthaben der westlichen Erde, waren mißtrauisch unter sich, immer gejagt, Vergnügungen verachtend, durchweg einsam. Keiner von ihnen ging ohne die leichten Waffen, die sie nur für sich reservierten.“ (BMG 47)

Diese Adelligen<sup>740</sup> bilden den wesentlichen souveränen Machtfaktor im Imperium.<sup>741</sup> Die hieraus hervortretenden Herrscher tragen Charakteristika des klassischen Souveräns und sind zugleich moderne biopolitische Strategen.<sup>742</sup> Der neue Souverän ist vor allem eines: Er ist einsam unter Einsamen. Die Fähigkeiten und technischen Mittel, die er im Geheimen entwickelt, schottet er gegenüber seinen Konkurrenten ab. Als wenig wirksam erweist sich der Versuch einer zentralen Kontrolle seiner Erfindungen und Entwicklungen. Da er den imperialen Kontrollorganen die technischen Mittel der Überwachung zur Verfügung stellt, ist er ihnen immer einen Schritt voraus. Die Technologie als Machtmittel entwickelt er ungehemmt in aller Abgeschlossenheit.

Die notwendige Einsamkeit der Herrscher führt in die souveräne Isolation. Je weniger die Machthaber voneinander wissen, desto stärker bekämpfen sie sich gegenseitig. Dies führt zu einer unüberschaubaren Situation, in der die durch die imperiale Macht Londons eingesetzten „Überwachungsausschüsse“ (BMG 48) den Zweck gegenseitiger Kontrolle kaum mehr erfüllen.

Die Überwachungsausschüsse waren der gefährlichste Ort; hier durfte man einer Auseinandersetzung nicht ausweichen. Man machte offen einen Burgfrieden. Im geheimen blieben beide Parteien auf der Hut, sann auf sich Waffen zu reservieren. (BMG 48-49)

---

<sup>740</sup> Vgl. Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...“, S. 400, die in der Herausbildung des Adels die „Wiedereinführung der Ständegesellschaft nach tradierten Mustern“ belegt sieht. Der „Schicht der Versklavten“ (63)“ stehe eine „Oberschicht mit aristokratischem Selbstverständnis“ gegenüber. (Hervorhebung und Seitenangaben im Original.)

<sup>741</sup> Hahn, *Fluchlinien des Politischen*, S. 342, bemerkt: „Die historisch paradoxe Wendung ist, daß mit der Modernität des Kontrolltyps auch eine Machtformation ihre Rückkehr findet, die vor der funktional differenzierten Gesellschaft liegt: der Adel. [...] Im Zusammenbruch des Politischen wird alles verbindbar. Adel, Revolution und römische Republik. Der Fortschritt scheint dabei zu stagnieren [...]“. Die verschiedenen Machtformationen, so ließen sich Hahns Ausführungen ergänzen, haben einen gemeinsamen Kern, der in der literarischen Fiktion sichtbar wird. Dieser Kern ist der Ausnahmezustand, in welchem souveräne Macht und Leben einander unvermittelt gegenüberstehen. Der Ausnahmezustand ist die den verschiedenen Machtformen zugrundeliegende verborgene Struktur. In *Berge Meere und Giganten* wird sie über die parallele Existenz unterschiedlicher Machtformen und deren zunehmender Indifferenz sichtbar.

<sup>742</sup> Gemeint sind vor allem die Kennzeichen barocker Souveränität, wie sie Walter Benjamin dargelegt hat, vgl. dazu den Abschnitt weiter oben „Kreatur oder Gott? – Die barocke Vorstellung von Souveränität bei Benjamin“, S. 68-70.

Vielmehr bieten diese Institutionen Gelegenheit, Wissen über den Gegner anzusammeln, seine Gefährlichkeit auszuloten. Während die „Überwachungsausschüsse“ Raum für die offene Konfrontation, der man „nicht ausweichen“ darf, nur verbal realisieren, steht der existenzielle, reale Machtkampf noch aus.<sup>743</sup> Auf dem Spielfeld der souveränen Herrscher, die über die Entscheidungsgewalt im globalen Ausnahmezustand konkurrieren, muss zunächst jeder jeden von der eigenen Gefährlichkeit überzeugen und parallel im Geheimen operieren. In ein „Spiegelkleid“ gehüllt, „faktisch unsichtbar“ (BMG 47), können die Machthaber unbemerkt töten. Da die „Toten [...] nicht auffindbar“ (BMG 47) sind, werden die Taten nicht geahndet, „Aufklärung“, so heißt es, „erfolgte nie“ (BMG 47). Die neuen Souveräne verkörpern den Rechtsraum des Imperiums in der Weise, wie sie selbst diesem entzogen bleiben.<sup>744</sup> Doch die Gefahr getötet zu werden, ohne dass damit ein Verbrechen begangen würde, betrifft neben den Beherrschten auch sie selbst, denn alle Machthaber verfügen über ähnlich entwickelte Tötungstechnologien.<sup>745</sup>

Das Dilemma des neuen Souveräns besteht darin, dass er in einem grenzenlosen Raum, der rasant durchschritten werden kann, nicht der einzige Machthaber seiner Art ist. Seine Stärke wird durch sein permanentes „Mißtrauen“ (BMG 48) konterkariert. Das entscheidende Charakteristikum klassischer Souveränität, die *dignitas*, die den Souverän als Verkörperung des Göttlichen<sup>746</sup> heiligte und so vor dem Zugriff des profanen Machtmenschen weitgehend schützen konnte, fehlt ihm. Wie die Menschen, die seiner Gewalt unbedingt ausgeliefert sind, so ist er selbst volgfefrei, jederzeit tödbar. Zwar kann sich durch die Einschränkungen der Zentralgewalt die Masse nun nicht mehr der Apparate ohne weiteres bedienen. Aber der Souverän, der nach Foucault das „Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*“<sup>747</sup> hat, ist in der Döblinschen Fiktion selbst diesem Recht ausgeliefert.

<sup>743</sup> Der reale, das heißt die Existenz der Machthaber betreffende Kampf zwischen Marduk und der Balladeuse steht u. a. hierfür als Exempel. Ausführlicher dazu im Abschnitt „Die Balladeuse – Marduk im Kampf mit der Weiblichkeit“, S. 161ff.

<sup>744</sup> Vgl. Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 342f., der aber offenbar nicht zwischen den „tatsächlichen Machthaber[n]“ (BMG 45) bzw. „eigentlichen Machthaber[n]“ (BMG 47) und den durch das Imperium eingesetzten Kontrollorganen unterscheidet. Es besteht jedoch durchaus ein Unterschied zwischen beiden, wenngleich die Mittel der Machtausübung durch den Souverän und die Mittel der Kontrolle von Bevölkerung *und* Machthaber die gleichen sind. Vgl.: „Der Wohlfahrtsausschuß der Einzelstaaten, die Beobachter, waren wie *sie* [gemeint sind die „eigentlichen Machthaber“, B. B.] ausgestattet [...]“ (BMG 47, Hervorhebung: B. B.) Zwar kontrollieren die „örtlichen Kommission[en] und Beobachtungsposten“ (BMG 46) die Bevölkerung und fallen wohl auch mit den Überwachungsorganen des Machthabers in eins, aber sie versagen letztlich bei der Kontrolle der Machthaber, die *souverän*, mithin unabhängig von den Direktiven des Imperiums agieren. Deswegen wird von „eintreffende[n] Kommissaren Londons“ (BMG 66) gesprochen. Der „Bruch mit der Dünkircher Direktive“, in dessen Folge die „Überwachungsausschüsse“ verschwinden (BMG 67), rekuriert auf das Versagen der Kontroll- und Ordnungsorgane des Imperiums, das schließlich mit dem Uralischen Krieg vollkommen zusammenbricht.

<sup>745</sup> Vgl. BMG 48, wo es heißt: „Früh sahen die Machthaber die Gefährlichkeit ihrer Waffen für sich selbst ein.“

<sup>746</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zur *dignitas* in Anm. 1319.

<sup>747</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 162, Hervorhebung im Original.

Neben diesen äußeren Umständen gefährden innere die Macht des Herrschers: Der Souverän beherrscht die Welt und sieht zugleich die Beherrschung seiner Triebe schwinden; er ist ihnen „wehlos ausgesetzt wie ein[en] Träumer seinen Einfällen“ (BMG 48). Die zur Herrschaft notwendige innere Kontrolle kann aus dem Takt geraten. „Eifersucht plötzlicher Zorn Erbitterung“ (BMG 48) – dies sind die drohenden innermenschlichen Gefahren souveräner Macht. Gelänge es dem Souverän, die Triebkontrolle ganz aufzugeben, so verspürte er auch diese Hilflosigkeit nicht mehr. Der Instinkt würde ihm Angriff oder Flucht als Handlung vorschreiben. Jeder Angriff könnte gewissenlos erfolgen, Reue und Unsicherheit kämen nicht in Betracht. Das, was den Souverän zum Souverän macht, ist nach Schmitt u. a. die Fähigkeit zur Dezision: Er kann entscheiden, ohne dass die Entscheidung als solche aus einer Norm abgeleitet würde. Sie bedarf keiner Begründung oder Rechtfertigung.<sup>748</sup> Die souveräne Entscheidung braucht kein Gewissen, sie rechtfertigt sich aus sich selbst heraus. Diesem Akt der Dezision ist der Instinkt sehr ähnlich, denn alle moralischen Abwägungen bleiben hier außen vor. Was theoretisch herzuleiten gelingt, scheitert unweigerlich an der Praxis: Das, was die Machthaber in *Berge Meere und Giganten* an den „Nadelhölzer[n]“ (BMG 48) bewundern, die Ruhe, die Gelassenheit, das Vegetative, fehlt ihnen selbst. Den Menschen konstituiert die unauflösbare Relation zwischen Geist und Körper, das dynamische, unstetige Aufeinander-angewiesen-Sein beider. Es gibt keine Ruhe für Menschen: „[...] und der Mensch in sich wühlt, bewegt sich, wühlt.“ (BMG 48)

Das Wesen mit dem Primat des Körperlichen ist das Tier. Dessen Triebe kommen in Handlungen zum Ausdruck, die instinktgeleitet sind, die frei sind von Abwägungen, Überlegungen und Kontrolle. Die Pflanzen, „diese tiefgrünen Nadelhölzer, die [...] ruhig [hinwachsen]“ (BMG 48), entbehren jeglichen Instinktes; sie leben, wachsen und kennen dabei weder Ängste noch Gelüste. Vom vergeistigten Wesen (Gott), diesem Gegenbild zum triebgesteuerten Menschen, ist der Souverän, in einen menschlichen Körper gezwungen, weit entfernt.<sup>749</sup> Er unterliegt dem Zwang von Bedürfnissen, die gestillt werden müssen, von Impulsen und Affekten. Für ihn gibt es keinen festen Punkt zwischen dem bewussten und dem vegetativen Leben – nur ein ewiges Hin und Her. Rationalität, die den Subjektcharakter des Menschen begründet, und Besinnungslosigkeit, die sich in der Herrschaft von Trieben und Affekten über den Menschen realisiert, bilden in der Person des Souveräns ein kraftvolles Spannungsfeld. Der Machthaber weiß, dass kein Gleichgewicht in diesem Spannungsfeld zu halten ist. Weder kann er bewusstlos vegetieren wie die Pflanze noch kann er den

<sup>748</sup> Vgl. dazu Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13ff. Siehe dazu ebenfalls weiter oben den Abschnitt „Die Entscheidung als letzter Grund des Rechts – Schmitts Theorie desv Ausnahmestands“, S. 54-57.

<sup>749</sup> Vgl. Schmitt, *Gespräch über die Macht*, S. 16, der betont: „Machen Sie sich klar, daß auch der furchtbarste Machthaber an die Grenzen der menschlichen Physis gebunden bleibt, an die Unzulänglichkeiten des menschlichen Verstandes und die Schwäche der menschlichen Seele.“

Körper ganz sich Untertan machen. Seine Einsamkeit resultiert auch aus dem Bewusstsein, diesem inneren Dilemma nicht entgehen zu können.

Literarisch werden diese Spannungen souveräner Macht in den Figurenkonstellationen des Romans ausgearbeitet, insbesondere bei Melise von Bordeaux, Marke, Marduk und Marion Divoise. Dies wird im weiteren Verlauf der Arbeit anhand der genannten Figuren und den mit ihnen verbundenen Szenarien näher herauszuarbeiten sein.

### 3.3. Melise von Bordeaux

#### 3.3.1. Exemplarische Innenansicht der souveränen Macht

In der Szenerie, die sich um Melise von Bordeaux als Hauptfigur entfaltet, sind die Implikationen des oben geschilderten Dilemmas souveräner Macht veranschaulicht. Als Machthaberin steht Melise zudem in *Berge Meere und Giganten* beispielhaft für das Resultat des Entartungsprozesses der Frauen. Sie stellt eine Herrscherin dar, die über Grausamkeit, Gewalt, Sexualität und Gier die Schwelle zur Besinnungslosigkeit überschreitet. Ihr Subjekt driftet im Verlauf der Episode derart ins Mythische, dass sie den Abgrund des Menschlichen zweifelsohne erreicht. Indem sich in ihr unverkennbar jene Gewalt verkörpert, die Benjamin als die „mythische“<sup>750</sup> bezeichnet hatte, stellt sie gewissermaßen eine Urform souveräner Macht dar. Ihr Ende wird bezeichnender Weise durch die genuin menschliche Fähigkeit zur Rationalität besiegt. Das Aufeinandertreffen von mythisch-souveräner Macht und menschlicher List macht die Melise-Episode für die hier vorzunehmende Untersuchung zum Abgrund und zur Schwelle des Menschlichen interessant. Deshalb widmen sich die folgenden Ausführungen einer eingehenden, freilich thematisch fokussierten Interpretation der Melise-Episode.

Melise von Bordeaux gehört zu den „neu aufkommen[d]en Typen“ (BMG 40), jenen Frauen also, die den patriarchalen Herrschaftsanspruch brachial zu durchkreuzen beginnen. Die Tatsache, dass sie „Nigritierblut“ in sich hat, „gemischt mit dem der italienischen und westfranzösischen Landschaft“ (BMG 50), weist sie als ein Resultat des globalen Prozesses zunehmender ethnisch-kultureller Indifferenz aus.

---

<sup>750</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 197. Zur Bedeutung mythischer Gewalt im Sinne Benjamins vgl. oben den Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*, S. 57-61.

Von der unsteten Bewegung zwischen berechnender Rationalität und triebgesteuertem Handeln in ihrer Persönlichkeitsstruktur zeugt, dass sie einerseits von „wildesten sinnlicher Leidenschaft“ gelenkt ist und „zugleich“ als „kalt und abstoßend, selber leidend“ (BMG 50) erscheint. Melise schwankt in ihrem Wesen zwischen Mensch und Tier: Mit einer „Riesenschlange“ wird sie verglichen, die ihre „Liebhaber und Liebhaberinnen [,] zerknirscht[e]“ (BMG 50). Einige weitere Beschreibungen im Text deuten auf die instinktgeleitete Unberechenbarkeit Melises.<sup>751</sup> Ihre Gefühlsausbrüche<sup>752</sup> sowie die damit einhergehende sexuelle Gier belegen die generelle Aussage über das Kernproblem souveräner Machthaber, dass man seinen „Trieben wehrlos ausgesetzt“ sei (BMG 48). Insofern verkörpert Melise das Dilemma souveräner Herrschaft. Das mythische Moment, das ihr eigen ist, verstärkt den Eindruck, dass sie als Befehlende sich dem Dienen nie ganz entziehen kann – und sei es, dass ihre Handlungen dem „Schicksal“ (BMG 50) als der übergeordneten Macht zugeschrieben werden.

Als mythisch erweist sich der Ursprung ihrer Macht, die eine vorausgesetzte, keine erworbene ist. So erscheint Melises Herrschaft als eine je schon dagewesene, wenn es in der Episode eingangs heißt:

Sie bewog alle Familien ihrer Stadtschaften die wichtigsten Waffen und Anlagen ihr und ihrem Anhang zu übergeben. [...] Sie unterschied bald eine Reihe Landschaften mit ihrer Herrschaft überziehend, Lieblingslandschaften und Dienerlandschaften. (BMG 50)

Melises Macht ist faktisch gegeben, es geht ihr kein Kampf um Anlagen oder eine Revolte wie zu Zeiten der kapitalbasierten Macht voraus. Sie gründet sich auch nicht auf Frauenbünde oder andere Kooperationen mit Herrschern.<sup>753</sup> Vielmehr scheint die Macht in Melise verkörpert zu sein, aber nicht als ihr Besitz. Im Gegenteil, die Herrscherin ist ihr solange unterworfen, bis sie davon erlöst wird.<sup>754</sup> Melise steht für ein Herrschersubjekt, das dem Spiel der Macht gnadenlos ausgesetzt ist. Sie ist eine Gebannte jener „kaum ertragbar schweren nicht anhaltenden Gewalten“ (BMG 9), wie sie in der *Zueignung* beschrieben sind. Diese Gewalten manifestieren sich während der Periode ihrer Herrschaft in Melise. Damit ist sie selbst eines der vielen Leben, die sie als nackte Leben<sup>755</sup> in den souveränen Bann ihrer Herrschaft einschreibt.

<sup>751</sup> Vgl.: „Man wußte nie, womit es ihr ernst war [...]“ (BMG 50) „[...] sie [die Geliebten, B. B.] wußten nicht, waren sie begnadigt oder verurteilt.“ (BMG 55)

<sup>752</sup> Vgl.: „[...] die viel und heftig weinte, sich und ihr Schicksal beklagte. Ihr [Melises] Weinen war von der Art der Betrunkenen [...] mit Ungnade und ärgerlichem Lachen endend.“ (BMG 50)

<sup>753</sup> Vgl.: „Ihre Macht verlockte sie nie, mit den Frauenbünden, die so üppig vegetierten, zu paktieren; sie liebte Frauen so wenig wie Männer und man konnte sie nicht auf diesen Boden herabziehen.“ (BMG 51)

<sup>754</sup> Dies leistet – wie sich im Folgenden zeigen wird – ein anderes menschliches Subjekt durch List.

<sup>755</sup> Erinnerung sei hier, dass sich für Agamben die „Produktion des nackten Lebens“ als die „ursprüngliche Leistung der Souveränität“ darstellt. Agamben, *Homo sacer*, S. 93.



Wenn es zutrifft, dass die Macht auch ihrem Träger objektiv gegenübersteht,<sup>756</sup> dann muss sich das Subjekt folglich an ihr abarbeiten und kann an ihr zerbrechen. Dieser Prozess lässt sich an Melise nachvollziehen, deren Geschichte inmitten des Banns der Macht beginnt. Indem sie den Wirkungsbereich der mythischen Macht auf die nackten Leben der Unterworfenen expandiert, potenziert sie die Macht als „objektive, eigengesetzliche Größe“<sup>757</sup> auch in sich selbst. Je mehr diese Macht wächst, desto kleiner wird der Raum, den das Subjekt im Menschen zur Verfügung hat.

In der Machtausübung bedient sich Melise kaum subtiler Mittel, vielmehr sind ihre Handlungsweisen gekennzeichnet von „Glanz und wilder Glorie“ (BMG 51). Die sie beschreibenden Attribute lassen sie als eine barocke fürstliche Herrscherin erscheinen.

Sie und ihre Umgebung nahmen großartige Manieren an. Sie spielten sich offen als Herrscher und Könige auf, erschienen, Erstaunen und Wut auskostend, mit kostbarem Gefolge und strahlend in den gemeinsamen Versammlungen der westlichen Stadtschaften. Wut erregten sie [...]. (BMG 50)

Im krassen Gegensatz zu der technisiert-utopistischen Welt, von der sie umgeben ist, erscheint die „königartig[e] Alleinherrscherin“ (BMG 51) Melise als Inbegriff eines barocken Souveräns mit archaischen Zügen.<sup>758</sup> Ihre rasende Eifersucht kulminiert in Tötungsexzessen:

Sie tötete und entmannte Dutzende Männer, von denen sie annahm, sie wären ihr untreu. Zugleich getötet und geschlechtsunfähig gemacht wurden Frauen, die mit diesen Männern verdächtigt wurden.“ (BMG 52)

Ihre Gewalt nimmt in der Inszenierung jenen eschatologischen „Mechanismus“ vorweg, der nach Benjamin für die barocke Endzeitvision so charakteristisch ist und der „alles Erdgeborne häuft und exaltiert, bevor es sich dem Ende überliefert.“<sup>759</sup> Melise setzt das barocke Bild der Endzeit in der realen, alltäglichen Vernichtung menschlicher Wesen um. Diese Tyranis gelingt ihr solange, bis der den Souverän kennzeichnende Widerspruch zwischen „Herrschermacht und Herrschervermö-

---

<sup>756</sup> Schmitt konstatiert: „Die Macht ist eine objektive, eigengesetzliche Größe gegenüber jedem menschlichen Individuum, das jeweils die Macht in seiner Hand hat.“ Schmitt, *Gespräch über die Macht*, S. 16.

<sup>757</sup> Schmitt, *Gespräch über die Macht*, S. 16.

<sup>758</sup> So „betet[e]“ Melise in der eigens für sie angelegten „Kathedrale an der Garonne“ und sitzt dort „neben dem Priester auf dem Altarraum“. Ihre Hände werden als „schwerberingt[en]“ bezeichnet, „Goldbrokat“ schmückt sie (BMG 51). „Glorie und Unterwerfung [ist] ihr Verlangen“ (BMG 51-52) Vgl. dazu auch Sander, „*An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen...*“, S. 394, die bemerkt: Melise „maßt sich [...] nicht nur die Rechte einer absolutistischen Herrscherin an [...], sondern hebt sich [...] auch in den Rang einer Göttin [...]“.

<sup>759</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 246. Dazu ausführlich im Abschnitt „Kreatur oder Gott? – Die barocke Vorstellung von Souveränität bei Benjamin“, S. 68-70.

gen<sup>760</sup> offen zutage tritt und den Zerstörungsprozess des souveränen Subjekts selbst einleitet.

Den Souverän kennzeichnet die Entscheidung über Leben und Tod. Was mit Unterworfenen zu geschehen habe, wie mit ihnen zu verfahren sei, das obliegt allein dem Herrscher. Angreifbar ist weder die Entscheidung, der keine Norm zugrunde liegt, noch deren mittelbarer oder unmittelbarer Vollzug.<sup>761</sup> Im Gegenteil, die Entscheidung manifestiert erst die Macht des Herrschers, entfaltet seine Souveränität. Es gibt aber einen kritischen Punkt, der im Verlauf des Urteilens und des Vollzugs wie eine Hürde überwunden werden muss. Dieser Punkt heißt *Zweifel* und er bildet die Achillesferse der souveränen Macht. Im Zweifel des Souveräns drückt sich der Konflikt zwischen Macht und Vermögen zu herrschen aus. Revidiert der Souverän seine Entscheidung, so birgt dies keine Gefahr, weil die Revision selbst Entscheidung ist, nämlich, etwas nicht oder nicht *so* zu tun, wie man es zuvor entschieden hatte. Der Zweifel hingegen kann dazu führen, dass die getroffene, nicht revidierte Entscheidung in ihrer Umsetzung behindert wird. Das Vermögen zur Macht kann nicht verwirklicht werden. Dies hat in letzter Konsequenz zur Folge, dass die souveräne Entscheidung ihre Relevanz verliert und der Souverän mithin selbst infrage steht.

Melise von Bordeaux scheitert an diesem Zweifel, sie scheitert an der Unfähigkeit zu entscheiden bzw. an der Unfähigkeit, das einmal Entschiedene konsequent umzusetzen. Auslöser des Zweifels ist eines jener Leben, für das die Herrscherin den Tod entschieden hatte.

Da wurde diese Königin gebrochen durch ein Weib, ein Mädchen ihrer Sippe, die ihre Tochter sein konnte. (BMG 52)

Das Mädchen, das die Herrscherin bricht, ist eigentlich Opfer einer Vergewaltigung.<sup>762</sup> In den Fängen Melises, die in ihrer rasenden Eifersucht gnadenlos verfährt, drohen dem Mädchen die Verstümmelung ihrer Geschlechtsteile und Tod. Doch inmitten des Folterungsprozesses, der Marter, an dessen Ende die Tötung des Mädchens stehen muss, vollzieht sich eine Wende, in der buchstäblich die Rollen zwischen souveräner Macht und nacktem Leben vertauscht werden. Bereits in dem Augenblick, da die Folter ihren Anfang nimmt,<sup>763</sup> ist der Zweifel gegenwärtig, an dem Melise letztendlich scheitern wird:

---

<sup>760</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

<sup>761</sup> Vgl. dazu Schmitt, *Politische Theologie*, S. 18: „Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut.“

<sup>762</sup> „Sie [das Mädchen, das sich in der Gewalt Melises befindet, B. B.] hatte ja in der Tat nicht gewußt, wer der Mann war, der sie genommen hatte. Er hatte sie genommen, denn sie wollte von Männern nichts wissen.“ (BMG 52) Der Mann, dies geht aus dem Kontext hervor, in dem berichtet wird, wie Melise mit untreuen Männern verfährt, ist offensichtlich ein Liebhaber Melises. Da die Herrscherin auch „Frauen, die mit diesen Männern verdächtigt wurden“ (BMG 52) tötet, ist der Tod des Mädchens bereits vorgezeichnet.

<sup>763</sup> Melise steht „speichelnd, rot-dickgesichtig vor dem [...] gekrümmten halbnackten Mädchen, dem sie die Kleider abgerissen hat[te]“ (BMG 52).

Das blutende verängstigte Wesen [...] blickte hilflos [...] zu der rasselnden gewaltigen Frau [Melise] auf. Plötzlich wurde diese Frau unter einem Blicke von dem Gefühl des Abscheus vor sich selbst getroffen. [...] Das Wesen, fühlte Melise, konnte für nichts, sie war nicht schuldig; der Mann hatte sie genommen [...]. (BMG 52-53)

Jedoch führt die Einsicht, dass das Mädchen unschuldig ist, nicht zur Beendigung des Gewaltexzesses. Im Gegenteil, Melise schlägt „ein paarmal mit der Bürste“ auf sie ein „und [sticht] sie mit der langen Nadel durch den Handteller“ (BMG 53). Im Bewusstwerdungsprozess reflektiert das Subjekt Melise gewissermaßen die Ungeerechtigkeit der Gewalt, die sich gegen das Mädchen richtet. Jedoch arbeitet das mythische Gesetz in ihr noch ungehemmt weiter. Da die Gemartete sich wehrt, verletzt sich Melise und das Mädchen kann sich einen Augenblick der Tortur entziehen. Melise, deren Wut sich nun gegen den „Mann [...] ein verfluchtes Geschöpf“ richtet, „heult[e], ahmt[e] das Wimmern des Mädchens nach“ (BMG 53). Dieses Hin und Her des Kampfes endet vorläufig damit, dass „das zerschlagene gepeinigte Mädchen“ (BMG 53) ihre Quälerin vom Boden hochzieht und die verzweifelnde Melise umarmt.<sup>764</sup> Opfer und Täter gleichen sich einander an, weil die Täterin in ihrem Zweifel beide zu Opfern der Mannesgelüste erklärt:

[Melise:] „Wenn ich die Mörder [die Männer, B. B.] beseitigen könnte. Sei mir nicht böse. [...] Heilt alles. Wir werden Rache nehmen.“ (BMG 53)

Die „wohltuende erweichende Zärtlichkeit“ (BMG 53) des Mädchens, dem sich Melise öffnet, ist in Hinsicht ihrer souveränen Position fatal. Denn das Gefühl nähert sie denjenigen Menschen an, über die sie befiehlt. Die mythische Gewalt, verkörpert in Melises „wildesten sinnlicher Leidenschaft“ (BMG 50), kennt keinen Zweifel. Sie vollzieht sich einfach, insofern sie „bloße Manifestation der Götter“<sup>765</sup> ist. Gefühle wie Zärtlichkeit und Liebe haben im souveränen Gefüge keinen Platz; sie zersetzen das dezisionistische Moment der souveränen Entscheidung. Wenn Zuneigung Herrscher und Beherrschte aneinander bindet, dann verschwimmen die Grenzen zwischen Befehlen und Dienen. Insofern der Souverän nicht nur aus Machtwillen und Kalkül menschlich erscheint, sondern in der Tat nicht anders als menschlich handeln kann, arbeitet er an seiner eigenen Abschaffung. In Melise geschieht genau das: Aufgrund ihres Zweifels ist sie im barocken Sinn unfähig, über den Ausnahmezustand zu entscheiden, der nie hätte eintreten dürfen. Eine Wendung Benjamins zum barocken Fürsten trifft – leicht variiert – auf Melise zu: Sie erweist in der erstbesten Situation

<sup>764</sup> Vgl.: „Und das zerschlagene gepeinigte Mädchen mußte das aufgelöste stöhnende bettelnde Weib [Melise] hochziehen, sie an einen Sessel führen, wo Melise hinsank, sie an sich zog [...]“ (BMG 53)

<sup>765</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 197.

ihr Unvermögen, den Ausnahmezustand zu entscheiden.<sup>766</sup> Die Konsequenzen dieses Unvermögens fasst der Erzähler folgerichtig zusammen:

Diese mißlungene Tötung besiegelte Melises Schicksal. Sie wurde jähzorniger herausfordernder als je. Hatte kein Gleichgewicht mehr zwischen Männern und Frauen. Unverändert lehnte sie die Lockungen der Frauenbünde finster ab; Männer mochte sie nicht. (BMG 54)

Die Entscheidung über den Tod ist der Herrscherin aus den Händen geglitten. Sie tötet das Mädchen nicht und gibt damit einem menschlichen Gerechtigkeitsempfinden nach. Dieses Empfinden wird jedoch für den Souverän, der das Recht setzt (und außer Kraft setzt) zur Gefahr. Denn das bisher *rechtmäßige* Handeln Melises widerspricht nun ihren Empfindungen und verhindert den bereits begonnenen Vollzug der Tötung des Mädchens. Mehr noch: Das „Gefühl des Abscheus vor sich selbst“ (BMG 52), das Melise überkommt, stellt nicht nur diesen konkreten Folterakt infrage, sondern *alle* bisher vollzogenen Tötungen von Frauen. Der Zweifel gilt nicht dem Augenblick, er gilt nicht diesem einen Mädchen, vielmehr nagt er grundsätzlich an der bisherigen Existenz der Herrscherin. Dass der Augenblick, in dem sie „Zärtlichkeit“ (BMG 54) zulässt, in der Folge zu noch mehr Härte führt, zu einem tieferen Misstrauen, hat seinen Grund in diesem Dilemma. Melise ist einmal schwach geworden und gegen diese Schwäche wehrt sie sich nun mit Anstrengung. Die „Totengerichte“, welche Melise, die sich nun „aus einem dunklen Grunde Persephone“ (BMG 54) nennt, veranstaltet, haben mythischen Charakter und wirken zugleich spielerisch.<sup>767</sup> Ihre Verkleidung und die Kulisse, in der die „Königin“ Anhörungen von willkürlich aufgegriffenen Personen, „Bauern Arbeiter[n]“ (BMG 54) vornimmt, muten albern und gespenstisch zugleich an:

Verlangte, violett und schwarz am Altar thronend, bunt geschminkt [...] von ihnen [den Aufgegriffenen, B.B] Rechenschaft. Sie hatte wie ein mittelalterlicher Fürst eine gefürchtete Garde von Bewaffneten um sich. Die trugen Kappen und Masken [...] waren Männer und Frauen. [...] standen an den Wänden und schienen keine Menschen zu sein. (BMG 54).

Die Dinge, die hier verhandelt werden, haben nichts mit vermeintlichen oder tatsächlichen Gesetzesverstößen zu tun; von Schuld oder Strafe ist keine Rede. Da die mythische Gewalt, die sich in Melise manifestiert, durch die nicht vollzogene Tötung des Mädchens zu brechen droht, werden die Erscheinungsformen mythischer Gewalt verstärkt *zitiert*. Deshalb veranstaltet Melise ein mythisches Gericht in der Grauzone menschlicher Existenz. Die Grenze, die nicht überschritten werden darf, das Gesetz,

---

<sup>766</sup> Bei Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250, heißt es bezogen auf den barocken Fürsten wörtlich: „Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist.“

<sup>767</sup> Vgl.: „Melise lachte, versteckte Frauen in die Priesterkleider, die mußten neben ihr stehen; aber doch konnte sie immer einige und gerade die mächtigsten der Priester neben sich sehen, die sich vor ihr fürchteten und die sie im Zaume hielt.“ (BMG 54)

konstituiert sich erst im Augenblick der Überschreitung. Folglich geht es vor den „Totengerichte[n]“ (BMG 54) Melises allein um die Demonstration souveräner Macht, nicht um Rechtfertigungen des souveränen Urteils. Die Entscheidung über Leben und Tod obliegt allein der Willkür Melises:

Jetzt sei die Stunde für sie, die Königin Persephone, da. Ihr müßten gezeigt werden die Glieder, die Stimme, die Bewegungen; ob sie noch das Recht hätten zu leben oder herunterkommen müßten [in das Totenreich, B. B.]. (BMG 55)

Ausschlaggebend für das Urteil ist das begehrende Verlangen der Herrscherin.<sup>768</sup> Der Sexualakt, der sich zwischen Melise in ihrer Rolle als Persephone und den Auserwählten vollzieht, endet stets im souveränen Bann:

Es waren die starken Männer [...] üppige strotzende Mädchen und Frauen, die sie [Melise] zu sich nahm und von der Erde verbannte. [...] Die Königin zog sie an sich, war aufgestanden. Drückte die Gesichter an ihre Arme, die offenen schweren Brüste. Ihre Hände glitten an den Gesichtern Schultern Leib Schenkeln entlang. Sie berührte liebteste die Heimlichkeiten der Leiber. (BMG 55)

Anhand der Textstelle wird deutlich, dass die Verbannung von der Erde mit der körperlichen, sexuellen Bindung an die Herrscherin einhergeht. Insofern man der Ansicht Agambens folgt, dass der Bann „das nackte Leben und die souveräne Macht“ zusammenbinde,<sup>769</sup> kann die Bedeutung des mythischen Gerichts Melises nicht unterschätzt werden: Die Souveränin und die Leiber der Menschen sind aneinander gebunden, das Leben ist der mythischen Gewalt ohnmächtig ausgesetzt. Die vermeintliche Begnadigung<sup>770</sup> geht letztlich mit dem Tod der individuellen Existenz einher. Das menschliche Individuum zerfällt im Akt der Gnade. Die Gnade entlässt den Menschen nie aus dem Wirkungsbereich der souveränen Macht, vielmehr bestärkt der Souverän im Gnadenakt seinen Anspruch auf den Begnadigten.<sup>771</sup> Im Fall der „Totengerichte“ (BMG 54) löst sich das Subjekt buchstäblich in der Macht auf, die sich im Souverän manifestiert:

Während Persephone sich in ihren Stuhl fallen ließ [...] rollte von ihr der Mensch ab, der einer gewesen war und den sie jetzt beherrschte, in sich trug. Ein Leib in sie eingegangen, hergerissen von den Äckern, der Erde. (BMG 56)

Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Umkehr gängiger Konnotationen: Während im Allgemeinen die Begnadigung mit dem Leben verbunden ist, der Begnadigte also am Leben bleibt, so enden die Begnadigungsakte der Melise/Persephone mit dem

<sup>768</sup> Vgl.: „Aber wie sie sich setzte anhörte sah prüfte, nahm sie mit sich, was ihr behagte.“ (BMG 55)

<sup>769</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 119.

<sup>770</sup> Vgl.: „Wie es sich wand, warm und weich; sie wußten nicht, waren sie begnadigt oder verurteilt. Aber sie waren begnadigt. Die Königin zog sie an sich [...]“ (BMG 55)

<sup>771</sup> Vgl. dazu Agamben, *Homo sacer*, S. 168, der deutlich macht, dass „Begnadigung oder Straferlaß [...] Manifestationen der souveränen Macht über Leben und Tod“ seien.

Tod des Begnadigten, dem Tod des unterworfenen Subjekts. Nur scheinbar ist der Begnadigungsakt mit der Verurteilung gleichgestellt. Zwar ist dem Text nicht explizit zu entnehmen, was mit jenen geschieht, die nicht begnadigt werden. Beachtet man aber den Kontext, in dem die Begnadigten erst zum Objekt der Begierde und schließlich zum Opfer werden, wird klar, dass das Unterscheidungskriterium zwischen Verurteilung und Begnadigung nicht der Tod ist, sondern das Opfer: Der Begnadigte, vormals eigenständiges Subjekt, geht in Melise ein, die sich ein zweites Mal verwandelt:

Melise quoll auf von Wesen, die sie in sich aufgenommen hatte. Nicht mehr Persephone war sie, sondern Hades, die Unterwelt selbst. (BMG 56)

Der Prozess der Verwandlung lässt Raum für zwei Deutungsmöglichkeit. Die erste ist symbolischer Natur: Die geopfert Menschen werden zwar aus dem gewöhnlichen Leben gerissen und sind nun Dienende der Herrscherin.<sup>772</sup> Melises Aufquellen bezeichnete in diesem Kontext aber lediglich eine Erweiterung ihres Machtbereiches. Der Kontext lässt diese Deutung zu. Gleich nach der Verwandlung Melises in Hades heißt es: „Ihr [Melises] Gebiet, von Bordeaux bis über Toulouse reichend, hatte noch Bestand und England unterstütze die wachsende Kraft dieses Staates, als sie übersättigt ungesättigt hinschmolz.“ (BMG 56) Auch zuvor, als die „Garde der Bewaffneten“ beschrieben wird, von denen es heißt, sie „schiene keine Menschen zu sein“ (BMG 54), kann man noch von einer Expansion in den geopolitischen Raum ausgehen und so die symbolische Interpretation des Aufquellens stützen. Allerdings sollte man gerade in Hinblick auf die spätere Entstehung der Giganten eine zweite Interpretationsmöglichkeit in Betracht ziehen, die näherliegend ist: Die Giganten, die Ulrike Scholvin als die „letzte Bastion des vorausplanenden, zielgerichteten Bewußtseins“ beschreibt, „das sich schon in die weibliche Macht/Masse auflöst“,<sup>773</sup> vollziehen eine materielle Vereinnahmung der Körper, auf die sie treffen.<sup>774</sup> Die „ausgewählten Menschen“ (BMG 516), die für die Herstellung der Giganten notwendig sind, werden ebenfalls als „Opfer“ (BMG 517) bezeichnet.<sup>775</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich das Aufquellen Melises – philosophisch betrachtet – als Potenz deuten, die erst später mit der Realisierung der Giganten in den Akt übergehen wird. Melises Auf-

<sup>772</sup> So lässt sich Melises Ausruf verstehen: „Es ist vorbei. Die Häuser Straßen Maschinen Äcker haben genug von Euch. Ihr habt ihnen genug gegeben. Jetzt ist meine Stunde.“ (BMG 55)

<sup>773</sup> Scholvin, Ulrike: *Döblins Metropolen. Über reale und imaginäre Städte und die Travestie der Wünsche*. Weinheim, Basel: Beltz 1985 (= Ergebnisse der Frauenforschung; Bd. 2), S. 161.

<sup>774</sup> Die Nutzbarmachung der „Trieb- und Wachstumskraft“ (BMG 514), die man in experimentellen Versuchen aus den „Turmalinkristalle[n]“ zu gewinnen sucht und in „Menschenversuchen“ einsetzt, um „Türme aus lebenden Stoffen“ (BMG 515) zu bauen, führt zur tatsächlichen Verschmelzung der Leiber, zur Schaffung von „Turmmenschen“ (BMG 518) bzw. „Menschentürmen“ (BMG 519). Diese gigantischen Wesen bestehen aus einer mehr und mehr verschmelzenden Einheit von Menschenkörpern, Tieren und Pflanzen. Vgl. BMG 516-519. Den Giganten widmet die vorliegende Untersuchung den Abschnitt „Wie weit geht (menschliche) Souveränität? – Delvil und die Giganten“, S. 191-203.

<sup>775</sup> Vorher ist von den „Leiber[n] der sich Opfernden“ (BMG 516) die Rede.

quellen stellt demnach die Vorwegnahme der Gigant-Werdung des Menschen als Möglichkeit dar. Die Herrscherin, in der das Mythische sich manifestiert, hält mithin eine Verbindung zur Zukunft menschlichen Seins als indifferente organisch-anorganische Masse aufrecht. Diese in den Giganten sich realisierende Zukunft des subjektlosen Menschseins findet ihr Gleichnis im mythischen Gewand einer in die Unterwelt eingehenden, sich vernichtenden Menschheit.

In der „Unterwelt“ (BMG 56), zu der sich Melise/Persephone im Verlauf ihrer „Totengerichte“ (BMG 54) wandelt,<sup>776</sup> wird nach der Besitznahme des Körpers der ganze Mensch aufgelöst. Diese Auflösung nährt das Wachstum der souveränen Macht, das im Aufquellen Melises ihren eigenen spezifischen Ausdruck findet. Die Menschen im souveränen Bann Melises sind in Analogie zu der archaischen Figur des *devotus*<sup>777</sup> der Unterwelt geweiht, deren Zugang die Herrscherin verkörpert und mit der sie zunehmend in eins fällt.<sup>778</sup>

Folgt man dieser Interpretation, so ist die Analogie zwischen Melise und dem barocken Souverän augenscheinlich: Melise ist der „Gipfel der Kreatur“,<sup>779</sup> ein Wesen, welches das Ende aller Zeiten in der extremen Verkörperung souveräner Macht zu realisieren versucht. Der vorläufige Fortbestand der Menschheit geht allein auf die Tatsache zurück, dass Melise, „mit allem umliegenden Hofstaat sich selber vernichtend“,<sup>780</sup> einen Rest übrig lässt, der von anderen Machthabern regiert wird. Diesem Rest bleibt die Drohung des vorerst aufgeschobenen, aber unausweichlichen Eschathon.

### 3.3.2. Der Mythos als Kontext im Namen

Was Kerényi in Bezug auf die Sage vom Raub der Persephone ausführt, gilt auch für die Melise-Episode in Döblins Roman: „Das ist die Geschichte von der Gründung

---

<sup>776</sup> Vgl. Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 41, der die Wandlung von Persephone zu Hades symbolisch deutet: „Die Umstellung von Persephone, die noch zwischen dem Reich des Lebendigen und dem der Toten vermittelt, zum Hades, der nur das Totenreich darstellt, symbolisiert auf mythologischer Ebene eine Intensivierung der destruktiven Tendenz. Im Gegensatz zur Persephone, die jedes Jahr zur Natur zurückkehrt, bleibt Hades in der Unterwelt. Als Hades gibt es für Melise keine Rückkehr.“

<sup>777</sup> Der *devotus* wird bei Agamben, *Homo sacer*, S. 105f., beschrieben als jemand, „der sein eigenes Leben den Göttern der Unterwelt weiht, um die Stadt vor einem schweren Unheil zu bewahren.“ Zum Zusammenhang zwischen der Figur des *devotus*, der des *homo sacer*s und der des *Souveräns* vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 105-113.

<sup>778</sup> Vgl. Scholvin, *Döblins Metropolen*, S. 162, die in diesem Zusammenhang treffend erläutert, dass der „Schoß [...] zur Pforte des Totenreichs, zur Unterwelt selber geworden“ sei.

<sup>779</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

<sup>780</sup> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 250.

des Totenreichs, welches für uns ohne seine Königin unvorstellbar war [...].<sup>781</sup> Die Episode der Melise von Bordeaux begründet eben das Totenreich, dem die Menschenmassen im weiteren Verlauf des Romans überantwortet werden. Der mythologische Bezug ersetzt zwar nicht die Interpretation der Figur Melise/Persephone, liefert dafür aber wertvolle Hinweise. Welches ist dieses „mythische[n] Grundmuster“<sup>782</sup> an dem sich Melise orientiert, und welche Implikationen ergeben sich daraus für die Deutung der Melise-Episode? Dies gilt es im Folgenden herauszuarbeiten.

Der antike Mythos, den Ovid u. a. in den „Metamorphosen“<sup>783</sup> beschreibt, ist bekannt; als Kontext liegt er im Namen der Döblinschen Herrscherin.<sup>784</sup> Melise, die sich mit der griechischen Todesgöttin und schließlich mit der Unterwelt identifiziert, ist eine Gebannte. Die Macht der Liebe bindet sie als „Persephone“ (BMG 54) je schon an den Tod. Folglich liebt sie in jedem ihrer Liebhaber immer nur den einen, Hades<sup>785</sup> – daher auch ihre Eifersucht. Ihr Tötungsverlangen resultiert aus dem mythischen Zauber, einer Gewalt, die weder Gründe in sich trägt noch in das Bewusstsein vordringt. Der Wandel von Melise in Persephone vollzieht sich „lange Zeit bevor irgendeiner und auch sie wußte, was sie damit meinte.“ (BMG 54) Ihre Macht entspringt nicht wie die der Werkherren aus der Fähigkeit, Tötungsmaschinen zu entwickeln und einzusetzen oder Nahrungsmittel zu rationieren. Sie ist, wie oben dargelegt, faktisch gegeben. Keine Ratio ist es, kein Kalkül, das ihr die Menschen untertan macht. Im Gegenteil, der Name zitiert die mythische Gewalt in dem Augenblick, da sie einen Rückschlag erleidet, sich das mythische Gesetz nicht vollziehen kann. Somit kann es auch keinen rationalen Grund für die Namensfindung Melises geben: Aus einer „Laune“ (BMG 54) heraus bahnt sich das Irrationale, Mythische seinen Weg in die Welt des Subjekts, es findet gewissermaßen zu seiner adäquaten Bezeichnung. Der Habitus der Herrscherin, ihre grotesken Verkleidungen, das Einsetzen der Priester, die Unklarheit ihrer Handlungen (vgl. BMG 51) und die exzessi-

<sup>781</sup> Kerényi, Karl: *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. Hrsg. v. Magda Kerényi. Stuttgart: Klett-Cotta 1997, S. 170.

<sup>782</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...“, S. 406. Sander hat zwar auf die mythologischen Bezüge in *Berge Meere und Giganten* hingewiesen und geht auf die Melise-Episode ein, unterlässt es jedoch, diese eingehend auszuarbeiten.

<sup>783</sup> Ovid: *Metamorphosen*. München: dtv 1994.

<sup>784</sup> Hades (Pluton), der Gott der Unterwelt, raubt seine Nichte Persephone, die blühende Kore. Demeter (Ceres), deren Mutter, sucht sie verzweifelt über den gesamten Erdkreis, findet sie aber nicht. Zeus, Vater der Persephone, gebietet schließlich ihre Rückgabe. Doch Hades verzaubert sie mit einem Grantapfel. Durch diesen verfällt sie der Liebe zu dem Gott der Unterwelt. Nach dem Willen des Zeus verweilt Persephone nun den Großteil des Jahres, der Zeit des Wachstums (Frühjahr bis Herbst) in der Oberwelt bei ihrer Mutter Demeter und den Rest des Jahres bei Hades, ihrem Gatten in der Unterwelt. Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, S. 138-145. Vgl. dazu auch Carstensen, Richard: *Griechische Sagen. Die schönsten Sagen des klassischen Altertums von Gustav Schwab. Bearbeitet und ergänzt von Richard Carstensen*. München: dtv 1993, S. 13f. Eine ausführlichere Darstellung der Sage vom Raub der Persephone findet sich vor allem bei Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, S. 169ff. Zum Zusammenhang von mythischen Sagen um Persephone und archaischen Kulturen und Riten siehe Simon, Erika: *Die Götter der Griechen*. Aufnahmen von Max Hirmer und anderen. Studienausgabe. München: Hirmer 1985, S. 91ff.

<sup>785</sup> Vgl.: „Er [Hades] war der nicht Anzuschauende, der schreckliche Todesgott, der alles Lebendige verschwinden ließ, unsichtbar machte.“ Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, S.170.



ve Gewalt, in der Marter, Qual und sexuelle Lust sich ineinander auflösen<sup>786</sup> – all dies deutet darauf hin, dass der Blutrausch der Melise/Persephone kein bewusster Willen oder Zwang ist. Vielmehr ist er Teil des Banns, der auf ihr liegt. Wenn weiter oben davon die Rede war, dass Melise selbst zu dem nackten Leben gehört, welches sie sich unterwirft, dann liegt der Grund dafür augenscheinlich in dem Bann des Hades, jener Macht, der sie selbst liebend unterworfen ist.

Der Name Persephone entstammt einer archaischen Zeit, in der zwischen dem Bezeichneten und der Bezeichnung noch keine Lücke klaffte. Deshalb ist es kein theatralisches Schauspiel, das Melise inszeniert, um ihre Macht symbolisch zu festigen. Die Macht verwirklicht sich über Bezeichnung und Symbolik. Umgekehrt lässt sie sich über die Bezeichnung und die Symbolik aufrufen, zitieren. In diesem Sinne *ist*<sup>787</sup> Melise Persephone, sie *ist* Hades in dem Augenblick, da sie den Namen trägt. Diese Einheit von Wort und Ding ist spezifisch mythisch.<sup>788</sup> Der Grenzbereich, in dem beide in der Sprache voneinander unterschieden werden, stellt eine menschliche Schwelle dar. Auf dieser Schwelle treffen mythische Besinnungslosigkeit und menschliche Subjektivität aufeinander. Solange Name und Ding ununterschieden in eins fallen, hat der Name Macht über diejenige, die ihn trägt. Persephone steht demnach für die mythische Kraft, welche sich jener Melise bemächtigt, die ein menschliches Subjekt darstellt. Das Schicksal der Persephone ist es, von Hades geraubt und zur Liebe verführt, an der Seite des Gottes über die Unterwelt zu wachen. Indem Melise den Namen trägt und damit den Mythos personifiziert, kann sie gar nicht anders als der mythischen Gewalt zu ihrem Recht zu verhelfen.

### 3.3.3. Überlisten der mythischen Gewalt: Melises Tod

Erlösung für das Subjekt Melise aus der mythischen Verstrickung bringt erst eine andere Liebe – und List: Mit dem Zweifel, den Betise während der nicht vollzogenen Tötung in Melise auslöst, erwacht auch das Bewusstsein Melises wieder. Erst der Zweifel richtet in der Reflexion von Taten und Schuld den Blick Melises auf das

---

<sup>786</sup> Döblin deshalb „schlechten Expressionismus“ vorzuwerfen, wie Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 212, das tut, ist unangebracht, weil das seltsame Umfeld, das der Autor um Melise herum arrangiert, im Kontext gesehen werden muss. Das Arrangement hat ja die Aufgabe, als Zeichen auf das Undurchsichtige, Irrationale zu verweisen, das den Mythos inmitten der postcartesianischen Welt ausmacht.

<sup>787</sup> Hier ist der ontologische Sinn dieses kleinen Wortes *ist* angesprochen.

<sup>788</sup> In der *Dialektik der Aufklärung* haben Horkheimer und Adorno diese mythische Einheit zwischen Wort und Ding anhand der Odysseusschen Abenteuer wie folgt deutlich gemacht: „Das mythische Schicksal, Fatum, war eins mit dem gesprochenen Wort. Der Vorstellungskreis, dem die von den mythischen Figuren unabänderlich vollstreckten Schicksalssprüche angehörten, kennt noch nicht den Unterschied von Wort und Gegenstand. Das Wort soll unmittelbare Macht haben über die Sache, Ausdruck und Intention fließen ineinander.“ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: Fischer 2001, S. 67.

bisher Unreflektierte, auf den Blutrausch, der mythischen Ursprungs ist. Mit „dem Gefühl des Abscheus vor sich selbst“ (BMG 52) beginnt schließlich der mythische Bann zu brechen.

Die Passage, in der Melises Tod geschildert wird, ist gerade hinsichtlich des Problems der Souveränität sehr aufschlussreich. Betise wird seit der misslungenen Tötung „in einem schloßartigen Haus bei Bordeaux“ (BMG 56) von Melise gefangen gehalten und gilt ihr als letztes Opfer.<sup>789</sup> Betise kehrt in ihrer kindlichen Unschuld<sup>790</sup> das Machtverhältnis um und überantwortet die „erotisierte Todesgöttin“<sup>791</sup> dem Tode. Obwohl sie Melise wie eine Göttin verehrt und „anbetet[e]“ (BMG 56), bricht sie mit ihrer menschlichen Liebe die souveräne Herrscherin. Als Melise in ihrer Rolle der Persephone, die „Arme voll Blut, die Finger von schwarzer Borke überzogen“ (BMG 56), Betises aufsucht, geschieht etwas, das die Herrscherin nicht nur die Macht kostet, sondern auch das Leben: Betise möchte sie „abwaschen“, von dem Blut befreien, aber Melise wehrt sich: „Nicht. Du wirst es nicht tun. Laß es.“ (BMG 57) Doch das Mädchen legt es darauf an, der Herrscherin zu zeigen, was sie [Melise] unter den Blutborken habe: „Sieh, was eine Königin für eine blanke glatte Haut hat, da kommt sie schon hervor [...]“ (BMG 57) Jedoch ist dem Mädchen nicht bewusst, dass die Königin, die sie in Melise liebt, nur Königin ist, *weil* sie Blut an Händen und Körper hat. Die Waschung soll den Menschen Melise von dem Bann der Persephone befreien. Doch Betise begreift nicht, dass erst der mythische Bann Melise *als* Persephone zur Königin macht. Im zunächst spielerischen Ausgestalten und Staffieren der eigenen Herrschaft gerät der archaische Schein zum Sein. Im Mythos gibt es diesen Unterschied zwischen inszenierter und tatsächlicher Macht, wie oben dargelegt, nicht. Wie der Name so hat auch die Rolle unmittelbare Auswirkung auf die Gegenwart. Insofern führt das Spiel mit den mythologischen Elementen gewissermaßen zur Aktivierung des Banns: Melise ist Persephone; ihre gesamte Dignität ist diesem Sein geschuldet. Im Gegensatz zu Betise reflektiert die Herrscherin diesen Zusammenhang sehr genau, wenn sie dem Mädchen gegenüber verdeutlicht:

Warum willst du mich abwaschen. Siehst du mich. Ich bin Persephone [...] ich bin nicht Melise. Nicht Melise. (BMG 57)

<sup>789</sup> Betise sei „die letzte, die sich ihr [Melise] zu opfern“ habe (BMG 56).

<sup>790</sup> Die Naivität des Mädchens wird an einigen Stellen deutlich hervorgehoben. Vgl.: „Und das Kind schlang einen Arm um die Frau. (BMG 53) „Ein Kind, fühlte sie [Melise]. Das ist ein Kind.“ (BMG 54) Vgl. auch: „Erst wie die mächtige stark ausschreitende Frau an die Kissen stieß, fuhr Betise hoch. Kicherte reckte sich süß, hielt inne erstarrend.“ (BMG 56)

<sup>791</sup> Diese Bezeichnung Melises stammt von Kaya, „„Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 136. Vor allem für die Grönland-Expedition im siebenten Buch analysiert Kaya die „Eros-Thanatos-Konstellation“, die sie in der Figur Melises bereits vorgezeichnet sieht. Kaya, „„Tellurische‘ Rationalitätskritik“, S. 136. Allerdings geht sie auf den Tod der Herrscherin mit keinem Wort ein.

Die Macht, welche den Menschen Melise zur Königin erhebt, stammt von Persephone selbst, deshalb sind Melise und Persephone in der Königin eins.<sup>792</sup> Indem die Herrscherin die Waschung schließlich doch zulässt, nimmt sie für die Erlösung, die ihr Tod sein wird, den Verlust der Machtposition in Kauf.

Auf die Frage Betises, ob Melise die Waschung gefalle, antwortet die Königin: „[...] Solange ich das Lebendige der Menschen umfasse, ist es schön. Solange mich das Blut berieselt, ist es schön.“ (BMG 58) Indem Betise jedoch die Herrscherin abtrocknet, verkehren sich die Rollen: „Betise lachte: ‚Zu dir hab ich Betise jetzt gesagt. Ja jetzt sag ich zu dir Betise.‘ ‚Und du wirst Melise.‘“ (BMG 58) Nackt lässt sich die Herrscherin von der wahren Betise in den Garten führen.<sup>793</sup> Da die Königin erkennt, dass die junge Betise keine Furcht vor ihr hat (vgl. BMG 59), obgleich in der despotischen Welt Melises die Verbreitung von Furcht das maßgebende Mittel der souveränen Macht ist, provoziert sie nun selbst den Rollentausch:

Es blitzte in den schwarzen Augen Melises; ihr Gesicht belebte sich: „Ja, sei nur Melise. Ich hab’ dich gern. Tu einmal, tu’s an mir“, sie schrie, „sei Melise.“ „Was soll ich tun?“ „Was du magst. Wenn du kannst.“ (BMG 59)

Nach der Waschung ist eine Rückkehr zur alten Rolle nicht mehr möglich. Die Bitte Betises, noch einmal Persephone für sie zu sein, kann Melise nicht erfüllen,<sup>794</sup> der archaische Bann ist endgültig gebrochen.

Die Waschung ist hier durchaus im Kontext der christlichen Reinigung zu verstehen. Der Mythos verliert seine Macht und ist in gleicher Form unwiederholbar, da die Gereinigte (die Getaufte, Geweihte etc.) nunmehr unter dem Schutz der göttlichen Macht steht. Dagegen konstatiert Denlinger: „Die äussere Abwaschung entspricht aber keiner inneren, und der nackte Leib [...] fasziniert dessen Inhaber nur, weil er von der Geliebten begehrt wird und nicht weil er irgendeine neugewonnene Reinheit darstellt.“<sup>795</sup> Problematisch an der Interpretation Denlingers ist die Vermischung von zwei unterschiedlichen Ebenen: die der rituellen Reinigung und die der möglichen moralischen Läuterung. Allerdings ist es vollkommen irrelevant, ob und in welcher Form Melise moralische Läuterung erfährt. Döblin hat sie als mythische Figur angelegt, weshalb ihr mit Psychologie interpretatorisch kaum beizukommen ist. Die Waschung wirkt hier ähnlich einer Weihe, die das Mythisch-Satanische austreibt bzw. von den Gegenständen und Menschen fernhalten soll.

<sup>792</sup> Vgl. dagegen Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...“, S. 438, die in Hinblick auf Melise von der „Zwangsvorstellung, eine Todesgöttin zu sein“ spricht.

<sup>793</sup> Wie bei der Waschung als Reinigung, so lässt sich auch hier ein christlicher Kontext vermuten: Nacktheit und Garten erinnern an die ursprüngliche Unschuld Adams und Evas im Paradies. Melise soll durch Betise in den Urzustand göttlicher Reinheit und Unschuld zurückgeführt werden.

<sup>794</sup> So macht Melise deutlich, dass es ihr unmöglich ist, in die mythische Rolle zurückzukehren: „Ich kann es nicht. Ich bin nicht Persephone.“ (BMG 59)

<sup>795</sup> Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 42.

Das junge Mädchen gesteht der Königin schließlich ihre Liebe (vgl. BMG 59-60). Aber durch den Rollentausch<sup>796</sup> ergibt sich für die Herrscherin eine fatale, wenn auch in ihrer Todessehnsucht erwartete Konsequenz. Melise tötet aus Eifersucht alle ihre Liebhaber und deren mutmaßliche Geliebten (vgl. BMG 52) – das ist ihr Gesetz. Wenn aber Betise in der Rolle der Melise so handeln kann wie letztere hätte handeln müssen, dann ist über Leben oder Tod der Herrscherin bereits entschieden. Das Zusammentreffen der beiden Ereignisse, Identitätstausch und Eingeständnis der Liebe, besiegelt, ganz dem Gesetz der wahren Melise entsprechend, den Tod der Mächtigen. Betise

[...] stach ihr [Melise] drehend rollend die Nadel des Ringes zwischen die Rippen. Widerstandslos rollte der schlaaffe Leib [...] rutschte die graue Böschung ins Wasser ab. Der Kopf Melises hob sich schnappend noch im Wasser auf. Die andere drückte [...] den Kopf zurück, überschrie Schmerz und Angst: „Nicht wieder aufgehen, Augen. [...]“ Sie zog ihre Hand ab [...]. (BMG 60)

Betise tötet Melise mit deren eigenem Ring und vollendet so die Tötung, die der Herrscherin misslang. Der Moment des Zweifels hatte zum Innehalten des Souveräns geführt. Das Innehalten aber offenbart die Verletzlichkeit der menschlichen Kreatur. Hatte die Folter des Mädchens anfangs noch Furcht und Angst<sup>797</sup> bewirkt, so markiert der Augenblick „erweichende[r] Zärtlichkeit“ (BMG 53) den Wendepunkt im Machtverhältnis. Die schwache Betise sieht mit an, wie die souveräne Königin schwach wird, denn sie vollzieht die begonnene Tötung nicht (vgl. BMG 53). Aus Zuneigung (und der bevorzugten Behandlung des gefangenen Mädchens) entwickelt sich Liebe. Betise kann sich diese Liebe eingestehen. Melise hingegen, die bisher nur Begierde kannte, muss Liebe fremd erscheinen. Die Herrscherin verliert ihre Härte und wird so denjenigen Menschen ähnlich, die sie anfangs verachtete; sie selbst wird „weich und weicher“ (BMG 50). Das „Gefühl des Abscheus vor sich selbst“ (BMG 52) hindert sie zwar nicht daran – weil Melise ihr Leben als „Schicksal“ (BMG 50) deutet –, weitere Liebhaber und Liebhaberinnen zu Tode zu bringen, aber Betise wird verschont. Da das Mädchen die einzige zu sein scheint, die vor der Todessehnsüchtigen keine Furcht hat, ist sie auch die einzige, die sie vom Blutrausch erlösen kann. Die Herrscherin wehrt sich deshalb nicht, als das Mädchen ihr die Waffe, den Ring, abnimmt. Ohne Widerstand lässt sie sich auch von ihr zum Bach führen (vgl. BMG 59), in dem sie von Betise schließlich ertränkt wird (vgl. BMG 60).

Wenn Denlinger ausführt, Melises Motiv für den Tod durch die Hand der Geliebten sei „das Stillen ihres unersättlichen Hungers“,<sup>798</sup> so ist dem entgegenzuhalten, dass die Erfüllung des mythischen Gesetzes keines Motivs bedarf. Melise stirbt als

<sup>796</sup> Dazu gehört auch, dass Betise den Ring an sich nimmt, „den Ring, mit dem Melise ihre Liebsten tötete.“ (BMG 59)

<sup>797</sup> „Das blutende verängstigte Wesen, dem die Tränen schmierig auf den Teppich liefen [...].“ (BMG 52)

<sup>798</sup> Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 43.

Betise – das ist die List der Vernunft, die den Mythos überwindet: In der Vollendung des mythischen Gesetzes, der begonnenen Tötung Betises – dem Wort nach – vollzieht sich zugleich dessen Überwindung. Betise stirbt, aber sie ist es gar nicht. Die echte Melise hingegen ist durch die List des Rollentausches im Tod aus dem mythischen Bann erlöst.

Grund genug hat das Mädchen, die Herrscherin zu töten, denn Betise ist doppelt gepeinigt: Einerseits wurde sie von Melise körperlich gefoltert, andererseits stößt ihre Liebe und Bewunderung nicht auf Erwidern.<sup>799</sup> Selbst der Tyranninnenmord geschieht noch in erlösender Absicht und bricht die Liebe Betises nicht: „[...] Oh, wohl habe ich ihr [Melise] getan“ (BMG 60), sagt Betise nach dem Ertränken der Herrscherin. Als Überlebende verkörpert sie die lebende Erinnerung an Melise – weshalb sie den Selbstmordgedanken sofort wieder verwirft (vgl. BMG 60). „[...] Ich muß leben bleiben. Es muß einer leben bleiben, der Melise liebt. Sie sollen sie nicht töten.“ (BMG 61) Dadurch, dass Betise den Menschen Melise liebt, der in der Königin untrennbar eins ist mit dem Gott der Unterwelt, vermag sie es, Melise aus den Fängen des Hades zu befreien. Sie hält sie in der Welt. Aber diese Erlösung, die den mythischen Bann bricht, gelingt nur, indem Betise Melise tötet. Die Ermordete ist insofern Erlöste als sie nicht mehr, dem mythischen Gesetz folgend, töten muss.

Mit der Einwilligung in den Namenstausch, der als Rollentausch eben nicht die mythische Identität auf Betise übergehen lässt, brechen Melise und Betise den archaischen Bann. Sie überlisten die mythische Identität regelrecht.<sup>800</sup> Die Waschung führt zum endgültigen Bruch des Banns.<sup>801</sup> Ihr entspricht die Reinigung von der Schuld bzw. die Weihe, die das christliche Weltbild dem Mythos entgegensetzt. Zwar schwärmt die Herrscherin noch während der Waschung vom Blutrausch (vgl. BMG 58). Doch ist der Rollentausch, auf den sich Melise einlässt, durch die Waschung vorbereitet. Im Wechsel der Identitäten wird das mythische Gesetz überlistet. Indem es – beim Wort genommen – vollzogen wird, zerfällt es, denn es richtet seinen Träger Persephone/Melise zugrunde, die im Augenblick Betise nur *heißt*, nicht *ist*. In der Welt des menschlichen Subjekts ist es möglich, die Bezeichnung zu verändern, ohne

---

<sup>799</sup> So erklärt Betise in der Rolle der Melise: „[...] Ich diene, weißt du wem? Der armen Betise, die in einem Zimmer sitzen mußte, immer auf Kissen schlafen mußte, trauern und warten, bis einer kam, der ihr etwas erzählte. Von der großen Königin. Hätte sie nur gewußt, was die Königin tut. Hätte die Königin sie einmal mitgenommen.“ (BMG 58) Anzumerken ist hier, dass die Liebe Betises zu Melise auf deren vermeintlicher Dignität beruht. Betise liebt Melise nicht als Mensch, sondern als Königin. Das erklärt auch, warum die Doppelperson der Königin (Mensch und Amt im Sinne der göttlichen auctoritas) für Betise gerade nach dem Ertränken lebt: „[...] Sie sollen sie nicht töten“ (BMG 61), ruft Betise aus, nachdem sie Melise getötet hat.

<sup>800</sup> „List jedoch“, so führen Horkheimer und Adorno aus, „besteht darin, den Unterschied [von Wort und Gegenstand] auszunutzen. Man klammert sich ans Wort, um die Sache zu ändern.“ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 67.

<sup>801</sup> Insofern man der These folgt, handelt es sich folglich nicht um eine bloß „symbolische[n] Reinigungsaktion“, wie Sander, *„An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...“*, S. 438, konstatiert, sondern um eine tatsächliche, an deren Ende die Freiheit des Subjekts Melise stehen soll.

dass sich das Bezeichnete in seiner Materialität ändert.<sup>802</sup> In der Welt des Mythos gelingt dies nicht. Dieser wesentliche Unterschied zwischen der mythisch-besinnungslosen und der rationalen Welt eröffnet dem Mädchen die Möglichkeit, die mythische Gewalt mit Hilfe eines sprachlichen Tricks zu überlisten und schließlich den Bann ganz zu brechen. Der Bach, in dem die Herrscherin von dem Mädchen ertränkt wird (vgl. BMG 60), spült den Mythos fort; das Ertränken wirkt wie eine zweite rituelle Reinigung, bei der die Gebannte erlöst wird. Betise kann nun den (freilich toten) Menschen Melise lieben. Nicht einmal die Häscher der Toten sind in der Lage, das Mädchen zu ergreifen: „Blieb verschwunden, obwohl Sichtbares und Unsichtbares gegen sie aufgeboten wurde.“ (BMG 61) Der Mythos bleibt blind für das ihn entmachtende Subjekt.

### 3.4. Biopolitik der anderen Art

#### 3.4.1. Kulminationspunkt der Ratio: Die Mensch-Maschine

Der mythisch-brachiale Zug im menschlichen Wesen, der in der Gewalt Melises verkörpert ist, wird im weiteren Verlauf des Romans durch eine Variation des Mythischen ergänzt. Diesmal offenbart sich das Kernprodukt menschlicher Rationalität, die Technik, als mythisiert durch den Menschen. Während die archaische Gewaltgestalt Melise verhöhnt wird,<sup>803</sup> bemerken die Menschen nicht, dass sie sich auf den Kulminationspunkt der Rationalität zubewegen. Der technologische Fortschritt verringert paradoxer Weise den Abstand des Menschen zu jenem mythischen Grund, von dem er sich durch seine Rationalität so weit entfernt zu haben glaubte. Versteht man Arbeit als den Modus, in dem sich menschliche Herrschaft über Natur verwirklicht, so ist einsichtig, welche Problematik aus der Abschaffung der Arbeit resultiert: In dem Maße wie die Technik die Arbeitsleistung des Menschen überflüssig macht und sich dabei zugleich verselbständigt, büßt der Mensch seine Herrschaft über die Natur ein. Fehlt die tägliche Behauptung gegenüber der inneren wie der äußeren Natur, so schwindet der Unterschied. Die „gesättigt[en] verweichlicht[en]“ (BMG 65) Bevölkerungsmassen zeugen von der zunehmenden Indifferenz zwischen Mensch und Natur. Verzweiflung stellt sich immer dann ein, wenn ein Prozess schon soweit gediehen ist, dass jegliche Versuche, ihn rückgängig zu machen, im ausdrücklichen

<sup>802</sup> Vgl. dazu Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 67.

<sup>803</sup> Vgl.: „Die Apparate, die man hatte für Belustigung, die Gestaltentwickler, wurden benutzt zur höhnenden Darstellung des Lebens der Königin Melise und anderer.“ (BMG 65)

Bewusstsein ihres Scheiterns erfolgen. Nicht von ungefähr ist deshalb von „Verzweiflungsschlägen gegen die Maschine“ (BMG 65) und deren Erfinder die Rede. Die Masse nimmt sich als Objekt des unumkehrbaren Rationalisierungsprozesses wahr.

Auf diesen Zustand der Verzweiflung folgt dessen radikales Gegenteil: die absolute Bejahung der Technisierung. Eingeleitet durch eine Jugend, die aus dem „Gefühl der verlorenen verhängnisvollen Situation“ (BMG 67) ausbricht. Der Generationswechsel<sup>804</sup> lässt eine „neue[n] Demokratie“ (BMG 68) entstehen, in der die aufsteigenden jungen Herrscher wieder fähig sind, die Massen zu begeistern.<sup>805</sup> An die Stelle von Depression und Verzweiflung treten Aktionismus und Ideologie. Mit Hilfe von „himmlischen Abbilder[n] auf den Fahnen der Kontinente“ (BMG 68) kehrt das Althergebrachte in einem neuen Gewand wieder. Die Maschinen erhalten durch die Symbolik ein göttliches Antlitz; sie werden nicht mehr bekämpft, sondern idealisiert und verehrt.

Die Menschen, die sich jetzt neu an die Apparate warfen, die Mysterien der Kenntnisse aufnahmen, waren heißer, als die sie ablösten. Kosend, in stürmischem Überschwang, glücksschwellend krochen Männer und Frauen an die Maschinen, die jetzt ihre waren. Das Eisen schien ihnen beseelt wie ihr eigenes Fleisch. (BMG 69)

Während der Sinn der eigenen Existenz infrage steht, geht die Identifizierung der Menschen mit den Maschinen soweit, dass sie versuchen, sich physisch mit den Apparaten zu vereinigen.<sup>806</sup> Die Maschinen, die geschaffen wurden, um Bedürfnisse zu stillen und zu wecken, erhalten in den Augen der Massen nun einen klaren Ich-Bezug, sie nehmen Subjektcharakter an. Die Leere und Ohnmacht des menschlichen Subjekts, Resultat des Überflüssigseins, soll sich in der Vereinigung mit den Maschinenwesen mit Sinn füllen.<sup>807</sup> In der Frage: „Wieviel muß eine Maschine fressen, um ein Mensch zu sein“ (BMG 71), offenbaren sich Schwelle und Abgrund des Menschlichen. Auf dem Höhepunkt seiner Fähigkeit zur Naturbeherrschung versucht der Mensch sich mit seinem Produkt zu vereinigen.<sup>808</sup> Menschliche Rationalität

---

<sup>804</sup> „Und das Neue kam so rasch wie die junge Generation.“ BMG 67

<sup>805</sup> Vgl.: „Die blühenden jungen Männer und Frauen der Herrenschicht trugen die Fahnen über die Landschaften. Die Massen fielen der Sonne dem Mond den Sternen zu. Diese Sterne und der Mond [Symbole auf den Fahnen, B. B.] blitzten an dem alten Himmel. Von der Erde schlugen jetzt Millionen Herzen heftiger bei dem Anblick.“ (BMG 68)

<sup>806</sup> „[...] Wozu sind wir da, wozu bin ich da?“ (BMG 70), fragt eine Frau, die sich unter dem Bann der neuen „Zeichen“ (BMG 68) in einen „blitzenden wogenden eisenschmetternden Leib“ (BMG 70) wirft.

<sup>807</sup> „[...] Da stehen unsere Maschinen. Unser Fleisch. Ich liebe sie. Was ist kräftiger als sie. Was ist kräftiger als wir mit ihnen. Meine Seligkeit. [...] Zu unseren Kindern! Zu unserem Herz!“ (BMG 70), sagt die Frau, die sich als erste in eine der Maschinen stürzt.

<sup>808</sup> Ursula Elm bezeichnet die Vereinigung der Menschen mit den Maschinen als „sexuelle[n] Akt“, der eine „religiöse Ersatzhandlung“ sei und führt aus: „Die Maschinen werden zum ‚geliebten‘ Götzen. Die ekstatische unio als Götzendienst bringt jedoch den Märtyrern der Technik keine Unsterblichkeit, sondern nur den physischen Tod, denn der ‚Götze‘ ist kein Gott.“ Elm, „Technikkult und Naturmythos“, S. 74.

schlägt in dem Versuch der Vereinigung zwischen Herrscher und Werkzeug (Mittel zur Durchsetzung der Herrschaft) in Besinnungslosigkeit um. Im „Durcheinander von Liebe Inbrunst Zerstörungswut“ (BMG 72) erhalten die Werke und Materialien den Charakter eines Heiligtums. „Man warf sie“, heißt es von den Maschinen-Anbetern, „in keine Maschine, um das Werk nicht zu schänden“ (BMG 72). Aber diejenigen, die die Inbrünstigen „zum Hinrichten und Vernichten“ (BMG 72) aufgreifen, sind selbst schon Fanatiker, denen es nicht mehr nur darum geht, ihr Eigentum vor der Zerstörung zu bewahren: Das Werk wird zum Super-Subjekt erhoben, das vor Schändung und Kränkung geschützt werden muss. Indem die Machtmittel, die Apparate, von Beherrschten und Herrschenden zum Subjekt erhoben werden, ändert sich der Fokus auf das Menschsein überhaupt: Nicht die Maschine dient mehr dem Menschen, sondern der Mensch dient der Maschine.

Bezeichnender Weise kommt hierin auch das Dikutum Zarathustras zum Ausdruck, dass alles Lebendige ein Gehorchendes sei.<sup>809</sup> In *Berge Meere und Giganten* wird es konsequent zu Ende gedacht: In dieser Periode gelingt keinem Menschen der schmerzliche und schwierige Prozess der Selbstüberwindung. Man unterwirft sich folglich der zum Übermenschen stilisierten Maschine, die die tägliche Übung der Überwindung automatenhaft mit Bravour leistet. Symbiotisch sind Herr und Knecht aneinander gebunden und in der Vorstellung ihrer realisierten Einheit voneinander ununterscheidbar: Das neue *menschliche* Subjekt, das dieser Symbiose entspringt, versteht sich als „Geist der Maschinen Apparate“ (BMG 73); es sind „Mordsenger“ (BMG 74), welche die Natur nicht mehr nur beherrschen wollen. Vielmehr treten die Menschen mit ihr in einen Kampf, in dem sie sich, da auch sie Natur sind, selbst bekämpfen:

In Amerika, an der Ostküste zerstörten sie [die Mordsenger] kleine Siedlungen. Dann äscherten sie große Teile von Chicago Washington ein. Wie der Blizzard erschienen sie, wie der Heerwurm machten sie unter sich den Boden kahl. [...] Die Gewalt, die sie hatten, mußten sie auch an sich zeigen. Aus Massenopfern wurden Massenselbstmorde. (BMG 74)

Diese „wilde[n] halbverwirrte[n] Scharen“ von Mensch-Maschinen opfern im Namen von „Sonne Mond Gestirnen“ (BMG 73) der Gewalt des Feuers, indem sie die Massen mit ihren „Flammenschleuderer[n]“ (BMG 74) vernichten. Da das Feuer aber jenen Maschinen entspringt, mit denen sich die Mordsenger identifizieren, sind sie auch eins mit der Elementargewalt, der sie opfern. Das Bild ist eindeutig: „Diese Menschen erstickten an sich selbst“ (BMG 74), heißt es von den Mordsengern. Wie ein Feuer erlischt, wenn die Grundlage verbraucht ist, so ergeht es dem menschlichen Geist, der den Körper vernichtet, der ihn trägt. Der Mensch, der sich mit dem Material identifiziert, das Produkt seines Geistes ist, verbraucht sich zunehmend selbst.

---

<sup>809</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.



Die Natur-Beherrscher, die „Wälder [zerbrechen]“ und „Flüsse auseinander[reißen]“ (BMG 74), müssen notwendig zu Selbstmördern werden: Wenn der letzte Rest Natur im Menschen, sein Körper, den Maschinen geopfert wird, bleibt nichts mehr. Die Maschine ist Produkt und zugleich Sinnbild des denkenden Geistes, sie beherrscht Natur. Folglich ist die Natur des Menschen doppelt unterworfen: Einerseits der Ratio des Geistes, andererseits nunmehr auch physisch deren Produkten.

Zwar sind die Mordsenger nur eine Gruppe, die sich nach einer gewissen Zeit von selbst erledigt,<sup>810</sup> aber sie belegen durch ihren Extremismus die allgemeine Tendenz: Wurde die Abschaffung des Individuums im Zuge der Gleichschaltungslehre auf der Basis der technischen Zweckmäßigkeit und unter Bezug auf die Glückssehn-sucht des Menschen argumentiert, so ist das Bestreben der Menschen, eins zu werden mit den Maschinen, als eine weitere Potenzierung zu verstehen. Mit der Verherrlichung der Maschinenwelt geht die Sakralisierung der Apparate einher, über die man Natur nicht nur beherrschen, sondern brechen kann:

„[...] Wir Menschen! Die Sterne aufbrechen! Die Sonne aufbrechen! Wir können es! Wir haben ein Hirn im Kopf. Da stehen unserer Maschinen. Unser Fleisch. Ich liebe sie. [...]“ (BMG 70)

Die Hybris bringt die Menschen dazu, Verstand und Bewusstsein Stück für Stück der Besinnungslosigkeit zu überantworten. Der Stolz auf das rationale Denkvermögen des Menschen und die daraus erwachsenden Machtmittel schlagen um in euphorische Emotionalität, die in den irrationalen Handlungen der sich für die Maschinen Opfernden ihren vorläufigen Höhepunkt erfährt. Das Hirn betreibt seine Selbstauf-flösung.

### 3.4.2. Triumph des Geistes: Das Meki-Mästen und das Ausrotten der Überschüssigen

Die „künstliche[n] Lebensmittelsynthese“ (BMG 83) stellt ein neues Kapitel in der Machtausübung dar. Durch sie kann das Mästen der Massen auf systematische Weise betrieben werden. Der gefütterte Körper ist ein wehrloser, gänzlich antriebsloser; er ist Fleisch, über das widerspruchsfrei verfügt werden kann. Die Machthaber haben längst das Potenzial erkannt, das in der Herstellung und Verteilung künstlicher Nah-rung steckt. Sie warten die Entwicklung ab, um wenig später denjenigen unter Zwang zu setzen, der sie vorangetrieben hat. Meki, Erfinder der Lebensmittelsynthe-

---

<sup>810</sup> Vgl.: „Jahrelang fluteten und ebten die Mordsenger und Scharen der Selbstmörder über die westlichen Landschaften. Bis aus ihren eigenen Massen die Gewalten entstanden, die sie vernichteten.“ (BMG 75)

se, wird „fast zehn Jahre in seiner Edinburger Anlage“ gefangen gehalten und begeht schließlich Selbstmord (BMG 91). Die Herrscher hingegen finden angesichts der außerordentlichen Erfindung zu einem neuen Selbstbewusstsein:

Jetzt mußte man zur Erkenntnis kommen, wer man war. [...] London faßte, daß man sich in den alleinigen Besitz aller Geheimnisse der Synthese und aller Anlagen setzen mußte und daß man damit in den Besitz eines beispiellosen Machtmittels kam. (BMG 91)

Den Herrschern ist bewusst, dass in der Macht über die Nahrung der Schlüssel zur Macht über das Leben liegt. Je unabhängiger der Mensch von der Natur wird,<sup>811</sup> desto abhängiger wird er von der souveränen Macht. Mit der Lebensmittelsynthese bildet sie buchstäblich den Nährboden, auf dem das zu Beherrschende wächst. Die Gewalt eines solchen „beispiellosen Machtmittels“ (BMG 91) ist deshalb so groß, weil sie existenzielle Bedürfnisse tangiert und zugleich den Menschen allein auf diese reduziert.

Mekis Menschenversuche zeugen in all ihren Einzelheiten von der Richtung, welche die souveräne Macht einschlägt, um die Menschheit zu beherrschen: Menschen werden zum bloßen Material. Die „Gäste“, wie die Versuchspersonen innerhalb des Laboratoriums genannt werden (BMG 84), sind eigentlich „Menschenopfer“ (BMG 85), die im guten Glauben, der Wissenschaft und dem Fortschritt zu dienen, allmählich umkommen. Für die „Violetten Mekis“ (BMG 85) – die Bezeichnung rekurriert auf ihre violettfarbene Einheitskleidung – hält man den Schein des freien selbstbestimmten Individuums aufrecht. Doch als Objekte der Wissenschaft sind sie Internierte, denen durch gezielte Suggestionen verborgen bleibt, dass sie das sind, was Agamben mit dem Begriff des „nackten Lebens“<sup>812</sup> bezeichnet. Man ködert und betrügt sie schließlich um ihr Leben.<sup>813</sup> Den Versuchspfern fehlt das Wissen, um zu durchschauen, was mit ihnen geschieht. Ihr Bewusstsein von sich und den Dingen, die sie umgeben, stützt sich auf Wahrnehmungen, die mit ihrem gewöhnlichen Erfahrungshorizont übereinstimmen. Die Echtheit der Simulation in den Laboren reduziert das Leben der Versuchsobjekte auf deren Vorstellung von Leben. Sie führen ein Leben im *Als-ob-Modus*, ohne in der Lage zu sein, die Fiktion zu realisieren.

Die Violetten wußten nie, was mit ihnen geschah. Sie glaubten zu leben zu essen zu trinken zu atmen wie die anderen. Aber sie aßen Scheinspeise, tranken Scheingetränke,

---

<sup>811</sup> Es ist Anspruch der Erfinder der Lebensmittelsynthese, die Abhängigkeit des Menschen von der Natur zu verringern, „diese[r] absurde[n] Abhängigkeit der Menschen von Hitze und Trockenheit“ (BMG 84).

<sup>812</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 17.

<sup>813</sup> Vgl.: „Der Senat schickte aus der Stadt auf einen Hinweis die Menschen herauf [...] stets Beliebige, unter dem Schein der gewünschten Mithilfe und Einweihung in die Geheimnisse. Aber man weihte sie nicht ein, diese hundert Menschen, die sich wunderten, wie man sie täglich wog, ihre Körperwärme maß, sie in Gaszimmer tat; aber sie nahmen keinen Anstoß daran, denn sie sahen, daß auch die Grünen [die Wissenschaftler, B. B.] sich selbst untereinander so wogen und kontrollierten.“ (BMG 85)

atmeten Luft in ihren Zimmern, in ihren gut abgesonderten, verschlossenen Gastzimmern, die mit geheimen Substanzen gesättigt waren. (BMG 86)

Bezeichnend ist, dass diese Menschenversuche ohne eine tragende Ideologie auskommen. Niemand benötigt einen Vorwand, um die Versuche vor sich selbst oder anderen zu rechtfertigen. Nicht eine „Rasse“ oder ein bestimmter Typus Mensch wird Opfer der Versuche, sondern „stets Beliebige“ (BMG 85). Jedes Individuum ist ein potenziell tödbares Individuum – das ist die Sichtweise der Herrschenden, um ihrem Traum von der biopolitischen Herrschaft näher zu kommen, in dem souveräne Macht und Ernährer in eins zusammenfallen. Die Qualität des Lebens, die die biopolitische Macht klassifiziert und darüber manipuliert,<sup>814</sup> findet hier als bloße Simulation statt. Es handelt sich also in gewisser Weise um die Überwindung der Notwendigkeit von subtilen biopolitischen Strategien. Wenn der Zugriff auf das nackte Leben direkt, nämlich an seiner Energiequelle ansetzen kann, werden alle anderen Machtstrategien und –mittel überflüssig.

Natürlich testen die Wissenschaftler ihre künstliche Nahrung während der Entwicklung nicht an sich selbst. Indem sie jedoch in kühler ideologiefreier Manier menschliche Leben auslöschen, die ebenso Nutznießer der Lebensmittelsynthese hätten sein können, gerät das Meki-Experiment für die Menschheit als solche zum Selbstversuch. Abstrahiert man von der konkreten Schilderung der Entwicklung der künstlichen Lebensmittelsynthese, stellt sich dieser Selbstversuch der Menschheit wie folgt dar: Die „Grünen“ (BMG 85), die Wissenschaftler,<sup>815</sup> stehen für den denkenden, bewussten Geist. Sie bilden die rationale Seite des menschlichen Subjekts. Hingegen repräsentieren die Meki-Opfer den bloßen lebenden Körper. Im Rahmen des Versuchs wird nun der Körper durch das Subjekt zum Zwecke seiner effektiveren Beherrschung seziert. Ein paradoxer Vorgang: Das Denken zerstückelt das Fleisch, aus dem es hervorgegangen ist, um es künstlich am Leben zu erhalten. Das Subjekt in Gestalt der fortgeschrittenen Intelligenz der Menschheit zwingt den Körper in den souveränen Bann. Die Vernichtung der individuellen Existenzen (der Meki-Opfer) dient dem besseren Erhalt des bloßen Lebens als Trägermaterial des herrschenden Geistes. Gerade weil das Subjekt es nicht vermag, sich von seinem Träger, dem Leben, unabhängig zu machen, möchte es mit aller Macht beherrschen, worauf es angewiesen ist. Diese Unterwerfung des Lebens ist freilich eine Fiktion des herrschenden Subjekts. Denn die souveräne Drohung, „leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“,<sup>816</sup> schließt den Souverän in diesem Fall mit ein. Die Gewalt, die das Sub-

---

<sup>814</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt „Machtgefüge und souveräne Lebensmacht bei Foucault“, S. 70-75.

<sup>815</sup> Auch hier bezieht sich die Bezeichnung auf die grüne Kleidung, welche die Wissenschaftler tragen, um sich von den violett gekleideten Probanden zu unterscheiden.

<sup>816</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 165, Hervorhebung im Original.

jekt als Souverän dem Körper beibringt, tut es sich selbst an. Hinter der Fiktion, das Subjekt sei mächtiger als das Leben und deshalb dessen Herr, die sich in der Lebensmittelsynthese mit ausdrückt, verbirgt sich die Selbstvernichtungsdrohung des Subjekts. Wie ohnmächtig es in und durch die Fiktion der Allmacht tatsächlich ist, zeigt sich später noch deutlicher bei den Giganten.<sup>817</sup> Der Allmachtswahn des herrschenden Subjekts geht soweit, dass es das Leben noch über dessen Tod hinaus zu beherrschen versucht. So heißt es in *Berge Meere und Giganten*: „Über ihren Tod hinaus wurden die Violetten verfolgt, die Veränderungen ihrer Organe nach dem Aufhören der Verbindung mit den andern weiter geprüft.“ (BMG 85-86)

Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen erhellt sich, warum einige der Probanden ihrer eigenen Verstümmelung zustimmen. Sie lassen sich Glieder abtrennen in der Annahme, es sei für einen großen Zweck. Halb freiwillig lassen sie sich breitschlagen, ihren Beitrag zu einem Menschheitsprojekt zu leisten,<sup>818</sup> frei nach dem Motto: Was sei schon ein Stück Körper gegen die Allmacht eines Geistes, dem es eines Tages gelingen werde, sich von seiner körperlichen *Behinderung* systematisch zu befreien. Der Gedanke, etwas zur Schöpfung des absoluten Subjekts beitragen zu können, beflügelt einige derer, die ihr Leben in den Meki-Hallen lassen werden, die sie im Augenblick der *Erkenntnis* noch (oder: in Vorausahnung des entfesselten Geistes) „triumphierend über[fliegen]“ (BMG 87). Wer sich weigert, wird „narkotisch betäubt“ (BMG 86). Freilich beruht dieser altruistisch anmutende Triumph auf bloßem Schein. Ihrem Wesen nach ist es die gleiche Täuschung, der die Wissenschaftler selbst erliegen. Was sie antreibt ist der Irrglaube, das Lebendige beherrschen zu können – von einer Position aus, die nicht mehr auf das Lebendige angewiesen ist, einer absoluten Position. Es ist der Irrglaube, dass eine wie auch immer geartete frei schwebende Rationalität alles zersetzen, einteilen, ordnen und mithin verwalten könne.

Dieser Glaube zerbricht jäh an den Ergebnissen dieses Menschheitsversuchs. Die „neue Ära in der menschlichen Arbeit“ (BMG 92), die der Senat im Zuge der flächendeckenden Verbreitung der Lebensmittelsynthese verkündet, mündet in der konsequenten Abschaffung der Arbeit (vgl. BMG 95). Die Lebensmittelsynthese mästet das *menschliche* Leben, das selbst nichts mehr zu seinem Erhalt beitragen muss. Die „nach Freiheit und Würde ringende Menschheit“ gerät ob dieses „Tri-

---

<sup>817</sup> Dazu ausführlicher im Abschnitt über die Giganten weiter unten „Wie weit geht (menschliche) Souveränität – Delvil und die Giganten“, S. 191-203.

<sup>818</sup> Vgl. „Es gab viele [Probanden, B. B.], die nicht schrien, sondern sann und fragten. Sie erhielten jede Aufklärung. „Warum nicht, warum nicht?“ knirschte es zwischen den Zähnen „wenn es Euch nur gelingt“. [...] Und triumphierend überflogen sie, als hätten sie es selbst hergerichtet, die blendend erleuchteten weißgekachelten Beobachtungshallen mit ihren Blicken [...], die eigentümlichen Glaskästen, Särgen ähnlich, in denen Menschen und leinenbedeckte Gliedmaßen lagen, die sich bewegten [...]“ (BMG 86-87)

umph[s]“ (BMG 92) in ihren tiefsten Abgrund. Sie stellt eine entmenslichte Menschheit dar, ein besinnungsloses Konglomerat entsubjektivierten Lebens. Doch dabei bleibt es nicht. Döblin führt die Konsequenzen in der Fiktion weiter, indem er die Erfüllung des Wunsches von einem Höchstmaß an Herrschaft in der Verwirklichung jenes Alptraums münden lässt, der dem Wunsch diametral gegenübersteht: Der Ausnahmezustand, den der Londoner Senat bewusst herbeiführt, indem er die Lebensmittelsynthese einführt, stärkt zwar dessen Macht wie erwartet.<sup>819</sup> Aber er mündet nicht in dem langfristig ersehnten Resultat, das die früheren Ideologen der „Wasser- und Sturmlehre“ (BMG 77) erhofft hatten. Der „gleichmäßige[n] Dauerzustand“ (BMG 77), in dem individuelle Impulse unterdrückt werden, stellt sich nicht ein. Das neue „Schlaraffenland“ (BMG 93) ist kein ersehnter Paradiesgarten, sondern eine durch Trägheit verfinsterte Gegenwart, die in der begeisterten Selbstvernichtung endet.

### 3.4.3. Begeistern und vernichten im Uralischen Krieg: Der Ausnahmezustand als globale Notwendigkeit

Die Massen, die man mit Meki-Nahrung beruhigen wollte, werden zum wachsenden Problem für die Herrschenden. Es stellt sich die Frage der verkräftbaren Dimensionen im Abhängigkeitsverhältnis. In Variation der Begrifflichkeit Agambens könnte man von einer *Überproduktion* des nackten Lebens<sup>820</sup> sprechen, mit der die souveräne Macht nicht fertig wird. So gesehen gerät in *Berge Meere und Giganten* die „fundermantale Leistung der souveränen Macht“<sup>821</sup> zu ihrem fundamentalsten Problem: Eine „Riesenmenge der Untätigen“ entsteht, die mit „Vergnügungen Scheinarbeiten“ (BMG 95) beschäftigt werden müssen. Die Döblinsche Fiktion ist an einer Epoche angelangt, in der sich Herrschaft zu einem Großteil über das Vermögen zur „Ablenkung der untätigen Massen“ (BMG 95) definiert.

---

<sup>819</sup> Die bewusste Herbeiführung des Ausnahmezustands zum Zwecke der Verwirklichung absoluter Herrschaft wird vor allem in der im Folgenden zitierten Textstelle deutlich herausgestellt: „London wußte, daß Verwirrungen und Unruhen in allen Gebieten seines Einflusses einsetzen würden, auch, daß es zuletzt Herr der Situation sein würde.“ (BMG 92) Weiter heißt es, dass London entschlossen sei, „weit über Jahrhunderte voraussehend, den schwächeren Tochterstaaten zu zeigen, welcher Weg zu gehen war: der der absoluten Inbesitznahme der Machtmittel durch eine sichere Schar Menschen.“ (BMG 92) Dass es tatsächlich gelingt, den Ausnahmezustand zu beherrschen, zeigt sich wenige Seiten später, wo es heißt: „Die Menschenmassen [...] kamen fest in die Hände ihrer eisernen Regenten.“ (BMG 94) Und: „Nach einem Jahrzehnt war im westlichen Völkerkreis der Ring der großen Herrengeschlechter geschmiedet.“ (BMG 95)

<sup>820</sup> Agamben stellt fest, dass „[d]ie fundamentale Leistung der souveränen Macht [...] die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element [...]“ sei. Agamben, *Homo sacer*, S. 190.

<sup>821</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 190.

Die zunehmende Unfähigkeit, die nackten Massen in ihren überdimensionalen Ausmaßen zu beherrschen, ist die eine Seite des Problems. Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: Das in den Menschen entstehende Bedürfnis nach vermeintlich ursprünglicher Erfahrung: Existenziell notwendige Tätigkeiten sind überflüssig geworden, wodurch sich der menschliche Erfahrungshorizont auf ein Minimum reduziert. Mit dem Rückzug der Menschen aus der Natur, die sie um ihrer Existenz willen durch Arbeit zu beherrschen hatten, verflüchtigt sich auch der Sinngehalt menschlichen Lebens, insofern er vormals aus der täglichen Selbstbehauptung gegenüber der besinnungslosen Natur resultierte. Ausgehalten allein durch die souveräne Macht werden die Massen „fetter träger, zuck[t]en exotisch heftig launenhaft“ (BMG 96). Zwar gelingt die Reduktion des Menschen auf sein nacktes Leben mit Hilfe der künstlichen Nahrung und „Trägheit“ (BMG 97) ist allgegenwärtig der dominierende Zustand, doch schlägt diese in „unterirdische[n] Groll“ (BMG 96) um. Im Grollen kann man einen Vorboten des Zorns<sup>822</sup> vernehmen, der sich im Uralischen Krieg um seiner selbst willen entfalten wird. Im Grollen scheint nicht zufällig das Mythische Moment dieser Menschenmasse auf. Vielmehr führt die Strategie der souveränen Macht, den Subjektcharakter der Beherrschten zu negierenden, sie zum nackten Leben zu machen, unweigerlich in den mythischen Abgrund des Menschlichen hinein. Dort, wo es kein Subjekt gibt, das sich artikuliert, grollt nur Besinnungsloses.

In dieser Situation der begeisterungslosen Stagnation, in der die identitätslosen Menschen alles haben und – satt haben, schafft die Idee des Krieges neuen Raum für die Manifestation von Gewalt. Sie erfolgt nicht als direkte Reaktion auf die Unterdrückung durch die Macht, nicht als Antwort auf das Herrschaftsverhältnis, sondern findet zweckfrei statt. Die Gewalt ist strukturell bedingt, sie ergibt sich aus den Entsubjektivierungsstrategien der souveränen Macht, die den Menschen auf sein Lebendigkeit reduzieren. Als Nicht-Subjekt gibt es für die „murrende gärende Menschenmasse“ (BMG 98) keine Möglichkeit, dem Mythischen zu entkommen, dem Schicksal durch List und Rationalität zu entgehen. Das Leben ist ihm ausgeliefert.

Für die andere Seite des Machtverhältnisses, die der Herrscher, beinhaltet der Krieg die entbehrte Möglichkeit der existenziellen Erfahrung des Abgrunds. Ral-

---

<sup>822</sup> Vgl. zum Begriff und zur Bedeutung des Zorns: Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008. In Hinblick auf den Zorn, wie er sich in den Helden Homers verkörpert, führt Sloterdijk aus: „Beim reinen Zorn gibt es kein verknottetes Innenleben, keine psychische Hinterwelt und kein privates Geheimnis, durch das der Held menschlich verständlicher würde. [...] Dem aufwallenden Zorn ist es eigentümlich, in seinem verschwenderischen Ausdruck restlos aufzugehen; wo die totale Expressivität den Ton angibt, ist von Zurückhaltung und Aufspaltung keine Rede. Natürlich wird auch immer ‚um etwas‘ gekämpft, vor allem aber dient der Kampf der Offenbarung der kämpfenden Energie an sich – die Strategie, das Kriegsziel, die Beute kommen später.“ (S. 21) Wer den epischen Charakter von *Berge Meere und Giganten* ernst nimmt, muss die (Zorn-basierten-)Handlungen seiner Helden in dem oben beschriebenen Sinn verstehen. Es gibt keinen psychologisch ableitbaren Grund für die Entladung des Zorns im Krieg. Der Krieg ist nur die Form dieser Manifestation des Zorns.

lignon und Leuchtmar, Regenten von Stadtlandschaften, sind es, die sich die „alte[n] Gehässigkeit[en]“ (BMG 97) zunutze machen, um in einer mit Ressourcen übersättigten Gesellschaft einen Kriegsgrund zu implementieren. Der eigentliche Zweck des Krieges ist für sie in der tieferen Ebene des menschlichen Erfahrungsverlustes zu suchen. In der Technik, den Apparaten ist der Erfahrungsraum des Menschen aufgegangen. Es gibt nichts mehr, das nicht in irgendeiner Weise von Technik abhängig wäre. Selbst die Naturkräfte „[sind] wie Gespenster in der Flasche [gefangen]“ (BMG 103), sie wirken über und in den Apparaturen. Folglich können sie nur über diese erfahren werden. Die Natur besteht zwar, wo der Mensch sich aus ihr zurückgezogen hat und entfaltet sich dort in üppiger Weise (vgl. BMG 94). Doch gibt es keine direkten Berührungspunkte mehr mit dem Menschen. Auf die Beherrschung der Natur folgt die Isolation des Menschen von dieser. Er isoliert sich aus dem ursprünglichen Erfahrungsraum und verarmt dadurch an sich selbst.<sup>823</sup>

Die Wasserfälle warfen ihre Hochspannungen über Meere Gebirge in die Städte. Es war, als wäre die Verbindung zu ihnen durch eine feindliche Gewalt gestört. Die man wegschieben mußte. (BMG 96)

Die im Wasserfall erfahrbare Naturgewalt kommt in der menschlichen Erfahrungswelt ausschließlich in ihrer technischen Nutzbarmachung vor – als Transformation, als Kraft, die Apparaturen betreibt. Eine Verbindung des Menschen zur Urgewalt der Natur, für die der Wasserfall hier beispielhaft steht, besteht nicht mehr. Die „feindliche Gewalt“ (BMG 96), die den Menschen von der Natur trennt, ist er selbst. Deshalb ist der Krieg, in dem er sich selbst zu vernichten sucht, nichts anderes als der Versuch, sich den ursprünglichen Erfahrungsraum zurückzuerobern. Dies bedeutet, dass die in den Apparaten sublimierte Gewalt der Natur nutzbar gemacht werden soll, um die Urgewalt der Natur in potenzierte Form wieder für das herrschende Subjekt erfahrbar zu machen. Der Uralische Krieg, zu dem Leuchtmar und Rallignon den Anstoß geben, bildet demnach ein Spielfeld *menschlicher* Grenzerfahrungen:

An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen sollten sie [die Apparate], über das Erdenkbare hinaus mußten sie fahren. Man wollte die Waffen die Kräfte nicht gegen sich, sondern um sich führen. (BMG 98)

Die Grenze ist der Ort, von dem aus die souveräne Macht sich entfaltet. Die Herausforderung der Übertretung besteht für die Kriegstreiber nun darin, mit Hilfe der vergötterten Apparate einen neuen menschlichen Erfahrungsraum zu konstruieren, zu

---

<sup>823</sup> Erfahrung hat allein in der Erinnerung an vergangenen Zeiten statt. Doch sind diese immer von dem wehmütigen Gefühl der Vergeblichkeit bzw. Unwiederbringlichkeit begleitet. Vgl. dazu die kurzen Erinnerungen der der künstlichen Unterhaltungen überdrüssigen Menschen an ihre jeweils kulturell geprägten, nun verlorenen Lebenszusammenhänge in BMG 96: „[...] da lebte in ihnen [den schwärzlichen braunen Menschen] das Gefühl der reichen ernährenden Landschaften auf; sie konnten das Gefühl, das wie Rauch im Regen durch sie schwelte, nicht erreichen, kamen zu keinem Frieden.“

erschließen, der sich von der erfahrungsarmen Wirklichkeit absetzt.<sup>824</sup> Im Krieg sehen die Regenten die Möglichkeit zur Erfahrung, zur direkten Teilhabe an den Kraftfeldern und Waffen. Er ist der begehrte Erfahrungsraum, in dem die souveräne Gewalt sich mit der Urgewalt konfrontiert. Es sind nicht rationale Überlegungen, die Kriegstreiber wie Rallignon leiten, wie aus dem folgenden Zitat ersichtlich wird: „Ihm war der Kriegsgedanke berauschend aufgegangen. Aus den Apparaten wie aus Wein war er zu ihm aufgestiegen.“ (BMG 98) Vielmehr macht sich das Mythische in Form des dionysischen Moments (Rausch, Wein) bemerkbar. Wenn der Mensch sich auf der Schwelle zwischen Rationalität und Besinnungslosigkeit konstituiert, so lässt sich bezogen auf das Herrschaftsverhältnis feststellen: Das in der beherrschten, nackten, besinnungslosen Masse sich manifestierende Mythische ergreift in Form der Erfahrungssehnsucht, des Rausches die souveräne Macht. Die „fliegenden Regenten“ (BMG 98), herrschende Subjekte, sind ergriffen von jener Besinnungslosigkeit, die zu bannen sie als souveräne Macht angetreten waren.<sup>825</sup>

Für die Manifestation der Gewalt im Kriegszustand sind zu erreichende Zwecke nebensächlich, denn der Krieg folgt unmittelbar aus der Ergriffenheit des Subjekts.<sup>826</sup> Doch für das *politische* Feld muss der Feind, der bekämpft werden soll, freilich erst einmal geschaffen werden. In London treffen die Kriegswütigen auf „asiatische Fremde“; bemerkt wird dazu: „Zufällig waren sie da.“ (BMG 100).<sup>827</sup> Kriegsziel und -grund werden einfach aus der Kontingenz der Ereignisse generiert.<sup>828</sup> England, das

<sup>824</sup> Sander, „*An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...*“, S. 413, kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: „Der Krieg soll nach der Vorstellung Rallignons [...] den bisher ungenutzten Kräften eine Gelegenheit zur Entfaltung bieten, die jenseits des bekannten Erfahrungshorizontes liegen soll.“

<sup>825</sup> Vgl. dagegen Denlinger, der konstatiert: „Die Erkenntnis, dass die westliche Gesellschaft durch das um sich greifende Chaos völlig auseinanderzufallen droht, bestimmt den Entschluss zum Krieg.“ Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 33. Denlinger verstärkt seine These wenige Seiten später, indem er ausführt, dass „der Uralische Krieg [...] die mögliche Katastrophe auf drastische Weise vor Augen“ führe, „die gerade aus dem Versuch entsteht, das Chaotische und Pervertierte durch einen Krieg zu überwinden.“ (S. 45). Denlingers Argumentation ist entgegenzuhalten, dass die Zentralregierung in London eher halbherzig, „zwischen Verzweiflung und Resignation“ (BMG 103), dem Vorhaben zustimmt und an das Gelingen definitiv nicht glaubt: „Aber sie sahen das Aussichtslose dieser Versuche. Die Maschine war nicht aufzuhalten, das westliche Gehirn nicht umzustellen.“ (BMG 104) Auch den Kriegstreibern Rallignon und Leuchtmars geht es nicht um die Beseitigung des Chaos, sondern um den Erfahrungsraum Maschinenkrieg (s.o.). Eine höhere gesellschaftspolitische Absicht haben sie nicht; sie verbinden keine rationalen Überlegungen mit dem Krieg (vgl. BMG 98). Nicht um Überwindung geht es den Kriegstreibern, sondern um die Potenzierung der ‚technischen Perversion‘, um sie für den Erfahrungsraum nutzbar zu machen: „Man wollte die Waffen die Kräfte [...] um sich führen“ (BMG 98). Wer sich berauschen möchte, kann nicht zugleich die Beseitigung des Chaotischen, Pervertierten und mithin die Herstellung von Ordnung wünschen. Deshalb kann von einem auf „Erkenntnis“ basierten „Entschluß zum Krieg“ (Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 33) keine Rede sein.

<sup>826</sup> Diese Ergriffenheit äußert sich im unkonkreten Bedürfnis nach Krieg. Vgl.: „Rallington durchfühlte es lüstern angstvoll wie Leuchtmars. Es mußte Staat gegen Staat gehen. Welcher Staat gegen welchen Staat?“ (BMG 98) Der Krieg ist demnach nur die Form der Gewaltmanifestation.

<sup>827</sup> Vgl. Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 349, der bemerkt: „Der Gegner ist einfach der andere, es bedarf nichts weiter als der entgegengesetzten Himmelsrichtung.“

<sup>828</sup> Zuzustimmen ist Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 218, der dazu bemerkt: „Beide Unternehmungen [gemeint sind der Uralische Krieg und die Grönland-Enteisung, B. B.] stellen ein Ablenkungsmanöver dar; beide Male ist die Wahl der Opfer – zunächst der Asiaten, dann des Erdteils Grönland – rein zufällig. All dem liegt letztlich ein Drang nach Selbstzerstörung zugrunde [...]“



anfangs selbst angegriffen werden sollte,<sup>829</sup> schließt sich den Regenten, die sie eigentlich für naiv hält,<sup>830</sup> halbherzig an. Londons „tiefe[r] Apathie“ (BMG 103) resultiert aus der Einsicht, dass der Krieg letztlich keine wesentlichen Veränderungen bringen würde.<sup>831</sup>

Man konnte zusehen, was sich bei dem Ringen entwickeln würde. Vielleicht half man sich über Jahrzehnte weg, vielleicht ließ sich noch ein Jahrhundert plänkeln. (BMG 103-104)

Für London wäre es ein leichtes, das Kriegsziel Vernichtung ohne Krieg zu erreichen.<sup>832</sup> Für die Kriegsführer jedoch ist der Weg das Ziel. Die aus Meki-gemästeten Massen entstammenden Regenten sind Teil des Volkes, das sie im Krieg mit Asien zu vernichten gedenken.<sup>833</sup> Man zieht in den Krieg, um die Apparate zu benutzen und ihre Überlegenheit gegenüber der Natur zu beweisen, sie und sich selbst in Bewegung zu halten. Den Regenten geht es nicht um taktische machtpolitische Manöver, sondern um die existenzielle Erfahrung, die Entgrenzung in der Gewalt: „Fiebernde Kraft heizte die Herzen, machte die Muskeln steif.“ (BMG 105)

Die souveräne Macht London nimmt den Krieg hingegen zum Anlass, um das Problem der überschüssigen Menschen anzugehen. Im Unterschied zu den Kriegstreibern verbindet sie rationale Überlegungen zur Sicherung der Herrschaft mit dem Kriegsgeschehen. Der Zweck wird aber nachträglich in den Kriegszustand hineingegeben: Die Zahl der zu Beherrschenden soll reduziert werden. Über Schein-Arbeiten soll den Menschen eine Aufgabe zuteil werden.<sup>834</sup> In diesem Sinne übernimmt London die Funktion einer auf fatale Weise ordnenden Macht des Ausnahmezustands. Das „Scheinheer[e] B“ (BMG 105) dient einzig der Vernichtung der überschüssigen Massen. Die oben dargelegte Frage der verkraftbaren Dimensionen im Abhängigkeitsverhältnis findet in der Vernichtung von Abhängigen ihre Antwort. Im Uralischen Krieg korrigiert die souveräne Macht gewissermaßen die nicht beherrschbaren Folgen ihrer Biopolitik mit Hilfe der neuen Strategie *Beherrschung durch Kampf und Ausrottung*.

---

<sup>829</sup> „[...] man würde zusammenziehen was man hätte und gegen England richten.“ (BMG 100)

<sup>830</sup> So bewundern die Londoner Herren Leuchtmar und Rallignon für ihre Naivität, nennen sie „unbelehrbar, Kinder“ und doch sind sie in den Augen der „alten Herrengeschlechter“ nur „dumme Eintagsmenschen“ (BMG 104).

<sup>831</sup> Ähnlich interpretiert Sander, „*An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...*“, S. 414: „Obwohl sie [die englischen Machthaber] im Unterschied zu den ‚Regenten‘ auf dem Kontinent den Krieg für letztlich sinnlos halten, fügen sie sich deren Wünschen [...]“

<sup>832</sup> So heißt es von den Londoner Herrschern, sie seien „doch klüger. Sie hätten in diesem Augenblick alle Waffen und Apparate eingezogen [...] hätten hunderttausend Menschen, Millionen um sich massakriert.“ (BMG 104)

<sup>833</sup> „Diese hier hatten sich mit den Massen verbrüder, es gab keine Grenze zwischen ihnen und dem ‚Volk‘.“ (BMG 104)

<sup>834</sup> Vgl.: „Die Überlegung riet, viele heranzuziehen, zum Beschäftigen und Vernichten. In allen Ländern wurde von der Führung eine Stelle abgezweigt, die sich mit dem Erdenken sinnloser Arbeit für die Soldaten befaßte, die Stelle B, wie sie London im Unterschied zu der wirklich kriegsführenden Stelle A nannte.“ (BMG 105)

Einbezogen in diesen Kampf der Besinnungslosen ist neben den Menschen „das Lebendige der Erde“ (BMG 107). Von einer Feuerfront, einer „rollende[n] Mauer“ (BMG 108) werden Menschen und Tiere getrieben. Dem Feuer wird ein Bergwerk entgegengestellt, das sich selbsttätig fortbewegt (vgl. BMG 109) und die Elementargewalten der Erde entfesselt:

Unter dem Wasser schütterte, bohrte das Bergwerk, riß, riß. [...] Die Erde in Sprüngen geöffnet, das Wasser in die Risse stürzend. Flammen brausten; die Nässe klatschend im Schwall dazwischen. (BMG 110)

Der Uralische Krieg ist ein Krieg der Elemente. Die Menschen geben mit Hilfe der Maschinen Impulse, von denen angeregt die natürlichen Elemente ihre ureigene Kraft entfalten, die sich als nicht beherrschbar erweist. Tiere und Menschen flüchten gleichermaßen aus den zerstörten Gebieten. In Panik kommt es zur „Vertierung“ (BMG 111) der Menschen. Es ist ein unentwegtes Sterben des Lebendigen, das mit sich selbst und den entfesselten Gewalten kämpft. Zum Feuerkrieg und den durch das Bergwerk aufgewühlten Erdmassen gesellt sich das „rollende Meer“ auf dem Schiffe „ins Leere“ (BMG 114) stürzen, weil sich die trägen Wassermassen plötzlich ruckartig zurück- und zusammenziehen. Der Einsatz von „Böenbomben“ (BMG 114) aktiviert die Gewalt des vierten Elements, der Luft (vgl. (BMG 116). Durch Kräfte der Luft und „unsichtbare[s] Gewitter“ geraten Maschinen außer Kontrolle und erscheinen als belebte Wesen, die sich wie „sehnsüchtige verliebte Tiere“ (BMG 116) benehmen. Im Bann dieser Gewalten erweist sich die Kraft der Apparate als ungleich geringer als die der Elementargewalten. Die Technologie wird zum Spielball der Natur. Ebenso ergeht es der sterbenden Masse, in der Mensch und Tier nicht mehr zu unterscheiden sind. Im Vernichtungsspektakel des Uralischen Krieges schlagen die Produkte der Rationalität in irrationaler Weise ihre Produzenten.<sup>835</sup>

Nietzsches „Wille[n] zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“<sup>836</sup> zeigt sich in der beabsichtigten Katastrophe des Krieges in potenziierter Form. Der Diener, der noch im Dienen Herr sein will,<sup>837</sup> projiziert seine Herrschaftsvision auf die Maschine. So kann er, indem er der Maschine (die Herr ist) gehorcht, seinem Wesen, das ein „Gehorchendes“<sup>838</sup> ist, entsprechen und zugleich sich zum Befehlen durchringen. Der Wille zur Macht ist hier ausgedrückt in dem unbedingten Willen Natur zu unterwer-

<sup>835</sup> Vgl. Klaus R. Scherpe, der die Tendenz des immer wiederkehrenden „Einbruch[s] des Gewalttätigen und Monströsen“ zu Recht im gesamten Romangeschen verwirklicht sieht. „Das Resultat der Evolution“, schreibt er, „ist etwas für das evolutionäre Prinzip Unfaßbares. Das ‚Zauberwesen‘ der Maschinen ist das Resultat von rationaler Wissenschaft und Technik.“ Scherpe, „Krieg, Gewalt und Science Fiction“, S. 145.

<sup>836</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 585-586.

<sup>837</sup> Vgl. dazu Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147ff. Vgl. dazu auch den Abschnitt weiter oben „Machtwille und Übermensch bei Nietzsche“, S. 87-90.

<sup>838</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.

fen und zu vernichten. Das Leben unterwirft sich den Produkten der Rationalität, deren reine Form die Maschine verkörpert. Ihre Vitalisierung erfolgt durch die Selbstverherrlichung der geistigen Fähigkeiten des Menschen. Die zur Hybris gesteigerte Vorstellung, die Maschine könne die Rolle des Übermenschen für den Menschen übernehmen, führt zum Kollaps des Menschlichen überhaupt. An der im Uralischen Krieg sich vollziehenden Selbstvernichtung des Menschen zeigt sich einmal mehr, dass der Mensch ein in sich widersprüchliches Wesen ist: Er muss sich als Lebewesen seinem eigenen, in der Technologie manifestierten Willen unterwerfen. Doch dies gelingt nur, wenn er als Souverän sich selbst mit dem Tode droht und ein Exempel statuiert, das dieser Drohung Kraft verleiht.

#### 3.4.4. Souveränität auf der Basis des Überlebens – Konsul Marke

Die souveräne Macht geht gestärkt aus diesem Massaker des Lebendigen hervor, denn den Herrengeschlechtern gelingt es, unzählige Menschen im Kampf gegen den künstlich geschaffenen Feind hinzuraffen.<sup>839</sup> Insgesamt bringt der Krieg keinerlei Veränderung<sup>840</sup> – alles ist so, wie es die alten englischen Herren bei der Ankunft der jungen kriegsmutigen in London gedacht hatten: „Keine Niederlage war gemeldet. Sondern nur: es hatte sich nichts geändert.“ (BMG 119)<sup>841</sup> Die Allgegenwart der Technik kann gigantische Vernichtung bewirken, doch gibt es keine erkennbare Steigerung der Qualität des Zusammenlebens. Im Gegenteil finden sich die Massen in der „Qual der [sic! des, B. B.] Verlorenseins“ (BMG 120) ein.

Die anfängliche Begeisterung bricht nach dem Krieg in sich zusammen. Wenn es so ist, dass der Grund dieser deprimierenden Entwicklung der Menschheit in dem „Drang nach Selbstzerstörung“<sup>842</sup> liegt, dann lohnt es, dessen Ursachen zu entschlüsseln: Woher kommt dieser tiefsitzende suizidale Charakterzug, der das Menschsein in diesem Zeitalter von *Berge Meere und Giganten* kennzeichnet? Worin liegt die Ursache für die Verzweiflung, aus der heraus der Berliner Konsul Marke nach dem

---

<sup>839</sup> Vgl.: „Englische und kontinentale Stadtreiche hatten gegen Ende des Krieges getan, was zu tun war: Massen ihrer Bevölkerung von sich geworfen, in die unmäßige B-Armee, die man erbarmungslos dezimierte.“ (BMG 118)

<sup>840</sup> So ist auch die Herrschaftsform der „Diktatur“ nicht neu, sie wird nur „offenkundig“ (BMG 119).

<sup>841</sup> Bezeichnend ist auch das Infragestellen des technischen Fortschritts: „Das war das Geheimnis der Apparate, die wunderbaren eingesperrten Naturkräfte in den Gewölben. [...] Aber nichts war zu leisten damit. Man lief um die Städte wie vorher, hatte Treibhäuser für Blumen Spiele Zirkus. Was sollte man damit?“ (BMG 119) Die Technik wird also nicht verachtet, weil sie die Gefahr der Vernichtung birgt, sondern weil sie keine echten Veränderungen bewirken kann.

<sup>842</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 218. Im Zusammenhang konstatiert Müller-Salget: „All dem liegt letztlich ein Drang nach Selbstzerstörung zugrunde; schon in der Periode vor dem Uralischen Krieg hinderte ja nur das Auftauchen der Asiaten die Europäer daran, sich aus purem Überdruß gegenseitig anzufallen.“ Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 218.

Uralischen Krieg nicht nur von seinen beiden Töchtern fordert, „daß sie sich entleiben“ (BMG 125) sollen, sondern auch vom ganzen Volk verlang, sich umzubringen? „Tötet euch“ (BMG 129), so lautet der Befehl des Souveräns an seine Untertanen. Sehr aufschlussreich ist es nicht, wenn man diese unbedingte Todessucht lediglich auf Markes Kriegserlebnisse zurückzuführen versucht.<sup>843</sup> Denn es ist nicht Markes Anliegen, durch seine Maßnahmen, „die tödliche Entfremdung des Menschen von der Natur“<sup>844</sup> zu verhindern. Nicht die Rettung des Menschen in seiner Natürlichkeit, sondern dessen Vernichtung ist Programm seines Konsulats.<sup>845</sup> Insofern führt er fort, was man im Uralischen Krieg begonnen hatte – nur mit anderen Mitteln. Konsul Marke will den Menschen ausrotten, wengleich nicht dadurch, dass er ihn gegen die Naturgewalten kämpfen lässt. Seine Diagnose ist eindeutig: „Die ganze Erde braucht Erholung von den Menschen. Nicht bloß Rußland. Eine Fehlart ist der Mensch.“ (BMG 133) Marke will den Menschen vernichten, weil „die Art Mensch [...] keinen Bestand [hat]“ (BMG 133).<sup>846</sup> Das mag als sein Motiv gelten. Aber scheinbar gültige Motive entpuppen sich häufig als Ideologie zur Absicherung der Herrschaft. Der wirksame Aufruf zu Selbstmorden (vgl. BMG 129), die Wiederaufnahme der Landwirtschaft, die „Entfernung aller Überflüssigen“ sowie die „Wehrlosmachung der Stadt“ und die „Sprengung der zentralen Schaltanlagen und Kraftsammelstellen“ (BMG 131) haben durchaus nicht den Zweck, die Menschheit zur Einsicht zu bewegen. Vielmehr sind es politische Maßnahmen, die ihre Ausrottung befördern. Der biopolitische Aspekt beinhaltet als Hoffnung die Unmöglichkeit des Menschen in der Welt:

Er empfehle Kastration. Sie müßten den neugeborenen Knaben die Hoden abschneiden, dann könne man hoffen, daß in fünfzig Jahren die Erde besser aussehe [...]. (BMG 133)

Markes Vorstellung von einer *besseren* Welt ist die einer menschenlosen Welt. Bezeichnend ist allerdings – und hier entpuppt sich das Motiv als blanke Ideologie –, dass der Konsul selbst nicht Hand an sich legt. Ihm werden „Zustände mythischer Verworrenheit“ (BMG 134) nachgesagt. Letztlich stirbt er „verwahrlost“ als „Gefangener des Chefs seiner Spitzelpolizei“ in einem „endlose[n] Todeskampf“ (BMG 135). Dies alles deutet auf die Quelle, aus der sich die Macht Markes zur Zeit seiner

---

<sup>843</sup> Diese Position nimmt Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215 ein, wenn er schreibt: „Marke hat die entsetzlichen Verwüstungen in Rußland gesehen, findet nach bodenloser Verzweigung [...] als Konsul die Energie, das Steuer herumzureißen, die Lebensmittelsynthese zurückzudrängen zugunsten einer Wiederaufnahme des Ackerbaus: sicherlich eine reaktionäre Tat, die aber die völlige, tödliche Entfremdung des Menschen von der Natur verhindern soll.“

<sup>844</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215.

<sup>845</sup> Vgl. dazu Torsten Hahn, der im Vernichtungsterror Markes „[d]ie paradoxe Lösung des Ausstiegs aus dem ‚vernichtenden Fortschritt‘“ erkennt. Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 123.

<sup>846</sup> Markes „Programm einer durch Terror in Gang gesetzten ‚neolithischen‘ Ausbruchsbewegung aus der Moderne“, wie Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S.123, formuliert, setzt sich fort bis zur vollständigen Negierung des Menschen als Geschöpf. Seine biopolitische Strategie der Entsubjektivierung setzt direkt beim Körper an.

Herrschaft speist: Er ist – im Sinne Canettis<sup>847</sup> – ein Überlebender. Dabei können die Stationen seines Überlebens wie folgt beschrieben werden: Marke überlebt den Uralischen Krieg. Er kehrt zurück „aus der schwarzen Krim, die beladen war mit Sterbenden, verendenden Pferden Hunden Füchsen Katzen“ (BMG 125). Die Massen erwarten ihn bereits bei seiner Ankunft. Der „Erkunder“ (BMG 125) wird zum Konsul, weil er zwischen all den Toten überlebt hat. Aus der Tatsache des Überlebens heraus erwächst seine Macht. Indem er seine Töchter in den Selbstmord treibt, überlebt er sogar sein eigenes Fleisch und Blut: „Ich will keine Luft mit euch. [...] Hier ist meine Luft. Ihr müßt weg. Alle. Tötet euch.“ (BMG 126) Canetti führt hinsichtlich der Eigenschaften des Machthabers aus:

Das erste und entscheidende Merkmal des Machthabers ist sein Recht über Leben und Tod [...]. Sein Todesurteil wird immer ausgeführt. Es ist das Siegel seiner Macht; sie ist absolut nur, solange sein Recht auf Verhängen des Todes ihm unbestritten bleibt. Denn wirklich unterworfen ist ihm nur, wer sich von ihm töten lässt.<sup>848</sup>

Es ist die Gratwanderung eines Souveräns, der sein Menschsein noch in dem Augenblick bezwingt, wo ihn Gefühle überwältigen.<sup>849</sup> Je mehr er das „Todesverlangen“ (BMG 129) der Menschen befördert, je mehr diese wie blind seinem Befehl gehorchen und sich in Scharen umbringen, desto mehr Macht geht auf den Konsul über. Die Menschen sterben für ihren Machthaber.<sup>850</sup> In seiner Politik wird zwar die Todessehnsucht geschürt und der Suizid vom Souverän befohlen, aber diese Maßnahmen gelten immer den anderen. Verbreitung findet die Ideologie des Todes durch „Fernseher“, deren Technik auf dem Phänomen der „spiegelnde[n] Fata Morgana“ basiert (BMG 128). Dem Leser der Gegenwart können die Mittel wohl kaum noch utopisch erscheinen: „Der Bildrauch wirbelte auf den Plätzen, in den Anlagen, im Zirkus. Marke erschien.“ (BMG 128) Eine ganze Propagandamaschinerie<sup>851</sup> hat Konsul Marke auf die Beine gestellt, um sein Überleben durch das Ausrotten aller anderen zu sichern. Die „Entfernung aller Überflüssigen“ (BMG 131) soll in der letzten Konsequenz die Entfernung aller bis auf einen sein: Marke. Seine „Krankenheilung mittels Halsumschlags“ (BMG 133) ist Potenzierung der eigenen Macht durch das Überleben. Verräterisch sind vor allem seine Ausrufe vor der Masse:

---

<sup>847</sup> Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer 2003.

<sup>848</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 273.

<sup>849</sup> Nachdem sich eine der Töchter des Konsuls auf dessen Befehl hin erhängt hat, beschreibt der Erzähler die Situation wie folgt: „Marke im Hemd auf der Bettkante. Seine nackten Füße vibrierten auf dem Teppich. Weinend warf sich die Tochter, als Jourdane leblos dalag, an ihn, umschlang seinen Rumpf. [...] Das Aufwühlen seiner Muskeln bezwang er. Sein wieder erstarrender drohender Ausdruck gegen Janina. Die ließ ihn los. Ihr Entsetzen Abscheu vor diesem Wesen.“ (BMG 127)

<sup>850</sup> Vgl.: „Gleichmütig erhängten sich in diesen Wochen, hier wie in anderen westlichen Städten, kräftige Männer und Frauen.“ (BMG 129)

<sup>851</sup> Vgl. dazu Hahn: „Zugleich ist er [Marke] ein Agent ‚moderner‘ Medientechniken und barbarisiert mit dem utopischen Medium der zwanziger Jahre, das heute wieder im Verdacht steht, Zivilisation mit eigenen Mitteln abzuschaffen: dem ‚Fernseher‘ (105).“ Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, 125.

Ein Rollen Poltern Tosen aus dem Megaphon: „Ich lebe. Meine Töchter sind tot. Sie haben wohl getan. Weg auch ihr.“ Er schrie: „Das bin ich“, schlug sich die Brust, riß die Jacke auf, das Hemd weg. [...] „Das bin ich.“ (BMG 128-129)

Kombiniert mit der zur Schau gestellten Drohung gegen sich selbst<sup>852</sup> gelingt es ihm, die Menschen in den Tod zu treiben. Die unmittelbare Erfahrung des Krieges, die Marke Existenz potenziert und ihm zu Macht verhilft, wird in seiner medialen Vermittlung zum Lockmittel für die Massen: Die Grausamkeit im Bild, als Mahnung an das Geschehen des Krieges proklamiert, verspricht den faszinierten Massen<sup>853</sup> in Wirklichkeit Teilhabe an existenzieller Erfahrung in sublimierter Form. Wie befördert man also das eigene Überleben? Durch Aufruf zum Selbstmord und den Schutz der eigenen Person, den Marke akribisch betreibt.<sup>854</sup> Seine religiöse Tendenz stützt die Vermutung, dass Marke Angst vor dem Tod hat. Je mehr seine Macht in der Welt schwindet, desto mehr geht er „spiritistischen Neigungen nach“ (BMG 134). Der Wille zur Macht zwingt je schon zu der Doppelstrategie, die Schwächeren zu unterwerfen oder auszurotten und sich mit den Stärkeren – in diesem Fall mit Gott – gut zu stellen. Die Religion ist Marke letztes Mittel im Überlebenskampf: „Nichts hielt er für so wichtig wie dies.“ (BMG 135) Zwar werden die Prediger auch angewiesen, dem Volk ihre Gedanken zu unterbreiten. Aber als Bekehrer ist Marke nur Diener der geglaubten höheren Macht, der er sich unterwirft, um sein Überleben bzw. sein Weiterleben nach dem Tode zu sichern. Canetti führt aus:

Gott selbst hat über alle Menschen jetzt, und alle, die noch leben werden, ein für allemal das Todesurteil verhängt. Von seiner Laune hängt es ab, wann es vollstreckt wird. Es fällt niemand ein, sich dagegen aufzulehnen – ein aussichtsloses Beginnen.<sup>855</sup>

Vor dem Hintergrund des hier Dargestellten wird deutlich, dass es Marke in keinem Fall darum gehen kann, „die völlige, tödliche Entfremdung des Menschen von der Natur [zu] verhindern“,<sup>856</sup> wie Müller-Salgets Interpretation das nahe legt. Auch der Selbstmord seiner Töchter hat keinen „sühnenden“<sup>857</sup> Charakter. Im Gegenteil, Marke nutzt den befohlenen Suizid der Töchter innerhalb der Ideologie, um die Massen ebenfalls zum Selbstmord zu bewegen. Als Souverän erscheint er glaubwürdiger, wenn die eigenen Kinder dem Todesverlangen Folge leisten: „Ich lebe. Meine Töch-

<sup>852</sup> Vgl.: „Man sah das Eisenstück, das er vom Gitter seines Balkons brach, das er gegen seinen eigenen Hals richtete [...] gegen seine eigenen Augen richtete. Jetzt Schläge über die Stirn rechts links.“ BMG 129

<sup>853</sup> Vgl. dazu Hahn, „Vernichtender Fortschritt“, S. 126: „Die hypnotische Wirkung des Bildmediums“, so Hahn, „verfehlt auch hier seine Wirkung nicht. Den ‚Massen‘ ist vor allem eines eigentümlich: von Bildern der Grausamkeit angezogen und fasziniert zu sein, [...]“

<sup>854</sup> Vgl.: „Der Blinde umgab sich mit wenigen Männern, die er oft in steigendem Mißtrauen wechselte.“ (BMG 134)

<sup>855</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 273-274.

<sup>856</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215.

<sup>857</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215.

ter sind tot. Sie haben wohl getan. Weg auch ihr.“ (BMG 128). In diesem Sinne entspricht er jenem Typus des Machthabers, den Canetti beschreibt:

Seine sichersten, man möchte sagen seine vollkommensten Untertanen sind die, die für ihn in den Tod gegangen sind. Denn jede Hinrichtung, für die er verantwortlich ist, verleiht ihm etwas Kraft. Es ist die Kraft des *Überlebens*, die er sich so verschafft.<sup>858</sup>

Zwar ist echter Selbstmord keine Hinrichtung, da, wie es der Begriff nahe legt, das einzelne Individuum über sein Ableben entscheidet, aber der Befehl zum Selbstmord ist von der Hinrichtung nicht zu unterscheiden. Im Gegenteil, Markes unbedingte Aufrufe zum Selbstmord – „Tötet euch.“ (BMG 129) – konterkarieren den Begriff. Sie müssen daher als Todesurteile verstanden werden. Der dem Herrscher ergebene Untertan ist zugleich Vollstrecker seines Urteils, Henker seiner selbst. Aber es ist weder der freie Wille des Individuums noch geistige Verworrenheit, die hier zum Massenselbstmord führt, sondern der Befehl des Machthabers, den jeder Einzelne an sich vollstrecken muss. Müller-Salget attestiert Marke eine „bodenlose[r] Verzweiflung“.<sup>859</sup> Das mag richtig sein, aber nicht, wenn sich diese auf „die entsetzlichen Verwüstungen in Rußland“<sup>860</sup> bezieht. Marke ist weder ein Natur- noch ein Menschenfreund, der „das Steuer herumreißen“<sup>861</sup> will. Sein Ziel ist die Vernichtung der Massen. Wenn er die Menschen aus dem Luxus der Lebensmittelsynthese wieder auf die Felder zum Ackerbau treibt (vgl. BMG 131), so stützt das nur seine politische Strategie: Er verschlechtert systematisch sämtliche Lebensbedingungen. Die Tendenz der Ent-Technisierung der Mark Brandenburg<sup>862</sup> unter Konsul Marke bezieht sich – aus der Nähe betrachtet – nicht auf Technik im Allgemeinen. Marke ist kein grundsätzlicher Technik-Gegner, was seine mediale Selbstinszenierung beweist. Als Souverän kann er nur kein Interesse daran haben, seinen Untertanen das Leben technisch zu vereinfachen, wenn er zugleich das Interesse hegt, sie alle zu überleben. Die Einschränkungen des Gebrauchs von Technik gegenüber der Bevölkerung korrespondieren mit Markes Machtanspruch, nicht mit einem irgendwie gearteten gesellschaftspolitischen Weltverbesserertum. Es handelt sich neben der direkten Vernichtung der Bevölkerung um ein wesentliches Element seines Terrors. Markes Verzweiflung resultiert wohl eher aus der Tatsache, dass noch nicht genug Menschen für ihn in den Tod gegangen sind. Noch hat er nicht *alle* überlebt, was ja sein erklärtes

<sup>858</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 274, Hervorhebung im Original.

<sup>859</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215.

<sup>860</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215.

<sup>861</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 215.

<sup>862</sup> Denlinger, *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten*, S. 45, spricht von einem „anti-technischen Staat“. Vgl. dazu Sander, „*An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...*“, S. 415f. Sander spricht von der „technikfeindlichen Agrarpolitik“ Markes (S. 415), der „Wiederherstellung vorindustrieller Zustände“ und „offenkundig regressiven Maßnahmen“ (S. 416), geht jedoch auf die Vernichtungspolitik Markes nicht ein. In dem Abschnitt „Tyrannis und Barbarei“ der Arbeit Hahns wird Marduk ausführlich behandelt, Marke findet hier keine Erwähnung. Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, 353-358.

Ziel ist. Nur die zunehmend wachsende „Zahl der Opponierenden“ (BMG 135), weiß dessen Erreichung zu verhindern.

### 3.5. Die Ära Marduk

#### 3.5.1. Ligbau als Verkünder der ewigen Wiederkehr souveräner Macht

Zwischen Markes Ende und der Herrschaft Marduks ist eine Passage eingeschoben, in der „Ligbau, ein uralter Mann“ (BMG 136) den Machthabern bescheinigt, was diese längst wissen müssten:

Ihr seid keine Neuigkeit. Eure Erfindungen sind neu; was ihr vorhabt, wird ganz neu sein, aber ihr seid sehr alt. Da seid ihr wieder, du da, du bist doch schon tot [...]. Da bist du schon wieder lebendig. (BMG 136)

Es ist die unvermeidbare Wiederkehr der Herrschenden, die der souveränen Macht Gestalt verleihen. Der Alte predigt nicht etwa die Rückkehr der Toten aus einer geschichtlich gewesenen Epoche. Vielmehr zeugen seine Äußerungen von der Gewissheit, dass die Kontinuität der Macht über die Jahrhunderte des geschichtlichen Verlaufs bestehen bleibt. Sie manifestiert sich in den Herrscherfiguren. Die Gestalten, welche von der Macht ergriffen werden, wechseln, doch ihre Wirkung ist immer gegenwärtig. Sie bestimmt den Modus des geschichtlichen Verlaufs als Wiederkehr des ewig Gleichen im Gewand des Neuen. Deshalb rät Ligbau den Menschen, ihre Bestimmung hinzunehmen:

„[...] Es soll alles noch einmal anfangen. [...] Es ist unser Geschick. Ich rate euch, die ihr hier steht, nehmt es hin. Es hat keinen Zweck. Haltet es nicht auf. [...]“ (BMG 136)

Die Lehren des Alten Ligbau erinnern stark an die des „Lehrer[s] der ewigen Wiederkunft“<sup>863</sup>. Auch Zarathustra, dessen Prinzip die stetige Überwindung des Bestehenden ist, kann sich als alter Mann nicht der Einsicht verschließen, dass selbst seine Lehren ohne beständiges Ergebnis bleiben werden. Sie kehren wieder ebenso wie die Zustände, gegen die sie sich richten.<sup>864</sup> In diesem Kreis der ewigen Wiederholungen bewegen sich auch die Machthaber in *Berge Meere und Giganten*. Die Mächtigen überwinden sich permanent selbst, ihre Macht schlägt in Ohnmacht um

<sup>863</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 275, Hervorhebung im Original. Vgl. dazu die Ausführungen in Abschnitt „Machtwille und Übermensch bei Nietzsche“, 87-90.

<sup>864</sup> Vgl. dazu Nietzsche, *Zarathustra*, S. 276: „Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.“



oder wird schlichtweg von einer anderen Macht überwunden. Die einzelnen Herrscherfiguren bilden den Umschlagpunkt der souveränen Macht, eine Figur ersetzt die andere,<sup>865</sup> ein Herrschaftsverhältnis wird durch ein anderes abgelöst. Was bestehen bleibt, ist die dem Leben immanente Eigenschaft, gebannt zu sein. Die Einschreibung des Lebens in den souveränen Bann ist dem Leben immanent – darin besteht das „Geschick“ (BMG 136) der Menschen.

### 3.5.2. Die Herrscher-Mensch-Konstellation

Vor diesem Hintergrund betritt Marduk die Bühne des Romans. Seine Herrschaft wird von nicht weniger Grausamkeiten begleitet als die seiner Vorgänger. Sein Wesen ist geprägt durch den Mythos um den archaisch babylonischen Kriegs- und Schöpfergott Marduk,<sup>866</sup> dessen Namen er trägt. Den Auftakt zu seinem Konsulat bildet der Massenmord an „zweiundvierzig Männer[n] und Frauen“, es sind Führer der Bewegung „Eisenfreunde“ (BMG 138), die sich den Maschinen und Apparaten verbunden fühlen. Dass Marduk „einer der ihren“ (BMG 139) ist, hindert ihn nicht daran, seine einstigen Mitstreiter in seinem unaufhörlich wachsenden Versuchswald buchstäblich zerquetschen zu lassen.<sup>867</sup> Dieser Demonstration der Fähigkeit zur Macht, die dem souveränen Herrscher eigen ist, folgt die (unfreiwillige) Demonstration der Kreatürlichkeit seines menschlichen Daseins: Im Gespräch mit Jonathan Hatton, der auch zu dieser Gruppe gehört hatte, aber als „Freund“ (BMG 143) Marduks nicht deren Schicksal teilen musste, wird jenes Dilemma souveräner Macht deutlich, das schon den barocken Herrscher auszeichnete.<sup>868</sup> Das Sichtbarwerden der menschlichen Natur Marduks konterkariert die Demonstration seiner Macht über die Menschen. Auf die Darstellung absoluter Macht folgt unmittelbare Ohnmacht: Jonathan realisiert die Ermordung seiner Freunde erst allmählich, als Marduk ihm die Überreste der Zerquetschten vor Augen führt. Er macht Jonathan lächerlich:

Jonathan stürzte sich auf ihn: „Du hältst mich zum Narren.“ „Wie sehen, Jonathan, deine Freunde aus, wenn sie müde sind oder lustig sind?“ [...] „Zwischen den Bäumen –

---

<sup>865</sup> Vgl.: „So, wie ihr“, sagt der Alte zu den Kriegsführern Ralignon und Leuchtmar, „so haben vor dreißig Jahren andere ausgesehen, so haben sie gelacht. Leuchtmar und Ralignon. Ihr seid keine Neuigkeit. [...]“ (BMG 136)

<sup>866</sup> Auf die mythologischen Bezüge wird in den folgenden Abschnitten ausführlich eingegangen.

<sup>867</sup> Vgl.: „Das mammutische tiefende krachende Wachsen zerpreßte klemmte malmtte manschte die Menschen, knackte die Brustkörbe, brach die Wirbel, schob die Schädelknochen zusammen, goß die weißen Gehirne über die Wurzeln. Die Stämme berührten sich. Wurzel Stamm Krone, ein verschmolzener wogender wühlender dampfender Klotz. (BMG 143)

<sup>868</sup> Gemeint ist hier der barocke Souverän in dem Sinne, wie ihn Walter Benjamin in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* beschrieben hat. Ausführlicher dazu siehe oben den Abschnitt „Kreatur oder Gott? – Die barocke Vorstellung von Souveränität bei Benjamin“, S. 68-70.

lächeln sie. In den Blättern – sitzen sie. Sie sind Vögel geworden. Sie sind so schön, daß ich sie verfolgte. Sie haben sich auf der Flucht vor mir in – Bäume verwandelt.“ (BMG 146)

In dem Augenblick als Jonathan bewusst wird, dass auch seine Mutter unter den Ermordeten ist, vollzieht sich die Wandlung Marduks vom Träger der souveränen Macht in einen zweifelnden, ohnmächtigen Menschen. Sein an Marke erinnerndes Diktum, dass „keiner entgehen“ solle (BMG 147) verhindert nicht, dass sich menschliche Emotionen und Ängste im Herrscher Bahn brechen. Seine kreatürliche Seite zeigt sich:

Und dabei klapperten seine Zähne, ein schrecklicher Frost hatte ihn ergriffen. Er hatte dies nicht gewollt, so wandte es sich gegen ihn, so griff ihn die Waffe, die er auf andere gerichtet hatte, selbst an. Er wehrte sich, die Schlange umwand ihm seine Füße und Arme. Jetzt würde er Jonathan verlieren. (BMG 147-148)

Die Emotionen, die der Souverän bei sich selbst ausschaltet, um sie bei anderen erregen zu können – Angst, Wut, Verlorenheit, Trauer –, brechen in dem Augenblick bei ihm selbst hervor, da ihm bewusst wird, dass er den Freund über die grausame Machtdemonstration verlieren kann. Auf der Ebene der menschlichen Gefühle, dort, wo Zuneigung und Freundschaft ihren Ursprung haben, versagt die souveräne Drohung. Für Marduk ist es eine gefährliche Zwischenposition, denn einen Freund kann man nicht zwingen wie einen Untergebenen. Indem man es aber tut, bezwingt man sich selbst, der Freundschaft – und mithin dem eigenen Gefühl – zu entsagen. Es ist eine ambivalente Situation: Marduk, der Jonathan für sich und seine Erfindung gewinnen will,<sup>869</sup> der als Mensch eines Freundes bedarf, weiß, dass dies nicht gelingen kann. Hierin besteht sein Dilemma als Souverän. Als souveräner Machthaber dürfte ihn, folgt man Machiavelli, der „Ruf der Grausamkeit“<sup>870</sup> nicht tangieren. Er ist sogar notwendig für die souveräne Position.<sup>871</sup> Aber genau diese Grausamkeit macht Marduk betroffen. Als Jonathan ohnmächtig zu Boden fällt, eskaliert die Situation: Zwar geht aus dem Text nicht explizit hervor, was Marduk mit dem „grüne[n] Pulver“ (BMG 148) vorhat. Entweder soll es den Ohnmächtigen wiederbeleben, wahrscheinlich aber endgültig zu Tode bringen. Jedenfalls ist Marduk unfähig, das Vorhaben zu vollenden:

<sup>869</sup> Vgl.: „Er [Marduk] stolperte auf ihn zu [...]: ‚Ist meine Erfindung nicht herrlich. Sprich doch. Wir sind doch Kenner. Da kommt keiner mit. Was sagst du zu dem Wald unten. [...] Ist meine Erfindung nicht herrlich?‘“ (BMG 148)

<sup>870</sup> Machiavelli, Niccolò: *Il Principe. Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Philipp Rippel. Stuttgart: Reclam 2004 (= Reclam Universal-Bibliothek; Bd. 1219), S. 131 u. 133.

<sup>871</sup> Machiavellis Begründung dafür hebt auf den notwendigen Gehorsam der Soldaten ab: „[...] ohne einen solchen Ruf hat man noch nie ein Heer beisammen und einsatzbereit gehalten.“ Machiavelli, *Der Fürst*, S. 131 u. 133.

Dann streute er jäh das ganze Pulver von sich, warf sich an den Ohnmächtigen, grub sein Gesicht an seinen Hals, stöhnte haßwütete noch, als der sich schon räkelte, sich aufzusetzen bemühte. (BMG 148)

In seiner Verzweiflung kehrt Marduk die Seiten um, vertauscht die Rollen – ähnlich wie Melise, die sich auch auf den Rollentausch zwischen souveräner Macht und Opfer eingelassen hatte.<sup>872</sup> „Als sie sich anblickten, preßte Marduk die Lippen: ‚Ich bin bereit, bereit, mich dir zu stellen. Ich – tue es ohne Bedingungen.‘“ Doch der Freund kann nicht vollbringen, wozu Betise sich bei Melise noch durchgerungen hatte: „Heiser Jonathan: ‚Ich habe nichts davon, wenn du tot bist.‘“ (BMG 148) Aus dieser Szene, in der extreme Macht und völlige Ohnmacht ineinander umschlagen, erhellt sich mit dem Grundkonflikt Marduks das Wesen souveräner Herrschaft im Allgemeinen. Souveränität hat dort ihre Grenze, wo die Natur des Menschen sich nicht mehr beherrschen lässt und doch noch nicht ganz zu ihrem Recht gelangt. Kühle Rationalität auf der Seite des Geistes und Instinkt auf der Seite des Körpers haben etwas gemeinsam: sie sind beide frei von Zweifel. Der Instinkt unterliegt freilich keiner souveränen Entscheidung, sondern ist reine Handlung. Aber durch seinen intuitiven, nicht ableitbaren Charakter kommt er der souveränen Entscheidung sehr nahe. Im Menschen aber behindert der Geist den Instinkt, indem er ihn unterdrückt und steuert. Zugleich wirkt der Instinkt auf den Geist ein und behindert oder beeinflusst die Umsetzung seines Willens. Der Mensch, der souverän agieren will, müsste sich also auf eine der beiden Seiten schlagen. Weil es ihm aber aufgrund der Tatsache, dass er Mensch ist, nie ganz gelingen kann, bewegt sich der Souverän immer auf einer Schwelle, deren Übertretung sein Abgrund ist, sein Erfahrungsraum.

Zur Macht fühlt er sich berufen, doch ihrem absoluten Anspruch wird er als Mensch nicht gerecht. In der Gestalt des Herrschers sind das Streben nach göttlicher Allmacht und die menschliche Kreatürlichkeit vereint. Souverän ist mithin derjenige, der seine Entscheidungen so in Handlungen umsetzen kann, als wären sie Instinkte. Gelingt ihm dies nicht, stürzt er in den Abgrund des Menschlichen, der sich in jedem Augenblick der Herrschaft über den Menschen bzw. das Menschliche neu vor ihm auftut. Indem der Herrscher verkennt, was er ist – nämlich ein Mensch –, gelingt ihm die Errichtung einer Tyrannei,<sup>873</sup> die aus der eigenen Position für „gut“ (BMG 258) befunden wird, selbst dann noch, wenn ihr Ende schon naht.<sup>874</sup> Aber die Verkennung des Ichs ist mehr, denn ihr geht eine Spaltung des Ichs voraus: Der Mensch wird von der Person des Herrschers abgespalten. Denn nur auf der Grundlage dieser Spaltung

<sup>872</sup> Vgl. zum Rollentausch Melises den Abschnitt „Melise von Bordeaux“, S. 119-134.

<sup>873</sup> Vgl. Torsten Hahn, der von Marduk sagt, er sei der „Wiedererrichter der Tyrannei, ohne sich als Tyrann sehen zu müssen“, und dem Herrscher zu Recht eine „imaginäre[n] Verkennung des Ichs“ attestiert. Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 354.

<sup>874</sup> Vgl.: „Wie ein Werkzeug, ein störrisch widerstrebendes, ein Hobel über einem Knollen und Baumstrunk hatte er sein Konsulat geführt. Alles war gut daran. Er hatte gelitten, nicht gewußt, wie wohl er tat.“ (BMG 263)

ist der Tyrann möglich. Diese Abspaltung beginnt bei Marduk in der Versuchswald-Szene und vollzieht sich im weiteren Verlauf des Romans derart, dass Jonathan gewissermaßen zum Träger des abgespaltenen menschlichen Ichs von Marduk wird. Die beiden miteinander unvereinbaren Wesenszüge souveräner Herrschaft, Kreatürlichkeit und Göttlichkeit, werden voneinander abgelöst: das menschlich-kreatürliche trägt Jonathan, das göttlich-mächtige Marduk. Ob damit die beiden (barocken) Gefahren – die Katastrophe bzw. die Selbsterstörung des souveränen Subjekts –<sup>875</sup> gebannt werden können, oder umso wahrscheinlicher werden, je weiter die schizoide Spaltung vorangetrieben wird, muss im Folgenden geklärt werden. Ausgangspunkt bildet die Feststellung, dass das souveräne Spannungsfeld nunmehr ein interpersonales ist, das zwischen den Figuren Marduk und Jonathan besteht.

### 3.5.3. Der abhängige Souverän – Jonathan als Existenzbedingung

Marduk gelingt nach der Situation im Versuchswald der Aufstieg als Herrscher: „Marduk hatte die Stadtlandschaft fest in Besitz genommen.“ (BMG 148) Jonathan stellt sich an seine Seite<sup>876</sup> und wird für den mächtigen Freund zum Verräter derer, denen er zuvor sich verbunden fühlte. Er stützt die souveräne Position Marduks aktiv.<sup>877</sup> Natürlich ist „Machthunger das anfängliche Motiv“<sup>878</sup> für Marduks Verhalten. Aber es geht Marduk nicht darum, durch den „Schmerz des Freundes“<sup>879</sup> über die ermordete Mutter so etwas wie „die eigene Relevanz“<sup>880</sup> zu bezeugen. Die Reaktion Marduks legt eher nahe, dass er den Tod der Mutter Jonathans ungeschehen machen würde, wenn er könnte: „Er [Marduk] hatte dies nicht gewollt [...].“ (BMG 148). Jonathan ist demnach nicht gesuchtes „Opfer“<sup>881</sup> sondern letzter Halt für Marduk. Wie aus dem Kontext zu ersehen ist, braucht Marduk den Freund, um sich an ihm zu halten:

Er [Marduk] dachte: „Ich fühle ihm [Jonathan] nach und halte mich. Er ist mein Schmerz und mein Führer. Ich will ihn behalten, solange er so bleibt. Solange er leidet

---

<sup>875</sup> Vgl. zu den barocken Gefahren den Abschnitt „Kreatur oder Gott? – Die barocke Vorstellung von Souveränität bei Benjamin“, S. 68-70.

<sup>876</sup> Marduk gegenüber erklärt er: „Ich will nichts, als dir beistehen.“ (BMG 149)

<sup>877</sup> So verrät Jonathan u. a. ehemalige Freunde: „Er nannte mehrere Namen. Marduk gab ihm dreißig Bewaffnete, die gingen mit ihm. [...] Er war am Abend nicht dabei, als die fünfzehn Männer und sechs Frauen [...] erledigt wurden.“ (BMG 149)

<sup>878</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 216.

<sup>879</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 216.

<sup>880</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 216.

<sup>881</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 216.

und sich nicht helfen kann, soll er leben bleiben, – damit ich nicht vergesse.“ (BMG 153)

Der Souverän stellt sich einen Menschen an die Seite, um sich durch ihn an das erinnern zu können, was er selbst einmal war – ein Mensch mit Gefühlen. Jonathan ist die Projektion der Mardukschen Menschlichkeit, der kreatürliche, leidende Teil seiner Existenz. Der Souverän muss das Gefühl – hier explizit den „Schmerz“ (BMG 152) – ausschalten, um herrschen zu können. Seine Macht speist sich aus der Überwindung menschlicher Emotionen und Ängste. Weil er nicht liebt, nicht trauert, nicht vergibt, weil er nicht leidet, weil er all das, was sein Handeln mit Zweifeln durchdringen könnte, überwindet, kann Marduk seine Fähigkeit zur Macht im souveränen Handeln verwirklichen. Er ist der Machthaber, während Jonathan die abgespaltene Marduksche Kreatur verkörpert, sie (zu seiner eigenen) wie eine Last trägt. Somit ermöglicht er Marduk die Herrschaft über die Menschen – mit einer Ausnahme: Über Jonathan kann Marduk nie herrschen, denn er verkörpert gewissermaßen den Teil, den er von sich abgespalten hat, das Menschliche Marduks. In ähnlicher Weise vermochte es Melise von Bordeaux nicht, Betise zu beherrschen.<sup>882</sup> Während Melise jedoch an dem menschlichen *Rest* in ihr scheitert, der eine Liebe zu Betise entwickelt, gelingt es Marduk, diesen Rest zu kontrollieren:

Zu Jonathan [...] sagte er: „Wärest du ein Mädchen, eine Frau, würde ich dich zur Frau haben wollen. So aber habe ich Glück, daß du kein Weib bist. Du wirst keine Kinder gebären, für dich, gegen mich [...]. Du wirst nicht aus einer tierischen Laune über mich fallen, damit ich fühle: ich bin noch etwas anderes als dieser Marduk, dein Freund, der dich braucht und dir folgt; ich bin noch eine dunkle Kraft, nein, ein dumpfes Leiden von irgendwoher, wie diese tausend Menschen, wie die Blätter die Steine.“ (BMG 153)

Hier wird deutlich, dass Marduk seine Beziehung zu Jonathan bewusst reflektiert. Jonathan ist für ihn ein kalkulierbares Risiko. Jonathan eröffnet dem Souverän die Möglichkeit, seinen eigenen Abgrund, den er nicht von sich trennen kann, zu kontrollieren. Die „Ehe“ (BMG 153),<sup>883</sup> die er Jonathan anbietet, ist kein gefühlsduseliger Pakt eines Mannes, der sein Ego über den Schmerz des anderen aufbaut. Jonathan sichert vielmehr Marduks Überleben als Herrscher, denn in dem jungen Freund kann sich das „dumpfe[s] Leiden“ (BMG 153) des Souveräns austoben, ohne ihn zu gefährden. Die Todessehnsucht, die schon Melise und Marke begleitet hatte, kapselt Marduk von sich ab. Indem er sie auf Jonathan wirft, relativiert er ihren fatalistischen Charakter. Zudem stellt sich Marduk einen Gefährten an die Seite, von dem er

<sup>882</sup> Siehe dazu weiter oben den Abschnitt „Melise von Bordeaux“, S. 119-134.

<sup>883</sup> „Ich biete dir eine Ehe mit mir an, Jonathan. Wie denkst du darüber. Du hättest keine Pflicht weiter als da zu sein, mir dein Gesicht zu zeigen. Es ist nicht nötig, daß du mit mir sprichst. Regen und Wärme sprechen auch nicht, und man braucht sie doch. Du sollst auch nicht mein Diener sein. Nicht einmal mein Gehilfe. [...]“ (BMG 153-154)

glaubt, dass er ihm nicht mehr gefährlich werden kann – denn Jonathan hat die Chance vertan, den Herrscher und Mörder seiner Mutter zu töten.<sup>884</sup>

Jonathan fungiert – obgleich es ihm nicht genügt<sup>885</sup> – als „Spiegel“ (BMG 163) für die unterdrückte Seite des Herrschers.<sup>886</sup> Marduk kann sich durch ihn kontrolliert dem eigenen menschlichen Wesen öffnen: „Mein Spiegel“, dachte er, ‚er ist es.‘ Gierig blickte er ihn an, sog seinen Anblick ein.“ (BMG 165). Den Menschen, der Marduk einst war, sieht er in Jonathan. Die bewusste Verkennung impliziert, dass es für Marduk als Herrscher notwendig ist, sich in einem anderen als Mensch wahrzunehmen. Indem Marduk sein „Spiegelbild“ kontrolliert in Jonathan betrachten kann, stellt er die zur Herrschaft notwendige Distanz zu sich als Mensch her. Dies stellt einen genuin souveränen Akt dar: Das indifferente Selbstbild, in dem göttliche Allmacht und menschliche Kreatürlichkeit ununterscheidbar ineinander fallen, wird von Marduk mit Hilfe der Projektion sortiert. Er löst – scheinbar – das unlösbare Dilemma souveräner Herrschaft mit einem Akt der Dezision (im Schmittschen Sinn): Marduk spaltet das Selbstbild und setzt damit jene Differenz, die seine Herrschaft trägt: den Unterschied zwischen dem Herrscher Marduk und dem Menschen Marduk. Letzterer ist nur noch über Jonathan als „Projektionsfläche“ wahrzunehmen. Der Raum, der zwischen beiden Figuren entsteht, das – wie es oben beschrieben wurde – interpersonale Spannungsfeld, kann als Ausnahmezustand verstanden werden. Hieraus schöpft Marduk als Herrscher seine Macht.

### 3.5.4. Lebende Tote – Ursprünge der Macht Marduks

Wie sehr sich Marduks Macht aus der ambivalenten Beziehung zu Jonathan speist, zeigt auch die Szene, in der die Vertreter der Stadtlandschaft zu einer ersten Versammlung nach Marduks Machtübernahme zusammenkommen. Anfangs hält man Marduk noch für einen „Narr“ und „hochstirnigen Abenteurer“ (BMG 155). Blue Sittard, ein Senatsmitglied, macht Marduk in seiner höhnischen Rede gar lächerlich (vgl. BMG 156-158). Allerdings ändert sich die Situation sehr bald: Marduk hat zur

---

<sup>884</sup> Vgl. die Szene nach der Tötung der Gruppe im Wald, in der Marduk sagt: „Ich bin bereit, bereit, mich dir zu stellen. Ich – tue es ohne Bedingungen.“ Jonathan aber antwortet: „Ich habe nichts davon, wenn du tot bist.“ (BMG 148) Auch er braucht Marduk für seine Zwecke, wie im Folgenden dargelegt wird.

<sup>885</sup> Vgl. BMG 163 „[...] Ich will mehr als dein Spiegel sein. [...]“

<sup>886</sup> Vgl. Hahn, der in Teilen zu einer ähnlichen Auffassung gelangt: „Um sich nicht an der Spitze der Machtpyramide erblicken zu müssen, die ihn als einfachen Platzhalter einer Machtfunktion verorten würde, richtet Marduk sich einen lebenden Spiegel ein, der ihm stets auf Neue sein Phantasma zu sehen gibt und Rettung verspricht: Jonathan Hatton. [...] Über diesen als Spiegel funktionalisierten Hatton [...] kann Marduk sich als das erkennen, was er verkennend sehen will.“ Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, 355-356.

Abschreckung Erschossene und Gefangene im Hof des Rathauses aufgehäuft (vgl. BMG 154). Der Leichenberg, auf welchen Blue Sittard noch ironisch anspielt,<sup>887</sup> soll die souveräne Drohung exemplifizieren. Sachlich erklärt Marduk, dass alle „auf seine Anweisung erschossen worden“ seien (BMG 158). Bezeichnend für den Erfolg der Machtdemonstration ist aber offenbar ein zweiter Faktor, der unmittelbar mit Jonathan zu tun hat. Zu der groteskt anmutenden auswegslosen Situation, die dazu führt, dass sich die Ironie aus den Worten Blue Sittards verliert,<sup>888</sup> kommt ein Schrecken, der vermuteter Weise von der souveränen Macht ausgeht. Zunächst ist unklar, warum der Redner kurz darauf „helle winselnde Angstlaute von sich“ gibt und sich wie ein angsterfülltes „Kind“ (BMG 159) benimmt.<sup>889</sup> Doch unmittelbar darauf geben die Äußerungen Blue Sittards Aufschluss:

Der [Blue Sittard] winselte: „Er kann –; er kann –“ Und jetzt hatte er es; er schwang die Arme, heulte: „Er [Marduk] kann es. Er wird sie lebendig machen. Die Toten.“ Und schallend lachte Marduk, der aufgestanden war: „Ich werde es euch zeigen. Ich kann sie lebendig machen.“  
Sie fluteten in Panik hinaus. Der Graus des Uralischen Krieges. (BMG 160)

Es ist die uralte Angst vor den lebenden Toten, die plötzlich ins Bewusstsein der Senatsmitglieder bricht. Nicht allein die durch die Leichen im Hof unterlegte Todesdrohung ist hier Machtmittel, sondern die vermutete Macht über das Leben der Toten. Marduk, der noch gar nicht im Besitz dieser Fähigkeit ist, hat nur seine Chance ergriffen und sich der unterschwelligsten Angst bemächtigt. Jonathan gegenüber erklärt er: „Sie sind wie Hasen davongelaufen. [...] Ich werde Tote lebendig machen. Und alle Lebenden tot. Haha. [...]“ (BMG 161) Aus dem Glauben an die Macht des Souveräns speist sich diese erst. Die Unterwerfung folgt auf die Annahme der Unterlegenheit gegenüber einer Macht. Marduk selbst reagiert nur adäquat auf die Annahme, dass er mächtig sei – und wird es, faktisch gesehen, dadurch umso mehr. Folglich realisiert Marduk:

„Wir haben große Macht; er hat es von mir geglaubt, Blue Sittard, der Dicke. Ich will nicht versäumen, ihm zu gehorchen. Soll ihm nicht widersprochen werden.“ (BMG 161)

Wie Blue Sittard zu der Vermutung gelangt, aus der sich die plötzliche Angst der Senatsmitglieder speist, sagt der Text nicht explizit. Jedoch gibt es kontextuelle Hinweise: Erstens, es ist bekannt, dass Marduk „in den Mekilaboratorien an tierischen Organen, besonders an Pflanzenstücken eigentümliche Wachstumsverände-

<sup>887</sup> Auf die ironisch konnotierte Bitte Blue Sittards, Marduk möge doch „ein paar Herren und Damen herunterschicken, um nachzuforschen, ob die Schweigenden da [gemeint sind die Leichen im Hof, B. B.] etwas Schlimmes, vielleicht ein Unglück betroffen hat“, reagiert Marduk „unberührt“. (BMG 158)

<sup>888</sup> So kommentiert Blue Sittard die fatalistische Situation: „[...] Nur entsetzt die Frage: was tun wir hier. Auf dem Hofe liegen einundzwanzig Erschossene. Und wir –“ (BMG 158-159).

<sup>889</sup> Im Text heißt es lediglich: „Aus dem unbewegt sitzenden Marduk war plötzlich etwas auf ihn [Blue Sittard] gezuckt.“ (BMG 159) Selbst Marduk ist anfangs nicht klar, was in den bis eben spöttischen Redner Blue Sittard gefahren ist. „Marduk drohte am Tisch: „Was ist, Blue Sittard. – Was ist mit den Toten?““ (BMG 160)

rungen erzeugt haben“ (BMG 139) soll. Zweitens, wundert sich die Senatsgesellschaft darüber, dass Jonathan auf der Seite des Herrschers steht,<sup>890</sup> obwohl Marduk Jonathans Mutter getötet hat.<sup>891</sup> Drittens, wird aus einer längeren Passage Jonathans Wunsch deutlich, seine Mutter wieder zum Leben zu erwecken.<sup>892</sup> Die Angst der Senatsgesellschaft vor lebenden Toten hat in Anbetracht dieses Kontextes ihren berechtigten Grund. Blue Sittard und die anderen sehen Jonathan an der Seite Marduks, und die einzige plausible Erklärung dafür ist, dass der Mächtige die getötete Mutter wieder zum Leben erweckt haben könnte. Jonathans Präsenz wird so zum Beleg für die vermutete gespenstische Fähigkeit, die man dem Herrscher unterstellt. Daraus speist sich Marduks faktische Macht.

Zugleich wächst Jonathans Hoffnung darauf, dass Marduk die Fähigkeit zur Erweckung der Toten tatsächlich erwirbt: Während Marduk – auf den Geschmack gekommen – im Hof die Leichen betrachtet, wischt sich Jonathan „Tränen von den Backen“ (BMG 163). Einerseits kann er mit Marduk keine „Ruhe finden“ und erklärt deshalb: „[...] Ich will mehr als dein Spiegel sein. Ich habe zwei Hände einen Kopf ein Gefühl; ich bin ja dein Freund.“ (BMG 163) Andererseits kann diese Freundschaft nicht frei von Kalkül sein, wenn Jonathan „mit verschleierter zarter Stimme“ bittet: „Du mußt mir von deinen Versuchen, den letzten, erzählen.“ (BMG 165) Was Jonathan an den Herrscher bindet, ist aus dem Kontext ersichtlich: Er will seinen Wunschtraum nun mit Hilfe von Marduks Wissen und technischen Möglichkeiten realisieren und endlich die Mutter wieder zum Leben erwecken.<sup>893</sup> Der Souverän durchschaut die Motive Jonathans klar:

So unterwürfig ist er, weil er um seine Mutter leidet. [...] Er lächelt mich immer an. Was für ein gequältes Wesen ist er. [...] Freund sagte er; ich bin ihm so Freund, wie ihm das Brot der Wein da Freund ist. Ich bin ihm Lebensbedingung. Er war auf einem Fluchtversuch. (BMG 164)<sup>894</sup>

Marduk realisiert, dass Jonathan ohne ihn nicht leben kann. Für Marduk gilt dies jedoch in ähnlicher Weise umgekehrt. Als Herrscher kann er nur in dem Spannungs-

---

<sup>890</sup> „Eine starke Bewegung entstand unter den Menschen, als Jonathan auf ein Zeichen Marduks sich neben ihn setzte.“ (BMG 156)

<sup>891</sup> Das dies bekannt ist, geht aus der Rede Blue Sittards hervor (vgl. BMG 157).

<sup>892</sup> Vgl. BMG 151-153, wo Jonathan Marduk berichtet, wie er die gespaltene Mutter „ganz gemacht“ habe, „lebend beweglich“ (BMG 152). Marduk gegenüber erklärt er: „Ich – brauch meine Mutter nicht vergessen“, und führt aus: „Ich habe sie mit Scherzen – wieder geboren. Wie sie mich geboren hat.“ (BMG 151) Allerdings steckt mehr dahinter als eine bloße Wunschvorstellung Jonathans: Wenn es Marduk tatsächlich gelänge, die Toten wieder lebendig zu machen, dann muss Jonathan in Hinblick auf die tote Mutter ein besonderes Interesse daran haben, dem Herrscher seinen Dienst zu erweisen.

<sup>893</sup> Vgl. die Passage BMG 151-153, wo er die Erweckung der Mutter offenbar als erlebte Vision oder Traum schildert.

<sup>894</sup> Mit dem „Fluchtversuch“ (BMG 164) ist Jonathans zweiwöchiger Aufenthalt an der „Ostsee“ (BMG 148) gemeint, nachdem er in Marduks Wald vom Tod seiner Mutter erfahren hatte. Während dieser Flucht hatte Jonathan die Vision, in der er seine Mutter wieder zum Leben erweckt (vgl. BMG 151-153).



feld existieren, das aufrechtzuerhalten Jonathans Aufgabe ist. Für die Macht über Menschen hat der Herrscher den Menschen hinter sich gelassen, der er einst war.<sup>895</sup> Die innere Leere und Einsamkeit, die in Augenblicken in Marduks Bewusstsein dringen, sind der Preis für die Herrschaft.<sup>896</sup> Die Beziehung zu Jonathan, auf der seine Herrschaft fußt, basiert selbst auf Gewalt und Zwang. Aufschlussreich ist die Einsicht des Herrschers hinsichtlich der Bedeutung Jonathans für ihn:

Nein, er [Marduk] war nicht, vielleicht nicht verloren. Dies war ein Schmerz; dieser [Jonathan] litt. Dies war Jonathan, sein Freund sein Kind sein Herz. (BMG 165)

In Jonathan sieht Marduk all das verkörpert, was er, indem er mächtig, indem er zu einem „kalte[n] Tier“ (BMG 164) wurde, von sich abspalten musste. Der souveränen Macht werden alle Handlungen, die menschlichen Eigenschaften entspringen, gefährlich. Dies zeigte sich vor allem an der zweifelnden Melise.<sup>897</sup> Marduk hingegen projiziert alles Menschliche (zunächst) auf Jonathan und wird so fähig, sich selbst zu kontrollieren. Das ist der Grund für ihre Zweckbeziehung. Jeder der beiden lebt nur durch den anderen: Jonathan, weil er ohne die Hoffnung verloren wäre, Marduk, weil er der Vereinsamung entfliehen muss, die Melise und Marke in die Todessehnsucht trieb.

### 3.5.5. Die Balladeuse – Marduk im Kampf mit der Weiblichkeit

Bereits auf der Senatssitzung begegnet Marduk einer Frauengestalt, die statt des Schreckens andere Gefühle für den neuen Herrscher hegt. Es ist Marion Divoise, die auch „La Balladeuse“ (BMG 155) genannt wird. Entscheidend für die weitere Betrachtung des souveränen Herrschers ist die Begegnung beider deshalb, weil durch sie ein neuer Erfahrungsraum des Menschlichen ausgelotet wird. Der Herrscher wird mit dem Begehren, der Leidenschaft und der Anziehungskraft des anderen Geschlechts konfrontiert. Konnte Marduk die souveräne Position nur deshalb besetzen und halten, weil Jonathan zum Träger und Spiegel seiner menschlichen Eigenschaften wurde, so muss er seine Macht angesichts der Werbungen der Marion Divoise erneut verteidigen. Sie bzw. den Erfahrungsraum zu beherrschen, den sie ihm eröff-

---

<sup>895</sup> Vgl.: „[...] um die anderen niederzuschlagen, um über ihnen zu stehen, war er [Marduk] aufgebrochen, hatte alles gelassen. Was ließ er zurück, was war dies Neue, das er gewann. Die Macht über diese. Über alle. Was. Was.“ (BMG 164-165)

<sup>896</sup> Diesen Preis als Bedingung seiner Herrschaft reflektiert Marduk deutlich. Vgl.: „Was nutzt es, daß ich alle Weisheiten der Erde besäße und hätte der Liebe nicht.“ (BMG 164) Und kurz darauf: „Ich bin allein. Hier sitze ich. Wer hilft mir weiter. Wer hilft mir weiter.“ (BMG 164)

<sup>897</sup> Ausführlich zu Melise von Bordeaux siehe den gleichnamigen Abschnitt S. 119-134.

net, ohne sich im Abgrund menschlicher Gefühle zu verlieren, ist eine Herausforderung für Marduk, eine Grenzerfahrung, sein Ausnahmezustand.

Die autark wirkende Herrin Marion Divoise ist weniger beeindruckt vom Schrecken Marduks als vielmehr fasziniert von dem neuen Herrscher.<sup>898</sup> Über Jonathan, den sie offensichtlich um die Zuneigung Marduks beneidet,<sup>899</sup> verschafft sie sich Zugang zum Konsul, der sie zunächst abweist (vgl. BMG 172). Diese Zurückweisung hinterlässt Spuren bei Marion, „eine bis zum Zorn gesteigerte dumpfe Wut“ (BMG 172), die darin kulminiert, dass sie Marduk auch politisch bekämpft, indem sie die Frauenbünde unterstützt (vgl. BMG 172). Mit Desir, „eine[m] jungen fast knabenhaften Mann“ (BMG 170) und ihren zwei Kindern will sie Ruhe finden,<sup>900</sup> doch eines der Mädchen stirbt und Marion verkraftet dessen Tod nicht (vgl. BMG 173-174).

Die Kinder schützten die Herrin vor den eigenen menschlichen Neigungen, die sie zuvor mit „Keuschheit“ (BMG 155) zu neutralisieren versuchte. Ähnlich wie Jonathan dem Herrscher Marduk als Schutz dient, indem er das verkörpert und spiegelt, was Marduk selbst nicht sein darf, haben die Kinder Marions die Funktion, eine starke menschliche Neigung zu lenken – die Liebe.<sup>901</sup> Marions souveräne Position baut im Grunde genommen auf das gleiche Prinzip auf wie Marduks Macht: Die Abtrennung menschlicher Züge von der eigenen Person und das Verlagern dieser in einen Bereich, der sich kontrollieren lässt und der es ermöglicht, das von sich Abgetrennte bei Bedarf kontrolliert abzufragen. Marduk hat Jonathan als Reservoir seiner Menschlichkeit, in ihm kann er sich spiegeln. Marion hat Desir und die Kinder. In dem Augenblick, wo Unvorhersehbares, Unkontrolliertes das interpersonale Spannungsfeld erschüttert – wie der Tod des Kindes – gerät die Macht ins Wanken.

Beispielhaft für diese Abtrennung oder Abspaltung des Menschlichen steht insbesondere Marions Umgang mit anderen Menschen. So heißt es einerseits von ihr, dass sie die „Freude vieler Männer und Frauen“ (BMG 167) ist, andererseits kann sie sich auf diese anfangs nicht einlassen, da sie Menschen als „sonderbar“ (BMG 168)

---

<sup>898</sup> Vgl. ihr erster Gedanke beim Anblick des Herrschers, dessen Drohungen sie als einzige für „Schaum, nur Schaum“ (BMG 161) hält: „Wenn er mich bewegen erregen könnte.“ (BMG 155) Marduks Machtdemonstration im Parlament hinterlässt dennoch Eindruck bei Marion: „Der schauerliche Tumult [...] war ihr nicht aus der Seele gegangen. Sie suchte sich beängstigt davon wegzuziehen.“ (BMG 167)

<sup>899</sup> „[...] Dies war der Freund Marduks. [...] Sie [Marion] saß aufrecht, war, je mehr sie Jonathan sah, stier und steif in ihrem Begehren, den Konsul zu sprechen. Sie wurde zornig. [...]“ (BMG 171) Nach der ersten Begegnung mit dem Herrscher, der sie brüsk abweist: „Von der Begegnung mit Marduk brachte sie nichts mit als einen Groll auf Jonathan, eine bis zum Zorn gesteigerte dumpfe Wut auf diesen, auf diesen.“ (BMG 172)

<sup>900</sup> „[...] Desir war ihr Mann, von ihm wollte sie ein Kind. Nein, nicht ein Kind, viele Kinder. Ihre Ruhe wollte sie vor Augen haben, festhalten. Es sollte alle Vergangenheit ruhen. In dieser Zeit gebar sie zwei Kinder [...]“ (BMG 173)

<sup>901</sup> Gegenüber Marduk öffnet sie sich wenig später: „Ich habe ein Kind verloren. Das war ein Schild vor mir. Es ist hin. Auch von dem andern weiß ich nichts mehr. Ich bin schutzlos. Du siehst meine Schande.“ (BMG 179)

empfindet. Ihre Macht resultiert aus der Distanz zu den Menschen, aus ihrer Überlegenheit; sie „lacht[e] über die Menschen.“ (BMG 168) Anders als Melise von Bordeaux, die es vermocht hatte, ihre Macht zu erhalten, indem sie ihren Sexualtrieb auf sadistische Weise befriedigte und sich vor (Liebes-) Neigungen durch die Tötung der Liebhaber und Liebhaberinnen schützte, versucht die Balladeuse den Trieb ganz zu unterdrücken. Sie degradiert den liebenden Menschen, der sie selbst nicht sein kann, zum „Vieh“,<sup>902</sup> lässt sich aber kurz darauf von einem „farbigen sie selbst anwidernenden Mann, der eine Vieherde angetrieben hatte“ (BMG 168) mit halben Einverständnis vergewaltigen (vgl. BMG 169). Menschliche Zuneigung oder gar Liebe erscheinen ihr fremd und verachtenswert, während das Bekannte, der „schreckliche Dunst dieses Tieres [des farbigen Mannes, B. B.]“ (BMG 169) sie anzieht. Von einem Tier, das seinen Trieb befriedigt,<sup>903</sup> geht für die souveräne Macht keine Gefahr aus. Denn über die Befriedigung des Sexualtriebes hinaus besteht keine Möglichkeit, ein starkes menschliches Gefühl wie Liebe zu entwickeln. Durch die grobschlächtige sexuelle Neigung zu dem „farbigen Mann in der gelben Viehtreiberjacke“ (BMG 170) übernimmt Marion selbst die Rolle des Viehs, das sie verachtet.

Mit Desir, dem sie sich schließlich öffnet, erschließt sich Marion einen anderen Weg, verfolgt aber das gleiche Ziel: ihre Liebe unter Kontrolle zu halten. Es ist ein Weg der Entfremdung vom eigenen Selbst. Desir gehört samt den Kindern, deren Vater er ist, zu dem „Schild“ (BMG 179) der Balladeuse. Als „weißer Schwan“, der sie „weit fort [zieht]“ (BMG 170),<sup>904</sup> schützt er Marion vor sich selbst. Das unbändige Gefühl der Liebe wird auf die Familie gerichtet – und auf diese Weise gebannt. Es hat seinen Rahmen, in dem es von Marion kontrolliert werden kann. Durch den Tod ihres Kindes gerät diese Ordnung durcheinander und ihre Gefühlswelt eskaliert in ihrem verzweifelten Kampf mit Marduk. Obwohl der Konsul mit dem Tode des Kindes nichts zu schaffen hat, heißt es: „Sie haßte von da ab Marduk.“ (BMG 174)

---

<sup>902</sup> Vgl.: „Bisweilen riß sie einer in seiner glühenden Neigung weit hin. Aber wenn die jungen Menschen dringlicher nach ihren schönen Armen, ihrem Hals, ihren Hüften griffen, stieg der Widerwille in ihr auf. [...] mit Haß und Demütigung überfiel sie den schmerzlichen Getroffenen, der sich wand. Ein Vieh nannte sie ihn.“ (BMG 168)

<sup>903</sup> Dem Tier wird der farbige Mann angenähert: „Er dachte eine Canaille zu vergewaltigen [...]“. „Und wie sie an das Tier dachte, rutschte, rauschte sie mit einem leisen Ton aus, zu Boden [...].“ (BMG 169) Vgl. dazu auch: „Diesen Mann ließ sie noch manchmal zu sich rufen; sie wußte nicht, was sie zu ihm trieb; er tat mit ihr wie mit einer Sache, sie erduldet alles.“ (BMG 170)

<sup>904</sup> In den Anmerkungen zu *Berge Meere und Giganten* ist darauf hingewiesen worden, dass es sich um eine Anspielung auf den griechischen Mythos der Leda handelt (BMG 716). Im Kontext mit der Bedeutung, die der Name Desir (von frz. Désir, vgl. Anmerkungen) impliziert, ergibt sich die Potenzierung von „Sehnsucht“ und „Verlangen“. Dies hieße, dass die Beziehung Marions zu Desir selbst schon das fatale Moment in sich trägt. Denn anstatt das für die souveräne Position der Herrin gefährliche Verlangen und Begehren, das der Anblick Marduks in ihr weckt, zu kompensieren, wird es – auf den ersten Blick nicht sichtbar (wie Zeus in der Gestalt des Schwans) – potenziert. In der Konsequenz unterliegt sie dem übermächtigen Begehren im Kampf mit Marduk schließlich. Der „unschuldige“ weiße Schwan, der „Ruhe“ (BMG 173) bringen sollte, bereitet in Wirklichkeit die Katastrophe ihrer (Marions) Niederlage vor.

Mit diesem Arrangement der Ereignisse ist der (epische) Konflikt vorbereitet: Das nicht erfüllte Begehren wird durchdrungen vom Zorn, der die weiteren Handlungen der Figur Marion bestimmt. Bei der zweiten Begegnung mit der Balladeuse entdeckt ihr Marduk ihre Hassliebe, die sie sich nicht offen eingestehen will:

Sie stand eines Tages vor Marduk, der aus der Wand der Uralischen Flammen hervortrat [...]. „Komm da weg“ herrschte sie ihn an, „du stehst da schlecht.“ Sie zog ihn an die Schädelpyramide: „Da stehst du gut, Marduk. Bleib da stehen.“ [...] „[...] Ich [Marion] kann nur sagen, daß –“ „Daß du mich liebst.“ „Daß ich dich liebe? Bist du verrückt, Marduk. Ich dich lieben? Wofür denn? Um was?“ „Lach nur. Darum bist du hergekommen, darum habe ich dich ohne Wachen hereingelassen. [...]“ (BMG 175)

Der Souverän, der jedes Gefühl von sich abgekapselt hat, will sich auf das Werben<sup>905</sup> von Marion anfangs nicht einlassen, gibt ihr aber schließlich ein Zimmer in seiner Nähe, denn auch er fühlt sich von ihr angezogen.<sup>906</sup> Die unmittelbar darauffolgende dritte Begegnung zeigt den Kampf zweier Machtmenschen, die sich in den Erfahrungsraum einer nicht näher definierten Neigung zum jeweils anderen begeben. Mit dem Eingeständnis des Gefühls geht die Akzeptanz des Menschen einher. Ein solches Eingeständnis bzw. die damit verbundenen menschlichen Regungen behindern jedoch die Ausübung oder Verkörperung der souveränen Macht. Das macht den Kampf zu einer existenzellen Situation für beide, Marion und Marduk. Es ist der Liebeskampf zweier Menschen, die Tier sein müssten, um den jeweils anderen unter sich zu zwingen, um ihre Herrschaft zu erhalten. Ihr Gegeneinander ist letztlich ein Kampf gegen das eigene Gefühl, gegen die menschliche Neigung zum anderen. Insofern hat ihr Gegeneinander unweigerlich selbsterstörerische Züge. In ihrer letzten Begegnung mit Marduk muss Marion an sich selbst erfahren, wie es ist, ein Mensch zu sein und als solcher verzweifelt zu lieben. Der Vorwurf Jonathans an Marion, sie kenne das Menschenleben nicht, sie sehe nur immer zu (BMG 178), verkehrt sich nun: In dem Augenblick, da sie beteiligt wird, anstatt nur zuzusehen, lernt sie das Menschenleben so schlagartig kennen, dass sie es letztlich verliert.

Marduk, der von Marion in seinem Zimmer aufgesucht wird, gibt sich zunächst ganz als Herrscher: Mit „freudiger Verachtung“ begegnet er der Balladeuse, die sich ihm hingeben will (BMG 179). Die Ambivalenz ihres Verhaltens ist der Divoise durchaus bewusst. Erst stößt sie Marduk, der sie umfassen will, weg, dann wirft sie sich an ihn: „Jetzt zerreiß mich, schlag mich, wirf mich zum Fenster hinaus“ (BMG 179-178). Sie resümiert: „Dies ist das Leben, Marduk, sag ich dir. Dies hab ich nun geschenkt bekommen. Du hast es mir geschenkt.“ (BMG 180) In diesem Wechselspiel zwischen Zulassen und Widerstand bricht die Souveränität: Es öffnet sich ge-

<sup>905</sup> „Die Divoise warb um ihn.“ (BMG 176)

<sup>906</sup> „Er fühlte nichts, aber ganz im Innern erbebt etwas in ihm, wie in einer Stadt die Scheiben leise klirren von den Donnerstößen einer sehr fernen Schlacht. [...]“ „[...] Er wußte nicht, was in dem Raum umging, was seine Schulterhaut mit Hitze und Kälte überschüttete. Er fühlte seine Beine gedrängt, sich nach ihr hinzubewegen, lachte leicht, wie er ihre Hand anrührte: [...]“ (BMG 176)

wissermaßen die Kapsel, in der das Menschliche eingeschlossen lag. Der Kampf richtet sich gegen die innere Natur, gegen den Menschen, der zu seinem Recht gelangen will. Und so ist auch Marduk hin- und hergerissen:

Marduks Gesicht verzerrte sich. Er mußte mit Gewalt seine Wut festhalten. Während er sich spannte, dachte er: dies ist merkwürdig, was hier geschieht. Durch ihn trieb ein Gefühl [...]: man muß sich auf ein Flugzeug setzen, die Steuerung fallenlassen und durch die Wolken hin. [...] Er schluckte und schlang. Er hatte schon den rechten Arm um sie gelegt, die weiche durchwogte lachende Balladeuse. Da veränderte sich sein Gesicht. Die Spannung war verschlungen, versunken. Er ließ den Arm nicht los, der linke Arm legte sich über ihre vor- und rückwärts schwebende Brust. Das steuerlose Flugzeug war da, das ihn forttragen sollte. (BMG 180)

Liebe, Hingabe – das bedeutet einen Kontrollverlust, den der Souverän mit dem Leben bezahlen könnte. Und dennoch birgt der Augenblick der Hingabe das Moment, nach dem sich Marduk in der Einsamkeit seiner Herrschaft sehnt und das die Balladeuse in ihrer Verzweiflung als „das Leben“ (BMG 180) bezeichnet. Diese Dilemmasituation lässt sich wie folgt umschreiben: Das Leben, betrachtet als ein qualitativ-menschliches Leben, kann der Souverän nur gewinnen, wenn er seine Souveränität dafür opfert. Deshalb heißt es von Marduk, nachdem er Marion geküsst hat: „Er bettelte in höchster Bestürzung; jetzt war er verloren; [...].“ (BMG 181) In dem Moment, da die kalte Rationalität nicht mehr zu Entscheidungen führt, weil ihr Träger vom Gefühl durchsetzt wird, verliert der Souverän sein Alleinstellungsmerkmal. Der sich zur Macht überwunden hatte, gehorcht nicht einmal mehr sich selbst. Wie will er dann anderen befehligen?

Marion geht es längst schon nicht mehr darum, Marduks Liebe zu gewinnen. Sie, die ihre Souveränität spätestens seit dem Bruch des Schildes, dem Kindstod, verloren hat, will nur noch das eben gewonnene Leben auskosten, dessen Ende bereits eingeleitet ist und das sich – eben deshalb – im existenziellen Erfahrungsraum intensiviert. Mit Marduk will sie „ringen“, sich mit ihm den „Augenblick verlängern“ (BMG 183). Sie hat nichts mehr zu verlieren. Diese Einsicht verleitet sie dazu, Marduk im Liebesgefecht eine „Wette“ (BMG 182) auf Leben und Tod anzubieten. Marion erklärt:

Wir müssen die Wette schließen. [...] Ja, ich bin selig, – und auch, weil hier mein Kampfplatz ist. Weil du [Marduk] mein Kampfplatz bist. [...] Ich kann dich nicht loslassen, ohne daß ich dich ganz bis in mein Mark hinein gefühlt habe. Ohne daß du mit mir gekämpft hast. Wenn du mich nicht zwingst, mußt du weg. Wer erliegt, muß weg. (BMG 182)

Bezeichnend ist die Verwandlung Marduks, die sich nicht nur in seiner Mimik ausdrückt, über die er nicht mehr Herr zu sein scheint.<sup>907</sup> Auch das Ich, welches sich in Marduk artikuliert, wandelt sich unaufhörlich: „Marion‘ ließ er sich sprechen, verzweifelt [...].“ (BMG 180)<sup>908</sup> Seine ganze Person löst sich schließlich auf,<sup>909</sup> um sich kurz darauf neu zu formieren:

Weg riß es ihn im Nu. Er schmolz. Das blitzrasch im Zickzack durch die grauen Wolken irrende Flugzeug. Was ist Leben und Sterben. [...] „O Marion“, sagte es aus dem heraus, der Marduk geheißen hatte, „ich werde jetzt sterben. Du – bist die Seligkeit. Gott verzeih uns beiden.“ (BMG 185)

Das Liebesspiel ist ein Machtkampf, der zwei Seiten hat. Marduk muss seine Macht vor sich selbst behaupten. Marion liegt daran, die Macht an sich selbst zu erfahren, denn daraus zieht sie Lust.<sup>910</sup> Marduk jedoch stirbt nicht. Es ist die Balladeuse, die mit einem Sturz aus dem Fenster ihren Selbstmord vollzieht (vgl. BMG 186). Und sie tut dies nicht in dem Glauben, die Wette verloren zu haben, das macht der Erzähler deutlich:

Nein, sie war nicht vor Marduk erlegen. Das, das mußte etwas anderes sein. Das war etwas anderes, Entsetzliches. [...] In den Händen etwas zu haben, etwas Weiches eine Puppe ein Kind. Sie streichelte den Boden. „Auf, auf“, weinte es in ihr; „ich will nicht leben.“ (BMG 185)

Das Unausgesprochene ist der Schmerz, der durch das Bewusstsein hervorgerufen wird, keine Ruhe mehr finden zu können, haltlos zu sein, angreifbar. Während Marduk seinen Halt in Jonathan findet, hat die Balladeuse alles auf diesen letzten Kampf gesetzt, er gibt ihrer Verzweiflung nur noch eine klare Richtung vor: Selbstmord. Darin gleicht sie der Melise von Bordeaux.

Zurück bleibt ein gebrochener Souverän, der die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz jetzt erst recht nicht mehr beantworten kann: „Was tu ich hier.“ (BMG 186). Der Selbstmord Marions nimmt ihm die Möglichkeit, sie, die er nicht beherrschen konnte, als Halt neben sich zu setzen – ähnlich wie Jonathan. „Sie hat mich zerbrochen“, reflektiert Marduk nach der Katastrophe im Gespräch mit Desir, „und dann ist sie weggegangen. Warum, warum?“ (BMG 188)<sup>911</sup>

<sup>907</sup> „Sein ganz offenes glührotes Gesicht, sein Kopf, der hin und her schleuderte, die Mienen aufgelöst.“ (BMG 181) „Marduks Gesicht verzerrte sich.“ „Da veränderte sich sein Gesicht.“ (BMG 180) „[...] schnaubend, das verzerrte Gesicht, die brennenden sie suchenden Augen.“ (BMG 184)

<sup>908</sup> Vgl. wenig später der Erzähler: „Eine ganz andere Stimme klang aus ihm, er hörte sie nicht [...].“ (BMG 182) „Der Mensch, der sich sonst Marduk nannte, gab zurück: ‚Ich habe keine Geduld. Du wagst es nicht.‘“ (BMG 183)

<sup>909</sup> „Eine dunkle wallende Verschwommenheit war in ihm, war Marduk.“ (BMG 184)

<sup>910</sup> Während des Liebeskampfes versichert sie sich seiner Herrschaft und Macht: „Bist du, Marduk, der den Saal vertrieben hat, ich will es hören.“ (BMG 184)

<sup>911</sup> Vgl. Marduks verzweifelter Ausspruch gegenüber Desir: „Ich bin ja zerbrochen, zerbrochen. Siehst du es nicht.“ (BMG 188)

Während die Unterworfenen ihren Blick vom Souverän abwenden,<sup>912</sup> sind Jonathan und die Balladeuse (zeitweise) in der Lage, seinem Blick standzuhalten.<sup>913</sup> Über beide hat er keine vollkommene Macht, weil sie sich vor ihm nicht fürchten.<sup>914</sup> Dadurch, dass es der Balladeuse gelingt, sich durch Suizid dem Zugriff des Souveräns – der noch einzuschreiten versucht<sup>915</sup> – zu entziehen, nimmt Marduk Schaden. Jonathan hingegen wird in seiner Position als „Trabant“ (BMG 197) gestärkt, er gewinnt an Macht. Je unterwürfiger er sich gegenüber dem Souverän verhält,<sup>916</sup> desto stärker nähern sich die Machtpositionen einander an.

Die Bedeutung des Selbstmordes der Balladeuse für den Herrscher ist nicht zu unterschätzen: Marion hat ihm die Grenzen seiner Macht deutlich vor Augen geführt. Sein Begehren, die Macht über alle (vgl. BMG 164), wird nicht erfüllt. Mehr noch: Das am stärksten Begehrte entzieht sich ihm. Aus diesem Bewusstsein heraus resultiert Marduks „grämliche[r] Bitterkeit“ (BMG 189); er verfällt in einen teilweise apathischen Zustand: „Er schien ohne innere Anteilnahme, nur aus Gewohnheit die Dinge weiterzutreiben.“ (BMG 189) Die Phase nach dem Tod Marions ist gekennzeichnet von einer Sinnkrise, von Verfolgungswahn und Selbstzweifeln des Herrschers; damit geht die allmähliche Abnabelung Jonathans von Marduk einher. Jonathans Hilfe lehnt er konsequent ab.<sup>917</sup> Zu groß ist der Gesichtsverlust, auch, wenn Marduk ihn relativiert.<sup>918</sup> In dieser Ablehnung hat die Verachtung Jonathans für Marduk ihre Ursache, die für den Herrscher weitreichende Folgen haben wird:

<sup>912</sup> So z. B. Glossing bei der Parlamentsrede: „Marduk schwieg. Glossing neben ihm hielt die Augen gesenkt.“ (BMG 158)

<sup>913</sup> Von Jonathan heißt es: „Der magere junge Mensch hielt seinen [Marduks] Blick aus.“ (BMG 149) Bei Marion ist eine Entwicklung festzustellen: Bei der zweiten Begegnung mit dem Souverän hat sie „die Augen geschlossen“ (BMG 176). Bei der dritten Begegnung gelingt ihr der Augenkontakt: „Sie saß auf der Bank an der Tür, und wie sie eine Weile den Kopf nach unten gebogen hatte, hielt sie seinen [Marduks] Augen stand“ (BMG 179). Kurz darauf will Marduk sie ansehen: „„Dein Gesicht her.“ Sie ließ sich die Hände abheben. Ihr Kopf hing nach hinten wie eines schlafenden Kindes. Sie blinzelte, als wenn sie ins Licht blickte. „Laß mich dich ansehen, Marion.“ „Ich kann nicht, ich kann nicht, Marduk. [...]““ (BMG 180)

<sup>914</sup> Jonathan kann es sich gar leisten, der Bitte bzw. dem Befehl des Souveräns nicht nachzukommen: „Er [Marduk] sah nur Jonathan an, bat, als der gehen wollte, er möchte bleiben, lächelte schweigend, als er gegangen war, noch in der Richtung seines Weges.“ (BMG 172) Und Marion erklärt offen im Liebesakt: „[...] Ich habe dir die Wette angeboten; ich werde dich nicht um Gnade anflehen. Ich bin gewappnet. [...] mich begnadigst du nicht.“ (BMG 184) Gnade zu gewähren, wäre ein Akt der souveränen Macht: Der Herrscher sichert sich so weiterhin das Recht über den Tod und der Bann bleibt bestehen. Genau das aber gönnt Marion Marduk nicht. Sie entzieht sich dem souveränen Bann durch Selbstmord. Im Gegensatz dazu „bettelt[e] [sie] um Gnade“ während der „Schändung“ durch den farbigen Mann (BMG 169). Da dieser in BMG nicht dem Souverän, sondern dem Tier gleichgestellt wird (vgl. Anm. 903), gewährt er keine Gnade.

<sup>915</sup> „Als Marduk anließ, kippte sie; schlugen die Beine hoch. Das schwarze große Fenster war leer.“ (BMG 186)

<sup>916</sup> Jonathan wirft sich Marduk um die Knie, „als ob er um Verzeihung oder Gnade flehte.“ (BMG 187) Die Schuld, die er sühnen möchte, bezieht sich allem Anschein nach darauf, dass er es war, der die Balladeuse Marduk zugeführt hat. Vgl. BMG 178, wo Jonathan Marion leidenschaftlich auffordert: „Tu an ihm [Marduk], was du willst. Tus, Marion. Ich bin nicht dein Feind.“

<sup>917</sup> Jonathan erklärt: „Ich möchte dir helfen, Marduk, mit allem, was ich kann. Du mußt mir zeigen. Ich will zu dir kommen und neben dir sitzen, Marduk, halt mich nicht für ein Kind. [...] Ich habe dir vieles abzubitten. [...]“ Marduk aber lehnt ab: „[...] Ich helf mir schon. Jonathan, ich helf mir schon allein. [...]“ (BMG 192)

<sup>918</sup> „[...] Hab ich mich vor dir enthüllt als Armer. Es sind alle arm. Nicht ich allein. Wir verderben alle. Wo ist Rettung.“ (BMG 192)

Ein riesengroßer Abscheu vor Marduk ging durch ihn. [...] Er verachtete Marduk. „Ich gehe niemals zu ihm. Es wäre wirklich gut, man beseitigte diesen Graukopf. Der Staat könnte nur gewinnen. Alle könnten dabei gewinnen.“ (BMG 192-193)

Versteht man, wie oben dargelegt, die Souveränität Marduks als ein Resultat der besonderen Konstellation zwischen ihm und Jonathan, so wird deutlich, warum Jonathans Verhalten maßgeblichen Einfluss auf Marduks Macht hat. Sie schwindet schon allein dadurch, dass Jonathan sich gegen Marduk stellt.

### 3.5.6. Das souveräne Dreieck: Marduk, Jonathan und Elina

Aufschlussreich für den inneren Kampf des Herrschers, der im Hin und Her zwischen Zerrissenheit und neuer Stärke zum Ausdruck kommt, sind auch die äußeren Geschehnisse, die zugleich als metaphorische Anspielungen des Erzählers das Innere der Figurenkonstellation beleuchten. Nach dem Abschied Jonathans kommentiert der Erzähler:

Man sah den Konsul mit einem Hund durch die Straßen gehen, einem großen starken Wesen. Das Verschwinden des Tieres beendete diese gefährliche Epoche Marduks. Da verließ er die Straßen. Er war der alte immer Entschlossene, dem, wie viele sagten, an nichts so gelegen war wie an der raschen Entvölkerung der Stadtlandschaft. (BMG 193)

Was hat das Verschwinden eines Hundes mit dem Zustand des Herrschers zu tun, der offensichtlich aus der fatalistischen Phase des Winselns und Weinens<sup>919</sup> herausgefunden hat? Für die Beziehungen der Figuren zueinander ist die Klärung dieser Frage sehr aufschlussreich.<sup>920</sup> Allerdings muss man, um diese Frage beantworten zu können, gezielt nach den Kontexten suchen, in denen der Hund erneut im Text auftaucht. Der Erzähler arrangiert ein Netz von – auf den ersten Blick – unscheinbaren Situationen, in denen der Hund jeweils als Verweis auf oder als Bild für den Zustand der Figurenbeziehung fungiert. Aber der Hund verweist als Zeichen nicht nur auf sich selbst und das unmittelbare Geschehen, sondern er verbindet auch Ereignisse, die auf den ersten Blick nichts miteinander gemein haben. Der Hund konnotiert, so die vorläufige These, innerhalb des Romans den Kampf des Tieres mit dem Menschen, der

<sup>919</sup> Nach der Balladeuse-Situation erscheint Marduk als gebrochener Mann: „Vor ihm [einem Hauptmann] weinte keuchte lechzte er [Marduk] sich aus ohne Scham.“ (BMG 187) „[...] In grämlicher Bitterkeit vegetierte er [...]“ (BMG 189) „Er [Marduk] drängte Jonathan plötzlich ängstlich zu sehen, ob jemand vor der Tür sei, und als Jonathan zurückkam, brach er in einen Weinkampf aus.“ (BMG 190)

<sup>920</sup> Müller-Salget konstatiert zwar durchaus richtig: „So klar sind die Motive Marduks, nur daß sie nicht in der gewohnten Weise und am gewohnten Ort mitgeteilt werden.“ Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 216. Er belässt es aber dabei, die Relevanz der Figuren Elina und Jonathan für Marduk zu erörtern. Die Funktion der „Konstellation Marduk-Elina-Jonathan“ ist damit aber bei weitem noch nicht erschöpft. Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 217.



sich in Marduk als Souverän abspielt. Gemeint ist also jenes Tier, das der Mensch zu allen Zeiten war und ist. In dem Maße wie der Erzähler den inneren Kampf zwischen Tier und Mensch auch als äußeres Ereignis sichtbar macht, lässt der äußere Kontext, in dem sich die Gestalten bewegen, Rückschlüsse auf ihr Innenleben zu. Wie dies im Einzelnen geschieht, wird im Folgenden an dem Auftauchen des Hundes zu zeigen sein, der die Marduk-Jonathan-Elina-Konstellation von Beginn an bis zu ihrem Zerbrechen begleitet.

Müller-Salget hat zu Recht auf die Ähnlichkeiten zwischen der „Konstellation Marduk-Elina-Jonathan“ und den „Geschehnisse[n] um Marduk, die Balladeuse und Desir“ hingewiesen,<sup>921</sup> übersieht aber, dass Jonathan das wesentliche Bindeglied dieser Konstellation ist. Nach dem Verlassen des Herrschers begegnet er zu Beginn des vierten Buches Elina, die zunächst vor Jonathan flüchtet (vgl. BMG 197). Von ihm gestellt gibt sie an, „Hausgehilfin“ (BMG 198) zu sein und berichtet gegenüber Jonathan, sie hätte „den Hund der Frau beschädigt“ (BMG 198).<sup>922</sup> Seitens der Hundebesitzerin droht nun eine „Anzeige“ (BMG 198), die dazu führen kann, dass Elina sich vor Konsul Marduk verantworten muss. Jonathan, der sich aufgrund seiner Nähe zu Marduk seiner Macht wohl bewusst ist, bringt Elina zu ihrer Herrin zurück und erklärt, „daß Marduk sein Augenmerk neuerdings stark auf Hunde richte“ (BMG 198). Mit einem „Heilkundigen“, der diesem Hund „mehrere Krankheiten“ (BMG 198) attestiert, kehrt Jonathan besorgt zurück und lässt das Tier behandeln. Kurz darauf verlässt er mit Elina, in die er sich verliebt, die Stadt (vgl. BMG 198-199).

Elina ist die Figur, an der die Perspektive Jonathans hinsichtlich seiner Beziehung zu Marduk deutlich wird: „[...] Sag, Elina“, fragt er, „kommt es vor, daß Menschen aus der Hölle entlassen werden, in ein anderes Stück Ewigkeit, und daß sie das Gedächtnis an das Frühere behalten? So geht es mir.“ (BMG 199) Im Kontext des Gesprächs der beiden wird klar, was es mit der symbolischen Bedeutung des Hundes auf sich hat. Elina sagt: „[...] Ich werde dir erzählen – von der armen dummen Elina, die einmal auf einer Steintreppe saß und an einen Hund dachte.“ (BMG 199) In dem Augenblick, da Elina über die drohenden Konsequenzen der Hund-Beschädigung nachdenkt, taucht Jonathan auf. Nun erscheint dies auf den ersten Blick nicht verwunderlich, doch erinnert man sich daran, dass nach Jonathans Abschied von Marduk auch der Hund des Herrschers verschwindet und der Konsul aufgrund dessen zu neuer Macht gelangt, so lässt sich die Bedeutung des Hundes erschließen: Jonathan

---

<sup>921</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 217. Weiter führt Müller-Salget aus: „Der Konsul fühlt gegenüber Elina wieder jenes innere Beben (253), das ihn erschütterte, als die Divoises um ihn warb (162); beide Male geht den Begegnungen ein Anfall heftigen Selbstekels voraus (152ff; 205ff), beide Male versucht Marduk zunächst, sich bei Jonathan seiner selbst zu vergewissern (142, 205).“ Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 217, Seitenangaben im Original.

<sup>922</sup> Was genau mit dem Hund passiert ist, worin die Beschädigung durch Elina besteht, wird nicht erörtert. Der Leser erfährt nur, dass der Hund „hinkt[e]“ (BMG 198).

hat die „Hölle“ verlassen, während Marduk „noch drin“ (BMG 199) ist. Aber der „Trabant Marduks“ (BMG 197) wird diese Hölle nie ganz hinter sich lassen, denn er ist zu einem Teil von ihr geworden. Er ist der ‚Höllenhund‘, der den Herrscher verlässt (bzw. der von ihm ausgesandt wird). Er ist der Hund, der „Freude“ daran hat, „den Schrecken zu gebrauchen“ (BMG 197). Er spielt regelrecht mit der Macht Marduks: „Mit heimlicher Freude führte er sie [Elina] streng durch die Straßen. Dann gab er sie in ihrem Hause ab, wo er Furcht erregte durch die Bemerkung, er sei von Marduk geschickt.“ (BMG 198) Dieser Höllenhund erscheint in dem Augenblick, als Elina an ihn denkt. Jonathan vergleicht das Mädchen mit „eine[r] Glocke in einer Kirche am Sonntag. [...] Und wer fromm ist, geht darauf zu, wo der Klang herkommt. [...]“ (BMG 200) Sie ruft ihn fort von demjenigen, den er bewachen und dessen Schrecken er überall verbreiten soll. Sie ruft ihn fort von dem tyrannischen Herrscher und mit ihrer Hilfe erkennt Jonathan, dass Marduk ihn verderbe (BMG 201). In einem gewissen Sinn kommt Elina damit eine erlösende Funktion zu, nicht anders sind die Symbole mit christlichem Anklang Glocke, Hölle, Hund zu deuten. Das Problem besteht nun aber darin, dass der Mensch Jonathan einerseits den Hund nicht von sich abschütteln kann, zu dem er – als ein Teil Marduks – geworden ist.<sup>923</sup> Andererseits benutzt Elina – wie zu zeigen sein wird – ihren Freund nur, um sich Marduk anzunähern. Jonathan ist das Bindeglied, der Hund des Herren, den schon die Balladeuse benutzt hatte, um sich bei Marduk Zutritt zu verschaffen.<sup>924</sup> Nun ist es Elina, die den Hund Jonathan gebraucht, um zu Marduk zu gelangen.<sup>925</sup>

### 3.5.7. Das lebende Hemd als Zauber der mythischen Gewalt

Elina trägt „mit Freuden ein Hemd“ (BMG 202), das sie in ihrem Wesen verändert. Dieses Kleidungsstück<sup>926</sup> ist von besonderer Art, denn es besteht aus „lebende[m] Gewebe“; als Bestandteile werden „Moosstoffe aus botanischen Versuchsstätten“

<sup>923</sup> Es muss darauf hingewiesen werden, dass der Begriff „Hund“ hier verschiedene Konnotationen gleichzeitig zulässt. Als ein Diener, Gefährte und Freund des Souveräns ist Jonathan treu und folgsam, er gilt als „Trabant Marduks“ (BMG 197). Zugleich konnotiert „Hund“ immer auch Tier, Bestie, Gefahr. Der Konflikt Jonathans besteht darin, dass er einerseits – wie oben dargelegt – das Menschliche Marduks verkörpert und dass er andererseits genau wie der Herrscher ein gewissenloses Tier ist, ein Hund, der die Zähne fletscht.

<sup>924</sup> „Als Marduk die stärkere Nutzbarmachung des Landes betrieb, das ihr [Marion] gehörte, verlangte sie wieder mit ihm zu sprechen. Und als es ihr abgeschlagen wurde wie jedem sonst, wandte sie sich an Marduks jungen Freund Jonathan. [...]“ (BMG 170) „Wie sie aber ein paar Schritt gegangen waren, drückte ihm Marion plötzlich heftig die Hand, sah ihn so dringlich an, daß er ein Erstaunen fühlte und ihm der Einfall kam, zu Marduk von ihr zu reden.“ (BMG 171)

<sup>925</sup> Zu diesem Zeitpunkt ist Elina dies noch nicht bewusst. In dem Maße wie Marduk sie im mythischen Sinne bannt, wird Jonathan jedoch von Elina bewusst als Zugang zum Herrscher benutzt.

<sup>926</sup> Gabriele Sander hat in den Anmerkungen zu *Berge Meere und Giganten* darauf hingewiesen, dass die Beschreibung des Hemdes „mythologische Assoziationen an das brennende, fleischzerfressende Nessoshemd“ wecke, „das Dejanira ihrem Gatten Herakles als Liebeszauber“ zuschicke (Anm. 202 in BMG 716).

(BMG 202) benannt und durch den Kontext wird klar, dass dies eine Erfindung zu sein scheint, die auf die Forschungen Marduks (vgl. BMG 139) zurückgeht. Zunächst verschweigt Elina Jonathan den Kauf, aber dieser entdeckt das Hemd zufällig und äußert spontan seine Ablehnung: „Ein grünes Hemd. Du hast es gekauft. Ich sagte, ich mag es nicht.“ (BMG 203) Beide kehren nach Berlin zurück, wo Elina aufgrund des lebenden, parasitären Hemdes erst erkrankt (vgl. BMG 204ff.), dann aber in ihrem Wesen verändert erwacht:

Elinas Augen blitzten seit der Zeit. Ihre Bewegungen waren glatt, schmeichelnd erregt. Ihr Lachen härter. Und wenn er sie umhalste, so fühlte er sich tief bewegt, nie beruhigt, nie gesättigt. (BMG 206)

Die neu gewonnene Unabhängigkeit<sup>927</sup> vom souveränen Bann Marduks ist von vorn herein eine Täuschung. Jonathan, der sich über die Bindung zu Elina von Marduk zu lösen versucht, verstrickt sich durch sie tiefer in den Mardukschen Bann. Durch einen Unfall begegnen die beiden zwei Täuschern, Menschen, die von Marduk aus der Stadtlandschaft vertrieben wurden und die mit Tarnanzügen und Kappen nun sabotierend zurückkehren (vgl. BMG 207-209). Dort entdeckt Elina dem „Täuscher“ ihr Vorhaben: „Sie glauben, man müsse ein farbiges Kleid tragen, um ein Täuscher zu sein. Ich täusche auch so. Dicht neben Marduk. Glauben Sie's nicht? Sehen sie meine Schulter.“ (BMG 209) Die Frage ist nur, wen täuscht Elina – Jonathan oder den Herrscher Marduk? Ihr Hemd entspringt dem Bereich des vegetativen Lebens, der Pflanzenwelt, über die Marduk kraft seiner Technologien herrscht.

In gewisser Hinsicht ist Marduk ein Erbe der Melise von Bordeaux, die im Buch als Persephone in Erscheinung tritt.<sup>928</sup> Persephone ist im antiken Griechenland nicht nur durch ihre unfreiwillige Verbindung mit Hades die Göttin der Unterwelt, die Herrin der Toten, sondern wird auch in enger Verbindung mit ihrer Mutter, der Göttin Demeter, als Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin verehrt.<sup>929</sup> Zwar ist Melise von Bordeaux zur Zeit der Herrschaft Marduks eine längst untergegangene Königin, aber gerade ihr Untergang ist gleichzeitig ihre Wiederkehr in anderer Form. Als Gemahlin des Hades verkörpert die antike Persephone die Macht über den Tod, als Göttin der Vegetation hat sie Macht zum Leben. Beide Machtformen sind in Marduk – auch wenn dessen Name einem anderen Mythenkreis entspringt – gegenwärtig: Er herrscht über die Toten, die Lebenden und in Pflanzenversuchen letztlich auch über die Vegetation.

Elinas Wesen beginnt sich mit dem Hemd zu verwandeln. Obgleich sie sich anfangs wehrt, mit Jonathan nach Berlin zu gehen, stimmt sie schließlich zu (vgl. BMG

---

<sup>927</sup> Diese drückt sich u. a. in dem Spott aus, den Jonathan und Elina für die Marduksche Herrschaft übrig haben: „Spöttisch hörte er [Jonathan] überall die tiefe Ehrfurcht vor Marduk“ (BMG 199) „SPÖTTISCH DURCHSTREIFTE sie mit Jonathan die Stadtlandschaft.“ (BMG 206, Hervorhebung im Original)

<sup>928</sup> Siehe dazu den Abschnitt über Melise weiter oben, „Melise von Bordeaux“, S. 119-134.

<sup>929</sup> Vgl. dazu Simon, *Die Götter der Griechen*, S. 91ff.

202-203). Das Hemd, das Elina trägt, ist vergleichbar mit dem Granatapfel, der Persephone gereicht wird. Die Geraubte, die sich beharrlich weigert, wird durch den mythischen Zauber zur Verführten. Das Hemd bindet Elina – die sich dessen freilich nicht bewusst ist – an die Macht der Unterwelt. Zudem sollte nicht übersehen werden, dass es im *Babylonischen Weltschöpfungsepos*<sup>930</sup> ebenfalls ein Kleidungsstück ist, mit dem der junge Gott Marduk bei der Übernahme der Weltherrschaft seine Macht unter Beweis stellt:

Da legten sie [die Götter] in ihre Mitte ein Kleid, / Zu Marduk, ihrem Erstgeborenen, sprachen sie also: / [...]. / Thu' auf deinen Mund, es vergehe das Kleid, / Und abermals thu' ihm Befehl, das Kleid sei wieder heil! / Er sprach mit seinem Munde, weg war das Kleid, / Und abermals that er Befehl ihm, das Kleid war wieder da.<sup>931</sup>

Das Kleidungsstück, das der babylonische Gott auf Befehl hin verschwinden und wiedererscheinen lässt, ist ein unwiderlegbarer und mithin endgültiger Machtbeweis.<sup>932</sup> Seit Elina das Hemd trägt, das sehr wahrscheinlich ein Produkt der Marduk-schen Forschung ist, zieht es sie zu Marduk hin, der als Souverän beides verkörpert, das Leben und den Tod. Elinas Verachtung für Marduk schlägt in heimliche Bewunderung, Zuneigung und schließlich in Liebe um. Die Liebe Elinas zu Jonathan widerspricht – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – dem nur scheinbar. Denn Jonathan ist Weg und Anknüpfungspunkt zu dem mächtigen Herrscher.

### 3.5.8. Die Liebe und das Recht des Todes

Eine „Anzahl rachsüchtiger Verbannter“ (BMG 211) beginnt gegen die tyrannische Herrschaft Marduks anzukämpfen. Dieser wehrt sich mit Hilfe grausamster Schauhinrichtungen (vgl. BMG 212) und schlägt zurück. Hinzu kommt, dass die alte Zentralmacht London in Gestalt der Figuren Delvil, Pimber und White Baker Einfluss auf Marduks Herrschaft zu nehmen versucht (vgl. BMG 215ff.), der seine Stadtlandschaft mehr und mehr von der Entwicklung in den benachbarten Gebieten abkoppelt und gleichzeitig expandiert. Die Erweiterung der Ackerflächen macht die Expansion der Stadtlandschaft Berlin notwendig.

<sup>930</sup> Delitzsch, Friedrich: „Das babylonische Weltschöpfungsepos.“ In: *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*; Bd. 17, 2. Leipzig: Hirzel 1897 (= *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*; Bd. 39).

<sup>931</sup> Delitzsch, „Das babylonische Weltschöpfungsepos“, S. 104.

<sup>932</sup> Vgl. dazu vor allem Meissner: „[...] übertragen sie [die Götter] Marduk die Weltherrschaft. Um seine Macht zu zeigen, läßt Marduk in der Versammlung ein Kleid verschwinden und wiedererscheinen. Daraufhin huldigen ihm [Marduk] alle Götter und übergeben ihm die Insignien der Herrschaft. [...]“ Meissner, Bruno: „Die babylonisch-assyrische Literatur.“ In: *Handbuch der Literaturwissenschaft*; Bd. 5,2. Hrsg. v. Oskar Walzel. Wildpark-Potsdam: Athaion 1927, S. 45. Auf die weitreichenden Beziehungen des Döblinschen Herrschers Marduk mit seinem Namensgeber wird im Folgenden noch näher eingegangen.

Erst damals trat bei Marduk und dem Senat der Gedanke mehr in den Vordergrund, wie willkürlich geschnitten das Gebiet der Stadtlandschaft war, wie ungeheure Landmassen bis zu den Nachbarstadtschaften ungenützt dalagen. [...] Ohne gehemmt zu werden griff der Berliner Senat bis dicht vor Hannover, das Braunschweig und Wolfenbüttel, Hildesheim und Celle überlagerte. Die im Westen ließen es fast mit Neugier geschehen, wie vom Osten her Menschen die leeren Landstriche besiedelten und arbeiteten, als gäbe es keine Mekifabriken, keine Kraftapparate. (BMG 213)

Entgegen der technologischen Möglichkeiten lässt Marduk die alten Kohleabbaugebiete reaktivieren und kappt die vorhandenen Energieversorgungsleitungen (vgl. BMG 213-214), um die Politik der Entvölkerung fortzusetzen. Die Marduksche Expansion bleibt nicht ohne Folgen, denn „die Furcht [wächst]“ (BMG 215). In der hochtechnologisierten Welt des „siebenundzwanzigsten Jahrhunderts“ (BMG 215) ist es für die Londoner Herren unverständlich, warum in der Mardukschen Stadtlandschaft „die Zeit stehen geblieben [ist]“ (BMG 216). Delvil spricht sein Unverständnis offen aus:

„[...] Du hast die Grenzen deines Gebiets erweitert. Wir sahen Männer und Frauen arbeiten. Es hat uns ergriffen. Nur eins haben wir nicht verstanden: wozu dies ist. [...] Wir sehen keinen Sinn in dem, was ihr tut.“ (BMG 217)

Die Sinnfrage, aufgeworfen aus der Perspektive derjenigen, die noch an Fortschritt glauben, stellt sich für Marduk nicht. Der Kampf gegen den Tod, der im absehbaren Sterben der Stadtlandschaften seinen Ausdruck findet, muss nicht gewonnen werden, weil er vergeblich ist. „Laßt sie sterben“ (BMG 217), Marduks Meinung zu dem drohenden Ruin von Städten spiegelt die souveräne Position desjenigen wider, der überleben will und einen Großteil seiner Macht aus dem Überleben zieht. Bezeichnender Weise reagiert der Herrscher brüskiert darauf, dass auch seine Stadtlandschaft zu denen gehören soll, die vom Untergang bedroht sind: „Hier ist der Tod“ (BMG 217), stellt White Baker fest und Delvil provoziert: „Du erliegst ohne Krieg.“ (BMG 218) Damit bewirken beide den schrittweisen Rückzug des Herrschers aus dem Gespräch: Er weicht zurück an „seinen alten schützenden Platz zwischen den Flammenbergwerken“ (BMG 218). Marduks Ansichten beruhen nicht auf einer fatalistischen Weltanschauung, in der der Untergang unabwendbar wäre. Ausgehend von dem Anspruch der souveränen Macht, über Leben und Tod zu entscheiden, sind sie nur konsequent. Die äußere, kraftvolle Mobilisierung der Bevölkerung wird von einer inneren Zersetzung begleitet, in dessen Verlauf Marduk sich an längst vergangene Geschehnisse erinnert fühlt:

Ein zum Ekel gesteigerter Widerwille vor sich und aller Welt, den er mit äußerster Anstrengung herunterdrückte. Inzwischen strahlte er nach außen und strömte Kraft aus. Als er eines Nachts einen Traum von einem Spiegel hatte, – er blickte in einen Spiegel, sah mit Schrecken seine weißen Lippen, die in der Mitte geplatzt waren, Blut verspritzten; er näherte sich der Spiegelfläche, rieb sie, daß sie warm würde, das Blut stünde, – verlangte ihn nach Jonathan. Er sprach sich vor: es fängt alles von vorn an. (BMG 220)

Diese Todesvision, die ihn des Nachts ereilt, lässt ihn Jonathan rufen, der auch erscheint. Jonathan ist das Gegenbild zur dunklen Vision. Er strahlt vor Lebendigkeit, Jugend und trägt weiße Kleidung (vgl. BMG 221), die Unschuld und Reinheit symbolisiert. Als er Marduk von seinem Glück mit Elina berichtet, wird der Herrscher „einsilbig“ (BMG 222). Kurz darauf lässt er Elina vor sich bringen. Es wiederholen sich die Muster der Situation mit der Balladeuse, nur sind diesmal die Rollen vertauscht. Elina ist zunächst gegen ihren Willen da, Marduk befiehlt ihr zu bleiben. Sie droht ihm, indem sie das Fenster aufreißt, mit dem Entzug der souveränen Macht über sie (vgl. BMG 222-223). Der angedrohte Selbstmord ist hier nicht letzter Ausweg, sondern Machtmittel. Und in der Tat zwingt Elina den Liebe suchenden Souverän zur Reaktion, er bittet sie: „Elina. Tu es nicht. Tu es nicht.“ (BMG 223). Es scheint – diese These wird durch eine weitere Szene im Folgenden zu belegen sein –, als sei die Drohung, sich das Leben zu nehmen, in Wahrheit eine Todesdrohung, die sich gegen die souveräne Macht selbst richtet. Marduk, der den Schmerz nur in anderen nachfühlen darf, ist nun selbst mit einer Verlusterfahrung konfrontiert, die sich zu wiederholen droht. Wenn er diejenigen verliert, durch die er fühlt, verliert er sein menschliches Leben. Die Angst, die Marduk in der Todesvision überkommt, resultiert aus der Möglichkeit geschichtlicher Wiederholung. Sie speist sich zugleich aus den globalen Erinnerungen an den Uralischen Krieg und die dort eingesetzte Technik sowie aus individuellen Erinnerungen an die Erlebnisse des Souveräns mit der Balladeuse.<sup>933</sup> Gerade weil Marduk das gleiche Muster wiedererkennt, in das er verstickt ist, besteht er auf die Betonung des Unterschieds: „Ich hab dich nicht hingeworfen. Du hast es allein getan.“ (BMG 223)

Über die Liebe möchte der Herrscher etwas erfahren, der er sich selbst nicht öffnen kann; und allmählich begreift er, dass Liebe nicht zu erzwingen ist. „Ich habe mich vergriffen. Ich habe es schon erkannt“ (BMG 224), sagt er später zu Elina, die ihm dann von ihrer Liebe zu Jonathan berichtet. Entscheidend ist, dass der Souverän die Erfahrung machen muss, dass es neben dem Tod noch eine zweite Macht gibt, die ihn machtlos macht: die Liebe. Er lernt von Elina, die ihm von ihrer Liebe zu Jonathan berichtet:

„[...] Ich liebe ihn [Jonathan] nicht von gestern auf heute, und morgen ist nichts mehr. So innig, so innerlich bin ich ihm zugetan, daß ich mir gar nicht denken kann, daß dies erlischt. [...] Du magst lachen, Marduk; ich glaube, wenn du mich umbringst mit Jonathan –“ „Was ist dann? Sprich nur. Ich bring euch gewiß nicht um.“ Sie saß mit geschlossenen Augen, flüsterte nach einem Schweigen: „[...] Wir werden nicht mehr zwei Menschen sein, die an einem Fleckchen, in einem Zimmerchen sind. Wir werden wandern, hier beseelen, da beseelen, wie eine Wolke. [...]“ (BMG 224-225)

---

<sup>933</sup> Siehe dazu weiter oben den Abschnitt „Die Balladeuse – Marduk im Kampf mit der Weiblichkeit“, S. 161-168.

Der Bereich der Liebe ist dem souveränen Zugriff entzogen. Das ist die späte Einsicht Marduks. „So viele Menschen haben Liebe, Marduk. Auch Tiere [...]“, sagt Elina kurz bevor sie geht. Und als der Souverän ihr Lächeln nicht erwidern kann, fragt sie scheinbar naiv: „Du machst einen Scherz mit mir, Marduk?“ (BMG 225) Aber es ist kein Scherz. In dem Maße wie der Souverän das Menschenleben nicht kennt, kann Elina sich nicht in den Souverän hineindenken, der das Menschsein ablegen muss, um Menschen beherrschen zu können. Liest man die Passage im Kontext von Benjamins *Zur Kritik der Gewalt*,<sup>934</sup> so lässt sich Marduks rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt als die mythische verstehen, der die göttliche Gewalt in Gestalt der Liebe Elinas schlagend gegenübertritt.<sup>935</sup> Elina durchbricht den Kreislauf der sich manifestierenden mythischen Gewalt.

Doch behält man die oben angedeutete Verbindung zum Mythos im Hinterkopf und sieht Elina – analog zu Persephone – selbst als Getäuschte, die durch das Hemd an die Macht gebunden ist, so wird klar, dass die göttliche, die schlagende Liebe selbst mythischen Ursprungs ist.<sup>936</sup> Elina meint, aus sich heraus zu lieben, doch ist diese Liebe nicht wirklich rein, denn sie entstammt einem Zauber, der womöglich von dem Hemd ausgeht, das „seine feinsten Sprossen in ihre Haut“ (BMG 206) senkt. Die Liebe ist je schon an den Tod gebunden, aus dem einfachen Grund, weil der Tod (Hades) im Mythos die Liebe als Zauber über das ewig blühende Leben (in Gestalt der Persephone) geworfen hat. Indem Hades Persephone raubt und sie durch Liebe zu einem Drittel des Jahres an sich bindet, fordert er nur sein Recht ein, Teil im Kreislauf des Lebens zu sein. Jahr für Jahr steigt Persephone aus den Tiefen der Unterwelt herauf in das Leben.<sup>937</sup> Dass die Liebe über den Tod hinaus mächtig ist, liegt nur daran, dass beide Mächte ineinander verwoben sind. Der Tod käme ohne den Zauber der Liebe nie zu seinem Recht über das Leben. „Ich dachte schon manchmal, wessen Glück auf mich übergegangen ist, welchem süßen Abgeschiedenen ich zu danken habe“ (BMG 225), sagt Elina zu Marduk. Dass selbst die Todesdrohung der Liebe nichts anzuhaben vermag, liegt nur daran, dass sie mit dem Tod selbst schon vermählt ist. Der Tod der Liebenden wäre nur Rückkehr des Lebens in das Reich des Hades'. Die Liebe aber kehrt zyklisch in die lebende Oberwelt zurück, um andere zu beseelen – daher Elinas Vorstellung.

---

<sup>934</sup> Zu Walter Benjamins *Kritik der Gewalt* siehe weiter oben den Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*, S. 57-61.

<sup>935</sup> Vgl. dazu Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S.200.

<sup>936</sup> So verspricht auch Elinas Liebe für Marduk nicht unbedingt „höchste[r] Selbstvergessenheit“, wie Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 217, ausführt. Wenn Marduk später ausruft: „Sag nicht Marduk zu mir. Wer ist das“ (BMG 275), so deutet das eher auf den Bruch des mythischen Banns, mit dem auch der Name, mithin die mythische Identität *Marduk* verloren gehen muss. Bereits im gefährlichen Liebestaumel mit Marion heißt es: „O Marion“, sagte es aus dem heraus, der Marduk geheißten hatte [...]“ (BMG 185) Es handelt sich um eine tatsächliche Auflösung der mythischen Figur.

<sup>937</sup> Vgl. dazu die Darstellung der Sage vom Raub der Persephone bei Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, S. 169ff.

Jonathan ist es, der Elina gegenüber die Verzweiflung zu artikulieren vermag, an der Marduk nagt:

„War ich sein Freund? War ichs oder bin ichs? Er hat meine Mutter gemordet, ich habe es dir erzählt. [...] Da stand er und wußte nicht weiter. [...] er wollte immer weg von seinem Konsulat; an mich hat er sich gehalten. Dazu war ich sein Freund. Den Schmerz in mir hat er gezüchtet, um nicht zu verzagen, nachdem er alles vernichtet hatte, woran er selbst hing [...]. [...]“ (BMG 226)

Zwar kann er sich im Zorn bewusst machen, wozu Marduk ihn braucht. Jonathan reflektiert, dass er für Marduk eine Erinnerungsfunktion hat. Er ist für ihn „einer der Stiere, der Metallstiere Markes: ich soll ihn erinnern. Ich soll brüllen. Vor Schmerz brüllen. Sonst wird alles sinnlos, was er treibt.“ (BMG 226) Im Schmerz ist das Leben erfahrbar. Jonathan ist die lebendige Erinnerung an das Leben, das zu beherrschen Marduk einst angetreten ist. Seine Erfahrung besteht in dem Verlust der Erfahrung zu leben: Die Macht zeichnet ihn.<sup>938</sup> Geht man davon aus, dass das Leben im Schmerz in äußerster Intensität, nämlich in seiner drohenden Negation erfahrbar wird,<sup>939</sup> so wird klar, warum Jonathan für Marduk leiden muss. Etwas von der existenziellen Erfahrung, in der Welt zu sein, soll auf den Souverän abstrahlen. Er spürt sich durch Jonathan – und ergraut, wenn dieser sich entfernt oder gar durch die Liebe zu Elina jedweden Schmerz verdrängt. Jonathan weiß nun: „Der Uralische Krieg war ich. Den preßte er in mich hinein und sättigte sich daran.“ (BMG 226) Für Marduk hat Jonathan die eindeutige Funktion, die Grenze des menschlichen Erfahrungsraums zu besetzen, wie ein Vorposten im Niemalsland, über dessen Existenz der Souverän entscheidet. Jonathan ist Marduks verkörperter Ausnahmezustand. Er verkörpert in Person das Schmittsche Diktum der „Entscheidung über die Ausnahme“,<sup>940</sup> die dem Souverän gebührt. Wie ein Regulativ ermöglicht Jonathans Leid Marduk die Erfahrung des Abgrunds: Er kann über ihn in den Raum der Besinnungslosigkeit blicken, ihn betreten und beherrschen – ohne selbst darin verloren zu gehen. „Sieht er mich, brülle ich, so weiß er etwas, so hat er Sättigung, so kann er seinen Wahnsinn leichter herunterschlucken. Dann schmeckt er ihm.“ (BMG 226) Über den Trabanten gelingt dem Souverän Marduk die Verwirklichung eines paradoxen Zustands der *kontrollierten Besinnungslosigkeit*. Auf rationale Weise beherrscht Marduk den irrationalsten aller Zustände. Auf diese Weise kann er den Zustand der Besinnungslosigkeit betreten, ihn erfahren und ihn mehr oder minder unbeschadet wieder verlassen.

<sup>938</sup> „[...] Wovon bist du so grau? Und warum trägst du einen Bart?“, fragt Elina beim Abschied von Marduk (BMG 225) Vgl. auch BMG 222, wo es heißt: „Marduk, der graue“.

<sup>939</sup> Vgl. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 82, wo es über den Schmerz heißt: „Im Schmerz spürt der Mensch den Leib, der sein Leben beenden wird. Der Schmerz ist das leibhaftige Vorzeichen des Todes, [...]. Was im Tod nicht mehr empfindbar ist, zwingt der Schmerz dem Menschen auf: die Hinfälligkeit seines Leibes, die Zerstörung des Bewußtseins, die Negation der Existenz.“

<sup>940</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.



Während Jonathan einseitig reflektiert und den Herrscher zu analysieren versucht, gelingt es Elina, den Reflexionsprozess auf Jonathan selbst zu richten. Die Abhängigkeit zwischen dem Herrscher und Jonathan ist von gegenseitiger Natur, auch wenn die Schwerpunkte verschieden sind. „Warum bist du nur solange hiergeblieben mit mir?“, fragt sie und Jonathan antwortet: „Doch seinetwegen.“ (BMG 227) Wegen Marduk ist er mit Elina nach Berlin zurückgekehrt. Sich ganz vom Herrscher zu lösen, das vermag Jonathan nur auf eine einzige Weise: durch Selbstmord. Die von Elina so vehement bestrittene Parallele zum Schicksal der Balladeuse<sup>941</sup> gehört in Bezug auf Jonathan zu dem dicht gewobenen Netz mythischer Verstrickung. Seine Abnabelung vom Herrscher gelingt nur im Tod.

### 3.5.9. Die Kraft des Überlebens – Marduks Verjüngung inmitten von Toten

Marduk, in den Krieg mit England und den Täuschern verwickelt, kämpft gegen die „alten Feinde, die Männer und Frauen der Apparate, der hohen Wissenschaft“ (BMG 232) mit neu erstarkender Kraft. Deren Ziel ist es, Marduk zu entmachten. Bezeichnend ist, dass der Herrscher sich in dem von ihm mitinitiierten blutrünstigen Gemetzel des Krieges verjüngt:

Alle fünfzehnhundert aus den Fabriken Entflohenen ließ er dann in Linden bei Hannover zusammentreiben. In Gegenwart von Abordnungen aller Horden ließ er hundert von ihnen grausam auf einer herbstlichen Wiese foltern. [...] Als sie [die Gefangenen] [...] nicht eingestanden, gab er sie den Kriegern am Abend zum Mord frei. [...] Es ist Tatsache, daß an diesem Abend auf dem europäischen Kontinent wieder Menschenzähne Menschenfleisch zerrissen und Menschenlippen Blut tranken. Das Rasen der Krieger um die Gefangenen, die sie sich zu entreißen suchten, war beispiellos. [...] Aus zertrümmerten Schädelschalen tranken Krieger, Männer und Frauen, noch am nächsten Tage. [...] Es ist sicher, daß sich damals der Konsul Marduk, der als grauer matter Mann aufgetaucht war, verjüngte. (BMG 233)

Natürlich sind in Anbetracht der früheren Forschungstätigkeiten Marduks auch medizinische Maßnahmen denkbar, die der Konsul gewissermaßen im Selbstversuch an sich vollführt. Aber der Kontext deutet auf andere Ursachen: Die Aussage des Erzählers fällt ohne weitere Erklärungen inmitten einer Passage, in der ausführlich die grausamsten Folterungen und Tötungen geschildert werden, die Marduk anordnet und ausführen lässt. Die Tötung gerät zu einem Massaker, in dem gewissermaßen die kulturell-ethischen Errungenschaften der menschlichen Geschichte im kanniba-

---

<sup>941</sup> „[...] Ich bin nicht die Balladeuse. [...]“ (BMG 225-226)

lischen Taumel der Krieger aufgelöst werden. Es ist ein Zustand vollkommener Besinnungslosigkeit, in dem die Grenzen zwischen Mensch und Tier vollends verschwimmen. Die Wiederkehr urmenschlicher Grausamkeit vollzieht sich im Mardukischen Gemetzel der Horden. Dass die mit Blut gefüllten Schädelshalen nicht einmal rituelle Bedeutungen haben, deutet auf das Ausmaß dieses „Rückfall[s] in die Barbarei“<sup>942</sup>. Dieser barbarische Urzustand inmitten des neuen Krieges stellt eine Grenzsituation menschlichen Daseins dar. In dem Grenzbereich gelangt der Herrscher offenbar zu neuer Kraft, er blüht regelrecht auf. Die Verjüngung des Souveräns vollzieht sich auf dem Schlachtfeld. Zu Recht konstatiert Müller-Salget: „[...] auch er [Marduk] nährt sich, wie Melise von Bordeaux, vom Blut der Lebendigen.“<sup>943</sup> Der Herrscher verteidigt nicht sein Volk gegen einen erklärten Feind, sondern er verteidigt allein seine Herrschaft. Die Entvölkerungs-Politik, die er in der Nachfolge Markes betreibt, wird von jedem Krieg unterstützt. Denn der Krieg – unter welchen Fahnen er auch immer geführt wird – liefert dem Machthaber Gründe, um den Tod der Menschen zu befördern. Jeder Tote erhöht die Macht der Überlebenden. Canetti beschreibt diese Überlebens-Lust und legt dar, in welchem Zusammenhang sie mit dem Töten steht:

Die Genugtuung des Überlebens, die eine Art von Lust ist, kann zu einer gefährlichen und unersättlichen Leidenschaft werden. Sie wächst an ihren Gelegenheiten. Je größer der Haufen der Toten ist, unter denen man lebend steht, je öfter man solche Haufen erlebt, um so stärker und unabweislicher wird das Bedürfnis nach ihm.<sup>944</sup>

Marduk lebt inmitten von Toten. Er führt fort, was Marke auf die Spitze getrieben hatte – das Überleben des Machthabers. Er umgibt sich mit einer „Knochen- und Schädelpyramide“ (BMG 163),<sup>945</sup> die den Haufen der Toten vergegenwärtigt, und er steht bevorzugt vor dem „ungeheuren Wandgemälde der Uralischen Flammenbergwerke und der flüchtenden versinkenden Menschen“ (BMG 171).<sup>946</sup> Während das Leben der anderen nur dazu dient, um es zu töten und es auf diese Weise zu überleben, schützt Marduk das eigene Leben mit allen Mitteln:

Er selbst sammelte um sich eine große Anzahl von Männern und Frauen, die ihm ergeben waren, Waffen trugen, Angriffs- und Abwehrapparate herstellten und vervollkommneten. Er umgab sich wie ein Tyrann mit Hunderten Spionen und Wächtern.

<sup>942</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 93.

<sup>943</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 216.

<sup>944</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 271.

<sup>945</sup> Auch Hahn beschreibt diesen Zusammenhang: „Die aufgeschichteten Schädel konnotieren, seit der Eroberung der Neuen Welt, das barbarische Symbol schlechthin [...]“. Hahn, *Fluchtlinien des Politischen*, S. 354.

<sup>946</sup> Vgl. dazu die Beschreibung des Empfangszimmers Marduks: „Ein schönes saalartiges Zimmer hatte Marduk; Marke hatte es herrichten lassen. Links und rechts Riesengemälde vom Boden bis zur Decke. Auf der einen Seite farbige Massen, Balken Drähte Maschinenteile, die [...] plastisch aus der Wand heraustreten. Auf der anderen die Überschwemmungen Schuttanhäufungen, versinkende Tiere und Menschen. Eine Knochen- und Schädelpyramide in der Mitte des Zimmers. (BMG 163)

In der Zeit seines Konsulats verminderte sich die Einwohnerzahl des Stadtgebiets um Millionen. Der Zuzug hörte ganz auf. (BMG 166)<sup>947</sup>

Es sind eben jene zwei Komponenten des Überlebens wie sie Canetti beschreibt, die in Marduk personifiziert sind: [1.] „Der Mensch will töten, um andere zu überleben.“ [2.] „Er will nicht sterben, um von anderen nicht überlebt zu werden.“<sup>948</sup> Wie viele Tote lassen sich anhäufen, das ist die wesentliche Frage der Mardukschen Politik. Im Grunde genommen ist der Herrscher kein „Mahner an die vergangene Katastrophe“,<sup>949</sup> wie Sander ausführt, sondern deren Potenzierung. Während die Verfechter der Technisierung die Beherrschung des Lebens im Sinn haben, dessen gänzliche Einbettung und Verfügbarmachung in den Bereich des Rationalen, ist es Marduks Intention, das ganze menschliche Leben auszulöschen. Seine souveräne Macht speißt sich aus dem Vorhaben der allumfassenden Vernichtung. Im Massaker der Horden wird das menschliche Leben seinem Urzustand so weit angenähert, dass, bis auf den Werkzeuggedanken der blutgefüllten Halbschädel, nichts Menschliches mehr an ihm ist. Der Ausnahmezustand menschlicher Existenz, der Zustand der Besinnungslosigkeit, den Marduk über das Leid und den Schmerz in Jonathan künstlich erzeugen wollte, geht im Massaker in den Naturzustand über: Der Mensch löst sich zum Tier hin vollkommen auf.

Dieser Raum der Besinnungslosigkeit offenbart dem Souverän die Möglichkeit der existenziellen Erfahrung. Er kann einen menschlichen Abgrund schaffen, über den er sich als Souverän erhebt: Auf diese Weise spürt Marduk seine Existenz nicht nur wieder, er erneuert und erweitert sie. Bedenkt man, dass der Naturzustand gewissermaßen die Schwelle ist, in der augenblicklich neues Recht gesetzt werden kann, so wird deutlich inwiefern Marduk die mythische Gewalt verkörpert: Der Naturzustand ist die Geburtsstätte des Rechts, das über die mythische (rechtsetzende) Gewalt in der Welt wirksam wird.<sup>950</sup> Marduk initiiert diesen Zustand im Massaker, in der Folter und in der ihn umgebenden Symbolik. Die Ausnahme stellt sich wie eine Zeitreise in die Vergangenheit dar, zurück in die Phase der Geburt der Menschheit inmitten der animalischen Natur.

Marduks Souveränität gründet sich auf die Kontrolle der Besinnungslosigkeit. Der Abgrund, der für den Erfahrungsraum erschlossen werden soll, wird so abgesichert, dass der Souverän in ihm aufgeht, ohne sich darin zu verlieren. Für den Souverän sind es immer andere, die das Risiko tragen. Anders als der besinnungslose

---

<sup>947</sup> Vgl. dazu Canetti, *Masse und Macht*, S. 273: „Der Inbegriff aller Gefahren ist natürlich der Tod. Es ist wichtig, genau zu erkunden, wie er sich zu ihm [dem Machthaber] stellt. [...] Von ihm wird der Tod planmäßig ferngehalten: er selber darf und soll ihn verhängen. Er darf ihn so oft verhängen, wie er will.“

<sup>948</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 296.

<sup>949</sup> Sander, „*An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...*“, S. 291.

<sup>950</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*, S. 57-61.

Krieger, der zum Menschenfresser an den Gefangenen wird, ist es nicht Marduks eigener Zustand. Er entscheidet darüber, wessen Zustand es ist, des Kriegers, des Gefolterten, oder – in subtilerer Form – Jonathans, in mythischer Form: Elinas. Gleichwohl gibt es Bereiche des Lebens, die seiner Kontrolle entzogen sind – wie bei dem Liebesakt mit Marion Divios, der im Selbstmord endet.<sup>951</sup> Wesentlich für das Verständnis der Figur ist es, sich darüber bewusst zu werden, dass sie mythischen Charakters ist und als solche die Grenze des Menschlichen aufzeigt, hinter der ein Abgrund sich auftut. Marduk ist nur zum Teil eine menschliche Romanfigur, weshalb sich nicht jede Handlung psychologisch aus dem Individuum Marduk heraus motivieren lässt. Der Herrscher ist eins mit der mythischen Gewalt, der er sich und alle Welt ausgeliefert zu sein glaubt. Das Sterben der anderen, das Potenzieren der Katastrophe des Uralischen Krieges, die Spiegelung des Schmerzes in Jonathan, all das ist notwendig für das Überleben des Machthabers. Die schaurige Wiederherstellung des Naturzustandes ist wesentlich für die Setzung des Rechts, in der sich die mythische Gewalt bzw. deren Träger als wirksam erlebt. Marduk entscheidet über den Ausnahmezustand. Seine Verjüngung inmitten der Toten legt davon Zeugnis ab. In der Politik der Entvölkerung verwirklicht sich der Anspruch Marduks, die Kontinuität des Sterbens zu befördern, welche Voraussetzung dafür ist, Kraft aus der Tatsache des Überlebens zu ziehen und die eigene Herrschaft zu sichern.

### 3.5.10. Der babylonische Gott

Der Typus des Überlebenden und der Anspruch der souveränen Macht, über den Ausnahmezustand des menschlichen Daseins zu entscheiden, gehen – wie gezeigt wurde – bei Marduk Hand in Hand. Eine weitere Perspektive auf die vielschichtig angelegte Figur ergibt sich aus der näheren Betrachtung des mythischen Hintergrundes. Im babylonischen Mythos, den der Name der Döblinschen Herrscherfigur konnotiert, ist der Kriegsgott Marduk zugleich auch ein Schöpfergott. Aus dem Blut Kingus, des Sohnes der Göttin Tiamat, schafft er Tiere und Menschen. Tiamat, Göttin des Salzwassermeeres, und Kingu wollten die junge Generation der Götter, der auch Marduk angehört, vernichten – doch beide verlieren den Kampf gegen ihn. Marduk besiegt Tiamat in einem Zweikampf und schafft Mond, Sonne und Sterne aus der einen Hälfte ihres Körpers. Aus der anderen formt er die Welt. Dann tötet er Kingu und formt aus dessen Blut die Menschen.<sup>952</sup> „So ist Marduk“, führt Meissner aus, „tatsächlich im Besitz jeglicher Macht und Kraft, und darum setzt der Dichter

<sup>951</sup> Ausführlicher dazu im Abschnitt „Die Balladeuse – Marduk im Kampf mit der Weiblichkeit“, S. 161-168.

<sup>952</sup> Vgl. dazu Meissner, „Die babylonisch-assyrische Literatur“, S. 44f.

[des babylonischen Weltschöpfungsliedes, B. B.] an den Schluß des Liedes die Mahnung, man solle die Marduknamen und diese ganze Dichtung im Gedächtnis bewahren und weiter überliefern.“<sup>953</sup>

In *Berge Meere und Giganten* gibt es mehrere verstreute Anspielungen, die den Mythos weit über die Kriegsgott-Metapher hinaus wiederholen und das Weltschöpfungsepos<sup>954</sup> in diesem Sinne tatsächlich in die entfernte Zukunft tragen. Unter der Flagge von Sonne, Mond und Sternen wird der Uralische Krieg geführt.<sup>955</sup> Es sind die Zeichen der Maschinenanbeter.<sup>956</sup> Die Welt, in welcher der babylonische Gott Marduk für die jüngere Göttergeneration Häuser in die Luft, die Erde und das Wasser baut, wird bei Döblin von eben diesen Maschinen aufgewühlt. Der Uralische Krieg bezieht alle Elemente mit ein. So gesehen sind es die zwei Hälften der getöteten Göttin Tiamat, die sich im Uralischen Krieg bekämpfen: Sonne, Mond und Sterne (die Maschinen) gegen die Elemente der Welt (Luft, Wasser/Meer, Erde, Feuer). Bezeichnend ist, dass die Mutter Jonathans und alle anderen, die in Marduks Wald umkommen, allesamt „Eisenfreunde“ (BMG 138), also Maschinenverehrer sind. Im Kontext des babylonischen Mythos gelesen bedeutet dies: Der Herrscher Marduk tötet einen der beiden Teile (Sonne, Mond und Sterne – die Maschinen und deren Verfechter), die „er“ (der mythische Gott) aus Tiamat erschaffen hatte.<sup>957</sup> Zugleich huldigt er in seiner Verbundenheit zur Natur dem anderen von ihm erschaffenen Teil. Damit wird der äußere Kampf zum inneren, denn im Namen des Herrschers liegt auch seine Verantwortung für *beide* Teile. Je mehr der Konsul die Menschen zu vernichten wünscht und seine Stadtlandschaften entvölkert, desto mehr hängt er am Menschlichen (Liebe, Furcht, Angst etc.), das ihn nicht nur fasziniert, sondern letztendlich auch bezwingt. Es ist ein Kampf, der *in* ihm tobt und den Jonathan gegenüber Elina treffend beschreibt: „Vielleicht treibt ihn [Marduk] jetzt die Gewalt allein und er merkt, daß er überhaupt gar nichts mehr ist. Daß er mitmachen muß, mitheulen muß.“ (BMG 226)

Das Dilemma des Souveräns Marduk besteht darin, dass er mythischer Gott sein will (muss), aber Mensch ist. Er erliegt selbst der Liebe, durch deren Zauber der Tod nach dem Leben greift. Als Souverän vertritt er den Tod, aber er ist als Gebannter

---

<sup>953</sup> Meissner, „Die babylonisch-assyrische Literatur“, S. 45.

<sup>954</sup> Eine Übersetzung der Weltschöpfungstafeln findet sich bei Delitzsch, „Das babylonische Weltschöpfungsepos“, S. 92-114.

<sup>955</sup> Zum Uralischen Krieg siehe die Ausführungen im Abschnitt „Begeistern und vernichten im Uralischen Krieg: Der Ausnahmezustand als globale Notwendigkeit“, S. 141-147.

<sup>956</sup> Vgl. BMG 69ff. sowie meine Ausführungen zu den Maschinenanbetern im Abschnitt „Kulminationspunkt der Ratio: Die Mensch-Maschine“, S. 134-137.

<sup>957</sup> Marduk ist vor Beginn seines Konsulats selbst ein Maschinenfreund. Vgl.: „Marduk, selbst ein Mann vom Schläge derer, die er festgenommen hatte [...]“ (BMG 138) Wie im Abschnitt „Der Mythos als Kontext im Namen“, S. 127-129, anhand der Figur Melise/Persephone schon erörtert wurde, ist auch in der Figur des Konsuls Marduk der Mythos durch den Namen präsent. Auch hier hat das Wort „unmittelbare Macht [...] über die Sache, Ausdruck und Intention fließen ineinander.“ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 67.

nicht mit diesem identisch. Der Mensch ist vielmehr selbst dem Zauber erlegen, der als Liebe und Schmerz in ihm wirkt. Seine Allmacht ist mithin auch Ohnmacht.

### 3.5.11. Abnabelung – Jonathan, die Mutter und der Mythos

Inmitten der Wirren des Krieges treffen sich Jonathan und Marduk ein letztes Mal. Jonathan sucht den Herrscher auf, um ihn zu warnen und zur Flucht zu bewegen (vgl. BMG 237). „Gehörst du auch zu den Täuschern?“, fragt Marduk den einstigen Freund, der das bejaht (BMG 238). Daraus erwächst eine Feindschaft, die einerseits der politischen Situation geschuldet ist: Marduk bekämpft die Täuscher, die seine Herrschaft beenden wollen. Andererseits intensiviert diese „Freund-Feindunterscheidung“<sup>958</sup> den menschlichen Konflikt der beiden, und die Warnung Jonathans entpuppt sich als Angst davor, den Menschen Marduk zu verlieren. Durch die von Marduk ermordete Mutter ist Jonathan an den Herrscher gebunden.<sup>959</sup> Er kann ihn weder töten noch von anderen getötet sehen. Jonathan zu Marduk:

„[...] Ich habe um dich und durch dich grenzenlos gelitten, Marduk. Du weißt es. Ich hänge an dir. Ich kann dich nicht loslassen. Ach ich warne dich, Marduk. Stirb nicht und stirb nicht mit meiner Hilfe. Ich bitte dich, flieh. [...]“ (BMG 239)

Der Herrscher flieht nicht, er trägt den Namen des Kriegsgottes: Marduk ist der Krieg und der Krieg ist in Form des oben geschilderten Konfliktes in ihm. Liefere er vor dem Krieg davon, so würde er vor dem Teil seiner selbst flüchten, der die mythische Gewalt in ihm verkörpert. Marduk lebt davon, Herr über Leben und Tod zu sein; er kann diese Herrschaft nicht preisgeben.<sup>960</sup>

Besonders an Jonathans Selbstzweifeln zeigt sich, wie sehr dessen Inneres die scheinbar äußeren Umstände aufnimmt, um Jonathan schließlich bewusst zu machen, dass sie ineinander greifen. Nachdem er Marduk wieder verlassen hat, fühlt er sich mit den „Bauern verbunden“ und bemerkt, „daß er sie verraten hatte“ (BMG 246). Bauern bestellen das Land, sie säen und ernten im Einklang mit der Natur. Die Technik, der die Täuscher huldigen und der Fortschritt im Allgemeinen stehen dazu im Widerspruch. Jonathan wird bewusst, dass er sich nicht dem angeschlossen hat, der

<sup>958</sup> Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S.32.

<sup>959</sup> Marduk zu Jonathan: „[...] Von deiner Mutter hättest du nichts sagen sollen. Ich weiß, sie hat dich mit mir verbunden. Sie ist jetzt – gegen dich!“ (BMG 238)

<sup>960</sup> Wie oben bereits dargestellt, schöpft der Souverän Kraft aus dem Krieg, der seinen Erfahrungsraum ins Existenzielle erweitert, vgl. den Abschnitt „Die Kraft des Überlebens – Marduks Verjüngung inmitten von Toten“, S. 177-180. Marduk ist bewegt von „einem heftigen Gefühl“, als er mit seinem Begleiter sein Land überfliegt. Angesichts der „eindringenden Flammenschießer“ und der „Überschwemmung“, die mit der Kriegsmaschinerie in Zusammenhang stehen, steigert sich sein Gefühl noch: „Wie von einem Blitz war er getroffen, als er dies sah. Ein Schmerz und Glück: sein Werk!“ (BMG 237)

diesen technischen Fortschritt – wenn auch aus zweideutigen Gründen – auf das Schärfste bekämpft. Marduks Konsulat begann mit der Vernichtung der „Eisenfreunde“ (BMG 138). Aus den Technikfanatikern, zu denen der Herrscher einst selbst gehörte, macht er im weitesten Sinne Natur: Wald. Der Sitz des Denkens, das Gehirn, wird buchstäblich zum Nährboden für das bewusstlose Vegetieren des Pflanzlichen: „Das [...] Wachsen zerpreßte [...] die Menschen, [...] goß die weißen Gehirne über die Wurzeln.“ (BMG 143) Eben diese Gehirne hatten die technischen Wunderapparate konstruiert, die im Uralischen Krieg die Welt um- und aufgewühlt haben. Die Maschinen, mit denen die Naturgewalten herausgefordert werden, sind Produkte der menschlichen Ratio. Jonathans Vision führt dem Verzweifelten die Bilder dieses Krieges noch einmal vor Augen:

In der Nacht zuckte er, wie er nur eine unruhige Stunde geschlafen hatte, auf und saß hoch: Flammen waren vor seinen Augen, in den Flammen brannten Teile von Menschen, Schultern Arme, ein sich windender Leib mit bloßem Nabel: das regte sich, loderte grellrot. Seine Mutter. Seine Mutter brannte. (BMG 246-247)

Der Krieg und seine Mutter erscheinen in dieser Vision in einem gemeinsamen Bild: Die Flammen, die er sieht, sind im Kontext der Menschenteile die des Uralischen Krieges. Sie ähneln dem Wandgemälde in Marduks Palast.<sup>961</sup> Im Traum ist es Jonathans Mutter, die brennt. Aber wie ist zu deuten, dass sich die Figur der Mutter in die grausamen Geschehnisse des Krieges verwandelt bzw. mit diesen Geschehnissen identifiziert wird?

Deutbar wird diese Vision – wie überhaupt die Funktion der Mutter – nur im Kontext des Mythos', der über den Namen des Herrschers seine Macht entfaltet. Versucht man bei der Interpretation enzyklopädisch im Sinne Umberto Ecos vorzugehen,<sup>962</sup> indem man den Mythos als Kontext heranzieht, so erscheint die Mutter Jonathans, die im Traum brennt, als die Erde im Flammenmeer des Uralischen Krieges. Da die technischen Mittel dieses Brandes auch von der Mutter stammen, hat sie gewissermaßen geboren, was sie jetzt zu vernichten droht. Der „Nabel“ (BMG 246) ist Ergebnis der gelösten Verbindung: Die „Kinder“, die Erfindungen und Apparate, haben sich verselbständigt, haben sich *abgenabelt* von der Mutter und wenden sich nun gegen ihre Schöpferin. Auch im babylonischen Mythos vernichtet die Generation der jungen Götter – angeführt durch Marduk – ihre Erschafferin, die Mutter Tiamat.<sup>963</sup>

---

<sup>961</sup> Siehe dazu weiter oben S. 178.

<sup>962</sup> Eco stellt sich die Enzyklopädie wie einen „Pseudobaum“ vor und beschreibt das „Universum der Semiose“, das er mit dem „Universum der menschlichen Kultur“ gleichsetzt, als „Labyrinth“. Dieses sei durch ein „Netz von Interpretanten“ strukturiert und „virtuell unendlich“. Eco, Umberto: *Semiotik und Philosophie der Sprache*. München: Fink 1985, S. 129, Hervorhebung im Original. Die hier vorgeschlagene Interpretation betrachtet den babylonischen Welterschöpfungsmythos vorläufig als „Stamm“ des enzyklopädischen Baumes in dem Zeichennetzwerk, das der Name Marduk in *Berge Meere und Giganten* entfaltet.

<sup>963</sup> Vgl. dazu vor allem: Delitzsch, „Das babylonische Welterschöpfungssepos“, S. 92-114.

Die Rationalität, die sich im Uralischen Krieg in Form der Apparate gegen die Naturgewalten stellt, ist ursprünglich selbst Natur.<sup>964</sup> Aber sie entfernt sich zu weit von ihrem Ursprung und richtet sich gegen diesen. Nur vergisst der Mensch als Herr der Rationalität, der durch sie die Macht der mörderischen Apparate erlangt, dass er selbst Natur ist. „Der Geist wird in der Tat zum Apparat der Herrschaft und Selbstbeherrschung“,<sup>965</sup> konstatieren Horkheimer und Adorno. Zwar liegt es in der Natur des Menschen, ein vernunftbegabtes Wesen zu sein, aber den Gegensatz zwischen formaler Rationalität und Natur, der ihm zum Verhängnis werden kann, schafft er in sich selbst. Döblin arrangiert diesen Konflikt in einem komplexen Zeichensystem: Die Maschinenherren und –fanatiker kämpfen nicht ohne Grund unter der Flagge von Sonne, Mond und Sternen gegen die natürlichen Erdgewalten. Nicht nur im Mythos besteht der erste Akt der Rationalität in der Teilung dessen, was einst vereint war. Setzen und Entgegensetzen sind Grundhandlungen des formallogischen Denkens. Der babylonische Gott Marduk errichtet aus dem Chaos (und der Einheit) des Meeres – verkörpert in Tiamat – die Ordnung der Welt, indem er die Urmutter in die Elemente des Himmels und die der Erde spaltet – ein erster, wenn auch göttlich-rationaler Akt. Zugleich schafft der junge babylonische Gott aus dem Blut von Kingu die Menschen. Aber damit beginnt das Problem erst, denn in ihnen kämpft die Ratio mit ihrem mythischen Ursprung und wendet sich gegen diesen.

Der Herrscher Marduk will die Technik, die sich letztlich auch gegen ihn richtet und die in den Täuschern Gestalt gewinnt, vernichten. Aber in seinem Drang wendet er sich gegen die eigene Natur. Jonathan ist das Produkt dieses Kampfes: Er gehört aufgrund der Zugehörigkeit zur Mutter zu der Welt der Ratio, zu Sonne, Mond und Sternen. Zugleich gehört er auf die Seite der Natur, einerseits, weil seine Mutter nach dem Tod zu Natur (Wald) wurde, andererseits, weil er den Teil des Menschen in sich tragen und spiegeln muss, den Marduk von sich abgespalten hat. Zudem bindet ihn ein „Verhängnis“ (BMG 246), nämlich seine Liebe zu Elina, wieder an die Täuscher. Aber erst seine Verzweiflung kurz vor dem Selbstmord lässt ihn erkennen: „Daß ich ein Täuscher bin. [...] Ich habe mit den Täuschern nichts zu tun. Ich hatte nie etwas mit ihnen zu tun. Nie. Ich verfluche sie.“ (BMG 247) Sein Dilemma besteht in eben dieser Zwischenposition.

Erst jetzt klärt sich, was Marduk meint, als er zu Jonathan nach der Vernehmung und Hinrichtung weiterer Technikverehrer sagt:

---

<sup>964</sup> Vgl. dazu Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 46: „Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. [...] Aufklärung ist [...] Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird. In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an [...] als Blindes, Verstümmeltes.“

<sup>965</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 42.



„[...] Willst du nicht noch eine Weile mit deiner Mutter zusammenleben? Du hast dich gestern gut gegen deine ehemaligen Freunde benommen. Sie leben nicht mehr. Nein. Ich habe deinen Willen ausgeführt. Es war dein Wille.“ (BMG 153)

In Person ist die Mutter längst tot, wie also soll Jonathan mit ihr weiterleben? Aber Jonathan hat sie „wieder geboren“ (BMG 151). Bezeichnend ist – und hier schließt sich der Kreis zum Mythos von Marduk und Tiamat –, dass Jonathan der Mutter an „der See“ wiederbegegnet, er habe sie „deutlich am Wasser gesehen“ (BMG 151), erklärt er. Marduk gegenüber berichtet er, wie er die Mutter „ganz gemacht“ habe, „lebend beweglich“ (BMG 152). Tiamat, die Urmutter, *ist* im Mythos das Salzwassermeer. Aus ihr entstehen nach dem Kampf mit Marduk Erde, Pflanzen, Blumen und Tiere. Solange Jonathan sich an Marduk bindet, der die Mutter durch Tötung wieder zu dem gemacht hat, was sie einmal war, kann er mit ihr leben – selbst wenn sie als menschliche Person tot ist. Bindet sich Jonathan jedoch an die Täuscher, so läuft er Gefahr, seine Mutter, die nun Natur ist,<sup>966</sup> ein zweites Mal zu töten. Denn die Technikfanatiker zerstören Natur.

Gegenüber Elina, die nun, weil sie Täuscherin ist, auf der politischen Seite zur Feindin wird, äußert Jonathan:

„Ich habe dir von meiner Mutter erzählt. Die hat er [Marduk] umgebracht. Aber mir ist nie, als ob er sie umgebracht hätte. [...] Mir ist, als ob er mit ihr zusammen etwas wäre, als ob er mit meiner Mutter verbunden wäre, wie mein Vater, den ich nicht kannte! Er. Er. So ist er mit ihr zusammen. Ich kann nur bei ihm ruhig werden. Bin ich von ihm, bin ich zerrissen.“ (BMG 248)

In dieser Aussage Jonathans zeigt sich das ganze Ausmaß seiner inneren Tragödie. Ob Jonathan tatsächlich der Sohn Marduks ist, darüber gibt der Text keine Auskunft. Auch die Bindung des Herrschers zur ermordeten Mutter, die Jonathan hier beschwört, wird nicht als Tatsache geschildert; verständlich wird sie nur im Kontext des babylonischen Mythos'. Interessanter Weise geschieht nun etwas, was schon einmal zur Auflösung der souveränen Macht geführt hatte, bei Melise/Persephone und ihrer Gespielin Betise (vgl. 129ff.). Es wiederholt sich eine Form des Rollentausches. „Ich glaube“, sagt Elina zu Jonathan, „ich will, ich will – an ihm [Marduk] tun, was du wolltest.“ (BMG 249) Und kurz darauf sinniert sie:

„Ich muß zu ihm [zu Marduk, B. B.]. Glaubst du nicht, daß er jetzt auf mich wartet. Es war mir sicher, daß er dich zurückweisen würde. Ich helfe ihm. Du kommst – dann noch einmal zu ihm. Wenn du noch einmal kommst und ich bin es, so wird er dich nicht zurückweisen.“ (BMG 249)

Elina will in die Rolle Jonathans schlüpfen und sich als Jonathan Zugang zum Herrscher verschaffen: „Sie lockte Jonathan: ‚[...] Sieh, ob ich nicht du bin. Ob ich dich

---

<sup>966</sup> „[...] Und zuerst konnte ich den Kopf nicht sehen. Es machte mir auch gar keine Sorge, daß sie [die wiedergeborene Mutter, B. B.] statt eines Kopfes eine Blume zwischen den Schultern hatte [...]“. (BMG 151-152)

nicht zu ihm tragen kann mit meinem Körper. [...]“ (BMG 249) Was sie an Jonathan liebt, ist einzig der Marduk in ihm. Die Sehnsucht, die in dieser Szene umschlägt in blanke Liebesgier, gilt nicht Jonathan, sondern dem Herrscher. Jonathan bemerkt ihre Verwandlung, nennt sie „rasend“ (BMG 250) und schließlich gesteht er: „Ich ängstige mich, nein, mich graust es vor dir.“ (BMG 250) Gegenüber dem Täuscher hat Elina zu Beginn des vierten Buches bereits angedeutet, dass auch sie täuscht (vgl. 171); dort trägt sie bereits das Hemd.<sup>967</sup> Wenn es jetzt heißt: „Unersättlich war sie in ihrer Raserei“ (BMG 250), so zeigt das nicht nur, dass Elina Jonathan hinsichtlich ihrer Liebe täuscht, sondern auch, dass sie sich in ihrem Wahnsinn über sich selbst getäuscht hat: Die Liebe zu Jonathan ist eigentlich Gier und Verlangen nach Marduk: „Und dann immer: ‚Ich geh‘ zu Marduk.“ (BMG 251)

Ähnlich wie die Balladeuse ist Elina letztlich eine Gebannte der mythischen Macht. Weder täuscht sie sich bewusst über ihre Liebe zu Jonathan noch täuscht sie diesen von Anfang an. Vielmehr verhält es sich analog zu dem Granatapfel, mit dem Hades Persephone verführt: Als Geraubte liebt Elina letztlich den, der den Raub begannen hat. Und der Räuber, der sie durch den mythischen Zauber (das Hemd) bannt, fordert sie und ihre Liebe zu ihm ein.

### 3.5.12. Der Selbstmord des Trabanten und Marduks Ende

Die Situation des Krieges ist unübersichtlich und eröffnet neuen Machthabern die Chance, die Herrschaft zu übernehmen: Die Stadtschaft Hamburg, hinter der die Londoner Zentralregierung steht, macht sich die Täuscher für den Kampf gegen Marduk zunutze (vgl. BMG 229). Im Schatten der Engländer tritt „ein gigantisches Wesen, von negerischem Aussehen“ (BMG 229) in das Geschehen ein. Der anfangs passive Beobachter Zimbo<sup>968</sup> entwickelt sich zu einem ernstzunehmenden Gegner Marduks. Nach dem Scheitern der politischen Bemühungen ist das Ziel der Hamburger Gegner konsequent: „Die Herrschenden stellten sich kriegerisch um; die Märker sollten ganz ausgerottet werden.“ (BMG 232) Auch die „Truppe der Angela Castel“ (BMG 233) gehört zu den Gegnern. Unter der „Fahne der Täuscher“ (BMG 241) geht sie gegen Marduk und die Märker vor. Doch der Zusammenschluss ist aufgrund der inneren Konkurrenz brüchig; so verlangt Zimbo „offen die Führung bei der ganzen Aktion als Beauftragter des Völkerkreises“ (BMG 243) und hintergeht schließlich Angela Castel mit einer Intrige (vgl. BMG 244ff.). In deren Folge schickt Zimbo

<sup>967</sup> Zur Bedeutung des Hemdes siehe insbesondere den Abschnitt „Das lebende Hemd als Zauber der mythischen Gewalt“, S. 170-172.

<sup>968</sup> Vgl. „[...] unkenntlich trieb Zimbo zwischen den andern.“ (BMG 230) „Wieder lungerte er nur herum.“ (BMG 231)

die Anführerin der Täuscher als Gefangene zu Marduk, um ihm seine „Ergebenheit und Treue“ (BMG 245) unter Beweis zu stellen – freilich auch dies ein Täuschungsmanöver, um auch den Souverän der Märker auszuschalten.

Marduk lässt Elina in das Gefängnis bringen, in dem sich barbarische Horden mit der festgesetzten Angela Castel einen erbitterten Kampf liefern. Elina hat den Bruch mit Jonathan längst vollzogen und sieht in Marduk die Ursache dafür.<sup>969</sup> Aufgrund ihrer unterstellten Verbindung zu Marduk wird Elina im Gefängnis der Täuscherinnen grausam gemartert (vgl. BMG 255). Paradoxe Weise hofft die Anführerin Castel, mit Hilfe von Elina ein Ende der „beispiellose[n] Barbarei“ (BMG 256) zu erreichen. „Er ist kein Mensch; er ist ja selbst ein Tier“ (BMG 256), sagt die gepeinigte Elina kurz bevor Marduks Horden das Gefängnis in einem regelrechten Blutausch endgültig stürmen (vgl. 256-257). Während Marduk glaubt, dass Jonathan der eigentliche Feind und Verräter sei und Elina nur die Missbrauchte, die sich aber vielleicht auch „selbst dazu hergegeben“ habe (BMG 258), überstürzen sich die Ereignisse: Elina überlebt als einzige zwischen den Leichen, die die Hordenführer nun mit Pferden vor den Herrscher zerren. Sie überlebt als Teil des Leichenhaufens:

Sie schrie, wie man die Körper trennte, das Bündel öffnete. Ihr einer Arm hing. Sie war blutbegossen, das Haar vor ihrem Gesicht und an Mund und Nase lehmig angebacken. Die stark gekrümmten Beine konnte sie nicht strecken. (BMG 261)

Die Überlebende wird in Marduks Haus gebracht; bei ihrem Anblick plagen den Herrscher ganz pragmatische Zweifel: „Hätte er Täuscher werden sollen, hatte Jonathan recht. Die Täuscher siegten, England und Amerika siegten? [...]“ (BMG 261) Jetzt, wo das Ende des Märkischen Reiches absehbar scheint, will der Herrscher von diesem nicht lassen: „[...] es sollte nicht untergehen.“ (BMG 258) Selbst die Politik und Diplomatie bemüht er, um nicht untergehen zu müssen (vgl. BMG 258). Doch auch das letzte Aufbegehren gegen die feindlichen Kräfte hat keinen Zweck mehr.<sup>970</sup> In dem Augenblick, da das Dreieck Marduk-Elina-Jonathan zusammenbricht, geht auch das Märkische Reich verloren. Zimbo fällt die Macht zu (vgl. BMG 281).

„Alle Dinge in der Welt müssen einmal beendet sein [...]“ (BMG 264), dieser Entschluss Marduks, der eigentlich darauf abzielt, die Maschinenverfechter ganz zu vernichten, bereitet zugleich sein eigenes Ende vor. Der Gürtel Jonathans, den er auf seiner Flucht von Elina übermittelt bekommt, ist das Zeichen dafür, dass dieses Ende längst eingeleitet ist. Marduk nimmt zunächst den Gürtel nicht wahr: „Er ging, ohne

---

<sup>969</sup> Aufschlussreich ihr Empfinden: Sie könne „nicht über Jonathan weinen, selbst wenn er eingesperrt wäre. Dabei bin ich ihm gut. Was tut Marduk mit mir.“ (BMG 254)

<sup>970</sup> Vgl. „Aber Marduk selbst mit zwei Dutzend Ergebener leistete alles. Sie hatten Apparate Spiegelkleidung Blender. Marduk kämpfte für seine Sache.“ (BMG 263)

den weißen Gürtel anzusehen, den der Mann ihm vorhielt.“ (BMG 264) Er übersieht in seinem Machtwahn, dass er den Todpunkt seiner Herrschaft bereits überschritten hat. Marduk und sein Begleiter, ein Krieger, halten vor einem verschütteten Gebäude. Hier taucht plötzlich ein Hund<sup>971</sup> auf:

Sie umgingen den Trümmerberg, ein Hund fiel sie an. Während der Krieger das bellende bissige starke Tier schlug, – es geiferte zuletzt oben auf den ungangbaren Steinmassen – rüttelte Marduk an der Tür. (BMG 265)

In dem halbzerstörten Haus befindet sich Elina, die dem Herrscher erst nicht öffnen will. Sie beschimpft Marduk als „Hund“, während die ganze Szene von „Hundegekläff“ (BMG 265) begleitet wird. Marduk hingegen vermutet, dass der Hund, mit dem sein Krieger kämpft, zu Elina gehört: „Jag deinen Hund weg“ (BMG 265), fordert er. Schließlich öffnet Elina, sie wirft Marduk die erlittenen Qualen im Gefängnis vor, aber: „Das Schreien des Kriegers, das Heulen des Hundes war so stark, daß beide [Elina und Marduk] schwiegen.“ (BMG 266) Während Marduk nach der Bedeutung des Gürtels fragt, ist von einem „ununterbrochenen Tier- und Menschentoben[s]“ (BMG 266) die Rede. Erst als Elina dem Herrscher<sup>972</sup> zeigen will, was mit Jonathan geschehen ist, ändert sich die Situation: „Er [Marduk] ließ den Mann, der den Hund getötet hatte und den blutigen Körper an einem Strick hinter sich herzog, ein Stück zurück.“ (BMG 267) Elina führt Marduk an das Grab Jonathans, sagt aber ausdrücklich: „Hier. Laß den Mann draußen. [...] Er darf mit dem toten Tier nicht her.“ (BMG 268) Marduk realisiert allmählich, dass Jonathan Selbstmord begangen hat, schließlich dringt die Nachricht in sein Bewusstsein und treibt ihn in Verzweiflung, Trauer und Wut (vgl. BMG 268-269), die letztlich umschlägt in Lethargie: „Er war wie ein Schläfsüchtiger.“ (BMG 270) Noch immer ist das tote Tier gegenwärtig, in einem Absatz heißt es gleich zweimal: „Der Mann mit dem Hund stand noch da. [...] Der Mann mit dem toten Hund schurrte hinter ihnen.“ (BMG 270)

Für Marduk scheint sich erst im Gespräch mit Elina das Missverständnis zu beheben. Er begreift, dass Elina Jonathan verlassen hat und nicht von diesem – wie Marduk dachte – verstoßen wurde. Der Herrscher, vorerst fassungslos, ahnt allmählich auch den Grund, denn für einen kurzen Augenblick stellt sich bei ihm das Balladeuse-Gefühl wieder ein.<sup>973</sup> Der Unterschied zur Situation mit der Balladeuse (vgl. 161ff.) ist allerdings, dass der Souverän dieses Mal ganz erliegt; aber es ist keine Niederlage im Kampf der Begierden, sondern ein lethargisches Ermatten im Schlaf:

<sup>971</sup> Auf die Bedeutung des Hundes im Kontext mit dem Auftauchen und Verschwinden von Jonathan wurde im Abschnitt „Das souveräne Dreieck: Marduk, Jonathan und Elina“, S. 168-170, bereits eingegangen.

<sup>972</sup> Marduk weiß noch nicht, dass Jonathan tot ist.

<sup>973</sup> „Marduk fühlte, wie ihn etwas hochschob. Eine ferne Angst zuckte pucherte über sein Herz. [...] Der Schlaf in allen seinen Bewegungen. Wollte sich nicht ein alter wohlbekannter Schleier über ihn legen. [...] In ihm klirrte es ganz dunkel. Scheiben einer Stadt bei einer fernen Schlacht. Aber es hielt nicht an. [...]“ (BMG 271-272)

Sein Gehirn wurde von einer dichten, immer dichteren Schwärze erfüllt. Seine blassen Lippen sprachen halbbewußte Worte: „Zum Fenster hinaus. Ich bin zum Fenster hinausgesprungen. Halt mich. Fest. Ich falle.“ (BMG 273)

Marduks Erliegen spiegelt sich in der Umkehr der Balladeuse-Situation in seiner kaum mehr vorhandenen Wahrnehmung: Diesmal ist er es, der aus dem Fenster stürzt. Auch wenn dieser Sturz nur symbolisch in Elinas Armen und nicht real vollzogen wird, so ist damit Marduks Ende als Souverän besiegelt. Die mythische rechtsetzende Gewalt kann er nicht mehr verkörpern. Wesentlich ist auch der zweite Gegensatz zu der Szene mit der Balladeuse: Elina sieht sich nicht als „Versucherin“, als die sie von Marduk bezeichnet wird: „Nicht Versucherin“, sagt sie. „Ich bin keine Schlange. Hab Erbarmen mit dir. Hab Gnade mit dir. Du, mir dir.“ (BMG 273) Sie wendet Marduks traumatische Erinnerung an die explizit als gnadenlos<sup>974</sup> angelegte Wette mit Marion<sup>975</sup> und stellt die Situation in den Kontext der Gnade und des Erbarmens. Damit ebnet sie den Weg für die Menschwerdung des Herrschers. Der Liebesakt, in dessen Verlauf Elina sich „in wilder überflutender Wonne auf ihn [wirft]“ (BMG 274), steht damit auf einer anderen Ebene als das im Zeichen der Versuchung stehende Begehren zwischen Marion Divios und dem Herrscher. Da Elinas Liebe einen anderen Stellenwert als die mythische Verführung und begehrlische Leidenschaft der Balladeuse besitzt, geht es für Marduk hier nicht um Leben und Tod. Vielmehr ist der Mensch, der nach diesem halbbewussten Liebesakt erwacht, ein anderer, ein ganz neuer. Das Tier *in* ihm ist tot und folglich ist auch von dem Hund des Kriegers keine Rede mehr.<sup>976</sup> Der Ex-Souverän und Menschenvernichter lernt mit einem Mal das zu schätzen, was er in Markescher Tradition vorher lieber in Form von Schädeln, Knochen und totem Fleisch ansah: den Menschen. In Elinas Armen beschwört er bereuend anstatt des tötbaren nunmehr das menschliche, achtenswerte Leben:

„Schöner Nebel, schöner Baum“, er hielt sie an sich, „schöner Mensch. Schöner Mensch. Menschenhaare, Menschenfinger. Menschenohren. Menschenhals.“ „Sie waren immer da.“ „Menschenhaare. Menschenhand. Kranke Schulter. Was hab ich gesündigt.“ „Ich habe noch eine Schulter, Marduk.“ „Gute Schulter, armes Gelenk, Marduk bittet euch ab.“ (BMG 274f.)

Erst nach dem Tod Jonathans, des Höllenhundes,<sup>977</sup> bricht der Bann: Die göttliche Kraft der Liebe schlägt die mythische Gewalt Marduks bzw. bringt sie zum Erliegen. Jonathans Tod war notwendig, denn alles, was Marduk an Mensch war, lag abgekap-

<sup>974</sup> Für Marion gibt es „keine Gnade“ (BMG 182).

<sup>975</sup> Siehe dazu weiter oben S. 165.

<sup>976</sup> Es heißt lediglich: „Der Krieger stand draußen unbeweglich am Schutthaufen, er hatte nichts gehört.“ BMG 273

Zuvor hieß es: „Der Mann mit dem toten Hund schurrte hinter ihnen.“ BMG 270

<sup>977</sup> Siehe dazu weiter oben S. 169f.

selt und verborgen in Jonathan.<sup>978</sup> Mit dessen Selbstmord scheint sich diese Kapsel zu öffnen, der Mensch kehrt in den Herrscher zurück. Doch ein Souverän, der das Menschliche in sich aushalten muss, Liebe, Schmerz, Trauer, Verzweiflung, Angst, Freude, Zweifel, ist nicht lange (oder nie wirklich) souverän. Seine Macht über Leben und Tod scheitert am Menschlichen.<sup>979</sup> Für Marduk geht dieser Prozess mit dem Verlust der Identität einher: „Sag nicht Marduk zu mir. Wer ist das“ (BMG 275), sagt er zu Elina. Weil der mythische Bann gebrochen ist, kann auch der Name – der ja eins mit dem Mythos ist – nicht mehr gelten. Das ewige Leben, das der neue Mensch für sich proklamiert, indem er ausruft: „Ich lebe ewig. Ich lebe ewig“ (BMG 276), ist kein personifiziertes mehr. Es ist nicht mehr der Nachfolger Markes, ist nicht der Typus des Überlebenden, der hier spricht, sondern ein Mensch, der das Erdenleben in der Liebe überwunden hat. Wenn der Ausspruch Marduks für sich genommen auch in das Bild der souveränen Macht passte, so ist er hier doch frei von jedweder Hybris. Die Unsterblichkeit bezieht sich nicht auf die souveräne Macht, denn diese ist gebrochen, vielmehr erinnert sie an christlich-erlösende Elemente. War der „Kampfplatz“ (BMG 182), auf dem Marduk und die Balladeuse sich einander ihrer Begierde hingaben noch von der mythischen Gewalt – verstanden im Sinnen Benjamins<sup>980</sup> – geprägt, so tritt in Elinas Liebe nun die göttliche als rechtsvernichtende Gewalt der mythischen entgegen. Wesentliches Merkmal der göttlichen Gewalt ist ja, dass sie den mythischen Kreislauf von Übertretung, Schuld und Sühne durchbricht und den Schuldigen vom Recht „entsüht“. <sup>981</sup>

Im Kampf gegen die feindlichen Krieger sterben Elina und Marduk schließlich. Elina erleidet einen Unfall, sie äschert sich im „Übermut“ mit einem „Riesenbrandwerfer“ ein (BMG 276). Marduk wird von einer ihm unbekanntem Maschine qualvoll eingeschlossen und zu Tode gebracht:

Die aufhorchenden Männer Zimbos sahen auf dem Feld eine schwarze Masse liegen. Und wie sie näher schlichen, war es ein Menschenkörper, wie ein Tier starr auf Knien und Händen unbeweglich am Boden. Vom Kopf hingen ihm metallene Bänder. Ganz langsam sickerten Blutstropfen aus dem offenen Mund.  
Eine schwarze Lache unter ihm. (BMG 279)

Der neue Herrscher Zimbo beweist mit dem „gefrorenen Körper Marduks“ (BMG 280) seine Macht und lässt sich schließlich zum Konsul wählen. „Er werde die Politik Markes und Marduks weiterführen“ (BMG 280), macht er deutlich. An die Tradition der französischen Könige erinnern die Einbalsamierung Marduks und der

<sup>978</sup> Vgl. dazu weiter oben S. 156ff.

<sup>979</sup> Bezeichnend dafür ist vor allem Marduks Gefühlsausbruch: „[...] Es war geschehen, dass Marduk auf ihrer [Elinas] Schulter weinte.“ BMG 273

<sup>980</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*, S. 57-61.

<sup>981</sup> Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 200, vgl. dazu die Ausführungen weiter oben im Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*, S. 57-61.

Schwur des neuen Konsuls „auf den eisigen Körper“ (BMG 280). Somit hat die rechtsetzende Gewalt in Zimbo ihre neue Verkörperung gefunden, während Marduk – vorerst – dem mythischen Bann entronnen ist. Macht und Gewalt manifestieren sich im geschichtlichen Prozess. Ihre Kontinuität besteht in der „ewigen Wiederkunft“,<sup>982</sup> wenngleich die Herrscher und damit ihre einzelnen Ausprägung wechseln.

Statt des fanatischen zum Ausgleich geneigten Marduk saß ein Renegat des Völkerkreises, ein machtdurstender listiger falscher brutaler Mann im Zentrum des märkischen Reiches. (BMG 281)

Wer diesen Satz als Vergleich oder gar späte Rehabilitation Marduks auffasste, würde den Erzähler missverstehen, der darin bewusst keine moralische Bewertung der Einzelpersonen vornimmt.

### **3.6. Wie weit geht (menschliche) Souveränität? – Delvil und die Giganten**

#### **3.6.1. Die Giganten als Verkörperung des Ausnahmezustandes**

Marduks Herrschaft in *Berge Meere und Giganten* ist noch im Rahmen des menschlich Vorstellbaren angesiedelt, da die mythischen Elemente mit geschichtlichen Formen der souveränen, absolutistischen Herrschaft verbunden sind. Dagegen nimmt der Machtwahn in Delvil und den anderen Giganten Formen an, die den Menschen in den souveränen Figuren endgültig brechen. Die Potenzierung der souveränen Macht, insbesondere in Delvil, führt zur Unentscheidbarkeit über die Ausnahme, zur absoluten Indifferenz, in der die Grenzen menschlichen Lebens aufgelöst werden. Nicht nur, dass das, was einmal als Mensch begann, auf sein nacktes Leben reduziert wird.<sup>983</sup> In den Giganten verwischen darüber hinaus auch die Grenzen zwischen Lebewesen und nicht lebender Materie. In gewisser Weise wiederholt der Mensch in den Giganten den mythischen Urzustand der Erschaffung der Welt und des Lebens, indem er diesen in sich selbst verlagert.

Bisher – so konnte herausgearbeitet werden – charakterisierte den Souverän vor allem die Fähigkeit, über den Ausnahmezustand zu entscheiden. Dies gilt gleicher-

---

<sup>982</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 276.

<sup>983</sup> Zum Begriff des *nackten Lebens* siehe weiter oben den Abschnitt „Souveränität und die Verortung des Menschlichen bei Agamben“, S. 75-79.

maßen für das globale politische Feld wie für den inneren Zustand der Figuren bzw. den Mikrokosmos der Figurenkonstellationen. Dem Souverän gelingt es, die Schwelle der Besinnungslosigkeit zu überschreiten, den existenziellen Erfahrungsraum zu betreten, ohne sich darin ganz zu verlieren. Er verkörpert den Umschlagpunkt zwischen Rationalität und Besinnungslosigkeit. Er bildet den menschlichen Abgrund bei gleichzeitiger Fähigkeit, nicht darin verloren zu gehen. Was aber geschieht, wenn die selbst erzeugten Gegebenheiten im globalisierten Herrschaftsbereich den Machtwahn auf die Spitze treiben, wird an den Giganten im achten Buch deutlich. Die Verkörperung des Ausnahmezustandes durch den Souverän führt zu seiner gänzlichen Verwandlung in eben diesen Ausnahmezustand. Der Entscheider macht sich zu dem, worüber zu entscheiden wäre. Er kreierte sich als Sub-Objekt der Deziision. Folge dieser Verwandlung ist genau genommen die Unmöglichkeit, noch entscheiden zu können. Der Souverän kann nicht zugleich Subjekt und Objekt der Entscheidung sein – eben das ist das Problem, das man als Grenze der Souveränität bezeichnen könnte.

Jene Ur-Götter, die in den verschiedenen Schöpfungsmythen die Welt erschaffen, indem sie eine Differenz (hell/dunkel; Erde/Wasser; lebend/nicht lebend etc.) einführen, sind immer schon vor ihren Produkten da. Sie erschaffen, sie schöpfen – weshalb sie zu Recht als Götter bezeichnet werden. Als Axiome der Schöpfungsprozesse sind sie nicht weiter zu reduzieren: Sie existieren als unhinterfragbare Voraussetzung. Anders der menschliche Souverän. Bei ihm ist die höchstmögliche Potenz der Herrschaft, die im Akt – und buchstäblich an sich selbst – realisiert wird, zugleich ihre absolute Ohnmacht. Sie beendet das Ringen um die Macht, indem sie das Menschliche beendet. In Döblins Giganten wird die Frage nach den Formen der absoluten Herrschaft über das Leben bzw. das Lebendige beantwortet. Ihre Machbarkeit bzw. die Fähigkeit des Menschen, sie in der Welt zu verwirklichen, bedingt gewissermaßen die Tatsache ihrer unmöglichen Verwirklichung. Diese zugegebenermaßen komplexe These soll im Folgenden an den Giganten belegt werden.

Dazu ist es erforderlich, sich nochmals in Erinnerung zu rufen, dass Souveränität, so wie sie im Kontext dieser Arbeit verstanden wird, unmittelbar auf der Fähigkeit zur Deziision gründet. Das heißt, dass der Souverän in der Entscheidung das Indifferente teilt. Er führt eine Differenz, eine Unterscheidung ein. Im Hinblick auf das Recht ist dies bereits nachvollzogen worden: Die rechtsetzende Gewalt setzt das Recht (die Differenz) in den Naturzustand (die Indifferenz) und entscheidet über die Ausnahme von der Anwendung des gesetzten Rechts.<sup>984</sup> Der Souverän behält sich also die Möglichkeit vor, das gesetzte Recht nicht zur Anwendung zu bringen und

---

<sup>984</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt „Die Entscheidung als letzter Grund des Rechts – Schmitts Theorie des Ausnahmezustands“, S. 54-57.



schließt damit die Indifferenz des Naturzustandes als Ausnahmezustand in den Rechtsraum mit ein.<sup>985</sup>

Dieses grundlegende Verständnis des Ausnahmezustandes findet sich in *Berge Meere und Giganten* auf ein literarisches Setting angewendet, dass die menschliche Vorstellungskraft in hohem Maße stapaziert: Im experimentellen Selbstversuch des Menschen, zur absoluten Herrschaft über die Natur zu gelangen, expandiert der Raum der Indifferenz und schließt letztendlich den Souverän selbst mit ein: Er wird zum indifferenten, ohnmächtigen Wesen, das unterschiedslos in Natur übergeht und als solche Lebendes und nicht Lebendes in sich vereint. Der Mensch geht auf in dem selbst erschaffenen Abgrund des Menschlichen, wo Vegetatives, Bewusstes, Totes, Natürliches, Geschaffenes ununterscheidbar ineinanderfallen. Es ist die Unmöglichkeit der Herrschaft über die im Besinnungslosen aufgehende Rationalität, die dem Leser im achten Buch in Form der Giganten vor Augen geführt wird.

### 3.6.2. Der zivilisatorische Super-GAU und die selbsternannten Retter der Menschheit

Die Enteisierung Grönlands, welche als Triumph der Souveränität des Menschen über die Natur in die Menschheitsgeschichte eingehen sollte,<sup>986</sup> gerät buchstäblich zu einer Naturkatastrophe. Der herrschende Senat hatte vor Beginn der Island-Expedition nicht umsonst „das Gefühl [gehabt,] vor einer Entscheidung der gesamten Existenz zu stehen“ (BMG 361). Mit der Freisetzung der Energie, die aus den Vulkanen Islands gewonnen wurde, beginnt ein Prozess, der die unzähligen Phasen der geologischen und evolutionären Differenzierung der Materie und des Lebens zunichte macht. Die natürliche Vielfalt der Arten und Formen geht aufgrund menschlichen Wirkens über in eine indifferente Masse: „Es gab in dem Grönland umziehenden Gewebe nicht zu unterscheiden Lebendes und Totes, Pflanzen Tier und Boden.“ (BMG 485) Doch die Indifferenz ist nicht auf Grönland beschränkt, sondern wird durch die freigesetzten und neu entstehenden Wesen in alle Himmelsrichtungen verbreitet:

---

<sup>985</sup> Vgl. zur Nicht-Anwendung des Rechts im Ausnahmezustand weiter oben den Abschnitt „Der archaische Grund des Ausnahmezustands – Agambens Herleitung aus dem Justitium“, S. 79-83.

<sup>986</sup> So Delvil in voller Begeisterung: „Der Völkerkreis würde auf neuer Grundlage entstehen. Der Glanz einer heldenhaften Arbeit werde sie vereinen. Die Städte würden den Erdteil Grönland schaffen. Man werde sehen, was der neuerstarkte Menschengestalt leisten könne. Seine ursprüngliche Glorie würde der in den Stadtschaften eingekrustete Menschengestalt beweisen. [...] Aber von dem, was jetzt geschehen würde, würden Jahrtausende sprechen.“ (BMG 356)

Nach oben zuckte das Leben der Inseln. Nun begann es bedrängt überquellend nach außen zu fluten. Der Schwall der Vögel setzte sich in Bewegung. Die Lauftiere flüchteten vor den schwirrenden zerschmetternden Unwesen. Sie suchten das Wasser zu überschwimmen. Liefen über die Tangwiesen. Nach Süden Osten Westen quollen die Tiermassen. (BMG 493)

Das Grönland-Projekt war gedacht als kontrollierter Ausnahmezustand des zivilisierten Völkerkreises der verbundenen Stadtlandschaften. Mit der Enteisung Grönlands wollte die herrschende Klasse einen Ort für diejenigen schaffen, die den Fortschritt der Zivilisation ablehnen, für die Siedler. Die Siedler sind seit der Herrschaft Markduks nicht mehr in den Völkerkreis zu integrieren. Innerhalb der verbundenen Stadtlandschaften sind sie, im Gegensatz zu den eingeebneten Massen, eine unbeherrschbare Erscheinung.<sup>987</sup> Für sie und mit ihrer Kraft Grönland besiedelbar zu machen, war eine strategische Entscheidung. Man grenzt die Siedler aus, um besser über sie herrschen zu können. Grönland verkörpert damit in *Berge Meere und Giganten* den Ausnahmezustand schlechthin. Als biopolitische Maßnahme angedacht und auf der Grundlage menschlichen Wissens und Könnens ins Werk gesetzt, gerät das Grönland-Projekt zu einer geologischen, biologischen Globalkatastrophe, deren Auswirkungen auf die bestehende Menschheit verheerend sind. Zugleich offenbaren sich im Grönland-Projekt die Grenzen der souveränen Macht, denn dieser Ausnahmezustand ist nicht beherrschbar. Die Expansion des Herrschaftsbereiches in den vormals herrschaftsfreien Raum der Natur kehrt sich um in eine Expansion des indifferenten Ausnahmezustandes in das beherrschte Gebiet der menschlichen Zivilisation – ein Super-GAU.

An der Westgrenze Hamburgs an der See verwüsteten die anwandernden Untiere ganze Stadtteile. Die starken Sicherungen des Senats nutzten nichts [...]. Durch die brennenden Würfe, die Strahlen wurden die Tiere zerrissen, ihre Teile aber, Flüssigkeit spritzend, schleppten sich verendend und andere aufspießende Wesen mit sich schleppende in die Straßen und Anlagen. Die grausigsten Mischformen wurden da sichtbar. Verbackende Bäume, aus deren Wipfeln lange Menschenhaare herausragten, übergipfelt von Menschenköpfen, toten entsetzlichen häusergroßen Gesichtern von Männern und Frauen. (BMG 502)

Angesichts dieser Herausforderung bedarf es neuer Herrschaftsformen, dessen ist sich der Senat in London bewusst. Delvil ist von der Überlegenheit des Menschen selbst angesichts dieser katastrophalen Niederlage um die Herrschaft über die Natur überzeugt. Gegenüber Ten Keir, dem Anführer der Grönlandexpedition, lässt er daran keinen Zweifel aufkommen:

---

<sup>987</sup> Vgl.: „Ohnmächtig der Senat bei dem Auslaufen der Stadtschaft. Die ersten Fälle von Eindringen der Siedler in die Stadt ereigneten sich, ungeklärte Brände von Fabriken.“ (BMG 339) Das Bestreben der Menschen, sich aus den Städten zurückzuziehen und Siedlungsbewegung zu gründen sowie die Anfeindungen und Kämpfe mit den Stadtschaften wird im gesamten fünften Buch „Das Auslaufen der Städte“ geschildert (BMG 283-358).

„Ich bin Delvil. Ein Mensch. Glaubst du, Ten Keir, weil ich schwach bin, ich bin kein Mensch? Die Bestien mögen nur kommen. Jetzt, jetzt kann ich sie nicht besiegen. Im Augenblick nicht. Wir sind nicht darauf vorbereitet. Warte einen Tag, fünf Tage.“ (BMG 505)

Aus dem bis zur Gewissheit gefestigten Glauben Delvils an die menschliche Überlegenheit heraus, will er die Untiere vernichten. Deshalb formiert er Gruppen, die sich „Erretter“ nennen (BMG 507) und lässt den alten Haß zwischen den Siedlern und den Städtern neu aufleben. Für die „Erretter der Menschen“ (BMG 508) ist es „eine unerträgliche Scham“ (BMG 508), sich der Natur untergeordnet und wehrlos gegenüber zu sehen. Die Anklänge an den biblischen Kontext, in dem der Mensch als Herr über die Natur erscheint, sind bewusst gewählt. Auch Delvils Verkündung: „Er sei der Drache, der Drache käme“ (BMG 507), lässt keinen Zweifel daran.

Ein Mann, der die Berührung mit den Untieren überlebt, bringt die Herrschenden auf eine Idee, wie im Kampf gegen die Untiere die Herrschaft wieder zu erlangen sei (vgl. BMG 508-511).<sup>988</sup> Herrschaft ist für Delvil, der sich der Idee annimmt und deren Verwirklichung beginnt, nicht auf den Sieg über die Lurche begrenzt. Sein Machtwahn treibt ihn zu Höherem:

Ein wütender Gedanke hielt ihn fest: in diesen Netzen [gemeint sind die Turmalin-Schleier, mit deren Energie Grönland enteibt worden war, B. B:] waren die Kräfte, mit denen man Bestien Widerstand leisten konnte, und nicht nur den Bestien! Delvil war innerlich verhakt. Er haßte diese Welt, die Erde, die ihm dies antat, die phantastische blöde schrankenlose Macht, die sich vor ihm aufstellte und ihn wie ein wilder Bulle umwarf. (BMG 511)

Er lässt in seinen Laboren mit den Turmalinschleiern experimentieren und trägt versuchsweise Teile davon auf menschliche Körper und Tiere auf (vgl. BMG 512). Das Ergebnis dieser Versuche stellt sich dar als das „Sonderbarste Schrecklichste, was die Erde bisher gesehen [hat]“ (BMG 514). Die Kreationen des Delvilschen Machtwahns sind Mischgebilde aus diversen Lebensformen und toter Materie:

Man hatte Steine und Stämme zusammengehäuft und sich vermählen lassen. Wie sie unter dem Feuer der Strahlungen ins Wachsen gerieten und bevor sie erloschen, schüttete man [...] Schichten Tierleiber Pflanzen Gräser auf sie. In diesen Boden trug man zuletzt Menschen ein. (BMG 514)

Der Herrschaftswahn des Menschen kulminiert darin, dass der Mensch sich um der Herrschaft willen selbst auflöst. Den indifferenten Formen, die die Natur aufgrund des menschlichen Eingriffs der Enteisung Grönlands hervorbringt, wird Indifferentes entgegengestellt. Die Delvilsche Errettung des Menschen gerät damit zur Auflösung des Menschen – in biologischer und kognitiver Hinsicht. Bezeichnender Weise sind es keine Gegner, die in den Turmwesen verarbeitet werden, sondern „Anhänger der

---

<sup>988</sup> Zu dem Kontext der Errettung, zu der Devil den Kampf gegen die Untiere erklärt, gehört bezeichnender Weise auch, dass der Ideengeber für die Erschaffung der Giganten ein „Mann aus Christiania“ (BMG 508) ist.

Senate selbst“ (BMG 515). Sie opfern sich für den Sieg über die grönländischen Unwesen, indem sie lebend die Schwelle der menschlichen Existenz verlassen, um in etwas anderes umgeformt zu werden. Hier öffnet sich der Erfahrungsraum der Besinnungslosigkeit, der den Gegenpol zur rational durchwirkten Existenz des Menschen ist. Entscheidend für den Gesichtspunkt der Souveränität ist jedoch, dass dieser Erfahrungsraum künstlich – also mit Mitteln der Rationalität – hergestellt wurde. Die Grenze zwischen dem Menschlichen dem Animalischen, dem Vegetativen und Anorganischen ist fließend; der Mensch oszilliert um sie, Bewusstsein und Besinnungslosigkeit wechseln einander ab:

Man verständigte sich mit ihnen [den Menschenkörpern]: Die Sprache der Opfer wurde schwerfälliger lallend, dem Wachsen der Zunge entsprechend. Man mußte warten, bis sich der Körper der Schädel die Kiefer angepaßt hatten. [...] Ihre Stimme dröhnte tief, klang dabei fern unklar verschollen. Die Errichter der lebenden Türme mußten alles daran setzen, die Opfer bei Bewußtsein zu erhalten. [...] Sie [die Turmmenschen] waren oft im Begriff, ihren Geist und ihr Menschenwesen aufzugeben und ins bloße Wuchern und Wachsen einzudämmern. Bis man wieder ihre Stimme hörte [...].“ (BMG 517)

Die „Menschentürme“ bzw. „Turmmenschen“ (BMG 518) bilden das Paradigma des Übergangs der souveränen Macht in absolute Ohnmacht. Sie sind zugleich eine sich verselbständigende künstlich geschaffene Schwelle zwischen dem bewussten menschlichen Leben und der Besinnungslosigkeit. Der Mensch rückt nicht nur in den Bereich des Animalischen, er wird als Wesen überdehnt. Sein Dasein als Turmmensch hat kaum mehr Ähnlichkeit mit der menschlichen Existenz.

Entscheidend ist, dass die Turmmenschen nur anfangs Objekte der Herrschaft sind. Schnell wollen die Herrscher selbst werden, was sie geschaffen haben. Schon bei der Erschaffung der ersten Menschentürme bietet sich Delvil zum Einpflanzen in diese an.<sup>989</sup> Die Souveräne verlieren angesichts der gigantischen Wesen ihr Interesse für die Menschen: „Die Senate [...] machten sich keine Sorge mehr um die Menschen. Die Stadtschaften waren ihnen gleichgültig.“ (BMG 520) Und dies nicht nur, weil sie beherrschbar sind, sondern weil die Herrscher sich „nicht mehr in ihren menschlichen Organen sehen [mochten]“ (BMG 534). Sie werden selbst zu Giganten. Mentusi und Kuraggara sind die ersten Produkte einer solchen durch zwei Herrscher vollzogenen Verwandlung (vgl. BMG 534-536). Als Giganten verachten sie die Menschen (vgl. BMG 539) und beginnen, diese wie zum Spiel zu jagen und zu zerstören, „um ihre Kräfte zu zeigen“ (BMG 588). Delvil wird als „der Gewaltigste unter ihnen“ (BMG 589) bezeichnet. Hat er vormals als Londoner Senator über die Menschen geherrscht, so sind sie ihm nun gleichgültig wie alles andere auch: „Sie [die Menschen] mögen siedeln oder Städte bauen oder Baumborke essen oder

---

<sup>989</sup> Vgl. BMG 515: „Devil hatte sich angeboten, man hatte ihn zurückgehalten.“

Schwefelsäure trinken.“ (BMG 590) Delvils Herrschaft hat weder einen Inhalt noch einen Zweck, der außerhalb ihrer selbst läge. Grenzenlose Expansion scheint sein einziges Anliegen zu sein, wenn zwei aufeinanderfolgende Absätze mit dem fast gleichen Satz beginnen: „Delvil dachte nur daran zu wachsen.“ Gleich darauf: „Delvil dachte nur zu wachsen.“ (BMG 591)

Das Problem der Giganten ist ihr schwindendes Bewusstsein.<sup>990</sup> Auch Delvil hat Mühe, sich bei seiner Expansion in den Raum nicht in der Ohnmacht zu verlieren: „Oft wurde sein Bewußtsein dunkler [...]“ (BMG 591) Das Herrengefühl basiert auf einer Macht, der man sich bewusst ist, die man für sich instrumentalisiert. Ohne Bewusstsein aber sind die Giganten nur noch vegetative Masse, die in ihrer Körperlichkeit je schon den Landschaften gleichen, die sie ineinander matschen. Auf dem Höhepunkt der Ratio kommt ihnen die Fähigkeit der Differenzierung abhanden, die ja deren eigentliche Voraussetzung ist. Der Herr, der sich noch brüstete ein Mensch zu sein,<sup>991</sup> verliert als Gigant das Bewusstsein und vegetiert nur noch, einer Pflanze gleich, vor sich hin. Mensch ist er nicht mehr.

Delvil hatte als Herr die Turmmenschen konstruieren lassen, um sie den entfesselten Naturkräften entgegenzustellen. In dem Augenblick, da die Herrscher vom eigenen Können so fasziniert sind, dass sie die Mittel der Herrschaft, die Techniken und Werkzeuge auf sich selbst anwenden, verfallen sie der Hybris und werden zu Sklaven ihrer selbst. Der „Verknechtungswahn“ (BMG 533), mittels dessen sie sich als Herren ihrer Untertanen allzu leicht bemächtigen konnten, hat sie nun selbst ergriffen. Das ist der Umschlagpunkt, an dem sich Geist und Körper nicht mehr voneinander entfernen. Hatte der Geist sich bis hierhin den Körper zum Knecht gemacht, so kehrt sich nunmehr das Verhältnis um: Der Geist wird, in dem Irrglaube, seine Herrschaft bis ins Unendliche potenzieren zu können, zum Untertan des körperlich Lebendigen – bis hin zur Bewusstlosigkeit. Horkheimer und Adorno haben dieses aussichtslose menschliche Unterfangen, der Natur entkommen zu wollen in der *Dialektik der Aufklärung* folgendermaßen formuliert:

Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein.<sup>992</sup>

In der fiktiven Welt des Döblinschen Romangeschehens wird der Versuch, den Naturzwang zu brechen, mit allen erdenklichen Konsequenzen für das menschliche Leben durchgespielt. Sämtliche Klassifizierungsversuche scheitern, wenn Lebewesen aller Art und Anorganisches sich verbinden und ineinander auflösen: „Verbackene

<sup>990</sup> „Das Bewußtsein wollte ihnen [den Giganten] schwinden. Und wenn einer stöhnte, stöhnten die anderen mit, um ihn durch ihren Lärm zu erwecken.“ (BMG 619) „Hin schwanden wie Dunst ihre Gedanken [...]“ (BMG 621)

<sup>991</sup> „Ich bin ein Mensch. Du wirst mich nicht vom Gegenteil überzeugen.“ (BMG 505)

<sup>992</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 19.

Bäume, aus deren Wipfeln lange Menschenhaare herausragten, übergipfelt von Menschenköpfen, toten entsetzlichen häusergroßen Gesichtern von Männern und Frauen.“ (BMG 502) Auf diese körperliche Indifferenz, durch den „Einfall der grönländischen Untiere“ (BMG 504) hervorgerufen, antwortet der menschliche Geist gleichfalls mit Indifferentem, den „Menschentürme[n]“ (BMG 519), um sich schlussendlich im Ringen der „Giganten mit ihrem Bewußtsein“ (BMG 619) vollends aufzulösen. Dies ist die existenzielle Erfahrung, die der Mensch als Gigant bis in die letzte Konsequenz hinein ertragen muss. Mit der Verwirklichung des *Über*-Menschlichen in den Giganten wird sogleich die Unmöglichkeit des Übermenschen vor Augen geführt.<sup>993</sup> Der als Beherrscher der natürlichen Gewalten angetretene Mensch degeneriert selbst zu etwas Unbeherrschbarem; der Übermensch verwandelt sich in den Nicht-Menschen, der Souverän in bloßes Leben.

### 3.6.3. Souverän noch über die Giganten

In Delvil und den anderen Giganten wird die Souveränität ad absurdum geführt. Allerdings bleibt Delvil der einzige, der dies ansatzweise zu reflektieren vermag. Im Gegensatz zu den anderen gigantischen Gestalten spürt er die Sinnleere seiner Macht sehr deutlich. Zwischen den Phasen des besinnungslosen Wachsens überkommen ihn Gefühle, die darauf schließen lassen, dass er sich selbst gegenüber sein Dasein zu rechtfertigen versucht. Auslöser ist die Erkenntnis, zu eben dem geworden zu sein, das zu bekämpfen man einst angetreten war. Kuraggara spricht es fröhlich aus: „Die Drachen haben wir gesehen, unter Eis. Jetzt sind wir die Drachen.“ (BMG 598) Delvil hingegen findet keinen Umgang mit der den Giganten eigenen Naivität:

„Du, Kuraggara, bist. Du, Mentusi, bist. Und Pferde freßt ihr. Und Menschen freßt ihr.“  
Und Delvil weinte. Sein Leib war in einem furchtbaren Schütteln. (BMG 598)

Er hadert mit der Erkenntnis, dass die Giganten lediglich *sind*, dass sie Wesen darstellen, die ein bloßes Dasein haben und allein von niederen Bedürfnissen getrieben werden. Die Zweifel an der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz, seine Distanzierungsversuche,<sup>994</sup> und die Erinnerung an eine anders geartete Form oder Qualität von Souveränität bringen Delvil zu einer experimentellen Tat: Er lässt Marduk auferste-

<sup>993</sup> Vgl. dazu Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 56, der konstatiert: „Döblins mythische *Innovation* besteht darin, den Mythos von den Riesen mit Nietzsches Übermenschen-Vision zu verknüpfen und das Resultat auf das Naturthema anzuwenden. Der Naturwissenschaftler als ein Übermensch, ein *moderner Prometheus* (Frankenstein), wird als sein eigenes monströses Produkt geschildert.“ Hervorhebung im Original.

<sup>994</sup> Vgl. BMG 598: „Ich lebe nicht mit euch“, ächzte Delvil, „ich bin nicht von eurem Blut. Nach dem Festland will ich. Ich will zu Marduk.“

hen, indem er sich der Leiche des Konsuls bemächtigt und diese mit Hilfe der „isländische[n] Urkraft“ (BMG 599) belebt. „Jahrzehnte“ (BMG 602) nach dem Tod des Konsuls, dem früheren Feind Delvils, zelebriert der Gigant die Auferstehung eines Toten. Der wiederbelebte Marduk, durch die Berührung des Giganten selbst aufgequollen, weiß zunächst nicht, wie ihm geschieht:

Zärtlich Delvil: „Marduk bist du.“ „Ich?“ „Marduk. Ich habe dich geholt.“ „Wer – Marduk?“ „Du. Der Konsul der Mark.“ (BMG 601)

Delvil berichtet dem unfreiwillig auferstandenen Konsul von den Geschehnissen der letzten Jahrzehnte, von den in Island freigesetzten Kräften, der Enteisung Grönlands, den entfesselten Untieren und den Giganten, die diesen entgegengestellt wurden (vgl. BMG 601-603). Es liegt ihm nicht viel daran, die Geschehnisse zu rechtfertigen oder gar positiv hervorzuheben. Seine „Sehnsucht“ (BMG 601) nach Marduk resultiert daraus, dass er nichts mit der Macht anzufangen weiß, die er besitzt. Das Unvorstellbare ist mit ihr längst erreicht – der Gigant hat, einem Gott ebenbürtig, die Macht über den Tod. Delvil wäre am Ziel der absoluten Herrschaft angelangt, jedoch steht ihr Nutzen infrage.<sup>995</sup> Seine tiefe Absicht schließlich ist es, Herr zu sein, was er gegenüber Marduk deutlich zum Ausdruck bringt:

„Ich bin Delvil, ein Herr. Was hab’ ich in der Hand. [...] Marduk! Ich habe ein Amt. Und du auch. Rache fühle ich nicht.“ (BMG 604)

Delvil, einzig vom Herrengefühl besessen, ist ein Gigant, der keiner sein will. Obgleich er ein Verfechter der neuen Technik gewesen ist, die den Menschen nach dem Rückschlag durch die urzeitlichen Wesen dazu befähigte, der gewaltigen Natur etwas entgegenzusetzen, sieht er in seinem vegetativen Dasein keinen Sinn. Ihm fehlt der Zweck, auf den er seine Macht richten könnte. Gegenüber Marduk brüstet er sich mit der absoluten Macht über sämtliche Bereiche der Welt und glaubt, den Konsul für sich gewinnen zu können.<sup>996</sup> Der Konsul hatte seine Tyrannei auf der Furcht vor den lebenden Toten aufgebaut,<sup>997</sup> durch Delvil ist er tatsächlich zum lebenden Toten geworden. Doch Marduk ist wenig beeindruckt von diesen Künsten:

„Die Dinge haben ihren Willen und ich habe meinen. Laß dich jagen von deinem Feuer. Delvil, schlage die Erde entzwei.“ (BMG 604)

<sup>995</sup> So erklärt Delvil gegenüber Marduk: „[...] Wir haben das Feuer. Für alle Zeit, für endlose Zeit haben wir das Leben. [...] Marduk, was wollen wir tun?“ (BMG 602)

<sup>996</sup> Schwärmerisch erklärt Delvil: „Feuer besitzen wir. Das besitzen wir. Unauslöschbares Feuer. Das besitzen wir. Was die Blumen macht, die Tiere und Menschen macht. Was den Wind und die Wolken macht. Was die Gase treibt. Das besitzen wir. Marduk. Alles haben wir in Händen. Ich bin kein Großmaul; ich sage: alles. Dich [Marduk] habe ich machen können. Meki ist nichts; wir brauchen nicht Meki. Wir haben die Urwesen selbst.“ (BMG 602)

<sup>997</sup> Siehe dazu weiter oben den Abschnitt „Lebende Tote – Ursprünge der Macht Marduks“, S. 158-161.

Und kurz darauf verspottet er seinen Erwecker,<sup>998</sup> um sich schließlich vor den Augen Delvils aufzulösen. Marduk wird zur „mondhafte[n] Gestalt“, die sich „über die Landschaft“ (BMG 605) ausdehnt. Der Souverän nimmt somit das Schicksal aller Giganten vorweg, deren Auflösung das Erdgottwesen Veneska einleiten wird (vgl. BMG 620f.). In seiner Verhöhnung der Machtbesessenheit der Giganten spiegelt sich deren eigentliche Ohnmacht. Sie sind nicht souverän, weil sie in ihrer Indifferenz den Gegensatz zur Entscheidung verkörpern. Der wiedererweckte Souverän Marduk hingegen trifft sie, indem er dem Zauber der bloßen Machtdemonstration Delvils ein Ende setzt.

Bezeichnender Weise heißt es von dem in Auflösung begriffenen Marduk: „Es war kaum mehr ein Mensch, was da glitt und hinzog, ein See ein Dampf [...] mit einem menschenähnlichen Kern, der sich lockerte.“ (BMG 606) Für den Souverän Marduk ist die Wiedergewinnung einer menschlichen Identität nur in der Auflösung derselben möglich. Die von Elina eingeleitete „*Ichfindung* in der Liebe“,<sup>999</sup> wie sie Müller-Salget bezeichnet, ist zugleich eine unumkehrbare Ich-Auflösung. In seiner Absolutheit bewahrheitet sich noch hier das Schmittsche Diktum vom „Monopol der letzten Entscheidung“,<sup>1000</sup> das den Souverän kennzeichnet. Delvil, so die These, hat den Herrscher nur erweckt, weil er von ihm eine Entscheidung, zumindest jedoch eine Bestätigung erwartet. Er kritisiert die allgemeine Tendenz des Zeitalters, die gekennzeichnet ist vom Umschlagen der Naturbeherrschung in ein Leben im Einklang mit der Natur. Delvil empfindet, gefangen in seiner Herrenperspektive, diese Tendenz als Unterordnung:

„Nicht mißverstehen. Da sind Krautfresser. Menschen, die siedeln und von dir sprechen. Das meinst du nicht. Kraut fressen wie die Kälber, das war nicht deine Meinung. Jetzt ist sie es sicher nicht. Was ich habe, hast auch du. Die Last ist auch deine.“ (BMG 604)

An sich und seinesgleichen muss Delvil erleben, wie er auf dem Höhepunkt seiner Gewalt über Natur in diese selbst einzusinken droht. Deshalb beruft er sich auf das „Amt“ und die „Pflicht“ (BMG 604), also auf die vermeintliche Verantwortung der Herren, ihr Werk als Macht über die Natur zu erhalten. Dass er Marduk erweckt, der nun – wie Delvil betont – „kein gezeugter Mensch“ mehr sei (BMG 604), sondern ein Produkt menschlichen Könnens und Schaffens, hat nur einen Grund: Angst vor dem nahenden Untergang. Marduk durchschaut das: „[...] Du brauchst mich, Delvil. [...] Hilflos bist du. Unter Marduk bist du herunter.“ (BMG 604) Aber er revidiert zum Erschrecken Delvils die bereits zu seinen Lebzeiten getroffene Entscheidung im

<sup>998</sup> „[...] Geh weg. Hol Tote, hol Pharao, Hyäne. Husch, daß dein Feuer dich brennt.“ (BMG 605)

<sup>999</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 213, Hervorhebung im Original.

<sup>1000</sup> „Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol der letzten Entscheidung.“ Schmitt, *Politische Theologie*, S. 19. Vgl. dazu weiter oben den Abschnitt „Die Entscheidung als letzter Grund des Rechts – Schmitts Theorie des Ausnahmezustands“, S. 54-57.



Rathaus nicht.<sup>1001</sup> Er wird den Tod, der ja für ihn längst eingetreten ist, und das nie endende Sterben der Menschen nicht aufhalten.<sup>1002</sup>

### 3.6.4. Die Rückkehr des Mensch[lich]en – Kylin

Die endgültige Auflösung der souveränen Macht Marduks deutet die Rückkehr des Menschlichen an, wie sie sich unter Kylin am Ende von *Berge Meere und Giganten* vollzieht. Darunter ist keine Harmonisierung zu verstehen, sondern die Wiederherstellung der Ausgangslage für menschliche Zivilisationen auf der Erde. Kylin verkörpert das schlechte Gewissen der Menschheit. Er bereut den Herrschaftswahn, der in den Giganten entmenslichte Formen angenommen hat: „Könnte ich sie zerreißen, wie ich sie geschaffen habe.“ (BMG 612) In der Gegenwart des Grauens,<sup>1003</sup> das Kylin bei der Durchquerung des Rhonetals erfährt, entdeckt er Venaska als Gigant.

„[...] Dich kenne ich. Grausige. Du – bist aus dem Geschlecht der Giganten. Du bist die letzte. Du bist selbst ein Untier, das Grönland ausgeworfen hat. Du lebst in mir, gräßlich: meine Besinnungslosigkeit. Laß dich anfassen, liebe Besinnungslosigkeit. Der Steile Absturz bin ich.“ (BMG 616)

Ganz am Ende ist es der sich seiner selbst gewisse Mensch, verkörpert in Kylin, der den Giganten, die auf dem Höhepunkt ihrer Macht den Menschen verachten,<sup>1004</sup> ein Denkmal setzt. Es erinnert und warnt zugleich:

„Ich habe den Schmerz nicht vergessen. Wir haben die Giganten im Gedächtnis. Es sind überall Steinzeichen zu ihrer Erinnerung errichtet. Und zu ihrer Feier; sie waren gewaltige Menschen. [...] Wir [Menschen] sind die wirklichen Giganten. Wir sind es, die durch den Uralischen Krieg und Grönland gegangen sind. Und wir, wir sind nicht erlegen, Diuwa. Du kannst an der Garonne und an der Rhone erzählen, was ich sage. Man wird uns bald auf der ganzen Erde sehen.“ (BMG 630)

<sup>1001</sup> White Baker, Delvil und Pimber, Vertreter des Londoner Senats, wollten Marduk dazu bewegen, sich ihnen anzuschließen, um den Tod und das Sterben aufzuhalten. Doch Marduk, der den Tod für das Unausweichliche hält, lehnt ab und erklärt seinen Widerstand (vgl. BMG 215ff.). Siehe dazu den Abschnitt „Die Liebe und das Recht des Todes“, S. 172-177.

<sup>1002</sup> Zwar bewegt sich Marduk tatsächlich für einen kurzen Augenblick in der „Dimension der Giganten“, wie Scimonello ausführt, aber entscheidend ist ja, dass er dies *nicht* freiwillig tut. Delvil erst macht Marduk zum Giganten. Falsch ist auch Scimonellos Feststellung: „Marduk kehrt von der Technik in die Natur zurück. Die Giganten verfolgen dasselbe Ziel. Mit ihrer Tat tragen sie dazu bei, Europas Kultur zu retten.“ Scimonello, „Nietzsche und Münchhausen“, S. 103f. Marduk und die Giganten haben gänzlich konträre Ansichten, wie aus den obigen Ausführungen hervorgeht. Ziel der Giganten ist es, die Natur zu beherrschen. Dass sie dabei selbst wieder Natur werden, ist zwar richtig. Aber die Ironie liegt ja gerade darin, dass ihr vermeintlicher Fortschritt (Naturbeherrschung) unfreiwillig zum Rückschritt wird.

<sup>1003</sup> „Es war Grausen ohne Maß, was auf den weiten Flächen des östlichen Ufers vor sie [die Siedler und ehm. Islandfahrer, die sich Kylin angeschlossen haben] trat. (BMG 613)

<sup>1004</sup> Vgl.: „Tief war die Verachtung der Giganten auf die Menschen ihrer Stadtschaften.“ (BMG 539)

Kylin steht weder für den unbedingten Fortschrittsglauben, wie ihn die Täuscher vertreten und der sich in den Giganten selbst persifliert, noch steht er für den unbedingten Glauben an den Untergang, wie ihn Marduk verkörpert. Der ehemalige Leiter der Island-Expedition behauptet den Menschen inmitten der konträren Positionen. Sander hat nachgewiesen, dass der von Venaska an Kylin verliehene Name „Der steile Absturz“ (BMG 584) „das Verfehlen des früheren Lebensziels“ versinnbildliche.<sup>1005</sup> Gegenüber Venaska erklärt Kylin:

„[...] Wir waren in Island, einer Vulkaninsel, und über Grönland. Ich habe selbst geholfen den Plan der Senate auszuführen. Das ist das Erste. Das Zweite: es hat uns etwas Furchtbares überschüttet, uns gerüttelt mich und die anderen, die noch leben blieben. [...]“ (BMG 584)

Bestand das Lebensziel vor der Urwesen-Katastrophe darin, die Natur zu beherrschen und sich nutzbar zu machen, so ist es nun das menschliche Leben selbst, das sich behaupten will. Nicht Unterwerfung unter die Natur und völlige Hingabe und Aufgabe an ihre Kräfte ist die Konsequenz, die Kylin aus den Erlebnissen zieht, sondern gegenseitige Akzeptanz. Diese wird, einem Vertrag gleich, durch symbolische Gesten zelebriert. Kylin trinkt „Milch“ (BMG 585) aus einem Glas, das ihm die Erdgöttin reicht: „Tu mir die Freude. Damit ich die Angst verliere“ (BMG 585), bittet ihn Venaska und gesteht damit eben nicht die Überlegenheit der Naturgewalten über den Menschen ein. Kylin, den Schrecken der Urwesen und die gewaltigen Kräfte der Natur noch vor Augen, erwartet von Venaska eine entsprechende Geste: „Du mußt den Dolch küssen“ (BMG 586), sagt er. Schließlich willigt sie ein: „Sie griff nach seiner Hand: ‚Gib mir den Dolch.‘ Sie küßte ihn lange, inbrünstig [...].“ (BMG 586)

Der Vertrag, den beide Seiten schließen, macht das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis deutlich: Die Milch konnotiert nicht nur „Ernährung“, sondern sie symbolisiert auch die Erde, die Natur als Mutter des Menschen, der ein Kind, ein Nachkomme der Erdgewalten ist. Hier schließt sich auch der Kreis zum Mythos, der im Namen des Souveräns Marduk aktualisiert wird. Indem er tötet, verwandelt er in Erde, was sich über diese erhoben hatte. Jonathans Abnabelung und sein Selbstmord, der zugleich ihn und Marduk wieder mit der „Mutter Erde“ vereint, schwingt hier noch mit.

Die andere Geste ist deutliches Zeichen der Unterwerfung: Der Dolch wird als Symbol der souveränen Macht von der Natur akzeptiert. Venaska weiß um die Ausgewogenheit des Vertrages, kann doch nur der geborene und ernährte Mensch sich als drohender über die Natur erheben. Aus den vorangegangenen Katastrophen ist einsichtig, dass der Drohende letztlich sich selbst droht – denn auch der Mensch ist Teil der Natur. Im Endeffekt ist die Drohung hier eine versöhnende, denn ihre Nicht-

<sup>1005</sup> Sander, „An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...“, S. 420.

einlösbarkeit liegt auf der Hand: Die Hinrichtung würde den Drohenden selber treffen.

Dass Kylin letztendlich Venaska als Gigantin entlarvt,<sup>1006</sup> ist kein Widerspruch, denn die Giganten sind ja Verkörperungen der manifestierten Naturgewalten. Sie wachsen aufgrund des in den Turmalinschleiern gespeicherten Feuers, das aus der Tiefe der Isländischen Vulkane kommt. Der Mensch – damit droht Kylin – kann sie erschaffen. Aber dessen Macht wird genährt von der Natur. Deshalb markiert der Vertrag nicht die Grenze zwischen Natur und Mensch, sondern die Schwelle, von der aus sich erneut die Entfremdung vollziehen kann. Insofern ist das „Gedenken an die Katastrophen der Vergangenheit“ nicht nur „ein Schutz vor ähnlichen Fehlentwicklungen“,<sup>1007</sup> sondern es impliziert auch die Möglichkeit der jederzeitigen Wiederholbarkeit – nicht nur als Warnung, sondern auch als souveräne Drohung.<sup>1008</sup>

---

<sup>1006</sup> Vgl. dazu BMG 616. Vgl. auch Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 220: „Die gegen die Natur wütenden Giganten und die nichts als Natur verströmende Venaska werden in eins gesetzt, weil beide (im polaren Gegenüber) gleich weit entfernt sind vom Menschlichen, von der Demut, von der Fähigkeit, an sich selbst zu leiden.“

<sup>1007</sup> Sander, „*An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen ...*“, S. 421.

<sup>1008</sup> In Hinblick auf das Verhältnis der neuen Siedler unter der Führung Kylins zur Natur stimme ich Thomas Wolf zu, der deutlich macht: „Die *neuen Menschen*, die fortan die Erde besiedeln, sind der Natur weder näher noch ferner, als es die Experimentatoren waren. Ihre Demut gegenüber den Naturgewalten scheint eher episch verordnet als gewachsen.“ Wolf, *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*, S. 60, Hervorhebung im Original.

#### 4. Auf der Suche nach der verlorenen Erfahrung – Amazonas

Dass sich die Erfahrungswelt des Menschen auf dem Rückzug befindet, ist kein Geheimnis.<sup>1009</sup> Sie schrumpft in dem Maße, wie der Mensch die Distanz zwischen sich und der Natur erweitert. In der Reflexion, die das Subjekt erst konstituiert, verliert die Erfahrung ihren ursprünglichen Charakter, der vormals den Erfahrenden mit dem Dasein unmittelbar in eins setzte. Die ursprüngliche Erfahrung wurde abgelöst durch das Bewusstsein, das dem Menschen zwar ein Wissen von sich verschafft und ihm Glauben ermöglicht, ihn aber zugleich von der Natur trennt, der er angehört. Der Prozess der Aufklärung, der dem Subjekt im Menschen zur Herrschaft verhilft, ist dem menschlichen Wesen immanent.<sup>1010</sup> Deshalb bleibt die Rest-Natur des aufgeklärten Menschen, diejenige, die allein der Erfahrung fähig wäre, dem Subjekt unterworfen, das sie – wie den Rest der Welt – verobjektiviert. Die Kluft, die dieses menschliche Subjekt von der Natur trennt, ermöglicht ihm Herrschaft über diese.<sup>1011</sup> Denn der Erkenntnis der Dinge ist ihre Unterwerfung unter die eigenen Zwecke je schon impliziert. Ihr Preis ist der radikale Erfahrungsverlust des Menschen:

Am Absterben der Erfahrung trägt Schuld nicht zum letzten, daß die Dinge unterm Gesetz ihrer reinen Zweckmäßigkeit eine Form annehmen, die den Umgang mit ihnen auf bloße Handhabung beschränkt, ohne einen Überschuß, sei's an Freiheit des Verhaltens, sei's an Selbständigkeit des Dinges zu dulden, der als Erfahrungskern überlebt, weil er nicht verzehrt wird vom Augenblick der Aktion.<sup>1012</sup>

Döblins Romantrilogie *Amazonas* hat die Ursprünge dieses Erfahrungsverlustes zum Gegenstand und zeigt dessen Konsequenzen in aller Radikalität auf. Die Suche nach der verlorenen Erfahrung gerät in ihr zum Gewaltakt, den der Mensch sich selbst beibringt. Während der „Überschuß“ an Eigenständigkeit in der Welt der Amazonasvölker noch vorhanden ist,<sup>1013</sup> bleibt den fortschrittlichen Europäern nur das dumpfe Gefühl einer

---

<sup>1009</sup> Giorgio Agamben konstatiert in seinem Essay „Kindheit und Geschichte“ gar: „Heute aber wissen wir, daß es zur Zerstörung der Erfahrung keinerlei Katastrophe bedarf und daß die friedliche Alltagsexistenz in der Großstadt zu diesem Zweck vollkommen genügt.“ Agamben, Giorgio: „Kindheit und Geschichte. Versuch über die Zerstörung der Erfahrung.“ In: Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 21-95, hier S. 23.

<sup>1010</sup> Vgl. dazu Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 38.

<sup>1011</sup> Vgl. dazu Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 15.

<sup>1012</sup> Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 44.

<sup>1013</sup> Ingrid Maaß konstatiert in diesem Zusammenhang: „Bei den Praktiken der Indios handelt es sich [...] um eine doppelte Bewegung: Beseelung der unbelebten Natur, d.h. Projektion, und mimetische Einfühlung im Sinne einer Identifikation. Die Indios gebrauchen die Liste der Vernunft, um die Natur für ihre Interessen günstig zu stimmen. Der Gebrauch dieser List setzt aber die Anerkennung der Überlegenheit der äußeren Natur und der eigenen inneren Naturverhaftetheit voraus.“ Maaß, *Regression und Individuation*, S. 107.

abhanden gekommenen Erfahrung, das ins Gespensterhafte<sup>1014</sup> umschlägt. Dort, wo vormals der „Erfahrungskern“ überlebte, dem jede Erkenntnistätigkeit nichts anzuhaben vermochte, ist nur eine Leere geblieben, die der Mensch nicht zu füllen vermag. Weit davon entfernt, sich als Teil der Natur zu begreifen, plagt ihn doch die Leere, die in ihm selbst entsteht. Denn der Erfahrungskern, den er den seiner Erkenntnistätigkeit unterworfenen Dingen nicht zugestehen kann, bezieht sich auch auf den Menschen selbst. Seine Freiheit, seine Selbständigkeit büßt er ein, indem er sich gleich den Dingen der Natur der eigenen und der göttlichen Herrschaft unterwirft. Es bleibt ein Gefühl der Verlorenheit, der Sinnleere, dem das menschliche Bewusstsein zwar „einen Gott im fernen Himmel“ (A I 96) entgegensetzt. Dessen Herrschaft entbindet den Menschen jedoch von der unmittelbaren Erfahrung der Welt. So kennen „die farblosen Menschen [...] weder Himmel noch Erde noch Tiere und die Pflanzen, nur einen Gott im fernen Himmel [...]“ (A I 96) Die christliche Erlösungshoffnung impliziert, dass die irdische Welt zum Zwecke ihrer Überwindung nur noch erlitten wird. Leben in der Natur heißt leiden, und je unbändiger die Natur dem Menschen gegenübertritt, desto satanischer erscheint sie ihm.<sup>1015</sup> Die radikalste Konsequenz, die der Mensch aus dem Gefühl seiner gespenstischen Subjektivität zieht, ist die der Gewalt und die damit verbundene Entgrenzung in der Besinnungslosigkeit.

Von der Natur entfremdet und angesichts der Schrecken, des Leids und der Ungerechtigkeiten der Welt, welche die Menschen an der Existenz Gottes zweifeln lassen, werden sie zu Verruchten.<sup>1016</sup> Ausgelöst durch diese Sinnleere und Verlassenheit bricht die offene Suche nach der verlorenen Erfahrung aus (vgl. A I 96). Der von Gott entfernte, aufgeklärte Mensch entdeckt, dass er zum Gespenst geworden ist, dass er in einer Welt herumgeistert, mit der er nicht mehr verbunden ist. Die Todessehnsucht ist Reflex auf diese Erkenntnis: Das sich selbst bewusste Gespenst ist der komplette Gegensatz zu einer existenziellen Erfahrung, die aller Erkenntnis voraus wäre.<sup>1017</sup> Letztere fällt zusammen mit dem Zustand der Besinnungslosigkeit, dessen äußerste Grenze der Tod markiert.

---

<sup>1014</sup> Vgl. dazu A I 86: „Hier [in den Ländern Europas, B. B.] hätten die Menschen wie Gespenster verdämmern müssen. Aber sie wehrten sich gegen den Tod.“ Zudem wird an anderer Stelle von dem christlichen als einem „gespenstigen Gott“ (A I 96) gesprochen. In Bezug auf die Gottesstaaten der Jesuiten heißt es später: „Denn die Arche Noah war keine mehr. Ein Gespensterschiff schwamm da in der realen Welt.“ (A II 357) Die europäische Gespensterwelt wird ausführlicher beschrieben im Abschnitt: „Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekts gegen das Verdämmern“, S. 228ff.

<sup>1015</sup> Deutlich belegt das Las Casas' Verhältnis zum Urwald und den darin lebenden Indios, die er zu bekehren gedenkt: „Die Dunklen waren widerspenstig, der Satan hatte seine Hand im Spiel, lockte sie immer wieder in den Wald, wo er mit seinen Dämonen hauste. Der satanische Wald.“ (A I 240)

<sup>1016</sup> So der Soldat Puerto: „Wir sind Verruchte. Glück wollen wir. Wir werden betrogen.“ (A I 247)

<sup>1017</sup> Vgl. dazu Agamben, „Kindheit und Geschichte“, S. 28, der die „Enteignung der Erfahrung“ auf das „grundlegende[n] Projekt der modernen Wissenschaft“ zurückführt. Er unterscheidet die „Erfahrung im traditionellen Sinne – d. h. jene, die in Maximen und Sprichwörtern vermittelt wird [...]“ von der „wissenschaftlichen Vergewisserung über die Erfahrung“. Letztere „[...] erlaubt im Experiment, aus sinnlichen Wahrnehmungen auf genaue Gesetze zu schließen und folglich künftige Wahrnehmungen vorauszusehen, gleichsam die Erfahrung möglichst jenseits des Menschen verortend, nämlich in Instrumenten und Zahlen. Erfahrung im traditionellen Sinn verlor so aber tatsächlich jede Gültigkeit.“ Agamben, „Kindheit und Geschichte“, S. 28-29.

In der Amazonas-Trilogie experimentiert Döblin mit verschiedenen, zum Teil gegensätzlichen Modellen der Erfahrungssuche, die im Folgenden untersucht werden sollen. Die Besinnungslosigkeit der ersten Eroberer Südamerikas steht dabei dem Versuch der Jesuiten nur scheinbar entgegen. Während Letztere im leidenden Ertragen der irdischen Welt der Erlösung sich entgegensehnen, schütteln die Ausgestoßenen Europas ihr Gespensterdasein ab, indem sie durch Gewalt und Zerstörung der äußersten Grenze sich anzunähern versuchen.<sup>1018</sup> Die Suche nach dem Land ohne Tod entpuppt sich im Verlauf der Trilogie zunehmend als Versuch, der Leere zu entkommen, die das Subjekt im Menschen hinterlassen hat. Das Paradies, das auf dieser Welt nicht zu finden ist, taugt allemal als Füllmaterial und Fluchtpunkt für die Verlorenen. Im Augenblick, wo sich die Indios auf den Weg begeben, um dem Tod zu entgehen, flüchten sie nicht nur vor den Eroberern und der todbringenden Natur, sondern zugleich vor der hereinbrechenden Leere der ihren Siegeszug antretenden Erkenntnis. Ihre Utopie vom Land ohne Tod überbrückt als möglicher Ort die Kluft zwischen Mensch und Natur, die der Preis der Erkenntnis ist. Deutlich wird dies bereits in dem Bild von einem „Baum“, der „der Vater der Tiere und Menschen“ sei (A I 17):

„[...] Wenn man auf ihn steigt, schlägt er die Äste nach oben zusammen und hebt sie hoch, und den, der drauf sitzt, trägt er höher und höher, über die Bergspitzen, in den Himmel hinein. Und da wohnen die Ahnen, die großen Geister.“ (A I 17)

Die qualitative Differenz zwischen Mensch, Tier und Pflanze ist im indianischen Mythos ebenso aufgehoben wie die zwischen Leben und Tod. In ihm ist aller Abgrund überwunden. Möglich wurde diese Differenz erst im Bewusstsein, das den Menschen im Erkenntnisprozess von der Natur absondert. Das Paradoxon findet seinen Grund in der menschlichen Natur selbst: Indem der Mensch sich erkennt und sich als Subjekt konstituiert, durchzieht der Gegensatz zwischen Natur und Bewusstsein jedes Individuum. Die Differenz trägt es in sich und mithin deren äußerste Pole: Besinnungslosigkeit und Geist (reine, absolute Erkenntnis). So breitet sich das Spannungsfeld der Menschheit in jedem einzelnen Individuum aus und bildet ein dialektisches Gefüge. Erfahrung aber kann allenfalls an den Grenzen dieses Gefüges statthaben, da sie innerhalb der Dialektik dem Primat des Bewusstsein unterzogen und mithin von der Erkenntnis durchdrungen wird.

Wenn aber die Erfahrung mit dem Zustand der Besinnungslosigkeit in eins fällt, so kann der Mensch ihr nur in der Entgrenzung habhaft werden. Dort, wo er das Menschsein hinter sich gelassen hat, eröffnet sich ihm vermeintlich die Möglichkeit von Erfahrung in dem Sinn einer von Erkenntnis freien Erfahrung<sup>1019</sup> der eigenen Existenz. Die

<sup>1018</sup> Vgl. dazu A I 217, wo es heißt: „Es kamen aus Europa immer neue Schiffe mit Hauptleuten, Söldnern, Waffen. Der Menschenvulkan spie weiter. Lang und grausig war der Weg, den die Weißen gehen mußten, um sich zu vernichten und zu verlieren.“

<sup>1019</sup> Vgl. dazu Agamben, „Kindheit und Geschichte“, S. 29: „Die Vorstellung einer von der Erfahrung getrennten Erkenntnis ist uns heute derart fremd, daß wir darüber vergessen haben, daß bis zu Geburt der modernen Wissen-

Affinität, welche diese Erfahrungssuche zur Gewalt entwickelt, wird in der Döblinschen Trilogie offenbar: Das gegen die innere Leere ankämpfende Individuum zerschlägt vermeintlich nur die Herrschaft des Subjekts und mithin den Menschen, den dieses Subjekt erst konstituierte und vom Tier unterschied. Der Mensch wird zum Barbaren. Doch in der kalkulierten Rebellion straft sich der besinnungslose Eroberer oder der den Abgrund suchende Gegenwartsmensch lügen: Das Subjekt, das sich selbst erfahren möchte, müsste zuallererst aufhören Subjekt zu sein. Erst in der Negation wäre Erfahrung (vor aller Erkenntnis) möglich – deshalb der Drang zur Selbstvernichtung (vgl. A I 96).

Der Besinnungslosigkeit steht eine zweite Möglichkeit der Entgrenzung entgegen, die den Menschen aus dem Spannungsfeld der Dialektik zu befreien vermag: Die Erlösung im Göttlichen. In der Tendenz, den Geist des Menschen oder seine Seele, deren „irdische“ Ausprägung das Bewusstsein und seine Erkenntnisfähigkeit ist, gegenüber seiner Körperlichkeit zu überhöhen, konstruiert die Religion die Vorstellung einer Einheit mit dem Göttlichen. Beide Wege der Entgrenzung haben eines gemeinsam, sie führen über den Tod und konterkarieren damit scheinbar die betonte Suche nach dem Ort, an dem die utopistische Hoffnung der Menschen auf ein Land ohne Tod Wirklichkeit wird.

Der Tod markiert die Schwelle zum Raum der Erfahrung,<sup>1020</sup> sei es die Vorstellung einer göttlichen oder die einer existenziellen Erfahrung des Daseins. Zu vermuten ist, dass die konträr sich gegenüberstehenden Vorstellungswelten „Erlösung in Gott“ und „Auflösung in Natur“ dort, wo sie realisiert würden, jede Differenz hinter sich ließen und in eins fielen. Denn die sich anfangs unterschiedlich gestaltenden Wege, die in der *Amazonas*-Trilogie experimentell beschritten werden, schlagen in ihrer Konsequenz stets ineinander um: Gewaltverzicht in Gewalt, Rationalität in Irrationalität, mithin Besinnung in Besinnungslosigkeit. Im weiteren Verlauf der Arbeit sollen diese Wege der Erfahrungssuche anhand einer textnahen Untersuchung der umfangreichen *Amazonas*-Trilogie herausgearbeitet werden.

Der Mensch, dessen Erfahrungsraum notwendiger Weise beschnitten ist, entledigt sich mit der fortschreitenden Rationalisierung und Technisierung jedes Spielraums, in dem Erfahrung statthaben könnte. Vor dem Hintergrund einer gänzlich entzauberten Welt bleibt nur der Versuch einer Annäherung an existenzielle Grenzen. Die Gewalt- und Zerstörungswut der besinnungslosen Eroberer sind dabei ebenso Ausdruck der verzweifelten Erfahrungssuche, wie die Gründung der Gottesstaaten und die spätere Radikalisierung der neuzeitlichen Menschen, deren Verrohung ihre Kulmination in der *Ent*-menschung erfährt. „Der moderne Totalitarismus“, schreibt Wolfgang Sofsky, „propa-

---

schaften Erfahrung und Wissenschaft ihren je eigenen Ort besetzten [...].“ Dass diese Trennung, die ihren tiefen Grund in der menschlichen Vernunft selbst hat, einen bis in archaische Opferkulte zurückreichenden Vorlauf hat, haben Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* nachgewiesen. Vgl.: „Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihm dem Primat der menschlichen Zwecke, lösen seine Macht auf, und der Betrug an ihm geht bruchlos über in den, welchen die ungläubigen Priester an der gläubigen Gemeinde vollführen. List entspringt im Kultus.“ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 57.

<sup>1020</sup> Vgl. dazu Agamben, „Kindheit und Geschichte“, S. 31.

giert die umfassende soziale oder rassistische Gleichartigkeit und endet zwangsläufig in der Vernichtung des Menschen. Der Traum vom Absoluten gebiert absolute Gewalt.<sup>1021</sup> Nicht von ungefähr endet das letzte Buch der Döblinschen Trilogie mit dem Entstehen eben dieser Totalitarismen. Döblin lässt die Utopie vom Land ohne Tod, deren Verwirklichungsvarianten allesamt scheitern, letztendlich in ihren äußersten Gegensatz einmünden: den Beginn des Dritten Reiches.<sup>1022</sup> Bezeichnender Weise wirft er sie ganz zum Schluss an ihren nunmehr entzauberten Entstehungsort zurück.

Die Suche nach dem Land ohne Tod endet nicht, im Gegenteil, sie gebiert neue Gewalt und neue Hoffnung, in deren Spannungsfeld sich die Suche nach der verlorenen Erfahrung fortsetzen kann (vgl. A III 176-181).<sup>1023</sup> „Jede Rede über die Erfahrung“, so urteilt Agamben im ersten Satz von „Kindheit und Geschichte“, „muß heute von der Beobachtung ausgehen, daß sie nichts ist, dessen wir habhaft werden könnten.“<sup>1024</sup> Wer alle Konsequenzen aus dieser Erkenntnis teilte, der müsste jede Suche nach Erfahrung als zwecklos abbrechen und tatsächlich „wie Gespenster verdämmern“ (A I 86). Dass die Menschen ihre Suche nach Erfahrung dennoch nicht aufgeben, so lässt sich ausblückernd sagen, ist ihrer Ambivalenz geschuldet, Natur zu sein, die sich im Bewusstsein von sich selbst entfernt und doch notwendig dahin zurückkehren muss.

#### **4.1. Die Herrschaft der Besinnungslosen: Gewalt als letzter Erfahrungsraum**

##### **4.1.1. Cuzumarra und die Geschichte der Inka**

Der jähe Wandel, dem der südamerikanische Kontinent unterliegt, ist für die Menschen nur im Vergleich begreifbar: „Es war, als ob sich an allen vier Seiten der Erde Feinde aufgestellt hätten und sich schwere Steinkugeln zuwarfen [...]“ (A I 27), heißt es. Die Menschen fühlen sich einer Macht ausgeliefert, die ihr Terrain absteckt und es mit einem Kometenhagel überzieht (vgl. A I 27). Jeder könnte getroffen werden, alle könnten verbrennen. In der Vorahnung der Menschen hat die Macht etwas Willkürliches, Unberechenbares. Der Wandel, die Gewalt und Grausamkeit, die mit ihm einhergehen, haben

---

<sup>1021</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 221-222.

<sup>1022</sup> Vgl. dazu A III 128: „Die Parteien, die sich bekämpften, waren von der robustesten niedergeworfen, die sich dann in der allgemeinen Verwirrung, unter dem Jubel vieler Leute [...] als Staat proklamierte.“ Gemeint ist hier ohne Zweifel die NSDAP.

<sup>1023</sup> Ausführlicher dazu im Abschnitt „Auflösung des sakralen Rests – Sukurujas ‚letztes Gericht‘“. S. 389ff.

<sup>1024</sup> Agamben, „Kindheit und Geschichte“, S. 23.



zu diesem Zeitpunkt noch keine Gestalt, sie sind weder sichtbar noch auf andere Art und Weise konkret fassbar. Sie schwingen nur mit in der allgegenwärtigen Gewalt der Natur. Deshalb verursacht das „furchtbare(s) Unwetter“ (A I 27) als Träger dieser Stimmung des bevorstehenden Wandels ein Gefühl des Ausgeliefertseins und der „Angst“ (A I 27) bei den Ureinwohnern. Die Tatsachen, die noch vor ihnen liegen, eilen als Erzählungen derer voraus, denen die Flucht vor den europäischen Eroberern gelungen ist. Zeugen wie Cuzumarra, die den Wandel bereits erfahren haben, berichten und warnen. Doch man deutet das noch Bevorstehende nach den Maßgaben des eigenen Weltbildes, ohne schon begreifen zu können, dass die Eroberungen durch die Konquistadoren die zwangsweise Etablierung eines neuen Weltbildes implizieren. Gewissheit über den Wandel zu erlangen, hieße, diesen Wandel zu erfahren, um in letzter Konsequenz zerstört zu werden.

Cuzumarra, der Führer der Flüchtlinge aus dem untergegangenen Inkareich, verbreitet die Kunde des von den Weißen besiegteten Volkes und möchte „überall erzählen, was die Weißhäutigen sind“ (A I 40). Mit einem Boot erreichen sie das Amazonasgebiet und berichten jenem Häuptling von dem verlorenen Kampf, bei dem zuvor drei Europäer wie mythische Vorboten der kommenden Vernichtung angelangt waren.<sup>1025</sup> Doch Cuzumarra verbreitet nicht nur warnend den Schrecken der weißen Eroberer, in ihm bricht sich auch das Bild eines ausschließlich positiv konnotierten gesellschaftlichen Lebens der Inka. Der Grund für das Überleben dieser Flüchtlinge liegt in ihrem Bedürfnis nach Vergeltung: „Wir wollen uns rächen“, antwortet Cuzumarra auf die Frage des Häuptlings, warum sie lebten (A I 29). Im ersten Gespräch begründet der Vorwurf des Häuptlings seine ablehnende Haltung gegenüber den Fremden. Er bezieht sich auf den Bruch mit der Stammesgemeinschaft und den Ahnen, den die Inka durch die Flucht vollziehen (vgl. A I 30). Der später daraus resultierende innere Konflikt Cuzumarras und seiner Gefährten kündigt sich hierin bereits an.

Dem Häuptling sind die Flüchtlinge suspekt, weil sie ihr Volk verlassen und damit die Bindung gelöst haben, die ihnen ein Existenzrecht in der mythischen Natur verschaffte. Als Vereinzelte stehen sie den in den Naturzusammenhang eingebetteten Indios gegenüber. Der Schutz, den ihnen der Stamm entgegenbringt,<sup>1026</sup> ist ein vorübergehender, der die bevorstehende Vernichtung der vom Volk getrennten Flüchtlinge nicht aufzuhalten vermag. Aus der Perspektive des Häuptlings sind sie Vereinzelte, deren Leben von „fremde[n] Geister[n]“ (A I 30) bedroht wird. Dass ihr Tod unausweichlich ist, macht die prophetische Aussage des Häuptlings deutlich: „Cuzumarra, du wirst bald sterben.“ (A I 30) Dabei bleibt diese existenzielle Konsequenz ausdrücklich nicht auf

---

<sup>1025</sup> Vgl. dazu A I 29, wo es heißt: „Sie erinnerten sich der drei Fremden, die vor Monden in der Näher erschienen waren, von dem Sipowasser getrunken und mit Donnerschlägen zwei Wachen getötet hatten.“

<sup>1026</sup> „Er [der Häuptling] rief den Zauberer, der ihnen rote Farbe, Federn und kleine Kerne gab, damit sie [die Flüchtlinge] sich schützen.“ (A I 30)

den Vormarsch der weißen Eroberer bezogen, sondern auf die Tatsache der Vereinzelung, die Cuzumarra und seine Gefährten mit der Flucht selbst geschaffen haben. Dem Häuptling ist klar: „[...] Cuzumarra, du tust unrecht, deine Verwandten im Stich zu lassen.“ (A I 31) Obgleich Cuzumarra die Flucht als eine Notwendigkeit schildert, um Rache an den Eroberern überhaupt erst möglich zu machen, potenziert sich mit der Herauslösung seiner individuellen Existenz aus dem Lebenszusammenhang seines Volkes die Wahrscheinlichkeit seines Todes – zumindest in den Augen des Häuptlings. Doch erfährt dieser erst durch die Schilderungen Cuzumarras, dass das zerstörte Inkareich bereits vor der Eroberung durch die Weißen aus dem Lebenszusammenhang der Natur herausgetreten ist: Im Inkareich hat der Mensch längst die Herrschaft über die Natur übernommen – unabhängig vom Einfluss Europas. Der Prozess der Objektivierung von Natur, durch den der Mensch zum herrschenden Subjekt avanciert, hat im Inkareich seinen Umschlagpunkt überschritten. Es ist Staatssystemen ähnlich, wie sie auch in Europa existieren. Seine Einwohner erscheinen nicht als Individuen, sondern als gleichgeschaltete Objekte der Herrschaft. Zwar sind sie nicht mehr unmittelbar den Naturgewalten ausgeliefert, aber der Preis, den sie dafür zahlen, ist hoch. Er besteht in der gesellschaftlichen und politischen Inkludierung verschiedener Stämme, womit traditionelle Bindung und Identität geradezu eingeebnet werden. Diese Gleichschaltung von kulturell-gesellschaftlichen Diversitäten im Inkareich wird von Cuzumarra vor allem an der Kleidung festgemacht. So berichtet er: „[...] Alle Menschen tragen dieselbe Tracht, ihr seht sie an meinen Gefährten [...].“ (A I 31) Nur kleine Unterschiede kennzeichnen die ehemalige Stammeszugehörigkeit oder sind Ausdruck von Hierarchisierung und Führerschaft (vgl. A I 31-32). Das, was die Beherrschten dafür erhalten, sind die Versprechen der Zivilisation, deren größtes die (vermeintliche) Sicherheit aller vor dem Tod ist:

„In unserem Land brauchte sich kein Mann und keine Frau und kein Kind zu sorgen, woher er seine Nahrung, seine Kleidung, seine Wohnung bekam. Es hatte jeder zwei Kleider, eins für die Arbeit, eins für das Fest, für jeden gab es zweimal am Tage zu Essen, und wir hatten bestimmt, was man aß, und es war immer zur Stelle. Es waren Arbeits- und Ruhestunden geregelt, gleichmäßig für alle, und wenn einer das Alter hatte, erhielt er ein Haus, ein Paar Lamas, einen Streif guten Landes. Wurde er krank oder alt, so sorgte man für ihn.“ (A I 33-34)

Cuzumarra beschreibt hier das Inkareich als einen Versorgungsstaat, in dem die grundlegenden Bedürfnisse des Menschen, zu essen, sich zu kleiden, zu wohnen, versorgt zu werden, mittels staatlicher Regularien im Rahmen einer durchorganisierten Gesellschaftsstruktur befriedigt werden. Im Zuge der mit der Vollversorgung verbundenen Vereinheitlichung der Menschen vollzieht sich deren Abtrennung vom Gewaltenszusammenhang der Natur. Ihre Ursache hat diese Trennung in dem Kampf der Menschen gegen den Tod. Doch die damit einhergehenden Zwänge, denen die innere Natur des Menschen in der Beherrschung ausgesetzt ist, zeitigen die dem Zivilisationsprozess ei-

genen Folgen: Gelangt das Subjekt durch die Objektivierung der Natur erst zu Bewusstsein, so erhebt es auch den Menschen zum Objekt der Beherrschung.<sup>1027</sup> Bei den weißen Europäern ist der Spaltungsprozess des Menschen in Subjekt und Objekt – wie zu zeigen sein wird – ins Gespensterhafte umgeschlagen. Im Inkareich führt totale Versorgung zunächst in die absolute Abhängigkeit des Einzelnen von der totalitären Herrschaft des Systems,<sup>1028</sup> das mit Hilfe der religiösen Ideologie des „großen Kaiser[s]“ (A I 34) aufrecht erhalten wird. Cuzumarra beschreibt diese „undurchdringliche[n] Einheit von Gesellschaft und Herrschaft“<sup>1029</sup> sehr genau:

„Dafür mußte jeder an einem bestimmten Tage eine bestimmte Zeit auf den Feldern des Inkas arbeiten. Wir verheirateten jeden und duldeten keine Ledigen. Wir verteilten die Menschen in die Webereien der Stoffe, in die Bergwerke und nahmen zur rechten Zeit einen Wechsel vor. Um alles gut zu ordnen und zu überwachen hatte man Führer und Aufseher [...]“ (A I 34)

Der Rhythmus der Arbeit ist staatlich festgelegt, die Beziehungen der Menschen untereinander sind stark reglementiert, die Aufgabe des Einzelnen ist nicht individuell wählbar und Überwachungsstrukturen sorgen dafür, dass ein Ausscheren aus dem System nicht möglich ist. Bezeichnend ist, dass noch in der Beschreibung des Systems durch Cuzumarra keine bewusste Einsicht in dessen Herrschaftscharakter vollzogen werden kann. Selbst die versammelten Häuptlinge, die „gute Blicke geben [wollen]“ und den Bericht für „erfreulich“ (A I 34) halten, kritisieren nicht, dass die systematische Nutzbarmachung von Natur letztlich in absoluter Herrschaft endet. Der Häuptling schätzt die Ordnung sogar und betont, dass die Inka „gut gehandelt“ hätten (A I 34). In seinen Augen ist die Uneinigkeit im Volk der Inka für den ausbleibenden Frieden verantwortlich.<sup>1030</sup> In der Uneinigkeit sieht er die Ursache für die zerstörerische Eroberung durch die Weißen. Die Warnung Cuzumarras vor Verhandlungen mit den Weißen berührt ihn nicht, da er sich und seinen Stamm in Sicherheit glaubt.<sup>1031</sup> Mehr noch, die Häuptlinge weisen sogar die „Schuld an dem Unglück“ Cuzumarra und „seinem Volk“ zu (A I 35). Daran ändert auch Cuzumarras Bericht nichts mehr, der die Grausamkeit der weißen Eroberer in allen Einzelheiten schildert (vgl. A I 35-41). Die Haltung des fremden Stammes impliziert, dass Cuzumarras Anliegen zu einer Auseinandersetzung mit der eigenen Identität gerät. Die Schuldzuweisung hat damit eine klare Funktion, sie ist Auslöser für den Identitätskonflikt Cuzumarras. Bestärkt durch die räumliche Entfernung,

<sup>1027</sup> Vgl.: „Die Distanz des Subjekts zum Objekt [...] gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.“ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 19.

<sup>1028</sup> Zutreffend ist die Charakterisierung Brüggens, der erklärt: „Das Reich der Inka erweist sich hier als ein totalitärer Versorgungsstaat. An die Stelle der anonymen Herrschaft des Todes in der Natur tritt die Anonymität einer anderen Allgemeinheit: die totalitärer Herrschaft.“ Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 62.

<sup>1029</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 28.

<sup>1030</sup> Vgl. die Argumentation des Häuptlings: „Dann seid ihr uneins gewesen, Cuzumarra.“ (A I 34)

<sup>1031</sup> „Ungläubig lächelte der Häuptling [als Cuzumarra ihn vor jeglicher Verhandlung mit Weißen warnt, B. B.]: „Solange wir friedlich sind und unsere Ahnen uns helfen, geschieht das nicht.““ (A I 35)

werden die Inka für Cuzumarra mehr und mehr zum Objekt. In ihm vollzieht sich der Bruch mit dem versklavten Volk seiner Herkunft. Zwar sind die weißen Eroberer Anlass für die zunehmende Entfremdung, aber sie sind nicht deren eigentliche Ursache.

In den Stammesgesellschaften am Amazonas erreichen die Flüchtigen nichts. Es gelingt ihnen nicht, die Stämme zu einem vereinten Kampf gegen die Weißen zu bewegen.<sup>1032</sup> Im Gegenteil, je mehr die Inka-Gefährten sich in Richtung Süden bewegen, desto deutlicher vollziehen sie den zivilisatorischen Rückschritt, der unausweichlich die Entfremdung des Subjekts mit sich bringt. Cuzumarra verliert sogar zwischenzeitlich das Bewusstsein für seinen eigentlichen Auftrag, dessen Ziel die Rache an den Weißen ist, währenddessen seine Inka-Identität zunehmend schwindet.<sup>1033</sup> Die Gefährten nähern sich der Natur, die das Inkareich zu beherrschen versucht hatte, wieder an, gehen „nackt wie die Waldleute“ (A I 49) und fallen schließlich in die Hände der Amazonen (vgl. A I 50).

Aufschlussreich ist, dass sich in der Figur Cuzumarra der Prozess der Subjektwerdung in sein Gegenteil verkehrt: Der Krieger, der mit seinen Gefährten aufbrach, um das Unrecht der Weißen zu verkünden und die Rückkehr in Rache vorzubereiten, endet letztlich als Gefangener und Sklave der Frauenvölker, bei denen er gänzlich das Bewusstsein der Herrschaft über Natur verliert. Er wird zu einem Besinnungslosen. In der Auseinandersetzung mit seinen Gefährten zeigt sich der Konflikt, den Cuzumarra in seinem Innern trägt, bis er daran zerbricht: Zunächst artikulieren die Gefährten offen ihre Furcht (vgl. A I 53) und bringen damit den schon vorhandenen Zweifel Cuzumarra nur umso deutlicher zu Bewusstsein.<sup>1034</sup> Sie wissen um die Verwandlung, die sich auf der Reise mit ihnen vollzogen hat:

„[...] Manchmal sprechen wir von den Weißhäuten und was sie uns und unseren Verwandten angetan haben, dann vergessen wir es wieder, lachen und sind andere. Wir folgen dir, Cuzumarra, aber wir wissen nicht, wozu wir folgen. [...]“ (A I 54)

Die auf dem gemeinsam erfahrenen Leid durch die Weißen und auf Rache an diesen gegründete Identität ist zersetzt und kann nur momenthaft wieder hergestellt werden. Ziel und Zweck ihres einstigen Aufbruchs in den Süden sind ihnen abhanden gekommen. Im Prozess dieser Verwandlung gerät die Grausamkeit der Weißen für Cuzumarra und die Gefährten zu einem unabänderlichen Naturphänomen. So reflektiert einer der Gefährten, dass sie die Weißen mit Tieren vergleichen (vgl. A I 54), womit deren Ak-

<sup>1032</sup> „Die Fremden, die so sprachen und immer von neuem sprachen, erregten und ängstigten die Stämme, sie hinterließen Unruhe, aber es gelang ihnen nichts weiter.“ (A I 47)

<sup>1033</sup> „Ich weiß nicht mehr, was ich sprechen soll, ich verliere meine Worte, ich denke nicht mehr an Vilcas Huaman, wo ich geboren bin, von dem Reich der vier Sonnen weiß ich noch den Namen, aber ein Zauberer hat mir gestohlen, was ich von ihm wußte.“ (A I 48-49)

<sup>1034</sup> Vgl.: „Jetzt würden sie [die Gefährten, B. B.] sagen, was er [Cuzumarra, B. B.] selbst sich nicht zu sagen getraute.“ (A I 54) Auch an späterer Stelle heißt es wieder: „Cuzumarra hörte sie [die Gefährten, B. B.] entsetzt in seiner Matte, [...], sie sprachen seine Gedanken aus: ‚Und ihr wollt eure Verwandten verraten?‘“ (A I 55)

zeptanz als höhere, natürliche Gewalt indiziert ist, einer Gewalt also, die dem Leben selbst inhärent ist und daher vom einzelnen Menschen hingenommen werden muss.

In der Bewertung der Gefahr durch die Eroberer, wie Cuzumarra und seine Gefährten sie auf ihrer Flucht vornehmen, gibt es eine Entwicklung, die mit der Veränderung der Identität in Zusammenhang steht. Zunächst hatte Cuzumarra den ersten Stamm, bei dem er und seine Gefährten eintrafen, noch ausdrücklich davor gewarnt, die Zerstörungssucht der Weißen mit Kulturn oder Handel besänftigen zu wollen (vgl. A I 35). Eine solche Perspektive auf die Weißen schließt jedoch jegliche Handlungsoptionen aus, die eine Besserung der Situation der Eingeborenen herbeiführen könnten. Sie sind den Eroberern wie schicksalhaft ausgeliefert. Als die Inka später erkannten, dass die Eroberer „Menschen sind“ (A I 41), wollten sie ihnen mit menschlichen Handlungsoptionen beikommen. Die Erfahrung unmenschlicher Taten führt sie schließlich zu dem Schluss, anzunehmen, dass sie es mit „Besessene[n]“ (A I 41) zu tun haben. Deshalb galt der Kampf, den Cuzumarra und seine Gefährten nach ihrer Rückkehr anfangs noch fortzuführen gedachten,<sup>1035</sup> als einziges Mittel, sich zur Wehr zu setzen. Werden die weißen Konquistadoren nun von der Erinnerung mehr und mehr in die Reihe der natürlichen Phänomene eingeschrieben, mit denen man umzugehen lernt, so ist ihnen der Schrecken der Besessenheit genommen und sie werden verharmlost. Naturgewalten, hinter denen Götter und Geister stehen, lassen sich zwar durch Opfer und andere kultische Handlungen besänftigen und günstig stimmen. Natürliche Phänomene wie das Fressen-und-gefressen-Werden jedoch nicht. Wo es keinen Gegner oder Feind mehr gibt, ist auch die Rückkehr in das zerstörte Inkareich nicht mehr notwendig. Im Gegenteil, die Gefährten geben deutlich zu verstehen, dass sie nicht zurückkehren werden (vgl. A I 55). Im Prozess ihrer Verwandlung gelangen die Gefährten Cuzumarras zuletzt zu der Erkenntnis, dass das Inkareich, für dessen Erhalt sie als Krieger kämpfen wollten, gar keinen Wert mehr hat:

„Wir waren [im Inkareich, B. B.] nicht glücklich und nicht unglücklich. Wir hassen die Weißen, die wilde Tiger sind, aber sie haben nur zerstört, was wir auch nicht erhalten wollten.“ (A I 58)

Der Hass bezieht sich auf die Brutalität, die Wildheit der Weißen; in Hinblick auf das Ergebnis der Zerstörung des Inkareiches ist er für die Gefährten relativiert. Mit der Erkenntnis, in einem totalitären System gelebt zu haben, in dem der Einzelne keine Freiheit besitzt, avancieren die weißen Eroberer für die Gefährten tatsächlich zu – wie

---

<sup>1035</sup> Die Überzeugung, dass die Weißen „bösen Geister“ seien (A I 35), schließt zunächst jegliche Handlungsoptionen aus, die eine Besserung der Situation der Eingeborenen herbeiführen könnten. Im Gegensatz dazu stehen die Naturgewalten, hinter denen Götter und Geister stehen, die sich durch Opfer und andere kultische Handlungen besänftigen und günstig stimmen lassen. An späterer Stelle heißt es dann: „[...] Als sie in unser Land kamen, glaubten wir zu wissen, daß sie Menschen sind, und unserer Führer rieten dem Inka, unserem obersten Häuptling, dem Kaiser, genügend viele Stricke bereitzuhalten, um Männer und Tiere zu fesseln, denn sie würden beim Anblick unserer großen Zahl flüchten. Aus ihren Grausamkeiten haben wir dann erkannt, daß sie Besessene sind, und wir haben uns zur Wehr gesetzt“ (AI 41). Die einzige Handlungsoption mit Aussicht auf Erfolg besteht nun im Kampf, den Cuzumarra und seine Gefährten nach ihrer Rückkehr fortzuführen gedenken.

Brüggen es treffend formuliert – „Vollstrecker[n] einer selbstgewollten Vernichtung“<sup>1036</sup>. Cuzumarra jedoch hat den Identitätskonflikt noch nicht überwunden. Wie Vaterlandsverrätern wirft er seinen Gefährten vor, sie würden ihr Land hassen (A I 58). Ähnlich wie die Verruchten des europäischen Kontinents, die ihre Freiheit nun im Morde und Versklaven auf dem südamerikanischen Kontinent wiederzuerlangen hoffen,<sup>1037</sup> geben Cuzumarras Gefährten den Inka-„Fürsten“ (A I 58) die Schuld an dem Zustand des Inkareiches und kritisieren gegenüber Cuzumarra den Kontroll- und Überwachungsstaat (vgl. A I 58). Sie gründen die Genese des Zerfalls des großen Inkareiches auf die mit dem Totalitarismus einhergehende Kultur des Verrats:

„[...] ihr [Cuzumarra und die Inkafürsten, B. B.] habt verstanden, Verräter bei uns großzuziehen, so daß wir nicht siegen konnten [gegen die Weißen, B. B.]. Denn die Verräter band nichts an euch. Sie fanden nichts, was sie verehren konnten. Da wurden sie zu Elenden, Verbrechern und Verrätern. [...]“ (A I 58)

Die Gefährten bringen hier das Argument der fehlenden echten Loyalität an. Es gibt keine auf gemeinsamen Werten basierende Verbindung zwischen dem Volk als einem in kultureller und traditioneller Hinsicht zwangs-homogenisierten Konglomerat der unterschiedlichen Stämme und den Herrschern dieses Volkes. Die Bindung des Einzelnen an das Inkareich ist als Ergebnis der Unterdrückung je schon vakant. Verliert sie durch die äußere Gewalt der weißen Konquistadoren an Festigkeit, so korrumpieren die hausgemachten Verräter den Staat und unterstützen damit dessen Zerstörungsprozess.

Herrschaft, die gegenüber dem Einzelnen ihren Absolutheitsanspruch in allen Bereichen des individuellen Lebens durchsetzt, degradiert den Menschen zu einem bloßen Objekt im Funktionssystem der Gesellschaft. Jeder Bereich des Individuums ist dem Zugriff der Herrschaft ausgesetzt. Erst als die Gewalt der weißen Eroberer das Herrschaftssystem der Inka zerbricht, wird Freiheit auch für die Gefährten möglich. Sie sind Cuzumarra letztlich nur gefolgt sind, weil er ihr Führer ist, ihr Herrscher. Erst in der Fremde, außerhalb des Zwangssystems, kann Cuzumarra zu dieser Einsicht gelangen. Bisher hatte er geglaubt, die Gefährten würden seine höheren Ziele wirklich teilen. Doch sie begannen die Flucht mit dem Inkafürsten Cuzumarra als dessen Untertanen. Erst durch die Einwirkung einer neuen äußeren Gewalt, als Gefangene der Amazonen, sind sie in der Lage, die alte Untertanen-Bindung zu überwinden. Cuzumarra, der als Fürst im Herrschaftssystem der Inka keinen Zweifel an der guten Ordnung haben konnte, kann erst hier unter Fremdherrschaft die Erkenntnis wirklich zulassen, denn sie geht mit der Auslöschung seiner Identität als Krieger und Rächer einher. Deshalb klagt er: „[...] Oh, hättet ihr [Gefährten, B. B.] euch doch meiner rechtzeitig erbarmt. Jetzt bin ich

<sup>1036</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 62.

<sup>1037</sup> Wie u. a. der Soldat Puerto, der sich und seinesgleichen als „Verruchte“ (A I 247) bezeichnet. Zu Puerto siehe weiter unten die Abschnitte „Las Casas und Puerto: Mythische Verhaftung und göttliche Gnade – Was ist ein Mensch?“, S. 266-270 und „Puertos Ende – Erlösung aus dem Schmerzenstal?“, S. 270-274.

hier, bin allein und verfluche mein Leben.“ (A I 59) Doch der Verlust jedweder Zwangsbindung birgt die Möglichkeit der Freundschaft, mithin die Möglichkeit gegenseitig echte Loyalität zu erfahren. Indem Cuzumarra erstmalig realisiert, dass „seine Gefährten wie Freunde zu ihm sprechen und tun“ (A I 59), bietet sich ihm die Chance, die zerbrochene Identität des Fürsten und Kriegers durch die des Individuums Cuzumarra zu ersetzen.

#### 4.1.2. Cuzumarras Opfertraum

Der Opfertraum,<sup>1038</sup> der Cuzumarra in der darauffolgenden Nacht wiederfährt, verdeutlicht die Schwere seines inneren Konfliktes. Cuzumarra träumt, dass er krank sei und von Männern nach dem Bad in einer „Heilquelle“ (A I 59) behandelt würde. Diese Behandlung richtet sich auf Cuzumarras Körper, der steif und leblos daliegt, wenn er nicht von außen bewegt wird. Cuzumarra fühlt sich regelrecht bewegungsunfähig in Gegenwart der als „Wärter“ (A I 59) bezeichneten Männer. Kaum sind sie jedoch verschwunden, verfügt er über eine enorme Bewegungsfähigkeit.<sup>1039</sup> Gleichsam wie ein Phönix aus der Asche steigt er auf; doch die vermeintlich gewonnene Freiheit entpuppt sich als Opferkultus. Cuzumarra ist „wie ein Leichnam mit Binden unwickelt“ (A I 59), die zu brennen beginnen und sich lösen, je näher er der Sonne kommt. Er realisiert, dass er ein „Opfer“ ist (A I 60). Im Augenblick des „Ersticken[s]“ (A I 60) erwacht er. Welche Bedeutung hat nun dieser Opfertraum im Kontext von Cuzumarras Identitätskonflikt und welche Deutungsmöglichkeiten ergeben sich in Bezug auf den Verlauf der Handlung?

Ein Opfer hat Cuzumarra bereits in Wirklichkeit erbracht. Es besteht in der vollkommenen Aufgabe der persönlichen Identität für das Volk der Inka und dessen göttlichen Herrscher, den Sonnengott. Seine Herrschaft steht für Unterdrückung, Zwang, absoluten Gehorsam und die Gleichschaltung von kulturell-gesellschaftlichen Diversitäten. Im Traum wird Cuzumarra dem Gott als Opfer dargebracht, wie er in Wirklichkeit, freilich im übertragenen Sinne, seine Individualität der Herrschaft des Sonnengottes geopfert hat. Als ein Fürst der Zwangsgemeinschaft des Inka-Volkes ist Cuzumarra ein Führer und als solcher Unterdrücker und Unterdrückter zugleich. Er glaubte bisher, sein Volk an den weißen Eroberern rächen zu müssen. Seine Loyalität und Ergebenheit für das Volk der Inka enden im Traum damit, dass sein Leben geopfert wird, ohne dass er

<sup>1038</sup> Die Passage findet sich in A I 59-60.

<sup>1039</sup> Vgl.: „Sobald sie [die Wärter] aber die Kammer verlassen hatten, fühlte er [Cuzumarra] sich vom Boden aufgehoben, flog und verneigte sich vor der Sonne, die über den Bergwipfeln hervortrat.“ (A I 59)

davon weiß. Erst im Augenblick des Erstickens bemerkt er den Verrat. Letztlich fällt er buchstäblich der eigenen Ideologie zum Opfer.

Vor dem Hintergrund des oben geschilderten Gesprächs mit den Gefährten könnte man sagen, Cuzumarra sei tatsächlich verraten worden, schließlich hätte man wohl kaum einen Fürsten einfach als Opfer ausgewählt. Berücksichtigt man zudem, dass Cuzumarra unmittelbar vor dem Traum von den Gefährten „zum Baden“ geführt wird und diese ihm „Schlangenlinien“ auf die Arme malen (A I 59), so wird der Bezug des Traums auf die Realität der Handlung noch eingängiger: Die Schlage konnotiert den Verrat wie kein anderes Zeichen. Und das Baden im See findet sein Traum-Pendant in der vom Träumenden missverstandenen „Heilquelle“ (A I 59), in der die Darbringung des Opfers durch dessen rituelle Reinigung vorbereitet wird. Nicht zuletzt fühlt sich Cuzumarra im weiteren Verlauf der Handlung tatsächlich von seinen Gefährten verraten, als diese sich halbfreiwillig von den Amazonen verknechten lassen.<sup>1040</sup>

Nach dem Traum erwacht er daher mit einigen Zweifeln, die sich direkt auf die Gefährten beziehen,<sup>1041</sup> um sogleich in einen zweiten Traum zu fallen, der nur scheinbar ein Gegenbild zum ersten zeichnet. Er träumt sich nun als „Kolibri“, der in eine Blüte fliegt, die ihn jedoch zunächst nicht annimmt. Nach einigen Versuchen, „fing sie ihn, fest, und da sog er Honig, süßen kühlen Honig [...] er schluckte, schluckte, wie himmlisch.“ (A I 60)

Während der erste Traum etwas Vergangenes bewältigt, wendet sich dieser zweite Traum etwas Zukünftigem zu. Hier wird die Beziehung Cuzumarras zu der Amazonenfürstin Inti Cussi vorweggenommen, deren Beschreibung und Interpretation Schwerpunkt des folgenden Abschnitts sein wird. Im Opfertraum wurde Cuzumarras Inka-Identität – oder vielmehr das, was davon noch übrig war – zerstört. Er vermag es nun – vorbereitet durch den Traum von der Blüte und dem Kolibri – in neue Rollen zu schlüpfen, sich eine andere Identität zu geben. Deshalb endet sein wirkliches Leben nicht als gewöhnlicher Gefangener des Frauenvolks der Amazonen. Cuzumarra verwandelt sich tatsächlich in diesen honigtrinkenden Kolibri, der im dionysischen Spiel der Fürstin glaubt, seine Schuld in der Versklavung sühnen zu können. Mag der zweite Traum beim ersten Lesen noch positive Assoziationen auslösen. In seiner nun beginnenden Verwirklichung, geht mit ihm jedoch nicht Erlösung, sondern Versklavung einher. Nicht zuletzt deshalb heißt es später: „Er [Cuzumarra] schlief. Kein Traum erlöste ihn.“ (A I 70) Haben die beiden ersten Träume jeweils eine Veränderung im realen Leben Cuzumarras verarbeitet oder vorweggenommen, so steht die ausdrückliche Betonung der Traumlosigkeit für Stagnation und Ausweglosigkeit. Sie kündigt die Endstation im Leben Cuzumarras an, welches von der Amazone Inti Cussi souverän beherrscht wird.

---

<sup>1040</sup> Dazu ausführlicher im nachfolgenden Abschnitt „Amazonenfürstin Inti Cussi“, S. 217-221.

<sup>1041</sup> „[...] Wehe mir, was haben die Gefährten zu mir gesprochen. [...]“ (A I 60)



#### 4.1.3. Amazonenfürstin Inti Cussi

Die Fürstin der Amazonen, „eine starke, reife Frau mit vollen Wangen und kräftigen Brüsten“ (A I 61), zeigt sich weniger an den Schreckensmeldungen von der Ankunft der Weißen interessiert, als vielmehr daran, mit welchen Mitteln diese ihre Herrschaft aufrechterhalten (vgl. A I 61). Über das Gespräch mit den Fremden aus dem Inkareich reflektiert die Fürstin den Aufstieg ihres eigenen Volkes, das seine Identität und Kraft aus dem Aufstand gegen die Männer<sup>1042</sup> und der daraus folgenden Bekräftigung ihres Feindbildes bezieht. Inti Cussi ist deshalb ausschließlich am Verhältnis der Inka zu ihren Frauen interessiert<sup>1043</sup> und rechtfertigt anhand der Berichte Cuzumarras letztlich den Umgang ihres eigenen Volkes mit Männern. Die ungleiche soziale Stellung der Frau im gesellschaftlichen Gefüge der Inka wird mit der eigenen in den prämatriarchalischen Stammesgesellschaften identifiziert. Cuzumarra und seine Gefährten trifft der verallgemeinerte „Zorn“ (A I 63) der Fürstin auf patriarchalische Gesellschaftsformen<sup>1044</sup> und deren religiöse Exzesse. Cuzumarra muss den „furchtbaren Blick“ der Fürstin ertragen, als er vom Umgang mit „geweihten Jungfrauen“ bei den Inka berichtet, obwohl er sich auf seine Unwissenheit in solchen Fragen als „Krieger“ (A I 63) beruft. Doch der Zorn unterliegt keinem psychologisch motivierten Regularium wie dem Feingefühl; die Fürstin macht keinen Unterschied zwischen den Gefährten und dem Bild, das sie nun von den Männern des Inkareiches hat. Stattdessen befiehlt sie die Tötung der Männer, lässt sich aber im gleichen Augenblick von den anderen Frauen besänftigen (vgl. A I 64). In der Fortführung der Unterhaltung mit Cuzumarra bleibt diesem nicht verborgen, dass sich aus dem Stolz Inti Cussis die Rechtfertigung des Herrschaftsstaats der Frauen speist: „Sie prahlte von ihrem Volk.“ (A I 65)

Cuzumarra indes gerät mehr und mehr zum Schatten seiner selbst. „Verzweiflung“ (A I 67) überkommt ihn, als er erfährt, dass fünf seiner Gefährten sich freiwillig für die „Hütten der Sklaven“ (A I 67) entschieden haben, in denen sie heimlich – und um den Preis der Knechtschaft – Frauen treffen. Die eingangs angedeutete Möglichkeit, mit den

<sup>1042</sup> Die Gründung der Amazonenstämme vollzieht sich mit dem Aufstand der Frauen gegen das Patriarchat, den die Häuptlingsfrau Toeza anführt (vgl. A I 11-16).

<sup>1043</sup> So unterbricht sie Cuzumarra im Gespräch, um zu erfahren, „ob Frauen in ihrer Heimat [der Heimat Cuzumarras und seiner Gefährten, B. B.] kämpften.“ (A I 62) Wenig später erinnert sie Cuzumarra noch einmal deutlicher: „[...] Ich habe dich nach den Frauen gefragt. Die Frau des Inka darf nicht in den Tempel. Die Jungfrauen sind im Kloster und backen das Brot für den Inka, wenn er opfert. Und was tun die Mädchen im Kloster? Was tun sie?“ (A I 63)

<sup>1044</sup> „Cuzumarra fing einen furchtbaren Blick der Fürstin auf. [...] Der Zorn hatte das Gesicht der Fürstin verzerrt. Sie sprach kein Wort zum Abschied.“ (A I 63) Und dies obwohl sich Cuzumarra auf seine Unwissenheit beruft: „[...] Ich weiß nicht, was die geweihten Jungfrauen in den Klöstern taten. Ich bin Krieger. [...]“ (A I 63)

Gefährten eine neue, auf Freundschaft gegründete Basis zu finden (vgl. A I 59), ist unter den Umständen erneuter Knechtschaft nun keine Option mehr. Cuzumarras Identitätskonflikt kulminiert schließlich in dessen Wunsch zu sterben (vgl. A I 67). Doch liegt in der Verachtung, die Cuzumarra für die Gefährten empfindet, und die er gemäß der Ankündigung im Traum als „die Verräter“ (A I 67) bezeichnet,<sup>1045</sup> auch Selbstverachtung. Diese resultiert aus dem Verlust der für ehrbar geglaubten Identität des Inka-Fürsten: Wofür es sich bisher für Cuzumarra zu kämpfen lohnte, das Inka-Reich, hatten eben jene Gefährten als totalitären, nicht erhaltenswerten Staat preisgegeben, die sich nun freiwillig verknechten. Cuzumarra, „der kräftige unermüdliche Krieger, der nun seit Monden keine Waffen mehr [trägt]“ (A I 68), hat kein Ziel mehr vor Augen, er geht sich selbst verloren.

Cuzumarras Ende ist mit dieser Selbstverlorenheit unweigerlich eingeleitet. Selbstanklage, Selbstverfluchung, Zornesschwindel, Hilflosigkeit<sup>1046</sup> und „Wut“ (A I 69) sind die letzten menschlichen Gefühlswallungen, die in Cuzumarra aufkommen, bevor Passivität und Lethargie den Rest der Persönlichkeit vereinnahmen. Von „zwei junge[n] Kriegerinnen“ (A I 69) wird er geschmückt. Ihre Gegenwart macht Cuzumarra augenblicklich „schlaff und wehrlos“ (A I 69), was auf die Macht hindeutet, die sie im Kult über ihn ausüben. Sie verwandeln ihn letztlich in den Kolibri, der er in seinem zweiten Traum bereits gewesen ist:

Sie rasierten seinen [Cuzumarras] Kopf vorn und zu den Seiten, hinten ließen sie vom Scheitel einen langen Schweif herunterfallen. [...] Jede nahm vom Boden Haare auf, steckte sie in den Gürtel. (A I 70)

Über die Haare, die später von den beiden Kriegerinnen in einem Maisfeld vergraben werden, versuchen sie, Macht über Cuzumarra zu erlangen.<sup>1047</sup> Zuletzt löst sich seine Identität als Subjekt auf und Cuzumarra wird zum beherrschbaren Objekt.<sup>1048</sup> Nach der vollzogenen Verwandlung ist jedweder Widerstand Cuzumarras gebrochen. Mit „Honig von wilden Bienen“ (A I 72), den er von den Frauen erhält, wird er den in der Brautnacht zu opfernden Männern gleichgemacht. Dem Ritus wohnt er als „Gast“ (A I 75) bei, obgleich seine Tötung bereits geplant ist (vgl. A I 75). Während die „Brautkriegerinnen“ (A I 73) in den Wald ziehen, wird im Dorf der blutige Kult vollzogen: Männer

<sup>1045</sup> Die Bedeutung des Traums in A I 59-60 wird in dem Abschnitt „Cuzumarras Opfertraum“, S. 215-216, erörtert.

<sup>1046</sup> Vgl. A I 68, wo es von Cuzumarra heißt: Er „klagte sich an“, er „verfluchte sich“, er „weinte, schwindelig vor Zorn.“ Schließlich: „Hilflos saß er [...]“

<sup>1047</sup> Vgl. A I 72. Die Bedeutung der Haare sowie die damit zusammenhängenden Kulte in Döblins *Amazonas* hat Jacob Erhardt herausgearbeitet. So schreibt er unter Bezug auf die letzte Schlacht der Amazonen vor ihrem Untergang und die im Jesuitengefolge auftretende Indiofrau Maladonata: „Man versucht also die Naturvorgänge dem Wunsch des Menschen zu unterwerfen. Besonders dem Haar werden magische Qualitäten zugeschrieben. [...] Ist man im Besitz des Haares, so wirkt dies, als ob man sich des Feindes selbst bemächtigt hätte.“ Erhardt, Jacob: *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*. Meisenheim/Glan: Anton Hain 1974 (= Deutsches Exil 1933-45. Eine Schriftenreihe. Hrsg. von Georg Heintz; Bd. 3), S. 18.

<sup>1048</sup> Vgl. A I 70, wo es heißt: „Er war nicht mehr Cuzumarra. Sie [die beiden Kriegerinnen, B. B.] machten mit ihm, was sie wollten.“

werden mit „Lanzenwürfen“ (A I 73) den Geistern geopfert (vgl. A I 73). Nur die „kräftigsten und edelsten [Männer]“ werden durch Badung und Ölung für die Brautnacht vorbereitet. Drei Wochen verbringen sie mit den Bräuten in vom Dorf abgesonderten Hütten, dann werden auch sie getötet. Die Schilderung des anschließenden Rituals lässt an archaischer Blutrünstigkeit nichts zu wünschen übrig: „Mit ihrem Blut bemalt tanzten die Fürstin, die Zauberfrauen und die älteren Frauen in schrecklichen Masken unter dem Neumond [...]“ (A I 74) Doch in der Vorstellungswelt der Amazonen nimmt der Kult eine wichtige identitätsstiftende Rolle ein. Leben und Tod bilden einen Zusammenhang im Kreislauf der Natur, deren Elemente und Phänomene sie sich grundsätzlich animiert denken. Der Amazonas wird als Wesen, als „Mutter der Meere“ (A I 75) beschrieben. Ihm gilt auch der Kult,<sup>1049</sup> welchem der verwandelte Cuzumarra gleichermaßen als Zeuge und Bestandteil beiwohnt. Letztendlich wird Cuzumarra, ganz zum Objekt geworden, an die Fürstin eines Nachbardorfes verkauft, die ihn zum Mann nimmt (vgl. A I 78). Die Geschichte der Inka und seine einstigen Rachepläne an den Weißen hat er ganz hinter sich gelassen (vgl. A I 77). Er wird „träge und fett“ (A I 79) und nimmt – ohne Zwang – an einem zweiten Opferritus teil, bei dem er, gleich den anderen Männern, getötet wird. Es ist ein Opfertanz für den anschwellenden Amazonas (vgl. A I 82). Er folgt der Aufforderung des „große[n] Gürteltier[s]“ (A I 82) und beschließt damit sein Ende. Angesichts der Schilderung des archaischen Kultes entpuppt sich auch der zweite Traum (vgl. A I 60)<sup>1050</sup> Cuzumarras als Opfertraum: Der Kolibri wird gemästet und geopfert. Sein Geist folgt dem Gürteltier in den Mond, während sein Blut – wie das aller anderen Männer – den Amazonen als „kostbare[r] Lebenssaft“ (A I 73) dient (vgl. A I 82).

Die ausführliche Darstellung der Amazonen-Kulte hat im Roman eine klare Funktion. Sie dient als Relativum für die Darstellung des totalitären Inkastaates und für die anschließende Schilderung der grausamen Eroberungsfeldzüge durch die Weißen. Vor dem Hintergrund der archaischen Opferungen erscheint die Botschaft vom grausamen Wüten der Weißen im Inkareich, die Cuzumarra verkündet hatte, in einem anderen Licht. Weder Versklavung noch blutrünstige Tötungen sind etwas, was es nicht auch bereits vor der europäischen Eroberung auf dem südamerikanischen Kontinent gegeben hat – freilich in anderem Ausmaß und in anderer Funktion. Mögen die Opferungen noch im Sinne eines mythisch vorrationalen Naturverständnisses, auf der Grundlage eines animistischen Weltbildes als notwendig erscheinen. Sich „Männer als Sklaven und Liebhaber“ (A I 77) zu halten, ist jedoch nicht weniger zweckrational als der Wunsch

---

<sup>1049</sup> Vgl. die Passage, wo Inti Cussi Cuzumarra den Ritus erklärt: „Alles Lebendige kommt vom Weib. Darum müssen wir auch töten. Du lebst an unserm großen Strom. Er ist die Mutter der Meere. Er ist am Verhungern. Er geht jedes Jahr auf Beute aus und muß sich vollschlingen. Der Wald ist auch am Verhungern. Die Erde und die Geister brauchen Blut, sonst geben sie keinen Mais, Manioca, Zuckerrohr.“ (A I 75)

<sup>1050</sup> Vgl. zum ersten Traum den Abschnitt „Cuzumarras Opfertraum“, S. 215-216.

der Weißen, sich über Gold und Sklaven einen besseren Lebensstandard zu verschaffen. Die Berichte von den Frauenvölkern, dem totalitären Inkareich und von Cundinamarca<sup>1051</sup> belegen, dass sich auch im vorkolonialen Südamerika Modi der Machtakkumulation herausgebildet haben, ähnlich den in Europa vorherrschenden. Die Herrschaft über Menschen zu erlangen, ist kein Wunsch, der allein geschundenen Söldnern vorbehalten bliebe. Zwar nehmen die Techniken der Herrschaft im Zivilisationsprozess unzweifelhaft zu, aber der Herrschaftsanspruch ist nichts, wovon „naturverbundene Völker“ nicht auch träumen würden.<sup>1052</sup> Demnach bezieht sich Cuzumarras Gebet vom „Bekenntnis [s]einer Schuld“ (A I 68) im hier verstandenen Sinne nicht darauf, dass er die Rückkehr in das zerstörte Inkareich aufgegeben hat. Schuld empfindet Cuzumarra nicht deshalb, weil er es verpasst hat, die Rache an den weißen Eroberern zu vollziehen. Die Gründe für das Schuldbekenntnis sind vielschichtiger. Kurz vor Cuzumarras Tod heißt es:

Cuzumarra mochte nicht mehr an die Heimat denken. Der Gedanke an die Weißhäutigen und ihre Untaten zerfleischte aber unaufhörlich sein Inneres. (A I 78)

Das Schuldgefühl, das Cuzumarra innerlich zerstört, hat seinen Grund im selbst begangenen Unrecht, an das die Untaten der Weißen unaufhörlich *erinnern*. Cuzumarras Flucht stellt sich somit als eine stetig zunehmende Auseinandersetzung mit der eigenen Verantwortung dar. Je mehr er von den Untaten der Weißen berichtet, desto stärker gemahnen sie ihn daran, Fürst in einem totalitär regierten Reich gewesen zu sein. Doch die durch andere (den Häuptling, die Gefährten, die Amazonen) angestoßene Konfrontation wird nicht beendet. An den Erkenntnissen dieser Auseinandersetzung, insbesondere an der Erkenntnis, sich schuldig gemacht zu haben, zerbricht das Individuum Cuzumarra. An seinem Ende steht kein versöhnendes bzw. identitätsstiftendes Moment im moralischen Sinn. Im Gegenteil, die letzte Einsicht des großen Kriegers, der inzwischen ein fetter, unterworfenen Hahn<sup>1053</sup> geworden ist, bleibt aus: Cuzumarras Volk war nicht minder grausam als das der Amazonen, wenngleich auf eine andere Weise. Es gibt auch keinen wesentlichen Unterschied in der Intensität der Gewalt bei Männern und Frauen. Deshalb hatte Inti Cussi den indirekten Vorwurf der Grausamkeit an Cuzumarra zurückgegeben.<sup>1054</sup> Was die Mörder und Schänder aus Europa in der Eskalation der Ge-

---

<sup>1051</sup> Zu Cundinamarca unter der Regierung des Zippa siehe weiter unten die beiden Abschnitte „Die Herrschaft des Zippa“, S. 259-263, und „Der Untergang Cundinamarcas: Konsequenzen aus dem Tod des Souveräns“, S. 264-265.

<sup>1052</sup> Die Auflösung der Stammesgemeinschaften, von der zu Beginn der Roman-Trilogie am Beispiel der Amazonenvölker berichtet wird (vgl. A I 7-17), ist nicht unmittelbare Konsequenz aus der Ankunft der weißen Eroberer. Es soll nicht bestritten werden, dass sich diese Auflösung aufgrund der Eroberer möglicherweise schneller vollzieht. Allerdings ist zweifelhaft, ob – wie Brüggens behauptet – „[...] diese Entwicklung [gemeint ist die Zerstörung der Stammesgemeinschaft, B. B.] eine unmittelbare Folge der bloßen Anwesenheit der europäischen Eroberer auf dem südamerikanischen Kontinent darstellt.“ Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 59.

<sup>1053</sup> „Es war sein Mund, der morgens zu krähen hatte [...]“ (A I 79)

<sup>1054</sup> Als Cuzumarra behauptet hatte: „Die Männer haben nie so an den Frauen gehandelt wie ihr“ (A I 75), antwortet Inti Cussi zu Recht: „Nie, Elender? Nie? Und sie [die Männer, B. B.] tun’s nicht noch heute? Kaufen sie [die Frauen], verkaufen sie, treiben sie, schlagen sie? Nie? Das sagst du [Cuzumarra, B. B.], der herkommt, um uns zum Weinen zu bringen wegen deines Inka, du, der sogar seine Männer geknechtet hat?“ (A I 76)

walt auf die Spitze treiben, ist in jeder Gesellschaftsform, sei sie nun archaisch oder hochzivilisiert, strukturell angelegt. Jedoch unterscheidet sich der Grad der Ausprägung. Gewalt ist *menschlich*. Das positiv konnotierte Bild von der in Harmonie lebenden, archaischen Stammesgesellschaft hat Döblin hier jedenfalls deutlich infrage gestellt. Gleiches gilt für die Verharmlosung und moralischen Überhöhung der Indios.<sup>1055</sup>

#### 4.1.4. Kalkulierte Animalität - Ambrosius Alfinger

Mit Ambrosius Alfinger tritt der erste europäische Gewaltmensch in das Romangeschehen ein. Döblin gestaltet mit dieser Figur einen Herrscher, der durch die Ausübung von Gewalt einen letzten Erfahrungsraum zu erobern versucht. „Wer war Ambrosius Alfinger?“, fragt der Erzähler zu Beginn der Passage, um mit der Antwort sogleich zu verdeutlichen, dass es sich bei Alfinger nicht etwa um die Beschreibung eines individuellen Charakters handelt, sondern um den Archetypus eines Gewaltherrschers schlechthin.<sup>1056</sup>

Ein Weißer, ein Mann, ein Jäger, nicht schlechter als die anderen. Die Kriegslust war seine Wirbelsäule; wenn er einen niederwerfen konnte, fühlte er sich wohl; Ruhm, Macht und Gold waren sein Herz und Blut. Die dunklen Menschen waren Sand, auf den er trat. (A I 94)

Auffällig in der Beschreibung des Erzählers ist vor allem, dass die Charaktereigenschaften zu wesentlichen körperlichen Merkmalen Alfingers erklärt werden. Damit ist von vorn herein impliziert, dass Alfinger nicht aus seiner Haut kann, selbst dann nicht, wenn es gelänge, für ihn einen moralischen Läuterungsprozess einzuleiten. Wer „Herz und Blut“ hat, die aus „Ruhm, Macht und Gold“ bestehen und wessen Knochen körperlich mit der „Kriegslust“ verbunden sind (A I 94), braucht keine psychologisch zu deutende Motivation für seine Taten. Alfinger ist die Verkörperung der Gewalt. Er setzt Maßstäbe in Hinblick auf die Brutalität, die er mit seiner Meute an den Tag legt. Als „erprobter Feldhauptmann“ (A I 88) ist er zum Rauben und Jagen bestellt. Sein Auftrag, den der von den Welsern eingesetzte „Gouverneur von Maracaibo“ (A I 88) zu erfüllen hat, ist eindeutig: „Er sollte Gold holen und Dunkelhäute jagen, um sie in Coro auf dem Markt zu verkaufen.“ (A I 88) Das über knapp acht Seiten dargestellte Geschehen um Alfinger steht im Roman für den Beginn einer von Gewalt und Grausamkeit gekenn-

---

<sup>1055</sup> Vgl. dagegen Erhardt, *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*, S. 23, der schreibt: „Döblins Indios sind sanfte, unschuldige Kinder. Der Autor hat bewusst die zur damaligen Zeit modische Darstellungsweise übernommen, um so wirkungsvoller das negative Gegenbild zu demonstrieren: die wilden, verdorbenen Weissen.“ Diese Feststellung Erhardts scheint in Anbetracht des Gesagten – und übrigens auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Beispiele – fragwürdig.

<sup>1056</sup> Vgl. dazu auch Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 67, der in Alfinger „das Muster eines Eroberers“ erkennt.

zeichneten imperialen Tendenz,<sup>1057</sup> die sich mit der bloßen Inbesitznahme von Land und Boden längst nicht zufrieden geben kann. Die „zweihundert Weiße[n]“ (A I 88), die Alfinger begleiten, gleichen einer Jagdmeute.<sup>1058</sup> Ziel der Jagd auf Gold und Eingeborene ist weniger die Beute als die Jagd selbst. Diesen Selbstzweck der Jagd verdeutlicht der Erzähler nicht nur, indem er erklärt, dass die „Männer [...] zu Krieg und Abenteuer, zu Raub und Mord zusammengelaufen“ wären (A I 88). Er ergibt sich schlichtweg auch aus der zuvor angeführten *körperlichen* Konstitution Alfingers, der als Verkörperung der Gewalt einen Modus benötigt, in dem die Gewalt sich entfalten kann. Dieser Modus ist die Jagd.

Alfingers Horde zusammengelaufener Abenteurer verfolgt mithin keine Kosten-Nutzen-Rechnung, sondern einen unaufhaltsamen Blutrausch. Dies zeigt sich auch daran, dass die Art und Weise, wie Alfinger „Gefangene“ (A I 92) macht, dem urkapitalistischen Ausbeutungsprinzip widerspricht, wonach der Nutzen gegenüber den Kosten höchstmöglich gesteigert werden sollte. Nur „[e]in Drittel der Gefangenen“ (A I 93) überlebt überhaupt. Alfinger selbst bemerkt, dass der Sklavenhandel kein Geschäft ist, das sich für ihn auszahlt.<sup>1059</sup> Auch die Suche nach Gold entspricht keinem zweckrationalen Muster, das lediglich Reichtum zum Ziel hätte. Im Gegenteil, die von Alfinger angewandten Methoden legen nahe, dass die Potenzierung der Grausamkeit eigentlicher Zweck der Unternehmung ist. Der totalen Herrschaft ist Alfingers Vorgehen insofern vergleichbar, als dass niemand der Unterworfenen seines Lebens sicher sein kann, weil es keine gültige Regel als Orientierung gibt. Selbst gegen noch so viel Gold entlässt der Despot keine Ureinwohner in die Freiheit.<sup>1060</sup> Wer sich der souveränen Macht des Herrschers entzieht, wird umgebracht. Mord, Einkesselungen, Massenverbrennungen und Bluthunde, die auf die Flüchtigen angesetzt werden, sind allgegenwärtige Herrschafts-

<sup>1057</sup> Das imperialistische Zeitalter und den Imperialismus sowie dessen Einmünden in totalitäre Herrschaftssysteme hat Hannah Arendt in ihrem wohl bekanntesten Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eingehend analysiert (Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München: Piper 2005). In Hinblick auf den Imperialismus schreibt sie: „Expansion ist das neue Prinzip des Zeitalters, das alles in Bewegung brachte. Im Namen dieses Prinzips hat die europäische Menschheit sich in wenigen Jahrzehnten über die ganze Erde ‚ausgedehnt‘ [...].“ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 290. Freilich kann an dieser Stelle noch nicht von Imperialismus im Sinne der geschichtlichen Epoche gesprochen werden, die der Begriff bezeichnet. Als Politik der Expansion setzt der Imperialismus erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts ein, vgl. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 275. Alfinger und die folgenden Eroberer bereiten jedoch das imperialistische Zeitalter vor, das dann in *Der blaue Tiger* literarisch von Döblin verarbeitet wird, um von dort aus die Ursprünge des totalitären Zeitalters zu beleuchten, dessen Anfänge im dritten Roman der Trilogie, *Der neue Urwald*, dargestellt werden.

<sup>1058</sup> Im Text werden die Werkzeuge dieser Jagdmeute aufgeführt: „[...] Hellebarden, Musketen, Hakenbüchsen und eine Zahl Pferde und Bluthunde.“ (A I 88)

<sup>1059</sup> „Er rechnete nach seinen Erfahrungen: für jede Menschensendung muß man das Fünf- oder Zehnfache fangen.“ (A I 93)

<sup>1060</sup> Zunächst lässt Alfinger alle Einwohner „in eine Umzäunung [...] sperren“. Die Leute haben sich mit Goldzahlungen ihre Freiheit und die ihrer Familien zu erkaufen. „Wenn sie aber in ihren Häusern waren, sandte Alfinger seine [...] Soldaten hinter ihnen her, die fingen sie noch einmal, und sie mußten sich noch einmal freikaufen. [...] Die nichts bringen konnten, ließ man in der Einzäunung, wo sie verhungerten.“ (A I 93)

mittel (vgl. A I 93-94). Die Soldaten verwenden Menschen gar als Futter, „um sie ihren Hunden vorzuwerfen.“ (A I 94)

Versteht man die Meute mit Canetti als „eine Einheit der *Aktion*“,<sup>1061</sup> so kann man in Hinblick auf Alfinger und seine Bande feststellen, dass es keinen Augenblick gibt, in dem die Aktionsform sich auflöste. Sie ist kein Zweck, der ein Mittel erreichen will, sondern die grundlegende Lebensform dieser Weißen. Nicht von ungefähr wird Alfinger vom Erzähler als „Jäger“ (A I 94) beschrieben. Wären „Gold und Sklaven“ (A I 89) das tatsächliche Ziel ihrer Jagd, dann würde die Jagdmeute sich in eine Horde zurückverwandeln.<sup>1062</sup> Den Eroberern liegt jedoch wenig daran, die Aktionsform der Jagd aufzulösen. Im Gegenteil, es werden sogar „unerwartete Umwege“ (A I 92) veranstaltet. Dieser Jagd auf Menschen liegt eine Grausamkeit zugrunde, die zum Selbstzweck geworden ist. Die ständige Zerstörungsbewegung ist ihr implizit, und sie findet ihren spezifischen Ausdruck in der versächlichten Beschreibung des Erzählers: „Mit Sengen und Brennen ging es abwärts.“ (A I 94). Diese und andere sprachliche Wendungen verdeutlichen, dass sich die einzelnen Subjekte im Modus der Jagd in eine Gewaltwelle verwandelt haben, die gleich einer Naturkatastrophe als unabänderbare Tatsache das Land überzieht. Die Individuen der Meute sind in der Aktion im Es der Bewegung vereinheitlicht.

Alfinger wird als „sehniger Mann“ (A I 89) beschrieben, dessen Gewalttätigkeit und List durch eine freundliche, ruhige Fassade (vgl. A I 89) kontrastiert wird.<sup>1063</sup> So lässt er sich beispielsweise von Häuptlingen offiziell empfangen, um die Flucht der Eingeborenen vor ihm zu unterbinden (vgl. A I 89). Aber auch hierbei geht es Alfinger weniger darum, Gefangene zu nehmen, als vielmehr um die Ausrottung ganzer Stämme.<sup>1064</sup> Dass der Gewaltmensch, von einem „Giftpfeil“ getroffen, nicht an dem „Vierundzwanzigstundengift“ (A I 89) stirbt, lässt ihn schließlich übermenschliche Züge annehmen. Insbesondere der Verweis auf den biblischen Sündenfall<sup>1065</sup> hebt den Herrscher

---

<sup>1061</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 111, Hervorhebung im Original.

<sup>1062</sup> Vgl. dazu Canetti, *Masse und Macht*, S. 114, der den Übergang von der Meute zur Horde wie folgt beschreibt: „Die Jagd erstreckt sich über einen großen und wechselnden Raum. Im Falle der Jagd auf ein einzelnes Tier *besteht* die Meute, solange das Wild sich seiner Haut wehrt. Die Erregung steigert sich während der Jagd [...]“ (Hervorhebung im Original.) Die Meute ist demnach auf ein gemeinsames Ziel fokussiert; ist dieses erreicht, zerfällt sie wieder.

<sup>1063</sup> Otto Klein bemerkt: „Indem der Erzähler in einem Atemzug vom Giftpfeil, von Alfingers stets ruhigem Lächeln und seinen ebenfalls ruhigen Anordnungen spricht, stellt er diesen Eroberer als ästhetischen Menschen dar – denn wenn er immer lächelt, tut er dies auch bei seinen Gewalttaten.“ Klein, Otto: *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise*. Hamburg: Kovač 1995, S. 242. Leider lässt Klein offen, was er unter einem „ästhetischen Menschen“ versteht, vorausgesetzt, diesen zeichnet mehr aus, als das Lächeln bei Gewalttaten. Zudem bleibt festzustellen, dass Alfinger offenbar immer dann lächelt, wenn er sich anderen überlegen fühlt. Da Gewalt gegen die Eingeborenen Allmacht impliziert, scheint das Lächeln hier wenig verwunderlich. Aber auch seine List, die er gegen die Heimtücke seines Leutnants verwendet, macht ihn lächelnd (vgl. dazu A I 91).

<sup>1064</sup> Vgl. A I 89, wo es heißt: „[...] sie machten gemeinsam die Häuptlinge und den Rest nieder.“

<sup>1065</sup> Von dem Verwundeten heißt es: „Alfinger ließ sich vom Pferd heben, alle Menschen müssen sterben, vom Baum der Erkenntnis habt ihr gegessen, darum sollt ihr verflucht sein.“ (A I 89)

über den Bereich des Menschlichen: Einerseits entscheidet er souverän über Leben und Tod der Eingeborenen, andererseits ist er offensichtlich in der Lage, sich dem sicheren Zugriff des Todes zu entziehen. Nicht zuletzt weil das Gift binnen eines Tages unweigerlich zum Tod führt, rechnet seine Meute damit, dass er die Nachfolge regelt (vgl. A I 89). Doch erst auf Ermahnung des Kaplans hin nimmt Alfinger die Sterbesakramente an (A I 90) – jedoch nicht ohne Kalkül. Als befinde er sich im Krieg mit dem göttlichen Ratschluss, zieht Alfinger in den Kampf gegen den eigenen Tod,<sup>1066</sup> obgleich die Unausweichlichkeit des Todes sich immer offenkundiger darstellt: „Er hatte noch zwölf Stunden.“ (A I 90)

Um sein Überleben zu sichern, lässt Alfinger „einen heilkundigen Zauberer“ (A I 90) suchen. Der heidnische Zauber soll der Entscheidung Gottes, die spätestens mit der Annahme der Sterbesakramente gefallen zu sein scheint, entgegneten. Dem Souverän ist jedes Mittel im Machtkampf recht: Trotz der Schmerzen (vgl. A I 90) vermag er es, die Intrige seines Leutnants zu durchschauen. Zwei der Boten, die angeblich nicht wiederkehren, weil sie sich, nach Aussage des Leutnants, „würden verlaufen haben oder von den Eingeborenen festgehalten sein“ (A I 90) ereilt gewissermaßen das Todesurteil noch vom Sterbebett des Richters aus.<sup>1067</sup> Die berechnende Ratio hat Alfinger nicht verlassen.<sup>1068</sup> Seine Vision, zum Kentauren zu werden,<sup>1069</sup> die der Leutnant noch als Scherz auffasst, kommt nicht von ungefähr. Überleben und Machterhalt rechtfertigen alle Mittel, selbst wenn das, was dabei heraus käme, kein Mensch mehr wäre, sondern ein mythisches Wesen.<sup>1070</sup> Dass Alfinger diese Lösung des Giftproblems für eine tatsächliche

<sup>1066</sup> Wie die anderen Europäer, so ist auch Alfinger „aus dem Kampf gegen den Tod entstanden“ (A I 86), den er hier in aller Konsequenz fortsetzt.

<sup>1067</sup> „Diese beiden [Boten] wurden von Alfingers Leuten eine Strecke verfolgt und niedergemacht.“ (A I 90)

<sup>1068</sup> Vgl. A I 90: „Der Kopf war noch frei.“

<sup>1069</sup> Vgl. die Passage, wo Alfinger gegenüber dem Leutnant erklärt: „[...] Daß sie hier schon Gift kennen, habe ich nicht gewußt. Sonst hätte ich einen richtigen Zauberer mitgenommen, der müßte mir jetzt den Kopf abschneiden und ihn auf einen Pferdehals setzen.“ (A I 90) Kentauren treten in der griechischen Mythologie als Zwitterwesen in Erscheinung, sie sind halb Mensch und halb Pferd. In der Mythologieforschung werden sie als „vierbeinige Mischwesen aus Mensch und Pferd“ beschrieben, „gewöhnlich dergestalt, daß einem Pferdeleib statt Hals und Kopf des Tieres der Oberkörper eines Menschen [...] aufsitzt.“ Lücke, Hans-K./Lücke, Susanne: *Helden und Gottheiten der Antike*. Ein Handbuch. Der Mythos und seine Überlieferung in Literatur und Bildender Kunst. Wiesbaden: Marix 2006, S. 372. Vgl. zum Ursprungsmythos der Kentauren: Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, S. 119f. Vgl. zur Wandlung ihres Erscheinungsbildes in der antiken Kunst: Schiffler, Birgit: *Die Typologie des Kentauren in der antiken Kunst*. Vom 10. bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. Frankfurt a. M.: Lang 1976 (= Archäologische Studien; Bd. 4). Für ihr unbändiges, triebhaftes und barbarisches Wesen gibt der vor allem bei Ovid beschriebenen „Kampf der Lapithen und Centauren“, der auch als Kentaumachie bekannt ist, ein Beispiel. Ovid, *Met.* 12,210ff. Vgl. dazu Lücke, *Helden und Gottheiten der Antike*, S. 368-370 für den Mythos und S. 379-382 für Darstellungen in der Bildenden Kunst. Hans-K. und Susanne Lücke bemerken dazu: „Es gilt als sicher, daß die Griechen in der Kentaumachie ein Bild der Auseinandersetzung zwischen ihrer überlegenen Kultur und den Barbaren sahen. Dieser Gegensatz zeigt sich sodann als Konflikt oder Harmonie von Tierischem und Menschlichem, von Triebhaftem und Vernünftigen im Bild des K. [Kentauren] als in einem einzigen Wesen.“ Lücke, *Helden und Gottheiten der Antike*, S. 373, vgl. auch S. 190. Auch Alfinger kämpft als Vertreter einer vermeintlich überlegenen Kultur gegen die Indios: „Die dunklen Menschen waren Sand, auf den er trat.“ (A I 94) Er ist die Personifikation des Umschlagens von Kultur in Barbarei.

<sup>1070</sup> Vgl. dazu Klein, *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins*, S. 242, der die Vision Alfingers aus dem christlichen Kontext beleuchtet: „Sein [Alfingers, B. B.] scherzhafter Vorschlag, seinen Kopf vom kranken Körper abzuschneiden und ihn auf einen gesunden Pferdehals zu setzen, so daß er als Mensch mit Pferdefüßen erscheinen würde, erhält durch den Kommentar des Erzählers: ‚Aber er meinte es wirklich (LoT 90) eine symbolische Bedeutung: er



Option hält, kommt nicht nur darin zum Ausdruck, dass er seinen Dolmetscher ersthaft befragt (vgl. A I 90). Auch der Erzähler konstatiert: „Alfing er aber meinte es wirklich.“ (A I 90)

Weil der Zauber aber offensichtlich nicht in die Tat umzusetzen ist, schreitet der Herrscher zur nächsten Variante, die darin besteht, sich „das Bein [...] abzuhacken“ (A I 90). Weder Dolmetsch noch Leutnant sind dazu bereit und auch der Kaplan mahnt Alfing er vergeblich, „sich nicht an dieses Leben zu klammern“ (A I 91). Doch Alfing er will nicht sterben, nicht, weil er – wie er vorgibt –, „der spanischen Krone noch viel schuldig [sei]“ (A I 90), sondern weil mit dem Tod eine Grenze erreicht wird, die der absoluten Gewalt ein Ende setzt. Im Tod schließt sich für Alfing er der letzte Erfahrungsraum. Dass Alfing er den Leutnant nun doch „zu seinem Nachfolger“ ernennt (A I 91), ist deshalb nicht etwa der Einsicht in die Endlichkeit des irdischen Lebens geschuldet. Er durchschaut, dass an seinem Weiterleben kein Interesse mehr besteht.<sup>1071</sup> Während der Leutnant von dem sicheren Tod Alfing ers offenbar ausgeht (vgl. A I 91), macht sich Alfing er an seine Rettung, indem er „sich von der Hüfte bis zum Knie herunter das Fleisch aus[brennt]“ (A I 91).<sup>1072</sup> Sein ganzes Wesen trotz t dem sicher geglaubten Tod. Noch in der gleichen Nacht erreicht der Machtmensch seine volle Befehlsgewalt zurück.<sup>1073</sup> Nach seiner Verwundung organisiert der Herrscher, der wie eine Karikatur seiner selbst erscheint,<sup>1074</sup> umso rationaler den Vernichtungszug seiner Meute.

In die Jagden hinter den Flüchtigen brachte er Ordnung. Wen er in den Bergen fing, den ließ er die Felsen herunterstürzen. Die man im Buschwerk einkesselte, trieb er zu dreißig und vierzig in ein Strohhaus, wo er sie verbrennen ließ. Er setzte Bluthunde an. Sie warfen die dunklen Leute nieder, zerrissen und fraßen sie. (A I 93-94)

---

erscheint damit bildlich als Satan.“ Zwar erscheint der Kentaure im Mittelalter als „Ausgeburt der Hölle“ und als „Feind der Gläubigen“, wie Lücke, *Helden und Gottheiten der Antike*, S. 380 feststellen, allerdings bleibt der mythologische Hintergrund bei Klein ausgeblendet.

<sup>1071</sup> Vgl. dazu A I 91, wo es heißt: „Alfing er wußte, sie würden ihn erschießen, wenn er nicht bald stürbe.“

<sup>1072</sup> Roland Dollinger sieht hierin einen „Akt der Reinigung“ und führt aus: „Nicht unverwand t den barocken Allegorikern, die das Organische zerschlagen, um den körperlichen Bruchstücken neue Bedeutung zu verleihen, verfährt auch Döblin. So, wenn er die Indios verkrüppelte Menschen als abschreckende Dämonen aussetzen läßt, denen vorher noch die Beine zerbrochen werden. Oder wenn sich Ambrosius Alfing er, von einem indianischen Giftpfeil getroffen, das vergiftete Fleisch von seinem Oberschenkel Stück für Stück herunterbrennt. In beiden Fällen haben wir es mit einem Akt der Reinigung zu tun, der den Fortbestand der Physis garantieren soll. Jeweils wird nur Leichenhaftes vom Körper abgetrennt.“ Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 120. Allerdings hat die Handlung Alfing ers, deren Zweck die unmittelbare Abwendung des Todes ist, nichts von einer rituellen Handlung. Eben jene rituelle Handlung, wie sie die Eingeborenen gegebenenfalls vollzogen hätten, bleibt Alfing er ja verwehrt, weil kein „heilkundiger Zauberer“ (A I 90) gefunden wird und er selbst keinen „richtigen Zauberer“ (A I 90) mit in den Eroberungskampf genommen hat, der das Kentaurenwesen aus ihm gemacht hätte. Da kein Zauber Abhilfe schaffen kann, muss letztlich ein profaner, freilich amateurhafter chirurgischer Eingriff vorgenommen werden. Mit einer Reinigung im rituellen Sinn hat das wenig gemein.

<sup>1073</sup> Vgl. zur Kampfbereitschaft Alfing ers unmittelbar nach der „Operation“: Alfing er „fiel nicht um, und seine Augen blinzelten. [...] Sein Arm tastete nach der Arkebuse.“ (A I 91-92) Wenig später stellt er die eigene Befehlsgewalt wieder her. „Der Leutnant gehorchte“ (A I 92), heißt es. Diese Befehlsgewalt hatte Alfing er schon vorbereitet, noch bevor er wußte, ob er überleben würde. „Warum nicht mit Pferdefüßen?“, hatte er dem Leutnant zur Antwort gegeben, der den Gehorsam in Anbetracht von „Pferdefüßen“ in Zweifel gezogen hatte. „Ihr gehorcht doch auch jetzt nicht meinen Füßen, ihr seht nicht auf meine Stiefel.“ (A I 90)

<sup>1074</sup> Der Erzähler zeichnet das Bild eines Kriegsverletzten, der durch seine Behinderung auf die ständige Hilfe anderer angewiesen ist: „Hinter der Bahre des Generals wurde sein Pferd geführt. Er hatte ein steifes dürres Bein, ging mühsam auf zwei Stöcken. Auf das Pferd musste er gesetzt werden.“ (A I 92)

Die „Ordnung“ (A I 93) Alfingers stellt sich als eine formallogische Verknüpfung dar, in der der jeweilige Fluchtort mit der zu erwartenden Tortur bzw. Strafe korreliert wird. Diese Art der Vernunft, die hier wertfrei das bloße Kalkül meint, versetzt den Herrscher in die Lage, noch mehr Menschen der einheimischen Bevölkerung zu töten und die Tötungsarten dabei zu variieren.<sup>1075</sup> Im Ergebnis potenziert die „vernünftige“ Ordnung Alfingers Grausamkeit derart, dass damit der Mensch als vernunftbegabtes Wesen insgesamt infrage gestellt wird. Alfingers ordnende Vernunft könnte man in diesem Sinn auch als Tötungsvernunft bezeichnen. Indirekt wird das Infragestellen des Menschen jedoch durch die gleichzeitige Überhöhung Alfingers in den Bereich des Übermenschlichen – wie oben dargelegt – relativiert. Die Figur Alfinger kann man in diesem Kontext als Darstellung eines unmenschlichen Menschen beziehungsweise eines vernunftbegabten Nichtmenschen bezeichnen. Es ist, als ahmte in Alfinger die Vernunft die mythische Gewalt nach. Indem er ordnet, kalkuliert und taktiert, seine Vernunft also dafür einsetzt, um die mythische Gewalt zu potenzieren oder sich zum mythischen Wesen zu machen, überlistet er den Mythos nicht, um ihn zu brechen, sondern um ihn zu erwecken.

Alfingier ist durch die Vergiftung todkrank, „trocken wie Holz“ (A I 95) und dennoch weit davon entfernt, seine Jagd zu beenden. Dass er schließlich nicht an den Folgen seiner Verletzungen stirbt, sondern, auf der Bahre liegend, von einem „Felsblock“ erschlagen wird (A I 95), ist weniger ein „zufälliger Tod“,<sup>1076</sup> wie Brügggen meint, als vielmehr die absehbare Konsequenz einer nie enden wollenden Jagd, in der die Verteilung der Beute unter den Jagenden keinen Platz hat. Canetti bringt das Problem der Jagdmeute – wie es auch für Alfingers Meute in Döblins *Amazonas* gilt – auf den Punkt. In Hinblick auf die Beute führt er aus: „Wenn die Verteilung nicht genau geregelt wäre [...], so müßte sie in Mord und Totschlag enden.“<sup>1077</sup> Zwar gibt es bei Alfingier eine Regel, aber diese bezieht sich nur auf die Verteilung der Beute zwischen dem Kaiser und den Eroberern insgesamt.<sup>1078</sup> Offen bleibt, wie viel jeder einzelne von ihnen erhält. Der Feldhauptmann Alfingier erliegt damit nicht einem „Zufall[s]“,<sup>1079</sup> sondern der Gier, die ihn, wie seine um die Macht konkurrierenden Kapitäne daran hindert, die Aktionsform der Meute wenigstens für den Augenblick der Verteilung aufzulösen. Im Text stellt sich

---

<sup>1075</sup> Brügggen konstatiert zu Recht: „Durch seinen Sieg über den Tod wird Alfingers Subjektivität ins Grenzenlose gesteigert. Er kennt kein Maß seiner Grausamkeit mehr.“ Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 66.

<sup>1076</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 67.

<sup>1077</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 115. Auf der gleichen Seite führt Canetti aus, dass der „Prozeß“ der Verteilung der Beute, „dem der *Bildung* der Meute genau entgegengesetzt“ sei. „Jetzt will jeder etwas für sich, und er möchte gern so viel wie möglich.“ (Hervorhebung im Original.) Das bedeutet, dass die Einheit zerbricht und die in ihr vormals aufgegangenen Individuen sich wieder separieren.

<sup>1078</sup> „Ein Fünftel von allem, was sie dort an Gold, Silber, Perlen und kostbaren Steinen finden würden, sollte an den Kaiser gehen, aber vier Fünftel an sie, die Welser, ferner ein bestimmter Streifen Land und die farbigen Menschen, die man zu Sklaven machte.“ (A I 88)

<sup>1079</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 67.

der endgültige Zerfall der Meute sehr deutlich dar, wenn es, bezogen auf Alfingers Anordnung zur Platzierung der Goldbeute heißt: „Seine Kapitäne fluchten untereinander, sie hatten die Degen bloß.“ (A I 95) Die Einheit der Jagdmeute besteht nicht mehr, stattdessen vereinzeln sich die Individuen und bilden Fronten gegeneinander. Zugleich schwindet die Befehlsgewalt Alfingers (vgl. A I 95). Der Konflikt zwischen dem General und seinen Untergebenen droht nun zu eskalieren.<sup>1080</sup> Doch dazu kommt es nicht mehr: „Während man ihn [Alfing] auf einer Bahre bei Fackellicht zum Höhlenausgang trug, stolperten die Träger. Die Büchse in seinem Arm entlud sich, traf über ihm ins Gestein.“ (A I 95) Dass die Träger stolpern, mag man zwar als Zufall gelten lassen. Jedoch ist nicht dies direkte Ursache seines Todes, sondern der Schuss, der sich löst. Die Arkebuse hat Alfing sich von seinem Dolmetscher geben lassen, unmittelbar nachdem er den Leutnant zu seinem Nachfolger ernannt hatte (vgl. A I 91). Der Feldhauptmann trägt im Zustand der Krankheit, die ihn angreifbar macht, die Schusswaffe bei sich, weil er sich von den eigenen Leuten bedroht fühlt.<sup>1081</sup> Seine Allmacht verwandelt sich in Ohnmacht.<sup>1082</sup>

„Hat aber Grausamkeit überhaupt einen Sinn jenseits ihrer selbst?“, fragt Wolfgang Sofsky im *Traktat über die Gewalt* und führt aus: „Bekanntlich nähren Grausamkeiten die Illusion der Allmacht.“<sup>1083</sup> Sofsky, der die Verbindung von Leidenschaft und Gewalt u. a. am Beispiel des französischen Massenmörders Gilles de Rais<sup>1084</sup> deutlich herausarbeitet, sieht in der Gewalttat einen Zusammenhang von rationalem und affektivem Handeln.<sup>1085</sup>

Was die Metzerei des Gilles des Rais so ungeheuerlich macht, ist die Verknüpfung von Verstand, Leidenschaft und Ritual. Die Kälte der Berechnung ist untrennbar mit dem Rausch des Blutes verknüpft, die Langeweile mit dem Erfindungsgeist menschlicher Bestialität.<sup>1086</sup>

<sup>1080</sup> Vgl. dazu A I 90-91, wo der Leutnant sich weigert, Alfing das Bein abzuhaken, um ihn vor dem Gifttod zu bewahren.

<sup>1081</sup> Auch nachdem er seine brachiale Operation vollzogen hat, heißt es wieder: „Sein Arm tastete nach der Arkebuse.“ (A I 92)

<sup>1082</sup> Alfing stirbt mithin weder zufällig, wie Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 67, es nahe legt, noch eines gewaltsamen Todes, wie Klein, *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins*, S. 243, erörtert. Klein sieht eine konsistente Entwicklung, wenn er argumentiert: „Folgerichtig berichtet der Erzähler nun davon, daß auch Alfing einen gewaltsamen Tod stirbt. Mit der Schilderung der Rivalitäten und der Skrupellosigkeit seiner Mannschaft macht er klar, daß Alfing keinen anderen Tod hätte sterben können.“ Allerdings ist es schlicht falsch, festzustellen, der Erzähler berichte von einem „gewaltsamen Tod“, denn Alfingers Kapitäne lassen ihn zwar nicht aus der Höhle, legen aber nicht Hand an ihn. Ob es zu einem gewaltsamen Tod Alfingers gekommen wäre, wenn der Felsbrocken den General mitsamt seiner Träger nicht erschlagen hätten, bleibt offen.

<sup>1083</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 48.

<sup>1084</sup> Zu Gilles de Rais siehe vor allem: Bataille, Georges: *Gilles de Rais. Leben und Prozeß eines Kindermörders*. Übersetzt von Ute Erb. Frankfurt a. M. [u. a.]: Ullstein 1975. Vgl. dazu Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 45-63.

<sup>1085</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 49.

<sup>1086</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 49.

Auch bei Alfinger stützt sich die Berechnung nicht unmittelbar auf den Nutzen im Sinne des Goldwertes oder eines möglichen Erlöses aus dem Verkauf von Sklaven. Das ihn leitende Motiv ist die Allmachtsfantasie, die in der Vorstellung kulminiert, selbst zum Kentauren zu werden. Das Bild des Kopfes auf dem Rumpf eines Pferdes, das der Herrscher in sich verwirklicht sehen möchte (vgl. A I 90), ist nicht nur handlungsleitend, was seine Grausamkeit betrifft, es impliziert auch das Einswerden mit dem Mythos. Wie der Kentaure „zum Bild von der Doppelnatur des Menschen [wird], der, dem Sinnlich-Irdischen verhaftet, entweder [...] nach dem Höheren strebt [...] oder statt dessen seinem animalischen Trieb folgt“,<sup>1087</sup> so verkörpert Alfinger das Tier, das vom Menschen lediglich das Kalkül hat. Statt in Würde und Geist, schlägt seine Rationalität ins Animalische um und übertrifft die Tierwelt im besinnungslosen Wüten und Morden. Dass Alfinger im Roman nicht zum kraftstrotzenden Fabelwesen, sondern zu einem Krüppel wird, ändert daran wenig. Denn die Grausamkeit dieses Krüppels hält sich nicht nur unter den Völkern der Eingeborenen noch über lange Zeit.<sup>1088</sup> Sie wiederholt sich auch in den Taten späterer Eroberer, die den Prozess der Gewalt in Gang halten.

#### 4.1.5. Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekts gegen das Verdämmern

Nachdem der Erzähler in raffender Darstellung das Scheitern von drei Eroberern innerhalb weniger Zeilen anreißt,<sup>1089</sup> widmet er sich anschließend einem weiteren Herrscher, welcher der imperialen Geltungssucht Europas im Amazonasgebiet Ausdruck verleiht. Es handelt sich um Gonzalo Ximenes Quesada, der von „tausend Fußsoldaten und hundert Reiter[n]“ (A I 96) begleitet wird. Wie schon bei der Figur Alfinger lässt der Erzähler jeglichen Versuch der Deutung von individuellen Handlungsmotiven Quesadas scheitern: „Was ihn [Quesada] trieb, wußte er sowenig wie die andern.“ (A I 104) Der Aufbau der Beschreibung folgt in Hinblick auf Inhalt und Syntax jener Alfingers,<sup>1090</sup> womit der Erzähler bereits zu Beginn der Passage auf formaler und inhaltlicher Ebene ausschließt, dass beide Herrscher als grundlegend verschiedene Charaktere angesehen

---

<sup>1087</sup> Lücke, *Helden und Gottheiten der Antike*, S. 373. Die für Kentauren üblichen Charaktereigenschaften treffen im Übrigen auch auf Alfinger zu: „Die K. [Kentauren] sind wilde, rauhe Gesellen, lüstern und weingierig (vgl. Nonnos 14,367; Myth. Vat. II 108), rauflustig und gewalttätig.“ Lücke, *Helden und Gottheiten der Antike*, S. 368. „Kennzeichnend für die Kämpfe der K. ist die Roheit, mit der sie geführt werden [...]“ Lücke, *Helden und Gottheiten der Antike*, S. 381.

<sup>1088</sup> Der Ort trägt den Mythos des Gewaltherrschers im Namen, er heißt nach Alfingers Tod „Miser Ambrosio“ (A I 95).

<sup>1089</sup> Es handelt sich um Rodrigo Bastidas, Garcia von Lerma und Fernandes von Lugo (vgl. A I 95-96).

<sup>1090</sup> Alfinger wird beschrieben in A I 94. Auch Quesadas Beschreibung beginnt mit einer Frage des Erzählers: „Wer war Ximenes von Quesada?“ (A I 104)

werden könnten. Die verallgemeinerte Beschreibung und die Ausdehnung sämtlicher Charakteristika Quesadas auf dessen Gefolge,<sup>1091</sup> ermöglichen es dem Erzähler, mit Quesada als Herrscherfigur ebenfalls exemplarisch zu verfahren, so dass dieser als Typus eines imperialen Europäers gelten kann. Ergebnis ist ein leicht variiertes Herrschertyp, dessen Rückgrat „Kirche und König“ (A I 104) bilden, womit eher die klassische Souveränität angesprochen ist als die Verkörperung der reinen Gewalt wie Alfinger sie darstellt. Analogien zur Alfinger-Passage finden sich auch in der Beschreibung des Trupps, der Quesada begleitet:

Sie waren zu Abenteuer und Gewalttat zusammengelaufen. In den Ländern der Weißen, in Spanien, Portugal, Italien und Deutschland hatten sie nichts verloren. (A I 105)

Bis auf die Betonung auf „Raub und Mord“ (A I 88), wie sie Alfingers Meute kennzeichnet, unterscheiden die beiden Beschreibungen sich kaum. Der zweite Satz ist sogar identisch mit jenem in der Beschreibung der Jagdmeute Alfingers.<sup>1092</sup>

Anhaltspunkte dafür, was diesen Trieb zu Abenteuer und Gewalt, die im Roman untrennbar miteinander identifiziert werden, auslöst, gibt der Erzähler, indem er die Zustände in Europa beschreibt. Über alle Gesellschaftsschichten und Klassen hinweg erscheinen Menschen wie Spielbälle der Geschichte, passive Objekte, die dem lebensfeindlichen Kontinent hilflos ausgeliefert sind: „Sie [Quesadas Soldaten, B. B.] stammten aus Europa und konnten da nicht leben“ (A I 96), heißt es einerseits, so dass der Aufbruch zu den imperialen Eroberungsfeldzügen wie eine Flucht vor lebensfeindlichen Zuständen wirkt. Andererseits gilt für die gleiche Truppe: „Europa schickte sie herüber“ (A I 104), womit auf der Seite der Menschen ein passives Moment angesprochen ist: sie erscheinen wie Ausgestoßene. Beleuchtet man die Zustände in Europa, wie sie im Roman beschrieben werden, etwas näher, so lässt sich herausarbeiten, worauf die „tiefe Unruhe“ (A I 96) zurückzuführen ist, die die Europäer dazu veranlasst, sich in Amerika zu Raub, Mord und Totschlag einzufinden: Es ist ihr Gespensterdasein. Die Gründe für dieses Gespensterdasein gehen vor allem aus der folgenden Textpassage des Romans hervor:

Die nördlichen Länder waren unbarmherzigen Königen, Fürsten und Söldnerführern verfallen. Viele Junge und Ältere mußten sterben und verderben. Da zogen sie lieber in den Krieg für die Herren. Halb Spanien war von Stoppelfeldern bedeckt, Edle wanderten mit dem Bettelsack herum. Dafür saßen hunderttausend Mönche in herrlichen Klöstern. Denn die farblosen Menschen kannten weder Himmel noch Erde noch Tiere und die Pflanzen, nur einen Gott im fernen Himmel, aber Millionen Priester konnten sie nicht veranlassen, seine Gebote zu befolgen. (A I 96)

---

<sup>1091</sup> Quesada wird wie folgt beschrieben: „Ein Weißer, Kirche und König seine Wirbelsäule, Ruhm und Glanz sein Herz und Blut, er war nicht schlechter oder besser als andere.“ (A I 104)

<sup>1092</sup> Vgl.: „Die Männer waren zu Krieg und Abenteuer, zu Raub und Mord zusammengelaufen. In den Ländern der Weißen, in Spanien, Portugal, Italien und Deutschland hatten sie nichts verloren.“ (A I 88)

Ein Widerspruch durchzieht die gesellschaftliche Ordnung Europas, wie sie im *Amazonas* beschrieben wird: Tod und Verfall treffen nicht nur die unteren Schichten einer im Zerfall begriffenen Gesellschaftsordnung, sie betreffen auch zu Teilen den Adel („Edle“, A I 96). Die religiös bedingte Weltabgewandtheit der Mönche gerät in Anbetracht ihrer vergleichsweise optimalen Wohn- und Lebensbedingungen („herrliche[n] Klöster[n]“, A I 96) zur Farce für den Rest der verarmten und gebeutelten Bevölkerung. Beide Gruppen entfremden sich voneinander. Die Natur verstärkt den Prozess der Entfremdung, denn sie begegnet den Europäern vornehmlich als Sinnbild für Hunger („Stoppelfelder“, A I 96), Verderben und Verfall. Zugleich sind die christlichen Lehrmeister nicht mehr in der Lage, den Glaubensweg aufzuzeigen, der hinausführt aus der Endlichkeit irdischen Lebens und der in die göttliche Ewigkeit weist. Die Entfremdung des Menschen von der irdischen Welt läuft damit ins Leere, sie ist richtungslos. Neben der irdischen ist somit auch die transzendente Welt dem Menschen fremd. Ihre Ungreifbarkeit führt zur Verlorenheit und Haltlosigkeit des Individuums. Der Glaube an ein Gottesreich, den „Millionen Priester“ (A I 96) nicht mehr vermitteln können, ist insgesamt brüchig geworden und mit ihm die am Glauben orientierte Weltordnung.

Aus diesem Widerspruch, in den das individuelle wie das gesellschaftliche Leben gleichermaßen verstrickt sind, resultiert die „tiefe Unruhe“ (A I 96) der Europäer, die sie zu imperialer Herrschaft treibt. Deren Ziel ist jedoch weder Reichtum noch Macht und Ruhm, sondern die Erfahrung der eigenen Vernichtung: „Aber es jagte sie nur, die Erde zu suchen, immer mehr Erde, Meere, Flüsse, Völker, um sich zu vernichten und zu verlieren.“ (A I 96) Der Tod überwindet die scheinbar unüberbrückbare Differenz zwischen Welt (Natur), Mensch und Gott endgültig. Alle Motive, die im Bewusstsein der weißen Herrscher und Tyrannen die Eroberungen und Zerstörungen auf dem amerikanischen Kontinent rechtfertigen, werden vom Erzähler gleichsam als Schein entlarvt.<sup>1093</sup> Die Eroberer haben lediglich eine Ahnung, ein nicht tiefer gehendes Bewusstsein von einer irgendwie gearteten inneren Notwendigkeit, der sie passiv ausgeliefert sind, was anhand der folgenden Textstelle deutlich wird:

Sie [die farblosen Menschen] mußten über die ganze Erde ausschwärmen. Sie mußten sich in Schiffe setzen und Abenteuer suchen. Sie fanden überall neue Länder. Es trieb sie und trieb sie. Sie wußten nicht, wie es nennen, sie sagten: wir müssen der Krone Spanien ein neues Reich erobern, wir müssen Gold suchen, wir müssen unsern Glauben von dem gespenstigen Gott verbreiten. (A I 96)

---

<sup>1093</sup> Auch Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 130, stellt heraus: „Die Verbreitung des christlichen Glaubens, die imperialistische Politik des spanischen Hofes und die Hoffnung auf persönlichen Reichtum werden vom Erzähler jetzt als Scheingründe für die Eroberungen in Südamerika entlarvt. Die antreibende Kraft hinter den geschichtlichen Ereignissen ist vielmehr die von Döblin [...] hervorgehobene ‚Unvollendbarkeit des Menschenwesens‘, (UD, 238) seine Sehnsucht nach einer das Prinzip der Individuation überwindenden Totalität, eine nicht näher bestimmte Sehnsucht, die hier aber in ihrer sich selbst und andere zerstörenden Gestalt erscheint.“ Quellen- und Seitenangabe im Original.

Vom Trieb, vom Müssen ist das Handeln der Eroberer geleitet, von einem inneren, nicht näher beschreibbaren Zwang, der sich nur über Scheinerklärungen wie Expansion, Bereicherung, Christianisierung dem Bewusstsein der Menschen erschließt. Doch weder Nation noch Gold noch Glauben, sondern Selbstvernichtung und Selbstverlorenheit bilden den eigentlichen Grund für die südwärts gerichteten Expeditionen.<sup>1094</sup> Basiert der innere Trieb zur imperialen Ausdehnung auf der Unruhe, die dem Widerspruch der (europäischen) menschlichen Existenz geschuldet ist, so bilden „mehr Erde, Meere, Flüsse, Völker“ (A I 96) das Mittel, ihn zu lösen. Das imperialistische Prinzip basiert auf Ausdehnung,<sup>1095</sup> die keine Grenzen kennt: Doch mit der Ausdehnung des Machtbereichs geht nicht gleichsam die Auflösung des Widerspruchs einher, im Gegenteil, er potenziert sich. Das ist es, was Döblin im Verlauf seiner Romantrilogie *Amazonas* zeigt. Was die weißen Eroberer „jagt[e]“ (A I 96), der Widerspruch, liegt in ihnen selbst. Und so sind die Flüchtenden zugleich Jäger und Gejagte. Das naturverbundene Leben der Ureinwohner spiegelt ihnen die eine Seite ihres Widerspruchs, gegen den sie vergeblich ankämpfen. In den Eingeborenen bekämpfen sie gewissermaßen die irdische Komponente, der sie als Mensch immer verhaftet bleiben, weil sie Natur sind. Die uneingestandene Erfahrungssuche kulminiert im Abschlichten derer, die sich einen Rest bewahrt haben, einen „Erfahrungskern“,<sup>1096</sup> dem die Erkenntnis nicht zu Leibe rückt, um ihn zu beherrschen.

Zu Beginn des zweiten Buches beschreibt der Erzähler den „Erdteil Europa“ (A I 85) als eine gemäßigte Zone, in der Extreme schlichtweg nicht existent sind.<sup>1097</sup> Landschaft und Pflanzenwelt sind karg und verkümmert,<sup>1098</sup> Ähnliches trifft auch auf die Tierwelt zu.<sup>1099</sup> Im Vergleich zum Urwald des Amazonasgebietes wird Europa als degenerierte Landschaft dargestellt, weniger lebendig, zu Teilen gar lebensfeindlich. Wenn der Erzähler nach dieser Beschreibung der Lebensbedingungen zu den Eigen-

---

<sup>1094</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 129, konstatiert in diesem Zusammenhang: „Immer wieder wird als der Grund der Eroberungen in Südamerika ein unheilvoller Todestrieb genannt, der seine Dynamik aus dem Selbstverlust der Subjekte herleitet: [...]“ Allerdings erscheint mir der Vernichtungswillen als das *Mittel*, um den „Selbstverlust“ herbeizuführen. Das Verlieren des Selbst in der übermächtigen Natur Südamerikas ist die Suche nach Erfahrung vor aller Erkenntnis. Es bildet somit den Gegenpol zum Verlieren des Subjekts im Transzendenten, gegen das sich die Europäer stets wehren, um nicht „wie Gespenster verdämmern [zu] müssen“ (A I 86).

<sup>1095</sup> Vgl. dazu: „Expansion als beständiges und höchstes Ziel aller Politik ist die zentrale politische Idee des Imperialismus.“ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 290. Vgl. auch Anm. 1057.

<sup>1096</sup> Adorno, *Minima Moralia*, S. 44.

<sup>1097</sup> Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 63, sieht das ähnlich: „Döblin zeichnet die europäische Natur in direkter Beziehung zu der Südamerikas. Sie stellt sich bei diesem Vergleich zunächst gemäßigt, dann zunehmend als schwach, dunkel und kalt dar. Während die südamerikanische Natur von einer exzessiven Entfaltung des Todes, aber auch des Lebens geprägt ist, lastet über der europäischen Natur selbst der Tod und läßt den Kontinent in eine dämmrige Agonie versinken.“

<sup>1098</sup> „Seine [Europas] Wälder waren fast ausgerottet, seine Flüsse waren nicht groß und nicht reißend, [...] Sie traten fast nie über die Ufer. [...] Das Land war nicht heiß, unter Stürmen und Unwetter hatte es wenig zu leiden. [...] Aber alle Bäume und Blumen waren kleiner und schwächer, die meisten trugen nur einmal im Jahr Früchte.“ (A I 85)

<sup>1099</sup> „Am Boden liefen Hasen, Hirsche [...]. Aber kein bunter Tiger schlich durch das Gras, an die Flußufer krochen keine Schildkröten. [...] Vögel nisteten auf den Bäumen, ihre Farbenpracht war matt, es flogen keine Papageien [...] leiser verhielten sich alle, sie sangen schön und innig, als ob sie ihre fehlende Pracht beklagten.“ (A I 85)

schaften der Menschen kommt, die diesen degenerierten Erdteil bevölkern, so kommt der Leser nicht umhin, das Leben an diesem unwirtlichen Ort als eine Bürde des Schicksals anzusehen, die das Handeln der Europäer bestimmt:

In diesen Ländern lebten auch Menschen. Sie hatten ihre Farbe verloren, man konnte durch ihre blasse Haut das Blut fließen sehen. Der Himmel gab ihnen nicht sein ganzes Licht, sogar die Sterne [...] waren tief in den Himmel zurückgesunken. (A I 86)

Die Farblosigkeit, ihre eigenartige Glasigkeit und die Tatsache, dass die Europäer kaum Licht abbekommen, lässt sie tatsächlich gespenstisch erscheinen. Ihre Körperlichkeit ist vakant, sie sind durchlässig wie dünne Membranen. Europa ist besiedelt von Gespenstern. Dieser europäische Teil der Menschheit bildet eine Gemeinschaft der Vereinzelten, der Verlorenen, deren imperialistische Tendenz aus dem „Kampf gegen den Tod“ (A I 86) resultiert. Ihr Überlebenstrieb macht sie „stark, wild, übermäßig“ (A I 86) – ja selbst die Heerbildung deutet der Erzählerkommentar als Mittel der Selbstverteidigung gegen die Übermacht des Todes (vgl. A I 86). Kampf gegen und Flucht vor der Todesmacht des Verdämmerns führen, der Argumentation des Erzählers zufolge, notwendig zur Eroberung Südamerikas. Um nicht „wie Gespenster verdämmern“ zu müssen, brechen sie „aus ihren dämmrigen Ländern vor“ (A I 86).

Im Gegensatz dazu steht zunächst, dass der gleiche Erzähler – wie oben dargelegt – den weißen Eroberern einen Vernichtungswillen unterstellt (vgl. A I 96). Überleben und Selbstvernichtung bilden vor dem Hintergrund des Widerspruchs aber nur auf den ersten Blick einen Gegensatz, denn der Kampf gegen den Tod auf dem europäischen Kontinent ist ein Kampf gegen das Verdämmern, gegen das Verschwinden des Subjekts in der absoluten Transzendenz. Der Widerspruch besteht zunächst zwischen einem endgültigen Tod im Transzendenten und einem Tod im Irdischen.<sup>1100</sup> Letzterer bildet nur einen Übergang, aus dem neues Leben über den Kreislauf der Natur hervorgeht. Die von Brügggen konstatierte „Ichlosigkeit“, der die „Bewußtlosigkeit der Subjekte“ entsprechen,<sup>1101</sup> ist – genau betrachtet – eigentlich ihr Gegenteil. Subjekte entstehen ja erst aus der Fähigkeit des Menschen, sich seiner selbst bewusst zu werden und sich durch diesen Prozess der eigenen Naturhaftigkeit zu entfremden. Ein bewusstloses Subjekt ist in der Tat ein Paradoxon, denn die Bewusstlosigkeit ist nicht nur in der Philosophie eines der wesentlichen Kennzeichen von Objekten, die sich dadurch vom Subjekt unterscheiden. Bezogen auf die weißen Eroberer bedeutet dies: Sie leiden nicht an der „Ichlosigkeit“,<sup>1102</sup> vielmehr leiden sie unter der Last eines Ichs, dass seine natürliche Herkunft vollends verneint und nichts weiter als *reines* Bewusstsein ist. Das Zuviel an Bewusst-

---

<sup>1100</sup> Vgl. dazu Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 76, der im „Tod [...] das wahre Ziel der Eroberungszüge“ sieht. „Im Tod ist die Individuation der Europäer gleichzeitig vollendet und aufgelöst.“ (Hervorhebung im Original.) Allerdings übersieht Brügggen den für die Interpretation der *Amazonas*-Trilogie wesentlichen Widerspruch zwischen einem irdischen Tod und der Auflösung im Transzendenten, wie ich ihn oben beschreibe.

<sup>1101</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 76.

<sup>1102</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 76.



sein macht die Menschen zu „Gespenster[n]“ (A I 86) und die „blasse Haut“ (A I 86) erscheint somit eher als Konsequenz der Abnabelung von der Natur und nicht als Auslöser dieser. Die oben erörterte gespenstische Körperlichkeit korrespondiert mit dem Prozess der Verdämmerung des Subjekts ins Gespensterhafte. Deutlich wird dies, wenn man beachtet, dass auch der christliche Gott als „gespenstig[en]“ (A I 96) beschrieben wird. Die Christianisierung hat der Erzähler als eines der Scheinmotive für die Eroberungszüge entlarvt, hinter dem der Vernichtungswille steht (vgl. A I 96). Zugleich bezieht sich der Vernichtungswille der Eroberer darauf, dem Gespenstischen zu entkommen, das über Europa liegt. Der Kampf gegen den Tod ist ein Kampf gegen die Verlorenheit des Individuums, gegen dessen Entfremdung von der irdischen Natur. Damit gerät er zu einem Kampf gegen die Erfahrungsleere, welche die Erkenntnis im Menschen zurücklässt. Tod im Sinne von Verdämmern ist endgültig – ganz im Gegensatz zu dem natürlichen Kreislauf von Werden und Vergehen, wie ihn das Amazonasgebiet im Roman symbolisiert. Im Urwald, der den Dingen und Menschen ihren Erfahrungsraum bewahrt, ist – wie noch zu zeigen sein wird – der Tod nichts Endgültiges, sondern stellt einen Übergang dar, der neues Leben ermöglicht. Vergehen heißt hier nicht Auflösung ins Transzendente im Sinne einer Überwindung der irdischen Natur des Menschen, wie sie in der christlichen Religion des Abendlandes propagiert wird. Es heißt vielmehr Verwandlung in ein anderes Lebendiges. Berücksichtigt man diese Aspekte bei der Interpretation, so bilden Überlebenswille und Vernichtungswille keinen Gegensatz mehr: Überleben soll das Leben selbst, in Form eines Lebendigen (Mensch, Tier, Pflanze, Meer). Vernichtet werden soll der Hang zum Transzendenten, der dem nach Erkenntnis strebenden Menschen unweigerlich anhaftet und der in der europäischen Kultur – wie Döblin sie in *Amazonas* beschreibt – überhand genommen hat. Dieser unbändige Hang hat ein Subjekt erzeugt, das sich nun vor dem Gespenst fürchtet, zu dem es geworden ist.

#### 4.1.6. Mensch gegen entfesselte Natur: Alcobazos Geschwader

Alcobazo, der von Quesada mit der Befahrung des Magdalenaströms beauftragte Offizier, erfährt den unausgesprochenen Vernichtungswillen des europäischen Subjekts explizit im Kampf gegen die Naturgewalten. Das Vordringen in den Urwald ist zunächst von Optimismus begleitet. Gottes Segen, Gebete<sup>1103</sup> und eine von allgemeiner Belustigung über die religiösen, naturverbundenen Vorstellungen der Eingeborenen<sup>1104</sup> geleite-

<sup>1103</sup> Vgl. A I 97, wo es heißt: „Der Kaplan segnete die Schiffe, die Männer fielen nieder, riefen die Jungfrau an.“

<sup>1104</sup> So erklären die „Coygaba“, auf die Alcobazo an den Flussufern trifft: „Die Menschen sind alle aus dem Fels hervorgegangen. Die Weißen hatten zu lachen.“ (A I 97)

te Fröhlichkeit kennzeichnet das erste Vorrücken der Weißen in den Urwald. Eingangs zeichnet der Erzähler ein Bild der Umgebung, das dem Geschwader alle Möglichkeiten offen lässt:

Der Himmel war weit und offen, der Strom breit, keine Stimme erhob sich gegen sie, sie konnten eindringen. Das Land, der Strom, die Luft, nichts leistete ihnen Widerstand, [...]. Aber die Weißen waren munter, sie konnten hier fahren. Wer würde die Hände erheben und schreien: Ihr seid nicht dagewesen? Sie würden schon Spuren hinterlassen. (A I 98)

Offenheit und Weite suggerieren den Seefahrern einen Raum, in dem es keine Grenzen gibt. Das Feld des Möglichen scheint angesichts dieser Beschreibung unbegrenzt, Widerstände gibt es nicht. Die Europäer dringen in einen geschichtslosen Raum vor, der von ihnen gewissermaßen historisiert werden würde. Ein Raum ohne „Stimme“ ist ein ahistorischer Raum, er erzählt keine Geschichte. Es ist ein Raum, der von dem bewussten Subjekt noch nicht vereinnahmt wurde. Das europäische Subjekt markiert dieses neue Land mit dem unbedingten Anspruch, Geschichte zu machen, es will „Spuren hinterlassen“. Diesen Anspruch artikuliert der Erzähler hier stellvertretend für die Seefahrer und er impliziert die unbedingte Beherrschung des Raumes, den sie sich erschließen. Doch die Vorstellung von einer souveränen Beherrschung des neuen Landes, die sich wie von selbst versteht und die über die „Fahne der Krone Spaniens“ (A I 98) auf eine ferne Macht rekurriert, zerbricht schnell. Die Natur macht es dem Geschwader nicht nur unmöglich, tiefer ins Land vorzudringen. Sie stellt sich aktiv als Gegner auf, der Schiffe und Besatzung behindert. Dies kommt in der folgenden Textstelle zum Ausdruck, wo der Erzähler die Wahrnehmung der Seefahrer widerspiegelt und den Eindruck der feindlichen Natur verstärkt, indem er den Dingen der Natur Subjektcharakter verleiht:

Die Berge um sie wuchsen, die Hitze stieg, die flachen Steppen lagen hinter ihnen. Vom Wald wurden sie belagert. [...] Es standen Bäume um einen herum, sie stellten sich den Schiffen in den Weg. Der Strom war ungewiß, ob er fließen oder Wald werden wollte. Des Nachts schloß sich der Himmel über ihnen auf, seine Sterne stellte er mit furchtbarem Glanz aus. Wie eine Festung legte sich der Wald von allen Seiten um sie. (A I 98)

Die Natur entpuppt sich als Feind, der die Beherrschung des Raums durch die Vorreiter der europäischen Expansion verhindert. Sie wird in der Sprache des Krieges artikuliert: Wachstum, Belagerung, Verhinderungstaktiken, Macht- und Herrschaftsdemonstration als Einschüchterung des Gegners, schließlich: Umzingelung.<sup>1105</sup> Was Alcobazo und seinem Geschwader entgegentritt, ist entfesselte Natur. Der Erzähler zeichnet mit ihrer Beschreibung ein exaktes Gegenbild zu der beherrschbaren, degenerierten Natur des

---

<sup>1105</sup> Die Übermacht der Natur wird durch den Erzähler immer wieder verdeutlicht, indem er Natur – aus der Perspektive der weißen Eroberer – als personifizierte Gegner darstellt. Vgl. vor allem A I 102, wo es heißt: „Sie [die Männer] arbeiteten mit Fackeln, bis die triumphierende Sonne wiederkam. Der Fall ließ sein Toben nicht. [...] So zeigte der Himmel sein Gesicht, [...], wenn sie alle zugrunde gehen sollten. [...] Der Fluß schäumte und spielte um kleine Klippen, die Bäume entwickelten [...] ihre mächtigen Wipfel.“

europäischen Kontinents.<sup>1106</sup> Je weiter die Eroberer den Strom befahren, je tiefer sie in den Urwald vordringen, desto mehr verkehrt sich die Herrschaftsbeziehung: Plötzlich leistet ihnen alles Widerstand und der Wald wird zu einer „Festung“ (A I 98), die sie nicht mehr verlassen können, weil Strom und Wald indifferent ineinander übergehen. Die anfängliche Überheblichkeit schlägt in ihr Gegenteil um. Sie werden von „Furcht“ ergriffen und erleben „schlimme Tage“ (A I 99). Sintflutartiger Regen wird schließlich als befreiendes Zeichen Gottes verstanden,<sup>1107</sup> obgleich der Geistliche ausgerechnet in dem Augenblick durch einen vom Blitz getroffenen Mast erschlagen wird, als er versucht, Eingeborenen das Beten beizubringen (A I 99). Der Tod des Kaplans erscheint inmitten des Unwetters wie blanker Hohn, zumal es heißt: „[...] die Nachricht vom Tode des Kaplans rührte keinen, man dachte nur an die Gefahr und die Rettung.“ (A I 99) Für die Söldner bedeutet Rettung unmittelbares Überleben. Die Geistlichkeit wird als Vermittler eines möglichen ewigen Lebens nicht mehr in Betracht gezogen.

Unübersehbar wird vom Erzähler hier das biblische Motiv der Sintflut als Kontext aufgerufen: „Wasserfluten ohne Maß ergossen sich vom Himmel.“ (A I 99) Die Wassermaßen bringen zunächst Rettung, nicht Tod, weil sie es den Söldnern ermöglichen, ihre Schiffe aus dem Wald zu steuern. Es gelingt die Flucht vor dem als Gegner wahrgenommenen Wald (vgl. A I 99). Dennoch, ironischer könnte die Konstellation der Handlungen nicht arrangiert sein: Der Kaplan, der das „Kreuz über das flimmernde Wasser“ (A I 99) erhoben hatte, um Gottes Hilfe zu ersuchen, wird betend erschlagen.

Die vermeintliche Rettung entpuppt sich als vorläufig, denn kurz darauf bleiben die Schiffe erneut stecken und Vernichtung und Tod greifen umso heftiger um sich (vgl. A I 100). In ihrer Verzweiflung versuchen Alcobazo und einige Männer dem Todesstrom zu entkommen, indem sie sich auf eine ungewisse Expedition ins Gebirge einlassen, die sie aber kurz darauf wieder abbrechen (vgl. A I 100-101). Der Kampf gegen die Naturgewalt, dem das Geschwader nicht gewachsen ist, zehrt an den Kräften und kostet unzählige Tote.

Das Schiff wurde von der Strömung erfaßt, wie ein Spielzeug über die unteren Schnellen gehoben und kopfüber abwärts gestürzt mit Masten und flatternden Segeln. [...] Man sammelte unten Leichen und Verwundete. (A I 101-102)

Dieses Schiff ist keine Arche, sondern ein Objekt, an dem die Kräfte der Natur sich abarbeiten. Das Bild der übermächtigen Natur steht dem der mehr und mehr ohnmächtigen weißen Eroberer gegenüber, denen nichts weiter bleibt, als den verlorenen Kampf als „ihr Schicksal“ (A I 102) zu deuten und ihr Scheitern dem „verruchte[n] Ort“ (A I 102) zuzuschreiben. Nun ist es nicht mehr nur „Furcht“ (A I 99), sondern „Schrecken“ (A I 102), der die Söldner befällt und zur Aufgabe zwingt. Erneut wird ein „Vorstoß auf das

<sup>1106</sup> Vgl. dazu weiter oben den Abschnitt „Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekts gegen das Verdämmern“, S. 228-233.

<sup>1107</sup> Im Text heißt es mit Bezug auf das heraufziehende Unwetter: „Da erbarmte sich der Himmel.“ (A I 99)

Gebirge“ (A I 103) unternommen, während die Kranken und eine „Handvoll Leute“ (A I 103) nun ganz ihrem Schicksal überlassen werden. Dies geschieht nicht ohne Gewissensbisse und in Rückbesinnung auf den Glauben: „Sie [die fünfzig Gesunden] knieten hin und beteten, für sich um Verzeihung, für die unten [die Zurückgelassenen, B. B.] um Rettung.“ (A I 103) Doch Rettung bleibt aus, es überlebt „kein Gesunder und kein Kranker“ (A I 103).

Die Flucht vor dem Tod in der „düstere[n] Heimat“ (A I 104), die eine Flucht vor der geisterhaften Auslöschung des Menschen ist,<sup>1108</sup> endet für die weißen Eroberer in einem irdischen Tod, bei dem die sterblichen Überreste direkt in den Kreislauf der Natur eingehen. „Käfer, Würmer und Vögel“ (A I 103-104) und „Scharen von Geiern“ (A I 104) verwirklichen letztendlich den Vernichtungswillen, der die Europäer unbewusst getrieben hatte und sie bescheren ihnen tatsächlich die ursprüngliche Erfahrung vor aller Erkenntnis: Der Tod macht aus den Menschen bloßes bewusstloses Dasein, Naturmaterial. Vernichtet wird hier nicht allein ein Menschentypus, dessen Allmachtsfantasie angesichts der tatsächlichen Übermacht der Natur in Ohnmacht umschlägt. Vernichtet wird vor allem ein Menschentypus, der geglaubt hatte, die eigene Naturhaftigkeit mittels Erkenntnis überwunden zu haben. In den Urwäldern des Amazonas werden die Europäer eines Besseren belehrt.<sup>1109</sup> Der Untergang des Geschwaders zeigt, dass die Vereinnahmung des Menschen durch Natur in der letzten Konsequenz unvermeidbar ist. Das selbstbewusste, menschliche Subjekt, das antritt, um durch Herrschaft und Gewalt der Natur den Stempel der Unterwerfung aufzudrücken, scheitert, weil es selbst Natur ist. Jede Auseinandersetzung mit Natur ist demnach immer zugleich eine Auseinandersetzung mit der eigenen menschlichen Existenz, deren Gegenwart den natürlichen Auflösungs- und Umwandlungsprozessen unterworfen bleibt – wie alles Lebendige. Konsequenz der Auseinandersetzung mit Natur ist ja bereits, dass die Europäer „stark, wild, übermäßig [wurden]“ (A I 86). Das Subjekt, wie es in Gestalt der weißen Eroberer in Südamerika vordringt, ist bereits Resultat der Auseinandersetzung mit Natur. Das ins Überhebliche gesteigerte Selbstbewusstsein der europäischen Menschen, ihr unbedingter Herrschaftswille, aber auch ihr Glaube sind Eigenschaften, die auf dem Kampf mit der eigenen Natur beruhen. Die imperiale Tendenz, die aus dem vermeintlichen Übermaß an Kraft entsteht und die die Eroberer in ferne Länder führt, bereitet letztlich nur den Weg hin zum Umschlagpunkt, zur Selbstvernichtung des Subjekts. Durch Natur wird diese Selbstvernichtung des Subjekts nur ganz vollzogen. Doch die Vernichtung ist keinesfalls endgültig, denn das Subjekt geht ebenso in der Natur verloren wie es aus ihr

<sup>1108</sup> Vgl. dazu weiter oben den Abschnitt „Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekts gegen das Verdämmern“, S. 228-233.

<sup>1109</sup> Vgl. Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 121, der in diesem Zusammenhang zu Recht konstatiert: „Solange das Subjekt die Realisierung seines Selbst nur in der Auseinandersetzung mit der Natur zu erreichen hofft, solange es sich gegen die Vereinnahmung durch sie sperrt, wie die Bilder dieses Agons zwischen Mensch und Natur andeuten, wird sich das Selbst nie gegenwärtig sein, bleibt es im Zustand des Nicht-da-seins.“

hervorgeht. Wenn sich die Eroberer an den Vorstellungen der Eingeborenen in Hinblick auf den Ursprung des Menschen noch belustigen (vgl. A I 97), so übersehen sie dabei ein wesentliches gemeinsames Element: Das Bedürfnis der grundsätzlichen Abgrenzung des Menschen gegenüber der Natur. In der christlichen Religion ist dieses Bedürfnis nur auf die Spitze getrieben. Während der Mensch sich in der Vorstellung der Eingeborenen von der Natur abgrenzt, indem er als Produkt aus dieser hervorgeht, so stellt die Natur im christlichen Weltbild lediglich das Produkt eines transzendentalen Gottes dar. Der Mensch ist als ein Geschaffenes von Gott in diese Natur gesetzt. Als jenem Geschöpf Gottes, dem die Herrschaft in der Natur obliegen soll, ist dem Menschen die Auseinandersetzung mit Natur, die permanente Behauptung gegenüber dieser als Wesenszug implizit. Sein Herrschaftsanspruch in der Welt resultiert nicht zuletzt aus dieser Zwischenposition, einerseits Herr sein zu müssen und andererseits demütiges Geschöpf zu sein, über dessen Dasein und Werden ein transzendentaler Gott zu befinden hat. Das europäische Subjekt existiert in diesem Sinne zwischen zwei Fronten: Gott auf der einen und Natur auf der anderen Seite. Und es existiert nur dadurch, weil es seinen gespensterhaften Kampf führt, um die Zwischenposition zu behaupten, um nicht „verdämmern“ (A I 86) zu müssen. Ein Teil der Eroberer erliegt diesem immerwährenden Kampf auf der Seite der Natur – wie u. a. Alcobazos Geschwader. Der andere Teil verteidigt die eigene Existenz an der „Frontlinie“ gegenüber Gott.<sup>1110</sup> In der Mitte des Schlachtfeldes jedoch, das die Gegenwart des Eroberer-Selbst erst konstituiert, liegen die meisten Leichen.

#### 4.1.7. Quesada und Barreda - Machterhalt und Besinnungslosigkeit

Quesadas „Marsch über das Gebirge“ beginnt ähnlich optimistisch wie der Auftakt zur Fahrt Alcobazos. Von „kräftigen stürmischen Männer[n]“ ist die Rede. Dass diese „nichts von dem Untergang der andern“ wissen (A I 104),<sup>1111</sup> zeugt von der Vergeblichkeit des anspruchsvollen Unterfangens, inmitten des Urwaldes „Spuren“ zu hinterlassen (A I 98), Geschichte zu machen.<sup>1112</sup> Der Optimismus schwingt in der einleitenden Beschreibung der Expedition durch den Erzähler mit, in der es heißt:

Die blauen Berge näherten sich, das Gebirge stieg sehr langsam an. Aber fröhlich drang das Heer in den Wald ein, das stinkende Wasser und die fetten Kräuter mit ihrem Giftsaft lagen hinter ihnen. [...] Man entdeckte Quellen mit gutem Wasser. (A I 105)

<sup>1110</sup> Dies ist vor allem im zweiten Teil der *Amazonas*-Trilogie der Fall, was im weiteren Verlauf der Arbeit ausführlich dargelegt werden wird, insbesondere in den Abschnitten über den Soldaten Puerto, „Las Casas und Puerto: Mythische Verhaftung und göttliche Gnade – Was ist ein Mensch?“, S. 266-270 und „Puertos Ende – Erlösung aus dem Schmerzenstal?“, S. 270-274.

<sup>1111</sup> Gemeint ist freilich Alcobazos Gefolgschaft.

<sup>1112</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen weiter oben im Abschnitt „Mensch gegen entfesselte Natur – Alcobazos Geschader“, S. 233ff.

Die Natur wird von den Eroberern als wohlgesonnen empfunden. Vor allem im Gebirge tritt die indifferente, den Eroberern zuvor feindlich erscheinende Natur ganz und gar in den Hintergrund. Sie sorgt für die ausreichende Befriedigung der Grundbedürfnisse und hält sogar erhebende Momente bereit.<sup>1113</sup> In dieser als sicher wahrgenommenen Umgebung verleihen die Söldner ihrem Herrschaftsanspruch offen Ausdruck, indem sie das Soldatentum gegenüber dem erbärmlich erscheinenden Lebenslauf eines gewöhnlichen Handwerkers abgrenzen<sup>1114</sup> und das Mönchsleben als Lotterleben fern ab von christlichen Werten kompromittieren.<sup>1115</sup> Ihre Kritik an Lebensentwürfen, wie sie die europäisch geprägte Gesellschaft für den Menschen vorsieht, gipfelt in den Worten eines Söldners, der erklärt:

„Lieber verbrenn ich ihnen [den Zimmermännern, B. B.] ihre Balken und schlage ihnen ihre Türen ein. Es ist schön, Soldat zu sein. Man ist Herr über die Menschen.“ (A I 106)

Diese Söldner sind getrieben von dem unbedingten Anspruch, über Menschen zu herrschen. Auch wenn man den Ausführungen Brüggens zustimmen kann, der feststellt, dass den Eroberern „der Inhalt ihres Triebes unbekannt“ sei,<sup>1116</sup> bleibt kritisch anzumerken, dass dieser Trieb sehr wohl einen Inhalt besitzt, wenngleich er den Eroberern nicht direkt bewusst ist.<sup>1117</sup> In den Worten des Söldners ist deutlich artikuliert, dass der Wille zur Herrschaft über Menschen die Eroberer in ein Land treibt, in dem sie diesen Willen tatsächlich verwirklichen können, schließlich sind sie gerade „zu Abenteuer und Gewalttat zusammengelaufen“ (A I 105). In Europa ist das Ausleben dieses Triebes sanktioniert und nur den Machtpersonen innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung vorbehalten. In Südamerika der Eroberer gibt es keine hergestellte Ordnung, so dass diejenigen Subjekte, die endlich auch einmal Herr sein wollen, sich das Objekt ihrer Herrschaft frei wählen können.

Eine Kriegsmeute setzt voraus, dass die „Feinde [...] nicht sehr voneinander verschieden [sind]. [...] Sie haben dieselbe Art, aufeinander loszugehen, ihre Bewaffnung ist ungefähr dieselbe. [...] Sie haben beide dieselbe *Absicht* gegeneinander.“<sup>1118</sup> Im Verhältnis der Eingeborenen gegenüber den weißen Eroberern ist dies aber keineswegs der Fall. „Das Entscheidende und eigentlich Charakteristische an der Kriegsmeute ist, daß

<sup>1113</sup> Vgl. dazu: „Sie [die Söldner, B. B.] hatten zu essen und zu trinken [...]. Schmetterlinge erfüllten die Luft [...].“ (A I 105)

<sup>1114</sup> Vgl.: „Ein anderer: ‚Ich habe es mit der Axt versucht als Zimmermann und hab ihnen Pfosten und Türen und Balken gehauen. Bis du Geselle bist, bist du krumm und feig. Und bis du Meister bist, hast du deinem Herrn dein Blut verkauft und bist ein dumpfes Gestell. [...]‘“ (A I 106)

<sup>1115</sup> „[...] Was hast du [Mönch] in deinem Kloster getan als schlafen und fressen und trinken? Von nichts wächst nicht solch ein Bauch. Wieviel junge Frauen haben auf deinem Schoß gesessen? [...]“ (A I 105-106)

<sup>1116</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 76.

<sup>1117</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 76, führt dagegen am Beispiel Quesadas aus: „Denn dieser Trieb besitzt keinen Inhalt. Es ist ein leerer Trieb. [...] Die völlige Leerheit der individuierten Subjekte läßt keine Gerichtetheit ihres Willens zu. Erst in der Selbstvernichtung findet dieser blinde Wille seine Befriedigung: [...]“

<sup>1118</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 116, Hervorhebung im Original.

zwei Meuten da sind, die genau dasselbe gegeneinander vorhaben“, führt Canetti aus.<sup>1119</sup> Nicht zuletzt aufgrund des unausgewogenen Verhältnisses zwischen den Eingeborenen und den europäischen Eroberern wird schon Alfinger als „Jäger“ (A I 94) beschrieben.<sup>1120</sup> Die Jagdmeute – nichts anderes stellen die Söldnertrupps Qesadas dar – hat gegenüber den Gejagten die Wahl, wen sie zum Objekt ihrer Herrschaft macht, die sich über den Modus der Jagd verwirklicht. Auch Qesadas Söldner haben „Bluthunde zur Jagd auf die Wilden mitgebracht“ (A I 108). So erscheint es bei den Unternehmungen Qesadas von Beginn an fraglich, welchen Zweck die Organisation dieser „Würger und Schänder“ (A I 110) in Form eines Heeres verfolgt. Spätestens in den Augenblicken, wo die Menschenjagd mit der ihr eigenen Grausamkeit beginnt, hat das Heer als eine Institution des Krieges nur eine Alibi-Funktion für das vollkommene Ausleben der Leidenschaft an der Gewalt. Durch jede Gewalttat versichert sich der einzelne Söldner seiner vermeintlichen Herrschaft über die Menschen und begründet damit eine (seine) Existenz, die der ehemaligen in seinem Heimatland gelebten Existenz diametral gegenübersteht: In Europa ist er selbst dem Tode überantwortet. Vermag er es, sich dem (in Form von Hunger, Krieg, Krankheiten auftretenden) Tod zu entziehen, so nur in einer gebückten, untertänigen Existenz.<sup>1121</sup> Südamerika bietet diesen geschundenen Existenzen die Möglichkeit der Umkehrung des Herrschaftsverhältnisses. Als Sklaven und Absonderungen der europäischen Verhältnisse avancieren sie hier zu Sklavenjägern. Ein blutleeres „dumpfes Gestell“ (A I 106) verwandelt sich in einen Souverän, der über Leben und Tod der Eingeborenen entscheidet. Dass es diesen Herren über die Menschen aber nicht – wie im gemäßigten Europa – gelingen wird, sich gegen die übermächtige Natur zu wehren, sie gar zu beherrschen, schildert der Erzähler nur allzu deutlich.

Aus der Hoffnung der Ausgestoßenen ob der Möglichkeit einer Umkehr der Herrschaftsverhältnisse resultiert auch die ablehnende Haltung, die Qesadas Söldner ihrem Gouverneur entgegenbringen, als dieser „den Rückzug“ (A I 106) beschließt. Als Heerführer sieht Qesada ein, dass es kaum möglich ist, tiefer in das unbekanntes Land vorzudringen, in dem es „nur schmale Pfade für Einzelgänger“ (A I 106) gibt. Seine Entscheidung ist rationaler Natur:

„[...] Ich habe viel Geld in diese Sache getan. Wenn ich zurückkehre und habe nichts gewonnen und alles verloren, komme ich nicht aus dem Schuldengefängnis. Die Krone wird Verständnis dafür haben, daß ich vorsichtig bin und mich nicht verrenne.“ (A I 106)

Qesada wägt ab, er taktiert und unterscheidet sich dadurch von seinen Söldnern, die nichts zu verlieren haben. Doch sein Kapitän Barreda, den Qesada nach seiner Meinung befragt, prüft die Unternehmung nicht vor dem Hintergrund einer Kosten-Nutzen-

<sup>1119</sup> Canetti, *Masse und Macht*, S. 116.

<sup>1120</sup> Vgl. dazu den Abschnitt oben „Kalkulierte Animalität – Ambrosius Alfinger“, S. 221-228.

<sup>1121</sup> Vgl. dazu das Gespräch der Söldner in A I 107-108.

Rechnung. Er ist von dem irrationalen Trieb geleitet, tiefer in das Land vorzudringen,<sup>1122</sup> widersetzt sich dem Befehlshaber und hat „am Abend zweihundert Mann beisammen“ (A I 107). Quesada, zudem durch den über seine Rückzugspläne staunenden Notar unter Druck geraten, gibt dem Willen der Söldner nach und verliert damit seine Souveränität, er ist „ingeschüchtert und voll Haß“ (A I 107) – was sich auch auf andere Entscheidungszwänge auswirkt. An Barreda hingegen vollzieht sich, was der Erzähler allen europäischen Eroberern unterstellt. In seiner Rede bei der Messe presst er den irrationalen, auf Vernichtung hinauslaufenden Trieb in das Gewand einer konsistenten Argumentation, innerhalb derer Gold und Reichtum das zu erstrebende Ziel der Expedition seien:

„[...] Der Himmel hat an uns arme Leute gedacht, als er das Gold in fernen Ländern unter Sand versteckte. Die Reichen werden reich geboren, erben, sind Könige, Fürsten, Grafen oder Kaufleute. Da müsste der Soldat, der sein Leben einsetzt, ewig arm bleiben. Für ihn gäbe es nur das späte Himmelreich nach dem Tod. Aber es ist nicht so. [...] Wir können schießen und uns nehmen, was uns zufällt. Das ist Gerechtigkeit. [...] Es geht nicht ohne Krieg. Der Krieg fängt an. Maria vor uns.“ (A I 108)

Was Barreda hier verkündet, ist ein Krieg im Namen der Gerechtigkeit und er stellt ihn unter den Schutz der Gottesmutter. Die Kraft der Soldaten erscheint als göttlich-gerechter Ausgleich zu der als ungerecht empfundenen Standesgesellschaft, die sich stetig aufs Neue reproduziert und somit dafür sorgt, dass die Ausgeschlossenen ausgeschlossen bleiben. Der Wert Gerechtigkeit wird hier ausschließlich auf die Möglichkeit bezogen, materielle Werte zu erlangen, denn das „späte Himmelreich“ ist im irdischen Leben eben nur ein schwacher Trost. Doch der Wert, der hier gepriesen wird, hat nichts mit der Gerechtigkeit Gottes zu tun, obgleich diese für die mögliche Erlangung des Wertes vereinnahmt wird. Das Gold, in dem das irdische Glück materialisiert erscheint, kann – so die Logik Barredas – mit den Gaben des Himmels und unter dem Schutz der Gottesmutter erlangt werden. Das einzige Mittel, dieses Glück jedoch tatsächlich zu erreichen, ist der Krieg. Mit der Rede Barredas erscheint die Vernichtung allen Widerstands, die Zerstörung all dessen, was sich den weißen Eroberern in den Weg stellt, nicht nur als durch Gott gerechtfertigt, sondern auch als eine unumgängliche Notwendigkeit. Gott selbst hat ja das Gold für die Armen dort versteckt. Doch bevor man es aus dem Sand birgt und damit vermeintlich Gerechtigkeit für sich herstellen kann, muss man durch einen Wald, der „zugeschlossen“ (A I 106) ist. In dem indifferenten Ganzen,

---

<sup>1122</sup> Vgl. das Gespräch zwischen Barreda und Quesada angesichts der Rückzugsüberlegungen, wo Barreda fordert: „[...] Gebt mir wie Alcobazo zweihundert Mann und Waffen. Wartet in der Nähe, ich will es versuchen.“ (A I 107) Damit konfrontiert argumentiert Quesada rational und fragt: „Habt ihr nichts zu verlieren, keine Braut, keine Frau zu Hause, keinen Vater, keine Mutter?“ Der Kapitän antwortet: „Alles, Herr Gouverneur. Aber ich möchte es versuchen.“ Der von rationalen Überlegungen geleitete Feldherr kann dies nicht nachvollziehen und fragt wieder: „Woraufhin, Kapitän?“, womit er das Ziel dieser ihm vergeblich erscheinenden Expedition anspricht. Barreda benennt sein Ziel nicht. „Ich möchte, ich möchte“ (A I 107), ist seine Antwort, die den unhinterfragbaren Drang ausdrückt, tiefer in das Land einzudringen.



das der Wald als Inbegriff einer feindlich wahrgenommenen Natur darstellt, gerät der Kampf gegen Widerstände zu einem Kampf gegen alles Lebendige:

Aus dem Sumpf und dem schwankenden Boden gerieten sie in das Dickicht, die Dornenbüsche und das Lianengestrüpp. Wer von ihnen noch nicht Soldat war, wurde es. Sie waren die Weißen, aus dem Kampf gegen den Tod entstanden, sie sahen nicht Wald noch Dornen, Würmer, Skorpione, sie fühlten nicht Hitze, Hunger, Kälte. Der Wald hielt still, das Messer und der Mord wüteten in ihm. Sie schlugen und stießen, mordeten und würgten, töteten und starben. (A I 108-109)

Der Wald bildet hier nur den Rahmen für ein menschliches Handeln, das den Menschen negiert. Er eröffnet den Raum für Taten, die über das gewöhnliche, von Grundbedürfnissen geleitetes Tun von Menschen hinausgehen. Menschliches Dasein ist auf Mord und Totschlag reduziert. Damit stellt der Wald den Raum, in dem der Mensch sich selbst erfahrbar wird – in der Vernichtung der anderen ihn umgebenden Menschen. Er erfährt sich an den Grenzen der menschlichen Existenz, in seinem eigenen Abgrund. Es ist ein Krieg gegen die innere und äußere Natur, in welchem der Soldat die innere Natur zunächst überwinden muss, um seinen Vernichtungskampf gegen die äußere führen zu können. Je grausamer und wutentbrannter er vorgeht, so scheint es, desto sicherer ist er sich der eigenen Existenz, die nur im Morden fühlbar wird. Der Soldat legt den Menschen vor sich ab, der im grauen Europa zu verdämmern drohte, und verwandelt so die ewige Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Objekt in ein wirkliches Schlachtfeld. Der Kampf gegen den Tod, der in Europa begann, erreicht im Urwald Südamerikas seinen Kulminationspunkt. Der Mensch hat im Töten das Gespensterhafte tatsächlich abgelegt. Er folgt nur noch den Trieben, die ihn leiten, nicht mehr seiner Ratio, die diese Triebe zu beherrschen vermochte. Wenn die Vernunft, die dem Menschen gegeben ist und die ihn vom Tier unterscheidet, hier überhaupt noch eine Funktion erfüllt, dann die, ein besseres Tier zu sein: ein Tier nämlich, dass seinen Verstand höchstens dazu gebraucht, um der Triebhaftigkeit, die es leitet, noch besser gerecht zu werden. Das Animalische des Menschen gewinnt die Oberhand: „Der Proviantmeister umgab sie [die Bluthunde] mit sicheren Leuten, damit man sie nicht schlachtete und aß.“ (A I 108) Dass man eine Bestie wie den Bluthund vor Menschen beschützen muss, belegt, dass diese Soldaten den Abgrund des Menschen erreicht haben. Sie loten ihre menschliche Existenz aus, indem sie sich in Bestien verwandeln.

Nur zeigt sich, dass jener Mensch, den die Natur dazu zwingt, die Mittel seiner vermeintlichen Herrschaft über sie aufzugeben, gar nicht anders kann, als sich in ihr zu vernichten. Erst frisst er seinen Hund, den er als sein Werkzeug abgerichtet hatte. Dann zerstört er seine Waffen, ebenfalls Instrumente seiner Herrschaft, um an ihnen satt zu werden: „Sie benützten die Riemen, Säbelscheiden, Brust- und Armschutz, um es zu zerschneiden, zu kochen und zu essen.“ (A I 109) Schließlich verliert er vor Hunger die „Besinnung“ (A I 109) und kann nur schwer davon abgehalten werden, auch seine Artgenossen zu verspeisen: „Man mußte die Soldaten behüten, Menschenfresser zu werden.“ (A I 109)

Das Umschlagen von Bewusstsein in Besinnungslosigkeit kennzeichnet die Schwelle, auf der der Mensch sich seiner selbst entledigt und zum Tier wird. Der Vernichtungstrieb, der die Europäer in den erbarmungslosen Kampf mit der Natur treibt, führt zu unzähligen Leichen, die im Text auch symbolisch für die scheinbar unausweichliche Selbstvernichtung des Menschen stehen. Weil es keine Verbindung mehr zwischen den Soldaten und der Natur gibt, aus der sie als Menschen ursprünglich einmal hervorgingen, weil die Entfremdung zwischen Mensch und Natur so weit geht, dass letztere als etwas Fremdes, Widerstrebendes, Feindliches begriffen wird, das man mit „Messer und [...] Mord“ (A I 109) vernichten muss, erscheint der Untergang des Menschen als letzte Konsequenz. Die Soldaten legen den Menschen im wahrsten Sinne des Wortes vor sich, von sich und hinter sich ab,<sup>1123</sup> um sich in „Würger und Schänder“ (A I 110) zu verwandeln.

Diese barbarische Form des Kampfes gegen den Tod hat jedoch keine Aussicht auf Erfolg. Im Gegenteil, sie ist in ihrer Brutalität selbst gespenstisch, wie der Erzähler andeutet, indem er von Soldaten berichtet, die sich mit „Tücher[n], sonderbare[n] Jacken und Röcke[n]“ (A I 111) bekleiden, die sie von Eingeborenen erhalten haben. Die Kostümierung offenbart, dass die Soldaten den Kampf gegen den Tod längst schon verloren haben:

Die Soldaten labten sich und verzogen die faltigen Gesichter zu einem Schein von Lächeln, als sie sich in den merkwürdigen Kleidern sahen, wie Gestorbene. (A I 111)

Man beachte, es ist nicht die Rede von einem belustigenden Lachen über bunte, ungewohnte Kleider, sondern von einem „Schein von Lächeln“. Die Kleider der Eingeborenen machen sichtbar, was aus jenen geworden ist, die dem Verdämmern entkommen wollten. Der Kampf gegen das Gespensterhafte, gegen das Verdämmern in einem von der Natur verlassenen Raum, den das europäische Subjekt in seiner Selbstüberschätzung sich geschaffen hatte, lässt die Soldaten nun tatsächlich wie Gespenster erscheinen – „wie Gestorbene“ (A I 111). Sie sind längst Gestorbene, weil die wesentliche Verbindung zwischen Mensch und Natur in Bezug auf die Existenz der Soldaten nachhaltig gestört ist. Dies zeigt sich vor allem auch an der nicht vorhandenen Kommunikation zwischen beiden. Der Erzähler betont:

Unermeßlich weinten und brüllten um sie [die Soldaten, B. B.] die Wälder. Sie hörten nichts davon. Die Bäume starben und versanken. Die Winde, hochgeschleudert, ihr schreiender Schmerz, abschmelzend von Schnee und Eis die Bäche. Leidend alles. Und die Rehe und die schweren Vögel. Es knarrten die Stämme, die Äste krachten, das zehrende Wasser troff. Schreckliche, sprachlose Welt. Die Würger und Schänder schritten hindurch. (A I 110)

---

<sup>1123</sup> Vgl.: „[...] verlor das Heer Menschen und Menschen und ließ sie hinter sich liegen.“ (A I 110)

Obgleich die Natur alles andere als stumm ist und der Erzähler ihr hier einen subjekthaften, leidenden Charakter zuschreibt, kann sie von den Weißen nicht wahrgenommen werden. Wie Tote verfügen sie nicht über die entsprechenden Sinne. Oben wurde bereits bemerkt, dass Quesadas Truppe anfangs noch „fröhlich“ in den Wald eindringt (A I 105). Als Wald und Berge jedoch in der Perspektive Quesadas zu „Mauern“ werden (A I 108), bleibt dem Heer nur noch die „Wut“ (A I 109), aus der sie Kraft schöpfen. Kurz vor Cundinamarca heißt es schließlich: „Schreckliche, sprachlose Welt“ (A I 110), womit die Söldner Quesadas den kommunikativen Nullpunkt mit der sie umgebenden Natur erreicht haben. Diese Veränderung in der Wahrnehmung der äußeren Natur vollzieht sich korrellativ zu der Veränderung der inneren Natur der Europäer. Sie sind längst das geworden, was sie nicht sein wollen und wogegen zu kämpfen sie sich deshalb aufgemacht hatten. Sie sind Menschen, die sich ihrer inneren Natur entledigt haben und damit jede Verbindung zur äußeren Natur verloren haben – insofern sind sie tote Menschen, Gespenster.

#### 4.1.8. Vergeltung gegen Natur: Die Allmacht der Menschenfresser und das Massaker als Erfahrungsraum

Mit der Ankunft in Cundinamarca fallen für die weißen Eroberer der Traum vom Gold und der Traum von Herrschaft in eins. Die von maßloser Grausamkeit begleiteten Plünderungen dienen jedoch nicht in erster Linie der Beschaffung des Goldes, denn dieses erhalten die Weißen, die von den Eingeborenen wie fremde Götter empfangen werden, ohne jeden Widerstand. Im Gegenteil, das Ausmaß der Gewalt ist so groß, dass das Gold nur noch ein Auslöser für den Blutrausch der Söldner ist. Was sich in Cundinamarca zeigt, ist vielmehr ein Vergeltungsschlag an der Natur,<sup>1124</sup> welche die Europäer auf dem langen Marsch ins Goldland geknechtet hatte: Nur etwas mehr als ein Zehntel des ursprünglichen Quesadaschen Heeres erreicht Cundinamarca überhaupt,<sup>1125</sup> wobei die Soldaten in einer schlechten gesundheitlichen Verfassung sind: „Noch ein paar Tage, und man wäre zugrunde gegangen.“ (A I 112) Quesadas Truppe wird dem anfänglichen „Grauen“ (A I 112), welches die Dorfbewohner vor den Weißen empfinden, ganz und gar gerecht und der „Schrecken“ (A I 112), den die Eingeborenen nach der ersten

---

<sup>1124</sup> Am Nachmittag vor dem ersten Überfall auf das Dorf Cundinarcas heißt es: „Der verfluchte Zauberwald hatte die Wunden gerissen, und hinten lagen hundert und hundert tot, das sollte nicht vergessen werden.“ (A I 117) In diesem Sinne ist das Abschlagen der einheimischen Bevölkerung ein Vergeltungsakt für die vielen weißen Eroberer, die auf dem Weg ins Goldland umgekommen sind.

<sup>1125</sup> Waren es am Beginn der Unternehmung noch „tausend Fußsoldaten und hundert Reiter“ (A I 96), so sind es jetzt lediglich „hundertsechszwanzig Mann“ (A I 111).

Begegnung mit den Eroberern im Dorf verbreiten, enthält die Vorahnung einer Zerstörungswut, die mit nichts zu bändigen ist.

In den Augen der Eroberer ist Cundinamarca ein „fröhlicher Ort“ (A I 112) nicht nur deshalb, weil sie durch die Opfertgaben der Dorfbewohner wie in einem Schlaraffenland versorgt werden. Sondern in erster Linie deshalb, weil das unentwegte Sterben unter den Weißen hier endet (vgl. A I 112). Cundinamarca trägt für sie Merkmale des Paradiesischen, es erscheint ihnen als „Himmelsland“ (A I 113) und stellt damit einen extremen Kontrast zu ihrem bisherigen Marsch dar. Es verspricht greifbare Erlösung von den Leiden in der Natur. Während die Weißen der Natur hilflos ausgeliefert waren, können sie im Goldland die Ohnmacht ihr gegenüber ohne weiteres in Macht verwandeln und dem gottgleichen Anspruch, „Herr über die Menschen“ (A I 106) zu sein, gerecht werden:

Die Krieger im Lager begannen zu stopfen und zu schlingen, tranken und tranken. Sie waren nicht zu halten. Sie striegelten die Pferde, putzten die Degen unter ungeheurem Lärm, säuberten die Büchsen und die mächtigen Schädelzertrümmerer [...]. (A I 113)

Die Pflege der Kriegswaffen wird in einem Zusammenhang mit der Völlerei und dem Alkoholkonsum geschildert, wodurch die Vorbereitung auf Krieg und Zerstörung als ein leidenschaftliches Bedürfnis erscheint. Es gehört alles zusammen in diesem dionysischen Rausch, den der Erzähler bündig in das Bild des „Gehirn[s] in Flammen“ (A I 113) fasst. Waren die Eroberer aufgrund der vielen Entbehrungen „nur halb bei Bewußtsein“ (A I 111) als sie Cundinamarca erreichten, so führt der Rausch, in den sie sich nun versetzen, auf andere Weise einen menschlichen Grenzzustand herbei. Der annähernd besinnungslose Zustand macht die eigene Existenz erfahrbar; im Gegensatz zum blutleeren, gespenstischen Dasein in Europa, spüren die Soldaten sich wieder: „Ihr Blut rollte durch sie.“ (A I 113). Das Erlebnis, existent zu sein, ist in ihnen mit dem Allmachtsgefühl verbunden, das entsteht, wenn man meint, sich das Paradies zurückerobert zu haben, aus dem der Mensch von Gott als der höheren Macht einst vertrieben wurde. Es ist ein Siegesrausch, der im „Alles mein! Alles mein!“ (A I 113) seinen Ausdruck findet und im Lied der tanzenden Soldaten den vermeintlich erlangten Reichtum beschwört (vgl. A I 114).

Im Gegensatz zu Alfinger erscheint Quesada als Machthaber über diese „Horde Weißhäutiger“ (A I 111) zunächst gemäßigt. Im Augenblick, wo das Massaker an den Dorfbewohnern durch die Söldner kurz bevorsteht, zeigt sich bei ihm ein Gewissenskonflikt, der auf Rechtfertigung der bevorstehenden Gewalttat dringt und zugleich die Situation eines Heeres spiegelt, das sich in den Kriegsrausch versetzt hat, obwohl es sich nicht im Krieg befindet. Während die kriegswütigen Soldaten ungeduldig darauf warten, dass Quesada „das Signal zum Sturm“ gibt (A I 114), liegt ihm jedoch daran, seine Machtposition zu sichern. Auch er ist „berauscht wie alle“ (A I 115), denkt aber weiter als die ihrer bloßen Leidenschaft und Gier erliegenden Soldaten, die Goldbesitz

mit Herrschaft gleichsetzen.<sup>1126</sup> In Gegenwart von Geistlichen und Offizieren verkündet Quesada:

„Es ist meine Absicht, das Beispiel einer friedlichen Eroberung zu geben. Die Krone hat mir das Amt über eine Provinz, keine Wüste, gegeben. Wir wollen dem Reich ein neues reiches Gebiet zur Verfügung stellen. [...]“ (A I 115)

Quesada möchte die Kontinuität seiner Macht, die allein an das Amt gebunden ist, darüber sichern, dass er sich auf den fernen Souverän beruft. Er lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Cundinamarca in den bereits bestehenden rechtlichen Raum der Spanischen Krone eingebunden wird. Es handelt sich um einen listigen Schachzug Quesadas, der den absehbar eintretenden Ausnahmezustand von vorn herein unter seine Entscheidungsbefugnis stellt. Der Erzähler bezeichnet Quesadas Ausführungen als „eine seiner heuchlerischen Reden“ (A I 115), womit klar ist, dass es sich hierbei nicht um einen auf Werten und persönlichen Überzeugungen gründenden inneren Konflikt der Figur handelt. Worum es Quesada wirklich geht, wird in der Fortsetzung seiner Ansprache deutlich:

„Wir sind in keinem eroberten Land. Es ist sicher, die waffenlosen Leute werden keinen Widerstand leisten. Es fällt uns bei klugem Vorgehen alles zu, Gold, Sklaven, Edelsteine.“ (A I 115)

Die Möglichkeit des Ausnahmezustands wird einfach negiert. Die Eroberung, welche den Ausnahmezustand durch Aufhebung der bestehenden Ordnung unzweifelhaft mit sich bringen würde, erfolgt aus Sicht Quesadas gewissermaßen ohnehin eroberungslos. Die Kontinuität der ihm durch den Spanischen Souverän verliehenden Macht bliebe bestehen. Quesada teilt den mehr oder minder bewussten Vernichtungswillen seiner Soldaten nicht. Dies wurde bereits aus dem Gespräch zwischen ihm und seinem Offizier Barreda deutlich, als es um „den Rückzug“ (A I 106) ging, den der Kapitän ablehnte.<sup>1127</sup> Quesada, dies wird auch an seiner oben zitierten Ansprache deutlich, ist der einzige, dessen Ratio sich beharrlich weigert, der blutrünstigen Leidenschaft zu unterliegen. Er reflektiert, dass das Risiko, bei dem Bluttausch selbst getötet zu werden, ein nicht geringes ist und dass zugleich der materielle Reichtum größer ist, wenn der Raubzug geordnet erfolgt. Diese Kosten-Nutzen-Rechnung steht dem Vernichtungswillen der Soldaten und Offiziere diametral entgegen. Kommandant Barreda sieht diesen Widerspruch zwischen den Interessen des Heerführers und denen der Söldner, indem er erklärt:

„Wir haben einen Händler an der Spitze. Die Leute haben ihr Blut für einen ruhmvollen Feldzug hergegeben. Man will ihnen wegnehmen, was ihnen versprochen ist.“ (A I 115)

---

<sup>1126</sup> Dies geht u. a. aus dem Soldatenlied in A I 114 hervor, wo es gegen Ende heißt: „Ich bin jetzt fein, habe Geld, habe Gold, wir haben alle zehntausend Gold, sie müssen uns alle die Stiefel lecken. Eine ganze Stadt ist uns zugefallen, ein goldenes Land ist uns zugefallen, ich bin ein Edler, ein Graf, ein Marquis.“

<sup>1127</sup> Dies wurde bereits im vorhergehenden Abschnitt, insbesondere S. 239f., erörtert.

Der hier angesprochene Konflikt zwischen dem unbedingten Anspruch der Söldner auf kriegerische Leidenschaft in Form eines Feldzuges und dem Willen Quesadas, die Ordnung aufrecht zu erhalten, bedroht die Autorität Quesadas als Herrscher. Sein Machtwille ist jedoch ungebrochen und er entgeht dem Unmut seines Heeres nicht nur, weil er „seine Leibwache auf zehn Mann verstärkt“ (A I 115), sondern vor allem mit Hilfe einer gut durchdachten List: Bei einem zweiten Gespräch in seinem Zelt lässt er sich unter Verweis auf die Insignien seiner Macht (vgl. A I 116) seine Führerschaft bestätigen, indem er sie selbst infrage stellt. Gegenüber seinen Offizieren erklärt Quesada:

„Über die Aufgabe der verabredeten Expedition geht das, was jetzt vor uns liegt, natürlich hinaus. Eine Kompetenz für die Maßnahmen, die zu treffen sind, habe ich nicht. Ernennungen von der Heimat sind nicht möglich. Die Truppe muß sich selbst einen Führer wählen.“ (A I 116)

Diese Taktik variiert die oben beschriebene, indem die Berufung auf das Amt relativiert wird, ohne diese jedoch ganz aufzuheben. Im Prinzip stellt Quesada in seiner oberen Führungsebene eine Ausnahmesituation her: Er gibt den Offizieren das Gefühl, führungslos zu sein, nutzt deren Verblüffung (vgl. A I 116) für sich und kontrolliert das Risiko des eigenen Machtverlustes über das zwischen den Charakteren entstehende Spannungsfeld. Der Staatsschreiber, der die Beratung der Offiziere in die von Quesada intendierte Richtung lenkt, stellt „ein ganzes Vizekönigtum“ (A I 116) und damit die Teilhabe der Offiziere an noch größerer Macht in Aussicht. Unter diesen Voraussetzungen ist die offene Anfechtung der Führerschaft Quesadas kaum mehr möglich. Bereits der Leutnant Alfingers hatte die Folgen einer ungeklärten Führerschaft benannt.<sup>1128</sup> Durch die Strategie Quesadas wächst unter dem Druck der Situation bei den beratenden Offizieren die Einsicht, dass mit dem Verweigern der Führerschaft Quesadas eine gefährliche Lücke in der Kontinuität der Führung entsteht, die angesichts des unmittelbar bevorstehenden Blutauschusses auch den Machtkampf in Mord und Totschlag würde enden lassen. Zugleich nimmt der Staatsschreiber jeglichen Spielraum für eine wirkliche Beratung: „Natürlich wählen wir ihn [Quesada, B. B.]“, sagte der Staatsschreiber, „er wird uns doch nicht im Stich lassen, jetzt in diesem Augenblick.“ (A I 116) Diese List Quesadas stellt zwei Optionen zur Auswahl: Entweder den Kampf um die Führerschaft unter den Offizieren oder die Teilhabe an der Macht in einem „Vizekönigtum“ (A I 116). Der „Schauer“, den die Beratenden verspüren, gilt wohl der ersten, das ungewollte „Lächeln“ der zweiten Option (A I 116). Damit zügelt Quesada mittelbar die Leidenschaft, die sich – in Form einer Revolte – beinahe auch gegen ihn hätte wenden können. Metaphorisch umschreibt der Erzähler die Stimmung unter den Offizieren mit „Feuerzungen unter einer Eisdecke“ (A I 116); damit wird deutlich, dass der leidenschaftliche

<sup>1128</sup> Vgl.: „Wenn ihr nicht einen Nachfolger ernennet, General [gemeint ist Alfinger, B. B.], wird ein Kampf unter uns entstehen, und wir werden alle heute nacht erschlagen werden.“ (A I 89) Der Konflikt zwischen Alfinger und seinem Leutnant ist oben im Abschnitt „Kalkulierte Animalität – Ambrosius Alfinger“, S. 221-228 beschrieben worden.

Machtanspruch der Offiziere jedenfalls nicht auf Dauer unter dem Eis begraben bleibt. Ausgerechnet Barreda, der sich im Verlauf der Expedition zu einer Gegenfigur des Heerführers entwickelt und „den Gouverneur [...] am liebsten über den Haufen geschossen [hätte]“ (A I 116), muss Quesada „im Auftrag aller“ bitten, „die Führung zu behalten.“ (A I 117) Damit ist nicht nur die Souveränität Quesadas wiederhergestellt, zugleich wird der intern stärkste Kontrahent subtil gedemütigt.

Beim Einmarsch in das Dorf gewinnt das Motiv der Menschenfresser weiter an Bedeutung. Die Dorfbewohner wollen angesichts des bevorstehenden Massakers die Weißen auf kultische Weise besänftigen und bringen ihnen Menschen „als Opfer zum Töten und Verzehren“ (A I 118). Diese Geste erscheint in Hinblick auf den weiteren Verlauf der Handlung als eine sich selbst erfüllende Prophezeiung, in der die Menschenfresser noch nicht wahrhaben wollen, dass sie Menschenfresser sind. Während die Soldaten in „gewaltiges Gelächter“ darüber ausbrechen, stellt Quesada ernst fest: „Sie halten uns für Menschenfresser.“ (A I 119) Seine Reaktion auf diese kontrafaktische Unterstellung besteht darin, den Staatsschreiber umgehend die Besitznahme des Landes verkünden zu lassen, es unter Verwendung der absolutistischen Insignien „Schwert“ und „Fahne mit dem Bild der heiligen Jungfrau“ in den Bannkreis der christlichen Länder einzugemeinden (A I 119). Die Intention Quesadas könnte nicht deutlicher hervorgehoben werden: Weder die Darbringung von Menschenopfern noch Menschenfresserei sind auf christlichem Boden überhaupt denkbar. Um so paradoxer ist die Entwicklung der weiteren Handlung, die in einem Massaker an der Bevölkerung endet.

Auf den mit der Verkündung der Besitznahme vollzogenen Rechtsakt<sup>1129</sup> folgt die Inbesitznahme der Reichtümer des Landes, die in den Augen der Eroberer in erster Linie im Überfluss des Goldes bestehen, das zugleich Symbol des Reichtums wie der Macht ist. Das Gold wird auf dem Dorfplatz zusammengetragen. Allerdings ist das Übermaß an Gold (vgl. A I 121) für die Söldner kein Wert an sich, mit dem man sich zufrieden geben könnte. Sie warten auf mehr, auf die entfesselte Leidenschaft der Gewalt: „Wenn man doch erst dreinschlagen könnte, Blut, feste Weiber, stramme Weiber, eine Hüfte packen.“ (A I 122) Der Wunsch, den Bluttausch auszuleben und ihre Kriegslust sind größer als ihr Bedürfnis, unendliche Reichtümer anzuhäufen. Deshalb sind sie nicht nur „empört über den Abzug“ (A I 122), sondern fordern das ein, wogegen sie sich eben noch verwahrt haben: „Dann soll er [Quesada, B. B.] uns wenigstens die Wilden zu fressen geben!“ (A I 122) In diesem Satz der abziehenden Soldaten drückt sich die Bluttrunst aus, die mit der rein materiellen Gier nach Gold nichts mehr gemein hat. Der Umschlagpunkt, in dem die kontrafaktische Unterstellung, die Weißen seien Menschenfresser, sich in eine Tatsache verwandelt, ist damit erreicht. Mit der Beschreibung: „Alle Stricke waren gerissen (A I 122)“, lässt der Erzähler keinen Zweifel daran, dass es un-

---

<sup>1129</sup> Quesada ist bezeichnender Weise ein „Rechtsgelehrte[r]“ (A I 96).

möglich ist, die Meute der Söldner jetzt noch zu beherrschen. Wenig später bemerkt Quesada gegenüber dem Pater: „[...] Sie wollen doch Menschen fressen.“ (A I 124)

Der geordneten Akkumulation von Reichtümern, wie sie Quesada verfolgt, steht das Massaker, welches den Soldaten im Sinne liegt, unvereinbar entgegen. Quesada weiß, dass seine Herrschaft über die Horde, deren Heer-Charakter infrage steht, mit zunehmender Entfesselung der individuellen Gewalt abnimmt. Ihm geht es nicht darum, das Abschlachten an sich zu verurteilen. Vielmehr sieht er in der entstehenden Unordnung eine akute Gefährdung seiner Macht, wenn er verkündet: „Ich will nicht in den Ruf eines Menschenschlächters kommen. Kastilien, ja die ganze Christenheit blickt auf uns.“ (A I 122-123)<sup>1130</sup> Nachdem er gegenüber Barreda jedwede Mitverantwortung abgelehnt hat (vgl. A I 124), harrt er die gesamte Nacht über auf dem Marktplatz aus, während das Massaker seinen Lauf nimmt.<sup>1131</sup> Sofsky hat, in der Art und Weise Canetti ähnlich, über die Natur des Massakers nachgedacht und kommt zu folgendem Ergebnis:

Das Massaker beendet den Kampf und die Menschenjagd. Im Aktionsexzeß kulminiert die Gewalt der sozialen Verfolgung und des Krieges. [...] Sein [des Massakers, B. B.] Ziel ist restlose Zerstörung. Das Massaker ist kollektive Gewalt an Wehrlosen. Sie können weder fliehen noch Widerstand leisten. Die Gewalt genießt absolute Freiheit. Keine Gegenwehr muss sie überwinden. Von äußeren Zwecken ist sie entbunden. Denn der Sinn der Zerstörung ist die Zerstörung selbst [...].<sup>1132</sup>

Das Massaker stellt sich – folgt man Sofsky – als eine von äußeren Zwecken freie Gewalt dar. Die Notwendigkeit der Anwendung dieser Gewaltform begründet sich gewissermaßen aus sich selbst heraus. Sie ist in keiner Weise aus irgendeiner Norm ableitbar und erscheint in ihrem Wesen der mythischen Gewalt ähnlich, wie sie Benjamin beschreibt.<sup>1133</sup> Eine sich selbst bedingende, exzessive und fortwährende Zerstörung ist das Ergebnis des Massakers. Für das, was Sofsky über das Massaker schreibt, gibt Döblin im *Amazonas* ein Beispiel. Über mehrere Seiten wird ein willkürliches und grundloses Abschlachten der vollkommen wehrlosen Bevölkerung Cundinamarca's geschildert. Die folgenden beiden Zeilen stehen dafür nur exemplarisch:

Die Dunklen leisteten keinen Widerstand. Den Soldaten war es gleich, ob einer Widerstand leistete oder nicht, was ankam, schlachteten sie oder ließen sie leben. (A I 126)

Im Massaker schafft sich die Meute Quesadas den bisher entbehrten Erfahrungsraum. Jeder einzelne der Söldner ist frei von Herrschaft und Zwang und verschafft sich im Tötungsexzess das Gefühl, absolut frei, absolut allmächtig und absolut lebendig zu sein.

---

<sup>1130</sup> Die Glaubwürdigkeit der Aussage wird auch durch das Erzählerkommentar in Zweifel gezogen: „Sein großmütiges Schwafeln ließ die Offiziere jede Haltung verlieren [...]“ (A I 123) Im darauffolgenden Streit zwischen Barreda und Quesada heißt es zudem: „Der Gouverneur [...] spielte Verzweiflung [...]“ (A I 123, Hervorhebung: B. B.) Vgl. auch A I 124, wo vom „heuchlerischen Gesicht“ Quesadas gesprochen wird.

<sup>1131</sup> Die Schilderung des Massakers findet sich in A I 124-127.

<sup>1132</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 176.

<sup>1133</sup> Zur mythischen Gewalt bei Walter Benjamin siehe weiter oben den Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*, S. 57-61.



Er allein entscheidet für Augenblicke über Leben und Tod, ohne Rechenschaft oder Begründungen geben zu müssen. Der Söldner ist souverän in seiner Herrschaft über das Lebendige und er stellt diese Souveränität in der Aktion der Tötung oder „Begnädigung“ in jeder Sekunde von neuem her. Damit stellt das Massaker hier paradoxer Weise den Höhepunkt im traurigen Kampf der Europäer gegen das Verdämmern dar. Quesadas Meute massakriert alles, was sich ihr in den Weg stellt.

Für Quesada bildet das Massaker, an dem er selbst nicht aktiv beteiligt ist, hingegen den Nullpunkt seiner Macht. Anstatt über ein Heer zu befehligen, „schimpft[e] er mit den Flammen und den Schatten“ und ist „von seiner Ohnmacht ausgehöhlt.“ (A I 127) Doch ist der Nullpunkt kein Endpunkt. In Gegenwart des Zippa und unter dem überwältigenden Eindruck, den dessen Palastanlage auf ihn macht,<sup>1134</sup> findet Quesada allmählich wieder in seine alte Rolle zurück (vgl. A I 129). Angesichts des scheinbar nicht enden wollenden Reichtums Cundinamarcas, hat Quesada nur noch eine Vision, die ihn leitet: „[...] er würde Marquis werden.“ (A I 134) Seine Machtbesessenheit bleibt damit auf Formen der klassischen Souveränität ausgerichtet, die er mit Hilfe der Krone Spaniens als Absprungbrett zu verwirklichen gedenkt. Sein Kontrahent Barreda hatte bereits während Quesadas listreicher Sicherung der Führungsposition bemerkt, dass der „Fuchs [...] sich einfach selbständig machen“ wolle (A I 116-117).

#### 4.1.9. Die Gegenspieler Quesadas – Belalcazar und Federmann

Quesada ist zwar der erste Eroberer im Goldland Cundinamarca, aber er bleibt nicht der einzige. Auf dem Höhepunkt seiner Macht, den er in der Harmonie des ausgelebten Gold- und Blutrausches seiner Truppe erreicht,<sup>1135</sup> erfährt er, dass ein „großer glänzender Zug von Weißen [...] im Vormarsch“ sei (A I 139). Der Trupp erreicht das Goldland im Gegensatz zu Quesada und seinem Rest-Heer nicht in heruntergekommenen, halbtochter Verfassung, sondern in einem wohlgeordneten Zustand (vgl. A I 140). Belalcazar verfügt über „starke[n] wohlgenährte[n] Pferde[n]“ (A I 141), „Arbeitskräfte in Masse“ (A I 142), „ganz neue[n] Hakenbüchsen“ sowie über „fünf kräftige[n] Geschütze“ (A I 142). Er beeindruckt durch den bloßen Schein von Stärke und Übermacht, dem bestenfalls mit Einigung oder List beizukommen ist. Sein Machtgebaren setzt auf Prunk und auch seiner Gestalt nach gibt er sich herrschaftlich, wenn er Quesada als „sehr kräftiger vollgesichtiger Mann im Scharlachkleid“ (A I 141-142) entgegentritt. Rivalitäten bezüglich des Herrschaftsanspruchs in Cundinamarca sind damit vorprogrammiert, Que-

<sup>1134</sup> Vgl. dazu A I 127-128. Auf den Zippa und dessen Herrschaft über Cundinamarca wird weiter unten im Abschnitt „Die Herrschaft des Zippa“, Seite 259-263, eingegangen.

<sup>1135</sup> Vgl. dazu A I 140, wo es in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Quesada und seinen Offizieren heißt, man sei „sich wieder wohlgesinnt“.

sada artikuliert seine Abneigung bereits bei der Ankunft Belalcazars: „Was wollen die Schnappsäcke? Wer zuerst kommt, mahlt zuerst.“ (A I 140) Eine Gemeinsamkeit teilen Quesada und sein Gegenspieler: Auch Belalcazar ist eine rational agierende Figur, ein Händler, der mehr den tatsächlichen Profit und sein Ansehen im Sinn hat, als dass er sich selbstvernichtenden Exzessen hingeben würde, wie die Mehrzahl der Söldner sie im Sinn hat. Als gewiefter Taktiker, der Gewinn aus seinen Unternehmungen ziehen möchte, erliegt Belalcazar nicht dem Blutrausch und ist in diesem Sinn jenen Figuren zuzurechnen, die den rationalen Teil des Menschen verkörpern, den „vernünftigen“ Menschen.<sup>1136</sup> In scheinbar familiär anmutender Vertrautheit verspielt Belalcazar seinen Vorteil jedoch, indem er vor Quesada „zu prahlen“ (A I 180) beginnt. Während Quesada seine zwei funktionstüchtigen Geschütze<sup>1137</sup> gleich nach Ankunft Belalcazars um „Scheingeschütze“ (A I 143) ergänzt, plaudert Belalcazar im Wissen um die defekten Waffen Quesadas frei heraus, dass er „überhaupt nur Schaugeschütze“ habe (A I 181). In Quesada, der sich dadurch „elend übertölpelt“ (A I 181) fühlt, schürt er damit unwissentlich den Hass (vgl. A I 182), der ihm als Verrat letztendlich zum Verhängnis werden wird. So fällt Belalcazar einer Intrige Quesadas zum Opfer. Man klagt ihn wegen „Räuberei, Gewalttätigkeit, Ungehorsam“ (A I 193) an, er stirbt im Gefängnis.

Ein weiterer Gegenspieler Quesadas im Goldland Cundinamarca ist Federmann. Im Gegensatz zu dem zivilisiert wirkenden „glänzenden Gefolge“ (A I 149) Belalcazars, tritt mit ihm ein „starker Zug, lauter wilde Tiere“ (A I 149) auf den Plan. In den Augen der bereits angekommenen Europäer tragen Federmanns Leute animalische Züge. Auch der Erzähler legt diese Perspektive nahe, indem er kommentiert:

Dies waren nach Gestalt Menschen, mit der Leichenfarbe der kranken nördlichen Länder. Aber wirklich wie Tiere sahen sie aus mit ihren Tiger-, Löwen- und Hirschfellen. Wie Tiere stürzten sie auf den Feldern und in der Stadt nach Nahrung. (A I 150)

Federmanns Trupp verkörpert die animalischen Züge des Menschlichen, die einen Gegenpol zu den zivilisierten, vernünftigen bilden. Verhalten und Erscheinungsbild dieser Menschen entsprechen dem von Tieren, wobei die Gründe dafür erst aus dem weiteren Verlauf des Textes hervorgehen. Das Besondere an der Truppe Federmanns ist ihre Vorgeschichte, die in *Das Land ohne Tod* einen eigenen Abschnitt einnimmt.<sup>1138</sup> Zwar bemerkt der Erzähler die Ähnlichkeit mit den anderen Eroberern hinsichtlich des (unbewussten) Ziels: „Sie wollten dasselbe wie die anderen: eine Fahrt in den seligen Untergang.“ (A I 150) Aber sie beschreiten einen anderen Weg und setzen andere Mittel ein als ihre Vorgänger. Denn im Gegensatz zu den bisher im Verlauf der Romanhand-

<sup>1136</sup> Vgl. dazu A I 180, wo Belalcazars „schwunghafte[r] Handel“ beschrieben wird.

<sup>1137</sup> Vgl. dazu A I 143, wo Barreda erklärt: „Sie [Belalcazars Truppe, B. B.] haben fünf Geschütze, bessere als wir. Von unseren sind nur zwei zu gebrauchen. [...]“

<sup>1138</sup> Die Vorgeschichte bis zur Ankunft Federmanns in Cundinamarca wird sehr ausführlich erzählt, zu finden ist sie in A I 150-177.

lung aufgetretenen Eroberern versteht es Federmann, sich auf die Natur und die Menschen einzulassen, um die Widerstände, die sich ihm und seiner Truppe auf dem Weg ins Südmeer<sup>1139</sup> entgegenstellen, leichter überwinden zu können. Federmann, der „eine wunderbare Fahrt [hatte]“ (A I 150), liest in Coro Alfingers „Brut“ (A I 152) auf, um seine Mannschaft aufzustocken. Damit ist impliziert, dass der animalische Zug dieser Menschen um die Komponente der Bestialität erweitert wird. Der Generalkapitän erscheint im Buch als eine Frohnatur,<sup>1140</sup> die sich mit Geschick und Klugheit das Wissen der Eingeborenen zunutze macht.<sup>1141</sup> Seine ersten eingeborenen Träger und Führer erlangt Federmann nicht durch Zwang, sondern als Gegengabe auf das „Geschenk einiger roter Mützen und eiserner Angelhaken“ (A I 153). Als die Furcht der Eingeborenen vor den Pferden so groß wird, dass sie flüchten, wendet er weder die brachiale Gewalt seiner Vorgänger an, noch ist sein Handeln von bloßer Herrschsucht gekennzeichnet. Seine Reaktion nimmt sich im Vergleich zu derjenigen Alfingers<sup>1142</sup> milde aus:

Der General [...] ist mitleidig und erst bereit, die Kerle [gemeint sind die Führer der geflohenen Träger, B. B.], deren Unbeholfenheit ihn ärgert, laufenzulassen, aber er braucht sie. Er läßt sie verprügeln, droht ihnen. Es geht weiter nach Süden. (A I 154)

Im Gegensatz zu Alfingers Tötungsvernunft<sup>1143</sup> orientiert Federmann sich im Umgang mit den Eingeborenen an dem von ihm verfolgten Zweck, das Südmeer zu erreichen. Er kontrolliert seinen Affekt und handelt überlegt. Allerdings teilt sein Trupp diese Zweckrationalität nur bedingt. Die Soldaten halten die Eingeborenen für „Maultiere“, „Esel“ und „Waldtiere“ (A I 155), die man „eigentlich kurz und klein schlagen [müßte]“ (A I 156). Gonzalo, einer der beiden Kapitäne, steht, was seine Absichten betrifft, den Würgern und Schändern in nichts nach. Er möchte die Indios „am liebsten alle über die Klinge springen lassen.“ (A I 156) Dem General gegenüber wird er noch deutlicher:

„Wir taufen sie [die Indios, B. B.], sie werden der Gnade teilhaftig, und sie laufen weg und verbreiten Gerüchte. Rotte sie aus, General, rotte sie aus, es geht nicht anders.“ (A I 156)

Nicht nur die Christianisierungsbemühungen hält Gonzalo für zwecklos und hinderlich, sondern die einheimische Bevölkerung selbst. Den Eingeborenen wird der Status des Menschen gänzlich verwehrt. Sie sind in den Augen der Truppe Tiere, die „nicht so tun

---

<sup>1139</sup> Federmann ist „Generalkapitän“ des „General von Speyer“. Während Speyer nach Osten marschiert, zieht Federmann zunächst gen Westen. „An der Küste von Barquisimeto wollten sie sich treffen.“ (A I 152) Kurz darauf erklärt er seiner Truppe: „[...] Ich denke, wir ziehen zum Südmeer und entdecken neue Inseln. Im Westen rennen die Leute wie Hunde, einer nach dem andern, alle hinter einem einzigen Knochen. Sie sollen sich da unseretwegen die Schädel einschlagen.“ (A I 154) Zumindest die Geltungssucht hat er demnach mit Quesada gemein.

<sup>1140</sup> „Er sang schmetternd, wenn er guter Laune war. [...] Auf dem Marsch atmete er auf und lachte. Wie ein Schwarm lustiger Vögel fielen sie in das Land ein.“ (A I 152) Auch später, nach überstandener Regenzeit heißt es: „Der Kapitän general ist in fröhlicher Laune und hat kein Ohr für ihre Sorgen.“ (A I 171)

<sup>1141</sup> Vgl. dazu auch Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 69, der bemerkt: „Nichts zeigt sich da von der verzweiferten Verbrissenheit der Truppe Quesadas.“

<sup>1142</sup> Vgl. dazu die Bestrafungsformen Alfingers, die oben, S. 225, bereits erörtert wurden.

<sup>1143</sup> Der Begriff wurde oben, S. 225, in Hinblick auf Alfinger bereits erläutert.

[sollten], als ob sie Menschen wären.“ (A I 156) Federmann lässt jedoch Gewalteskalationen gegenüber den Indios nicht zu, nicht, weil er ein Menschenfreund ist, sondern weil die Indios für das Gelingen seines Vorhabens unerlässlich sind. Der Erfolg seiner Strategie hängt von der Hilfe der Eingeborenen ab. Immer wieder ermahnt er seine Söldner zur Mäßigung: „Wir müssen den Heiden zeigen, daß wir friedliche Menschen sind, die sie ordentlich behandeln, dann rücken sie nicht aus.“ (A I 157) Als die Truppe nach der Beobachtung eines Totenkultes, an dem auch einige der bereits durch den Mönch getauften Indios teilnehmen,<sup>1144</sup> in Rage gerät, kann Federmann ein Blutbad nur durch Befehl und Androhung der Todesstrafe verhindern. Seinem Kapitän Gonzalo gegenüber wird er deutlich:

„Ihr seid ein guter Kapitän. Nur verwarne ich Euch ernstlich. [...] Befehle gebe bloß ich. Die Eingeborenen sind gut zu behandeln. Versteht Ihr diesen Befehl, Kapitän, ja oder nein.“ (A I 161)

Federmann betont seine Souveränität als Befehlshaber, nur so kann er den Tötungswillen der ihm unterstellten Truppe kontrollieren. Dem Verlangen seiner Söldner, ihren Blutausch auszuleben, gibt er nicht nach. Diese strategische Klugheit des Generals zeitigt Erfolge. Statt dass sich die Truppe in der Anzahl reduziert, wächst sie um „zwei Dutzend Leute“ (A I 162). Bei dem Marsch durch die unbekannte Natur lernen die Weißen die Eingeborenen schätzen, weil sie ihnen das Überleben und Vorankommen in der ungewohnten Umgebung erleichtern.<sup>1145</sup> Sie lernen von den Indios, wie man sich in der Natur verhalten kann, erlangen einen kleinen Einblick in ihre Sitten und Gebräuche und respektieren auch die damit zusammenhängenden Geheimnisse mehr und mehr.<sup>1146</sup> Hatten die Söldner anfangs den Indios noch verachtend geraten „als Affen auf die Bäume zu klettern“ (A I 156), so müssen sie nun einsehen, dass sie selbst nur auf diese Weise überleben können.<sup>1147</sup> Die sich entwickelnde Dynamik des Miteinanders und des Voneinander-Lernens, die das Überleben im Dschungel erleichtert, erreicht Federmann dadurch, dass er die Indios in die eigene Mannschaft integriert, anstatt sie zu töten. Im Gegensatz zu Alfinger, dessen Söldner „keine Zeit“ haben, „sich mit den Dunkelhäuten zu verständigen“ (A I 88) und Quesadas Truppe, die an einem kommunikativen Nullpunkt in Bezug auf die Natur angelangt ist,<sup>1148</sup> finden die Söldner Federmanns mehr und mehr kommunikativen Zugang zu den Indios, die sie im Gegenzug an beeindruckenden Phänomenen und den damit zusammenhängenden Mythen ihrer Lebenswelt teilhaben las-

---

<sup>1144</sup> Vgl. dazu A I 158-160.

<sup>1145</sup> „Es läßt sich wirklich bei den Zwergen leben, wenn man sie in Frieden läßt, sie sind harmlos und sanft, man verbirgt Pferde und Bluthunde vor ihnen, so gut es geht, sie geben her, was sie haben, und atmen auf, wenn man abzieht.“ (A I 162)

<sup>1146</sup> Vgl. dazu vor allem A I 165-169.

<sup>1147</sup> Vgl.: „Manchmal sitzt die halbe Truppe auf Bäumen und wartet einen Sturm ab, um vom Regen nicht weggeschwemmt zu werden.“ (A I 164)

<sup>1148</sup> Vgl. dazu die Ausführungen oben, S. 242, wo erörtert wird, wie sich die Naturwahrnehmung der Söldner Quesadas verändert.

sen.<sup>1149</sup> Das Verhältnis der Söldner zu den Indios ist nicht von Gewalt und Grausamkeit geprägt, sondern trägt zunehmend harmonische Züge:<sup>1150</sup>

Und wenn man mit den dunklen Leuten in die Boote steigt und sie Fische schießen, so ist man den Fischen und den dunklen Männern dankbar, die Fische nähren einen für die Reise. (A I 165)

Doch bleibt auch diese Dankbarkeit gegenüber der Natur und den Indios nur ein vorübergehendes Phänomen, das an die Macht gebunden ist, der sich die Weißen in dieser Fremde ausgeliefert sehen. Dass sie ganz und gar abhängig von den Indios sind, geht vor allem aus den folgenden Zeilen hervor:

Wenn die Braunen, bei denen man gerade ist, kriegerisch wären und Mut hätten, könnten sie einen vernichten. Sie sehen aber, die Weißen wollen weiter, der Regen hindert sie, der Regen ist noch größer als die Weißen, da helfen sie und geben. (A I 169)

Die animistische Weltsicht der Indios und das Ausnutzen dieser sichern das Herrschaftsverhältnis zugunsten der Weißen, trotz deren offensichtlicher Abhängigkeit von der Hilfe der Indios. Federmanns Truppe ist kurz davor, das zu erreichen, was die Europäer insgesamt – wenngleich unbewusst – auf dem amerikanischen Kontinent suchen. Die vor dem gespensterhaften Tod Flüchtenden, die anfangs versuchen, mit Gewalt der Natur Herr zu werden, entdecken durch die Indios eine Lebensweise, die in der Natur nicht ein bloßes Objekt der Herrschaft sieht. Inmitten des Regenwalds, auf dem Weg in Richtung Südmeer, erfahren die Ausgestoßenen, dass die dem Subjektcharakter des Menschen geschuldete Einteilung der Welt in Objekte der Beherrschung und Widerstände, die bekämpft und letztlich unterjocht oder ausgerottet werden müssen, keine wirkliche Alternative ist. Federmanns Söldner vollziehen eine Rückkehr, in der der abgrundtiefe Spalt zwischen dem gespensterhaften Menschen und der von ihm verobjektivierten Welt überbrückt werden könnte. Diese Möglichkeit deutet sich in den folgenden Zeilen an:

Man betrachtete die braunen Leute, wie sie fischen und nichts tun, jagen und nichts tun, schlafen, essen, tanzen, lieben. Man sieht, wie sie sich vorbereiten zur Jagd, wundert sich, begleitet sie, dann macht man's wie sie. Man lernt mit dem Blasrohr schießen, man betrachtet die Bäume, hört auf die Wahrsagevögel. (A I 170)

Die Handlungen der Indios werden von den Weißen nachgeahmt, sie eignen sich spezifische Techniken an und adaptieren gar das archaische Vorgehen der Eingeborenen, um Kenntnisse und Wissen über die Umwelt zu erlangen. Die Nachahmung hat Auswir-

<sup>1149</sup> So bei der Prozession der Schildkröten (vgl. A I 166-167), an deren Beobachtung sich die Geschichte vom Tapir und der Schildkröte anschließt (vgl. A I 167-169).

<sup>1150</sup> Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 69, weist auf die „Häufung der Naturbeschreibungen“ in diesem Zusammenhang hin. Hier spiegelte sich das Interesse der Truppe für das Leben in dieser neuen Welt. „Auch die Indianer“, führt er aus, „bedeuten ihnen mehr als nur Objekte der Gier. Die Begegnungen werden zum Austausch, die Truppe beginnt, sich auf das Fremde einzulassen.“

kungen auf das Denken und die Werthaltung der Europäer, ihre Veränderung ist somit von grundlegender Natur. Im Prozess dieser allmählichen Annäherung verlieren einige der Söldner auch das eigentliche Ziel aus den Augen (vgl. A I 170). Die Söldner, die bei den Indios im Regenwald bleiben möchten, haben sowohl den ewigen Kampf gegen den Tod überwunden als auch die materielle Gier nach Gold und Reichtum. Das Einlassen auf Natur und die Öffnung für die animistisch-mythische Weltsicht der Indios verliert damit auch ihren von Federmann anfangs bestimmten Zweckcharakter. Die Ausgestoßenen finden im Regenwald einen Ort, an dem ein Leben möglich ist, welches zwar auch den Tod, nicht aber die gefürchtete Gefahr des Verdämmerns in sich birgt.<sup>1151</sup> Doch die Chance kann nicht ergriffen werden, denn die kirchliche Macht – hier in Person des Dominikaners – erhebt mit Unterstützung des Kapitäns Lopez vehement Einspruch und beendet den Prozess der Annäherung:

„Unsere Soldaten werden Heiden. Sie sind es schon. Wir werden zum Aufbruch drängen. Man soll keinen in Versuchung führen. Gegen die, die sich versündigen, werden wir Mittel finden.“ (A I 171)

Für den Mönch ist das Leben in der Natur mit der Sünde assoziiert. In seinem dogmatischen Verständnis vom Christentum steht die Natur seit der Vertreibung aus dem Paradies für die Versuchung. Der Mensch muss die Natur beherrschen, um ihrer Versuchung widerstehen zu können, um sich nicht zu versündigen. Federmann, der angesichts der überstandenen Regenzeit eigentlich „fröhlicher Laune“ (A I 171) ist, muss sich – in Anlehnung an einen Ausdruck Foucaults – der pastoralen Macht<sup>1152</sup> beugen und kann nicht einmal die Kranken auf ihren Wunsch hin bei den Indios lassen (A I 171). Wie innig sein eigenes Verhältnis zu den Indios geworden ist, zeigt der „herzlich[e] Abschied“ (A I 171).

Kaum hat die Truppe den Wald verlassen, überkommen Lopez und Gonzalo die auf Befehl unterdrückte Vernichtungswut,<sup>1153</sup> sie „müssen den Dunklen noch eins auswaschen.“ (A I 171). Auf den Rat der Geistlichen verwüsten sie die Maskenhütte und das Junggesellenhaus (vgl. A I 172). Als die Indios sich wehren, versuchen die Kapitäne das Dorf in Brand zu setzen, was aufgrund des Regens misslingt. Gegenüber Federmann werden die Aktionen unter Verweis auf „die Vernichtung des Götzendienstes“ (A I 172) gerechtfertigt. Federmann, der die Taten erst grundsätzlich ablehnt, fürchtet die Inquisition<sup>1154</sup> und beugt sich schließlich unter dem Druck der Kirche. Die Kapitäne Lopez und Gonzalo brandschatzen weiter, deshalb sind sie in der Truppe „verhaßt“ (A I 174) und

<sup>1151</sup> Vgl. zum Begriff des Verdämmerns weiter oben den Abschnitt „Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekts gegen das Verdämmern“, S. 228-233.

<sup>1152</sup> Zum Foucaultschen Begriff der Pastormalmacht siehe Anm. 1224 und Anm. 1438.

<sup>1153</sup> Vgl. oben, wo dargestellt wird, wie Federmann ein Blutbad verhindert, S. 252.

<sup>1154</sup> Er sieht „eine Anklage in Spanien voraus“ (A I 173), heißt es.

verschwinden unter ungeklärten Umständen.<sup>1155</sup> Auf dem daraufhin eingeleiteten „Rückmarsch“ (A I 174) teilt Federmann plötzlich die Bedenken der Geistlichen (vgl. A I 175). Diese Wandlung wird noch deutlicher, als Federmann, der eben noch zwei seiner brandschatzenden Offiziere „zur Aburteilung übergeben“ (A I 174) wollte, sich mit den Führern seiner Truppe verbündet. Er sei „eins mit seinen Hauptleuten“, bemerkt der Erzähler, man müsse „Kampf haben!“ (A I 175) Wenig später wird der Erzähler noch deutlicher und bemerkt, dass Federmann „glücklich“ sei, „die Leute in den Kampf schicken zu können“ (A I 175).

Wie erklärt sich der plötzliche Standpunktwechsel? Die Kehrtwendung Federmanns ist nur unter dem Gesichtspunkt der geänderten Richtung zu verstehen. Ziel ist nun nicht mehr das Südmeer, sondern die Rückkehr nach Coro, wo bereits „der grausame Alfinger geherrscht [hatte]“ (A I 152), wie es im Zusammenhang mit der Rückkehr der Federmannschen Truppe ausdrücklich heißt. Bezeichnender Weise ändert sich der Standpunkt Federmanns in Hinblick auf die Behandlung der Indios in exakt dem Augenblick, als sich auch geografisch die Richtung der Reise ändert. Der durch das Ausmaß an Grausamkeit begründete Mythos Alfingers wirkt auf jene, die sich diesem Ort annähern.<sup>1156</sup> Die befohlene Harmonie zwischen der Truppe und den im Wald lebenden Indios hatte Federmann von Beginn an als ein Mittel verstanden, um das Südmeer zu erreichen. Federmann ist in diesem Sinne ein Rationalist, der die Indios als Objekte sieht, sie sind ihm strategisch nützlich. Er hat im Gegensatz zu einigen seiner Soldaten die Spaltung zwischen Natur und Subjekt nicht überwunden, sondern verstärkt sie noch, indem er nicht einfach einem inneren Drang nach Gewalt und Vernichtung nachgibt, sondern – ähnlich wie Quesada – seine Macht je nach Situation zum eigenen Vorteil auszunutzen weiß. So entgeht er beispielsweise dem Zorn der Indios bei der Rückkehr, indem er die Untaten seiner Truppe auf die Pferde schiebt, vor denen die Indios sich fürchten (vgl. A I 177). Durch diese List erhält er nicht nur Goldgeschenke, sondern erfährt auch vom Goldland Cundinamarca. Federmann weiß, dass er als Kapitängeneral keine „Verwahrloste[n] und halbe[n] Ketzer“ (A I 175) – wie die Geistlichen bemerken – zurückbringen kann, will er der Inquisition entgehen. Mit der Wandlung des Generals steigt auch die „Wut“ (A I 176) der Söldner, die sich mehr und mehr in eine Jagdmeute<sup>1157</sup> zurückverwandeln. Damit entfaltet die pastorale Macht ihre Wirkung und das Feindbild Heiden in der Natur wird wieder aktiviert. „Die Geistlichen stellen mit Genugtuung fest: sie verhalten sich wie gute Soldaten. Die Truppe erholt sich auf fürchter-

---

<sup>1155</sup> Als die beiden Kapitäne eines Morgens verschwunden sind, „bleibt [es] unaufgeklärt, ob sie von flüchtigen Indianern oder von eigenen Soldaten ermordet und verscharrt worden sind.“ (A I 174)

<sup>1156</sup> Zur Grausamkeit Alfingers vgl. weiter oben den diese Figur betreffenden Abschnitt „Kalkulierte Animalität – Ambrosius Alfinger“, S. 221-228.

<sup>1157</sup> Vgl.: „Der Zug über die Berge artet zu einer wilden Jagd aus.“ (A I 176)

liche Weise.“ (A I 176) Goldfunde beschleunigen die „Rückverwandlung“<sup>1158</sup> der Truppe, deren Ergebnis der Erzähler in einer Weise kommentiert, die aus den vorhergehenden Schilderungen der europäischen Eroberer bereits bekannt ist:

Und jetzt war jeder Rest von Schwäche verschwunden.  
Die alte Beutelust riß sie hin, die finstere Gier war da, man hatte sich wieder und lechzte.  
(A I 177)

In dieser Verfassung treffen sie im Goldland Cundinamarca ein und begegnen Quesadas Mannschaft. Quesada sieht Federmann anfangs als „lieben Bettelmann“ (A I 182), den er durch „milde Kleidung und Lebensmittel“ (A I 182) glaubt abfertigen zu können, muss aber sogleich feststellen, dass Federmanns Trupp ebenfalls darauf aus ist, den Gold-Blut-Rausch in Cundinamarca zu verwirklichen.<sup>1159</sup> Schließlich bleibt ihm nur, dem Ulmer die Söldner abzukaufen und ihnen die Plünderung des vereinnahmten Ortes zuzugestehen (vgl. A I 183). Der Stratege Federmann willigt ein und lässt sich abfertigen, weil er „Heimweh“ (A I 183) hat und „sich strapaziert fühlt[e]“ (A I 184).

#### 4.1.10. Unterwerfung und Vernichtung als Grundsteinlegung einer neuen Zivilisation

Für die Stadt und deren Einwohner hat der Handel der beiden Machthaber schwerwiegende Folgen. Auf das erste Massaker bei der Ankunft des Söldnerheeres von Quesada folgt nun die endgültige Ausrottung und Vernichtung:

Und die Stadt gehörte ihnen [Federmanns Truppe, B. B.] für die nächste Nacht.  
Und da fiel über die Reste des dunklen Volkes – es waren noch Tausende da – noch einmal Tod, Schändung, Entsetzen.  
Und diesmal ging es gründlich, ohne Rausch und Trunkenheit. Wut und Vernichtung war die Parole der Federmannschen.  
In dieser Nacht wurde die Stadt ausgerottet.“ (A I 184)

Der Erzähler lässt keinen Zweifel daran, dass die Zerstörung nun vollständig begangen wird. Die Besinnungslosigkeit der Söldner zeigt sich rein, sie ist ausschließlich auf die Zerstörung als Selbstzweck ausgerichtet und nicht – wie noch beim ersten Massaker – dionysisch getrübt. Sie hat damit einen fataleren Charakter, da Zweck und Mittel ununterscheidbar ineinander übergehen: Die Ausrottung ist das Ziel und gleichzeitig der

<sup>1158</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 71. Brüggen führt aus: „Mit dieser Wandlung schlägt auch das Schicksal der Truppe um. Die Natur ist jetzt nicht mehr ein Ort voller Wunder, sondern wie bei Quesada ein Abgrund der Vernichtung, der die Eroberer zu verschlingen sucht.“ (S. 71)

<sup>1159</sup> Vgl.: „[...] die Neuen waren [...] auf Gold und Plünderung aus! Und auf Weiber und auf Krieg! Genau wie seine!“ (A I 182)



Weg, es zu erreichen. Bleibt zu fragen, warum gerade diejenigen Söldner, die sich zunächst in einmaliger Weise auf die Natur und das Leben der dunklen Völker eingelassen hatten, deren Ausrottung am Gründlichsten und mit aller Ratio betreiben. Es ist das Abschlagen, welches die Trennung zwischen den Söldnern und der sie umgebenden Welt endgültig macht. Ein Abgrund wird hergestellt, dessen Tiefe nicht dem Verlieren des Ichs in absoluter Freiheit (die zugleich Selbstauflösung/Verdämmern bedeutet) dienen kann. Solange die Wut als innere Triebkraft Vernichtung und Selbstvernichtung befördert, kann es Erlösung nicht geben. Im Gegenteil, die blutige Insel, um die sich der Abgrund zieht, kann nicht wieder verlassen werden. Im Abschlagen des Gegenübers trennt sich das im Söldner typisierte europäische Subjekt gänzlich von den Fesseln seiner ureigenen Herkunft, die im Prozess der Verobjektivierung von Natur verborgen sind. Dass diese endgültige Ablösung des herrschenden Subjekts von dem Objekt seiner Herrschaft dem Verdämmern nicht entgegentritt, sondern dieses vielmehr befördert, ist die Erkenntnis, die diesen Schlächtern noch verborgen bleibt. Die Insel bildet vielmehr nur eine weitere Station, von der aus Europa nur die eigene Geschichte zu Wiederholen versucht: „Sie [die drei Führer] trabten in der stillen Sabana, tot lag hinter ihnen die Stadt, [...]“ (A I 185)

Der Grundstein für die neue (alte) Zivilisation wird schließlich von Quesada gelegt. Errichtet werden „zwölf große Stroh Häuser und eine strohgedeckte Kirche“ (A I 184). Letztere steht wie ein Symbol für die Befleckung der abendländischen Zivilisation mit dem Blut des Lebens. Ein intensiveres Bild dafür, als das folgende, hätte der Erzähler nicht wählen können. Viel später, im zweiten Teil der Trilogie, bringt er es an:

Blut umfloß diese Kirche in Funza, der dicke Blutstrom rann an ihm [sic! ihr, B. B.] entlang durch das ganze unglückliche Land Cundinamarca. (A II 167)

Nichts lässt den Abgrund zwischen den weißen Imperialisten und dem unterworfenen Kontinent größer und unüberwindbarer erscheinen als die Tatsache, dass Stadt und Einwohner vollständig vernichtet werden, um in unmittelbarer Nachbarschaft die spanische Provinz „Santa Fe“ (A I 187) aus Stroh zu gründen. Das Vorhandene wird nicht vereinnahmt, sondern gänzlich zerstört. Grotesk klingt vor diesem Hintergrund die Äußerung Quesadas, als er Federmann und Belalcazar durch die eben errichtete Siedlung führt:

„Sie [die Söldner] können hier bequem wohnen. Sie können sich nach Belieben Wilde fangen und sich von ihnen das Land bebauen lassen. Die Kriegswut legt sich mit den Jahren.“ (A I 186)

Aber die „Horde der Eroberer“ kommt „aus dem Zorn nicht heraus.“ (A I 189) Von ihr führt eine Linie zu den Ahnen, die als „Kriegswut“, „Menschenhaß“ (A I 189) und „Gier“ (A I 190) personifiziert in Erscheinung treten und freilich den Gegensatz zu den Ahnen der Eingeborenen bilden, die den Ursprung ihrer Existenz in der mystifizierten, animierten Natur sehen. Dass letztere den Weißen, die sie für Götter halten, opfern, in-

dem sie „lebende Kinder“ von den Felsen werfen (A I 190), um den „Zorn“ der Eroberer zu „besänftigen“ (A I 191), führt nur zu einer Verstärkung des Allmachtsrausches: „Und wahrhaftig, es [das Opfer] tat das, es befriedigte sie [die Eroberer].“ (A I 190)

Quesada, der ausdrücklich „Herrscher eines zivilisierten Landes sein [wollte]“ (A I 191) kann gar nicht anders, als das Herrschaftsverhältnis auf einen Mythos zu gründen, den die Weißen mit ihren Waffen und Pferden von sich konstruieren. Der Bann ihrer Herrschaft hängt von der Deutung, der Interpretation ihrer Handlungen, Gesten, Aktionen durch die Eingeborenen ab. Die mit Gewalt erzwungene Unterwerfung ist Voraussetzung dieser Herrschaft. Dass Alfinger, von dem Quesada sich abgrenzt,<sup>1160</sup> durch seine Grausamkeit den Dämonen-Mythos der weißen Übermacht zuallererst ermöglicht und damit den Grundstein für die Macht Quesadas gelegt hatte, kann der heuchlerische Händler, der „alle Habe für sich [wollte]“ (A I 191) sich nicht offen eingestehen. Mit dem Rechtsakt, der seine Herrschaft nun auch über die weißen Erobererhorden festigen soll, bricht er paradoxerweise den Mythos,<sup>1161</sup> der seine Macht wie die aller Weißen im Amazonasgebiet begründet: Er lässt einen Dieb aufhängen. „Die Dunklen sahen zum ersten Mal einen toten Weißen. Diese Unheimlichen konnten sterben.“ (A I 191) Doch der „Entscheidungskampf“, zu dem der „Südfürst“ (A I 191) gegen die nunmehr entzauberten Weißen antritt, geht „für die Dunklen verloren. Cundinamarca war hin, es mußte hin sein.“ (A I 192) Wie zum Hohn fällt Quesada, nachdem er seine europäischen Konkurrenten in die Heimat verabschiedet und die einheimische Bevölkerung ausgerottet oder in die Flucht geschlagen hat, „alles zu“ (A I 192). Sein Traum von Ruhm und Ehre wird Wirklichkeit: „Es war Quesada geglückt. Er erreichte Spanien. Er wurde geehrt wie die alten Eroberer Pizarro und Cortez.“ (A I 192) Dass er nach seiner Rückkehr in das Goldland vom „Aussatz“ (A I 193) befallen wird, an dem er stirbt, liegt an der Ironie des Erzählers, der Quesadas „Erfolg“ unmöglich so stehen lassen kann. Mit dieser bitteren Ironie befleckt er die Figur Quesada: Der Geehrte wird zum Aussätzigen, er ist nunmehr unrein und bildet damit den größtmöglichen Gegensatz zu der Vorstellung vom reinen, gottgleichen Herrscher. Alfinger aber, dessen Mythos in der absoluten Gewalt gründet, hat seine Nachfolger längst gefunden: „Der Usak bat um Geduld. Da hob Barreda den Hammer und schlug ihm den Schädel ein.“ (A I 193) Die „Unterwerfung“ des Usaken, welcher Quesada vor seinem Tod mit „Stolz und Wonne“ (A I 193) bewohnt, beweist schlussendlich nur dessen Gleichheit mit Alfinger, dem „Grausamste[n] der Grausamen“ (A I 194).

<sup>1160</sup> „Er [Quesada] wollte kein Alfinger sein. Er wollte das Morden und Brennen nicht.“ (A I 191)

<sup>1161</sup> Vgl. Heinze, *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas*, S. 89, die dazu bemerkt: „Indem Quesada unwissentlich den Mythos von der Unsterblichkeit der Weißen zerstört, gibt er einen wichtigen strategischen Vorteil auf, den andere Eroberer ganz bewußt einkalkulieren.“

#### 4.1.11. Die Herrschaft des Zippa

Die Austauschbarkeit der Erobererfiguren, die an deren belanglosen und schnellen Zugrundegehen aber auch an ihrer Ähnlichkeit festgemacht werden kann,<sup>1162</sup> steht im kras- sen Gegensatz zu der Nichtaustauschbarkeit des Zippa und dessen bedeutungsschweren Übergang in den Tod. Die Figur des Herrschers, der im Untergang seines Reiches nicht nur den Untergang seiner Macht, sondern zugleich die Auslöschung seiner Existenz zelebriert, wirft Fragen auf, die im Folgenden zu klären sein werden.

Der „alte feiste König“ (A I 128), Herrscher über Cundinamarca, erscheint in den Augen der weißen Eroberer zunächst als Witzfigur. Vor dem Hintergrund des Ab- schlachtens im Goldland gestaltet der Erzähler die Begegnung der Weißen mit dem Zippa wie eine groteske Zeremonie. Das erste Treffen findet im Palast des Zippa statt, der Quesada anfangs zum „Labyrinth“ gerät: „Man war wie in einer Falle.“ (A I 128). Beim Eintritt der Weißen in den Palast hält der Zippa zunächst die Augen geschlos- sen<sup>1163</sup> und die „dunklen Höflinge“ nähern sich dem Herrscher nur „rückwärts bis in die Mitte des Raumes“ (A I 128). Der Zippa wird von dem Erzähler in einer Weise be- schrieben, die ihn von den europäischen Eroberern deutlich unterscheidet.

Er hatte kleine rotunterlaufene Augen, ein weißes Bärtchen wuchs ihm aus dem Kinn, eine rote Binde trug er um die Stirn, in seinem starken Gesicht war kein Ausdruck. Sein Kopf steckte ihm tief in den Schultern, er bot mit den kurzen Armen und Beinen den Anblick ei- ner Riesenschildkröte. (A I 129)

Die äußeren Merkmale vermitteln den Eindruck, dass der Zippa in sich ruht, weise ist und sich ungerührt von Affekten zeigt („kein Ausdruck“). Durch die Beschreibung sei- ner charakteristischen äußerlichen Merkmale gesteht der Erzähler dem Zippa eine indi- viduelle Persönlichkeit zu, die allen Eroberer-Herrschern in *Das Land ohne Tod* ver- wehrt bleibt. Diese sind, wie oben mehrfach dargelegt, typisierte Figuren, deren Wesen als Herrscher beschrieben wird, weniger als Individuum.<sup>1164</sup> Diese „Riesenschildkröte“ hat nun den Wunsch, ihren Palast zu verlassen, was sich durch den Gegensatz der vom Zippa dabei begutachteten Horde zu einer der schrecklich-komischsten Szenen in der

<sup>1162</sup> Auch Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 71, gelangt zu einer ähnlichen Einschätzung, wenn er bemerkt: „Drei ver- schiedene Eroberer, drei verschiedene Charaktere finden ihren Weg ins Goldland [...]. Doch angesichts des Goldes handeln alle gleich: die Stadt wird geplündert und zerstört, die Menschen werden gequält, vergewaltigt, erschlagen, verbrannt. Und auch das Ende der Eroberer ist das gleiche [...].“

<sup>1163</sup> „[...] öffnete die Augen nicht.“ (A I 128)

<sup>1164</sup> Vgl. zum Beispiel die Beschreibungen Alfingers und Quesadas, wie sie weiter oben, S. 221 bzw. S. 228, erörtert wurden.

*Amazonas*-Trilogie zusammenfügt. Es ist daher lohnenswert, die Passage im Folgenden genauer zu untersuchen.

In Anbetracht der Verhandlungen Quesadas mit dem Zippa, wünscht dieser, „auf den Marktplatz getragen zu werden, um die Schar der weißen Männer zu sehen“ (A I 129). Die Ungeduld und Raschheit der Weißen wird nun durch die Langsamkeit und Ruhe des dunklen Herrschers kontrastiert.<sup>1165</sup> Mit allem Pomp tritt der Zippa aus seinem Palast, wobei der Auftritt durch rituelle Handlungen begleitet wird (vgl. A I 130). All das geschieht, wie der Erzähler wiederholt hervorhebt, „mit unendlicher Langsamkeit“ (A I 130). Die Soldaten, von dem vorangegangenen Bluttausch noch „betrunken“ sowie „schmutzig und blutbeschmiert“ erscheinen „wie eine Maskenhorde“ und brechen beim Anblick dieses Königs in „ein brüllendes Gelächter“ aus, womit sie ihre Verachtung zum Ausdruck bringen. (A I 130). Mithin trifft die Banalität der zusammengeworfenen Soldatenhorde auf die Sakralität, mit welcher der Zippa „in unendlich langsamen Tempo“ (A I 130) auf dem Marktplatz erscheint. Der Leser kommt nicht umhin, den Zippa nun tatsächlich mit einer „Riesenschildkröte“ (A I 129) zu identifizieren, mit welcher ihn der Erzähler verglichen hatte.

Die Begegnung mit dem von den Eingeborenen dämonisierten Pferd lässt es an humoristischer Erzählweise nicht fehlen und offenbart zugleich die Macht, welche von dem für die Dunklen unbekanntem und deswegen mystifizierten Tier auf die weißen Eroberer übergeht. Vor dem Pferd „machte der Zippa unter dem Johlen und schallenden Gelächter der Leute eine schwerfällige Verbeugung [...]“ (A I 131). Auch dem Gewehr tritt der König mit Untergebenheit entgegen, weil er es für ein Zauberinstrument hält (vgl. A I 131). Mit einem Schuss in die Luft ist der Akt der Unterwerfung des Zippa unter die Herrschaft der Weißen besiegelt: „Bei dem Krachen stürzte der Alte auf die Knie, das Gefolge warf sich zu Boden.“ (A I 132) Dennoch verkörpert der alte König auch weiterhin die religiöse Instanz, welche allein in der Lage ist, dem geschändeten und abgeschlachteten Volk eine Formel auszugeben, die es diesem ermöglicht, die Ereignisse wenn nicht zu verstehen, so doch wenigstens einordnen zu können. Über einen Kaziken lässt der Zippa den noch verbliebenen Bewohnern eine erste Deutung der Geschehnisse verkünden:

„Unheimliche Geister haben uns überfallen. Der Himmel schickte sie. Es sind böse Tiere, schändliche gemeine Teufel. Wir haben keinen Zauber gegen sie. Ihr müßt zu fliehen versuchen. Die Dämonen, die weiße Gesichter tragen, werden weichen.“ (A I 136)

Die Schreckenstaten der Weißen werden in den Kontext des eigenen Weltbildes eingepasst. Nur auf diese Weise kann ihnen eine höhere Macht zugeschrieben werden, gegen die man selbst machtlos bleibt. Zugleich intendiert der letzte Satz, dass es Hoffnung gibt, wenn auch in einer nicht näher bestimmbaren Zukunft. Die Gewissheit, dass die

---

<sup>1165</sup> So ist Quesada „schon ungeduldig“ und die Aufstellung der weißen Soldaten erfolgt „[r]asch“, im Gegensatz dazu dauert es „Stunden, bis der Zippa angezogen und hinausgetragen wurde“. (A I 129)

„Dämonen“ irgendwann verschwinden, hilft, die gegenwärtige Aussichtslosigkeit zu ertragen und auf die Götter zu vertrauen.

Bei dem folgenden Besuch Quesadas im Palast, als dieser – „Jetzt kein Theater mehr.“ (A I 136) – die Herausgabe des Goldes fordert, drängt der Zippa darauf, „ihm mehr von dem Land zu berichten“ (A I 136), aus dem die Eroberer stammen. Während das Gold aus dem Palast abtransportiert wird, vollzieht sich die Unterwerfung des Königs als Thronsturz ein zweites Mal in symbolischer Form: Die Soldaten entfernen die „mit scheußlichen Gesichtern versehenen großen runden Goldplatten an der Wand zur Seite des Thronsessels“ (A I 137), worauf Folgendes geschieht:

Und der schwere Alte riß selber Mund und Augen auf, rutschte vom Sessel auf die Knie. Und da ereignete es sich, daß er, in sein weites Kleid verwickelt, sich nicht halten konnte und wankte. Er fiel schräg von seinem Thron, stieß wie ein Fisch im Netz um sich, suchte sich auf einem Arm hochzustützen. Als es nicht gelang, lag er schnaufend still. (A I 137)

Der Schock darüber, dass eine Entweihung dieses höchsten heiligen Gegenstandes überhaupt möglich ist und sich tatsächlich vollzieht, bringt den König in eine Dilemmasituation. Er verunfallt im Akt der Unterwerfung, die eigentlich dem Sonnengott gilt – und vollzieht damit unfreiwillig und vor den Augen der Weißen die eigene Entthronung. Damit ist er jedoch in einem Dilemma, wie der „Fisch im Netz“, gefangen: Denn den König zu berühren, ist ein Tabu. Deshalb kann das eigene Gefolge dem Herrscher nicht aufhelfen. Indem die Weißen ihn „grob wie eine Puppe“ (A I 137) aufsetzen, verunreinigen sie den heiligen Herrscher und durchbrechen so die wesentliche Grenze zwischen der sakralen und der profanen Welt, die den Zippa als heiliges Wesen konstituieren. Diese Grenze kann erst durch intensive „Reinigungshandlungen“ (A I 138), die die Priester am Zippa vollführen, vorläufig wiederhergestellt werden. Doch der Zippa „[...] war verstört und erklärte, dies alles genüge nicht.“ (A I 138) Für Quesada hat der entthronte König letztlich nur Unverständnis übrig und entdeckt mehr und mehr Widersprüche in der Argumentation der Weißen:

„Euer Papst und der König leben jenseits des Meeres. Niemand hat sie hier gesehen. Sie kennen uns und unser Land nicht. Wie kann der Papst dem König ein Land schenken, das er nicht kennt und das ihm nicht gehört, und wie kann der König solch Geschenk annehmen?“ (A I 138)

Die damit aufgeworfene grundsätzliche Frage der Legitimation von Eroberungen und Inbesitznahmen bleibt unbeantwortet. Quesada und seine Leuten verweisen letztlich auf die Macht des Spanischen Königs und laden den Zippa ironisch zu einer Herausforderung dieser ein (vgl. A I 139). Eine moralische Wertung der Erkenntnisse und Einwände des Zippas wird dem aufmerksamen Leser bewusst erschwert. Denn bereits viele Seiten zuvor hat der Erzähler den Zippa in einer kurzen Bemerkung selbst als einen Herrscher dargestellt, der vor der Inbesitznahme fremden Landes und der Unterwerfung der Bevölkerung unter seine Macht nicht zurückschreckt. So erfahren die weißen Eroberer

rer von den Häuptlingen eines Dorfes, dass sie in das „Reich des Zippa [...] Cundinamarca“ gelangt seien (A I 119). Sie berichten:

Dies sei der Sitz des Königs von Tunja, den der Zippa sich gerade unterworfen habe. Mit einem ungeheuren Heere habe der Zippa den Unterkönig verfolgt. Erst jetzt habe der Großpriester des Reiches einen Waffenstillstand vermittelt, für zwanzig Monde. (A I 119-120)

Diese Aussage stellt den Zippa als einen ebenfalls gewaltvollen Herrscher dar, dem die Expansion liegt. Er bildet nicht unbedingt eine weniger gnadenlose Macht als es die weißen Eroberer ihm und seinem Reich gegenüber sind.

Eine „Riesenschildkröte“ (A I 129) lebt bekanntlich wesentlich länger als ein Menschenleben dauert. Darin liegt die für die Eroberer bittere Ironie: Während die drei Führer längst dem Verdämmern überantwortet sind,<sup>1166</sup> macht sich der Zippa auf den Weg zu dem „höchste[n] Priester des Landes“ (A I 198). Vor dem Hintergrund des Versagens aller im Bannkreis des Zippa möglichen Handlungsoptionen, seien sie nun heiliger oder profaner Art, sucht der Zippa Sugamuxi, den „Großpriester“ (A I 199) auf, von dem er sich Rat im Umgang mit den weißen Eroberern erhofft. Gegen Ende des ersten Gesprächs fragt der entthronte König den Hohepriester:

„Sugamuxi, läßt uns Bochica im Stich? Verläßt uns die Stütze des Menschen? Die weißen Verbrecher machen aus seinen Kindern Sklaven. Viele starben, man kann sie nicht beerdigen.“ (A I 201)

Daraufhin vollzieht der Hohepriester unter der „Riesensonnenscheibe“ (A I 202) einen Gebetsritus, der es ihm ermöglicht, seine Seele vom Körper zu trennen:

Da verließ die Seele des Großpriesters seinen Körper. Sie stieg aus seinem Mund und wanderte in das Erdinnere. Sie kam an einen Fluß. Da waren Spinnen. Sie wirkten ihm das Netz und führten ihn herüber. (A I 203)

Das Reich, das Sugamuxis Seele visionär durchstreift, ist das Totenreich. Aber in diesem Totenreich trifft er ausschließlich auf Selbstmörder, die sich aus Angst vor den weißen Eroberern umgebracht haben. Auf seiner Reise befragt er die Seelen der Toten und erhält die immer gleiche Antwort.<sup>1167</sup> Das „Gewimmel“ der Seelen nimmt kein Ende und als der Hohepriester inmitten des Zuges die „Sänfte des Zippa Thyszquesuska“ sieht (A I 203), bricht die Reise plötzlich ab (vgl. A I 203). Durch die Vision des Hohepriesters, der auf der Seelen-Reise unter den Selbstmördern der „Sänfte des Zippa“ gewahr wird (A I 203), ist der Vollzug des Opfers unausweichlich. Denn der Tod des Zippa hat sich in der Vision längst vollzogen. Sugamuxi berichtet dem Zippa von der

<sup>1166</sup> „Sie waren ohne Ahnen und Nachfolger.“ (A I 196)

<sup>1167</sup> „Der Priester fragte sie. Sie sagten: sie seien von eigener Hand gestorben [...]. „Und warum habt ihr Hand an euch gelegt?“ „Es kamen weiße Dämonen.“  
Der Großpriester fragte, fragte zehn, fragte zehn, fragte zehn. Die Antwort blieb.“ (A I 203)

Vision, die ihre verbindliche Kraft aus der Legitimation durch den Gott Bochica zieht.<sup>1168</sup> Was bereits Gott geweiht ist, muss diesem Gott im Tode auch überantwortet werden. Der Zippa ist damit ein Todgeweihter. Agamben hat die archaische Figur des *devotus* mit der des *homo sacer* in Verbindung gebracht und eingehend dargestellt, warum ein Todgeweihter für gewöhnlich nicht mehr in die Gemeinschaft der Lebenden aufgenommen werden kann, beziehungsweise welche rituellen Handlungen mit einer Ausnahme von dieser Regel einhergehen würden.<sup>1169</sup> In ähnlicher Weise wie bei dem *devotus*, der nicht ohne weiteres lebend aus dem Krieg zurückkehren darf, geht der Kniefall des Zippa in dem Augenblick, als die Söldner die Sonnenscheibe von der Wand des Palastes nehmen, mit dessen Überantwortung an den Gott einher. Das Beeindruckende an diesem Zusammenhang ist nicht die Tatsache der nun folgenden Vollendung des Opferkultes, sondern dass diese durch die Unterwerfung unter die Weißen notwendig wurde. Die Frage, ob die Menschen von Gott verlassen sind, die sich der Zippa im Namen seines Volkes stellt, kann durch das Opfer, das der Herrscher erbringt, in keiner Weise beantwortet werden. Allerdings entgeht der Zippa durch die Opferung sowohl dem Selbstmord als auch einer erneuten Verunreinigung durch die Berührung der Weißen. Während der feiste König die Notwendigkeit seines Todes als Blutopfer einsieht und damit wenn nicht sein Volk erlöst, so doch zumindest dessen Gott Bochica unterworfen bleibt, haben die Söldnertruppen, die das Land durchziehen, jegliche Bindung zu Gott verloren, wengleich sie diesen zur Rechtfertigung ihrer Schandtaten noch immer ins Feld führen.

Gibt es eine Linie, die vom Blutopfer des Zippa bis zum Untergang Marianas und zur Hin- und Hergerissenheit Las Casas' zwischen Gott und Flussgeist führt? Welcher Kontext verbindet die Ereignisse, die ihre Gemeinsamkeit in der Suche nach der verlorenen Erfahrung haben? Diese Fragen sollen im weiteren Verlauf der Untersuchung näher beleuchtet werden.

---

<sup>1168</sup> „Der Zippa erschrak: ‚Wo ist der Traum zu dir gekommen?‘  
Sugamuxi: ‚Vor dem Bilde Bochicas.‘“ (A I 204)

<sup>1169</sup> Agamben, *Homo sacer*, S. 101-113. Unter Bezug auf verschiedene Studien veranschaulicht Agamben die Problematik des Todgeweihten, „der sein eigenes Leben den Göttern der Unterwelt weiht, um die Stadt vor einem schweren Unheil zu bewahren“ (S. 105-106).

#### 4.1.12. Der Untergang Cundinamarcas: Konsequenzen aus dem Tod des Souveräns

Dem Mythos vom Land ohne Tod steht durch die Erfahrung der grausamen Wirklichkeit der Mythos vom verlassenen Volk entgegen, dass sich dem Untergang geweiht glaubt. Obgleich dem Sonnengott Bochica geweiht, vermag auch „das blutende Herz“ (A I 204) des geopfertem Zippa keine Besserung der Situation bewirken. Im Gegenteil, so, wie der Tod Cuzumarras für den endgültigen Untergang des Inka-Reiches steht, so steht auch das Opfer des Herrschers über Cundinamarca für die Vernichtung des großen Goldlandes. Ganze „Menschenmassen“ (A I 205) flüchten in die Amazonasebene, verlieren in der Zusammenrottung der unterschiedlichsten Stämme und Völker jeglichen Bezug zu ihrer Weltordnung und bilden dadurch vereinzelt, herausgefallene Existenzen, deren Tod unabwendbar scheint (vgl. A I 206). Sozialordnungen und Hierarchien brechen auf der Flucht zusammen, denn mit dem Tod des Souveräns verschwindet auch die an den Sonnengott-Mythos gebundene gesellschaftliche Ordnung. Die Flucht aus der gewohnten natürlichen Umgebung erschwert das Überleben oder macht es ganz unmöglich: „[...] so sanken hier Hunderte hin, willenlos, Schoten ohne Körner [...].“ (A I 206) Das unter den Flüchtenden entstehende Chaos öffnet einen Raum der Gewalt, in dem nichts zählt als die Erfahrung der eigenen Existenz und der Erhalt dieser. Es ist ein Ausnahmezustand, der in den Naturzustand übergeht, da es keinen Entscheider mehr gibt:

Es brachen Mordepidemien aus, denn es verbreitete sich unter den Jüngeren die Lehre, der Sonnengott habe sich von dem Volk wegen Verbrechen der Alten abgewandt, Morde waren schon auf dem Wege erfolgt. (A I 207)

Der Zustand des Chaos endet in Mord und Totschlag. Die späte Einsicht in die Verletzbarkeit der Weißen wird zum Vorwurf gegen die Alten des eigenen Volks, die die Eroberer noch für Götter hielten.<sup>1170</sup> Der Gewissheit, dass die weißen Mörder untergehen werden,<sup>1171</sup> steht auf der anderen Seite der Zweifel entgegen, dass der Untergang der eigenen Welt unausweichlich ist:

„[...] Hieß es nicht einmal, es würden Tiger und Drachen über uns geschickt werden und alles, was lebt, würde wieder ausgerottet werden? Einmal hat Vrococha Feuer geregnet, jetzt

---

<sup>1170</sup> „Wir haben es zu spät erkannt. Wir hielten sie [die Weißen] für Geister, ja für Götter. [...] Unsere Eltern glaubten nicht, daß Weiße sterben können. [...] Wie müssen unsere Eltern und Voreltern gesündigt haben, daß ihnen niemand beistand und die Augen öffnete. [...]“ (A I 209)

<sup>1171</sup> „[...] Wir haben noch keine Waffe gegen sie, aber wir werden es schaffen. Und wir wissen, sie werden sich selbst vernichten. [...]“ (A I 209) „Sie werden sich untereinander vernichten.“ (A I 210)



regnet er weiße Tiger. [...] Es ist zu Ende mit uns. Bitte Cristobal, und frage Virococha, ob wir zugrunde gehen sollen.“ (A I 210)

Hierin artikuliert sich eine apokalyptische Vision vom Untergang der Menschheit, gepaart mit der Angst vor dem Zorn der Götter, die in der Vorstellung der Indios die Macht besitzen, den Untergang zu verwirklichen. Doch aus der klagenden Masse<sup>1172</sup> wächst „ein kriegerischer Schwarm“ (A I 214), der den letzten Rest an Bindung an das längst Verlorene zerstört: Die „Kriegerkaste“ (A I 213) vollendet den Wandel, indem sie „Priester [ermorden]“ (A I 214) lässt. Doch die Überwindung der alten Traditionen und mythischen Bindungen, mit der eine Ansiedlung der Flüchtenden einherginge, gelingt erst „nach langen Jahrzehnten“ (A I 215). Schließlich aber heißt es von der Flüchtlingsmasse:

Alle wurden neu, alle wurden friedlich, ernst und stark. Sie verloren ihren Namen. Sie lernten von den Zauberern der ansässigen Stämme. (A I 215)

Der verlorene Name steht für die zerstörte alte Identität. Identität wird erst allmählich wieder aufgebaut, begleitet von der Integration der Flüchtlinge in das gesellschaftliche Leben der hier lebenden Menschen, in ihre Werte, Kulte, Traditionen. Cuzumarra, der mit der Aufgabe seiner eigenen Identität so lange gerungen hatte, bis er diese schließlich bei den Amazonen im Opfer und dem damit einhergehenden Eintritt in die Besinnungslosigkeit überwinden konnte,<sup>1173</sup> wird für die Masse zum Symbol eines neuen Anfangs: „Schon klang eine Stimme: ‚Ich aber, ich kehre nicht zurück. Nie zurück.‘“ (A I 215) Bezeichnender Weise hatten Cuzumarra, stellvertretend für das Inkareich, und der Zipa, für Cundinamarca, im Opfer das Ende ihres gesamten Volkes vorweggenommen, dessen Reste letztlich „am Rand der weiten Ebene, die der Atem des großen Flusses durchhauchte“ (A I 216) einen neuen Anfang wagen. Was hier geschieht, ausgelöst durch die grausamen Zerstörungsakte der Weißen, ist auch als Emanzipation zu sehen: Rückkehr in die Stammesgesellschaft und damit Aufgabe der Versuche, Vergesellschaftung im Sinne eines zivilisatorischen Fortschritts durch Zwang herzustellen. Sowohl das Inkareich als auch das Großreich Cundinamarca hatten die umliegenden Stammesgesellschaften absorbiert und deren unterschiedliche Menschen unter dem Zwang eines Herrschers vereint. Mit der „Rückkehr in die Wildnis“ (A I 205) – wie der Abschnitt überschrieben ist – wird die Aufgabe der Rückkehr in die Großreiche endgültig besiegelt.

<sup>1172</sup> „Der Kummer lag über allen. Es ist zu Ende mit unserem Land.“ (A I 211)

<sup>1173</sup> Vgl. dazu die Ausführungen weiter oben in den Abschnitten „Cuzumaras Opfertraum“, S. 215-216, und „Amazonenfürstin Inti Cussi“, S. 217-221.

#### 4.1.13. Las Casas und Puerto: Mythische Verhaftung und göttliche Gnade – Was ist ein Mensch?

Obgleich der Soldat Juan del Puerto in nur zwei relativ kurzen Passagen des *Amazonas* auftritt,<sup>1174</sup> kommt ihm doch eine entscheidende Funktion für die gesamte Trilogie zu. Denn seine Stimme spricht im Besonderen aus, was die unterschiedlichen Charaktere europäischer Konquistadoren miteinander verbindet. Aus seinem Fall lässt sich herleiten, was die Europäer dazu treibt, südamerikanische Eingeborene abzuschlachten. Puerto reflektiert in den Gesprächen mit dem Pater Las Casas letztendlich, dass die Erlösungshoffnung in ein Nichts zusammengesunken ist – und mit ihr die Einzigartigkeit des Menschen innerhalb der Schöpfung. Welchen Sinn hat die menschliche Existenz im Kontext von Tod, göttlicher Gnade, Besinnungslosigkeit und Gewalt? Was ist ein Mensch? Diese Fragen leiten die folgende Interpretation der Situation Puertos, die sich auf seine europäischen Zeitgenossen verallgemeinern lässt.

Im Gespräch mit dem Priester Las Casas bringt Puerto seine Sichtweise auf die Indios deutlich zum Ausdruck, er negiert deren Menschsein regelrecht:

„Hört auf. Wo sind hier Menschen? Das ist Unkraut. Meinen Degen besudle ich damit. Weil einer frißt und Kinder zur Welt bringt, ist er noch kein Mensch. [...]“ (A I 220)

In den Worten des Juan del Puerto verbirgt sich eine der Grundfragen der Trilogie: Was ist ein Mensch? Er, der „täglich zu Ehren der zwölf Apostel zwölf Heiden niederzumetzeln“ (A I 217) gelobt hatte, kann gegenüber Las Casas nur einen Grund dafür nennen: „[...] Ich erwarte Gnaden.“ (A I 222). Die Ironie, hinter der sich Abschätzigkeit verbirgt, kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass der Soldat in der Antwort die Frage nach dem Sinn für das tödliche Gelübde an den Mönch zurückspielt: „Aber das wißt Ihr doch selbst! Ich erwarte Gnaden.“ (A I 222) Damit negiert er nicht nur die eigene Antwort, sondern gibt die Möglichkeit der Gnade Gottes, wie sie in der christlichen Religion für alle Menschen angelegt ist, einer hilflosen Lächerlichkeit preis.<sup>1175</sup> Das „tägliche Opfer“ (A I 218) des Kapitäns ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Blutopfer und widerspricht als solches nicht nur der christlichen Religion, die in der Überwindung des Blutopfers ihren Anfang nimmt, es läuft auch dem Prinzip der Gnade vollkommen zuwider. Denn wäre die Gnade abhängig vom zweckrationalen Handeln des Menschen, das den Gott über bestimmte Mittel (Opfer) für sich günstig stimmen könnte, so ver-

<sup>1174</sup> Es handelt sich um die Passagen A I 217-222 und A I 244-249.

<sup>1175</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 79, spricht im Zusammenhang mit Puertos Bericht von der grausamen Verstümmelung, die ein „Freund“ (A I 221) an einem Diener begangen hat, von einem „versteckten Hilferuf“ Puertos, den der alte Bischof jedoch nicht höre.

kehrte sich die Allmacht des christlichen Gottes in ihr Gegenteil. Die göttliche Gnade stellt die Überwindung der mythischen Praxis des Opfers dar. Die Befolgung der Gebote Gottes kann für seine Gnade ebenso wenig garantieren, wie die Übertretung der Gebote unmittelbar mit der Hölle bestraft würde. Die Gnade steht als Akt der göttlichen Gewalt außerhalb des Zusammenhangs von Zweck und Mittel.<sup>1176</sup> Walter Benjamin hat am Beispiel des christlichen Gebots *Du sollst nicht töten!* nachgewiesen, dass die Gebote Gottes keine Gesetze im Sinne des Rechts sind. Denn im Falle ihrer Übertretung ist aus ihnen das „göttliche Urteil“ nicht ableitbar. Mithin trennt die göttliche Gewalt den Menschen vom Recht, an das sein Leben gebunden ist.<sup>1177</sup> Ob, wie und wann der Mensch der Gnade Gottes teilhaftig wird, ist in keiner Weise beeinflussbar. Doch der Soldat Puerto sieht sich als ein schicksalhaft Verfluchter, dessen Gnadenserwartung gegen Null tendiert. Sein Verständnis der Zusammenhänge nimmt sich wie eine unabänderliche Tatsache aus:

„[...] Wen es drüben packt und er muß hier herüber, der ist verflucht. Das ist unser aller Schicksal. [...] Das Gold jagt einen herüber, und dafür bezahlt man. [...]“ (A I 219)

All jene, die Europa für das südamerikanische Gold verlassen, sind je schon von Gott verflucht. Das ist die Logik Puertos, in der die Suche nach Gold mit dem Abschlagen der Indios identifiziert wird. In den Augen des Soldaten verkehrt sich das Gemetzel an den Indios einerseits in ein schicksalhaftes Geschehen und zugleich – freilich sarkastisch gebrochen – in eine heilige Pflicht gegenüber Gott. Das Schicksal erfüllt sich darin, dass das Land (Spanien) keine Verwendung mehr für seine Menschen hat: „Das Land drüben“, erklärt Juan del Puerto, „kann uns nicht brauchen. [...]“ (A I 219-220) Dies entspricht dem Bild von Europa als einem „Menschenvulkan“ (A I 217). Weil die Europäer – wie schon Alfingers Horde – im eigenen Land und auf dem eigenen Kontinent „nichts verloren“ (A I 88) haben, werden sie ausgespieen. Als Überflüssige werden die Menschen auf andere Kontinente geworfen und erliegen dort der Vorstellung, dass der Gold-Blut-Rausch die einzige Möglichkeit sei, um ihre vage Bestimmung zu erfüllen, die sie weder so recht fassen noch artikulieren können. Zugleich dient ihnen die Erfüllung dieser vermeintlichen Bestimmung ihres Daseins in der Welt als Rechtfertigung für die Mordexzesse an den Indios, die in ihrem Verständnis Ungläubige sind.

Auch Puerto erklärt rechtfertigend, dass er kein Bauer sei (A I 220) und fügt hinzu:

„[...] Was dem Bauern der Pflug, ist uns der Degen. Damit säen und ernten wir, für den König und für uns. Es geht um Blut. Das wissen wir. Aber wir zahlen ehrlich, auch mit unserem Blut.“ (A I 220)

<sup>1176</sup> Es wird hier auf die Benjaminsche Unterscheidung zwischen göttlicher und mythischer Gewalt Bezug genommen, die weiter oben im Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*“, S. 57-61, eingehend erörtert wird.

<sup>1177</sup> Vgl. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 200f.

Dem Zitat ist zu entnehmen, dass sich die vage Bestimmung für Puerto aus der gesellschaftlichen Funktion ergibt. Töten ist seine Arbeit; vom König, in dessen Söldnerheeren er agiert, fühlt er sich berufen. Die Gnade, welche Puerto erwartet, bezieht er auf die ordentliche Erfüllung seiner Aufgabe, die er in der Ausrottung der Heiden (vgl. A I 222) zusammenfasst. Paradox an dieser Begründung Puertos ist allerdings, dass die Vorstellung vom Schicksal das Prinzip der Gnade, wie es dem Christentum eigen ist, gar nicht vorsieht. Im Schicksal verkörpert sich die mythische, in der Gnade hingegen die göttliche Gewalt.<sup>1178</sup> Hinzu kommt, dass mit der Opferung in aller Regel die Heiligkeit dessen einhergeht, das geopfert wird. Denn das Opfer ist jene Handlung, mit der etwas aus der profanen Sphäre des menschlichen Gebrauchs in die göttliche Sphäre transferiert wird.<sup>1179</sup> Träfe dies für die Opferungen zu, die Puerto im Abschlichten der Heiden zu vollziehen meint, so unterliefe er unwillkürlich die eigene Logik des Ausrottens. Denn im Opfer heiligte er jeden dieser Heiden und weihte sie seinem Gott. Es liegt ihm aber ausdrücklich nichts daran, „Seelen zu retten“ (A I 219), wie es die Aufgabe der Geistlichen ist. Vielmehr wird die Möglichkeit der Rettung als solche schon verworfen.<sup>1180</sup> In diesem Kontext betrachtet scheinen der Fluch und die Vorstellung, Opfern zu müssen, bei Puerto mythischer Natur zu sein und sie verleihen dem Vernichtungswillen des Soldaten die ihm eigene Realität. Die erwartete Gnade hingegen, mit der eine Rettung der Seele verbunden wäre, zielte auf die Vorstellung einer Erfüllung im Jenseits. Da Puerto die Rettung durch Gnade verwirft, stellt er implizit den christlichen Erlösungsglauben selbst infrage und übt so massiv Kritik am Christentum. Die Heiden, die er tötet und mit dem „Auftrag“ versieht, „vor den Thron der Gnade“ zu treten (A I 222), sollen ihm einerseits die Gnade Gottes sichern, indem sie den Namen dessen nennen sollen, der sie getötet hat.<sup>1181</sup> Andererseits haben die gleichen Heiden von ihm „keine Gnade [zu] erwarten.“ (A I 222) Seine Schlachtopfer zielen offenbar darauf, dass sich das „Staunen“ (A I 222) über den fleißigen Krieger Gottes in Gnade verwandelt. Die Ironie jedoch macht deutlich, dass Puerto jeglichen Glauben begraben und nur noch Spott für die Empfänger seines Blutopfers übrig hat: „Und das gibt ein Staunen.“ (A I 222)

Das Problem in der Haltung Puertos besteht nun darin, dass er durch seine Schlachtopfer eine Grenze übertritt, die in den Dogmen der christlichen Religion als konstitutiv gesetzt ist – das Opferverbot. Der christliche Gott durchbricht im Akt der Gnade den mythischen Bann, mit dem die Opferforderung verbunden ist. Mit dem theologischen Begriff der Fleischwerdung Gottes in Christo ist impliziert, dass Gott „selbst

---

<sup>1178</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt „Mythische Verstrickung von Gewalt und Recht – Benjamins *Kritik der Gewalt*“, oben, S. 57-61.

<sup>1179</sup> Vgl. Agamben, Giorgio: „Lob der Profanierung.“ In: Ders.: *Profanierungen*, S. 70-91, hier S. 71.

<sup>1180</sup> Puerto betont nämlich: „[...] Wenn ich eine Seele zu retten hätte, so wäre es zuerst meine eigene, verfluchte gewesen! [...]“ (A I 219)

<sup>1181</sup> „[...] tretet vor den Thron der Gnade und sprecht: Ich bin eine verfluchte Heidenseele, mich hat der Kapitän Don Juan del Puerto hergeschickt. [...]“ (A I 222)

in den Opfervorgang einbezogen<sup>1182</sup> ist und mithin keiner weiteren Opfer mehr bedarf. „Die Lehre von der Fleischwerdung“, so verdeutlicht Agamben, „garantierte, daß die göttliche und die menschliche Natur ohne Zweideutigkeit in derselben Person gegenwärtig sein konnten, [...]“<sup>1183</sup> Damit ist das Opfer als verbindungsstiftende Praxis zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre nicht mehr notwendig. Berücksichtigt man den wesentlichen Unterschied, der bei Benjamin mythische und göttliche Gewalt voneinander trennt,<sup>1184</sup> so wird deutlich, dass der Gnadenakt Gottes den Menschen aus dem sich notwendig erfüllenden, unabwendbaren Schicksal herauslöst. Der Gnadenakt ist in diesem Sinne auch die einzige Kraft, die imstande wäre, der Notwendigkeit der Schicksalserfüllung, wie sie sich im Verständnis der Ausgestoßenen Europas unweigerlich vollzieht, Einhalt zu gebieten. Sprachlich tritt diese Notwendigkeit in *Amazonas* immer wieder zutage, wenn der Erzähler den Eroberungsdrang der Europäer beschreibt: „Sie *mußten* über die ganze Erde ausschwärmen. Sie *mußten* sich in Schiffe setzen und Abenteuer suchen. [...] Es trieb sie und trieb sie.“ (A I 96, Hervorhebung B. B.) Oder wenn den Europäern jegliche Möglichkeit abgesprochen wird, dass aus ihnen unter gegebenen Umständen andere Menschen geworden wären als die, die sie geworden sind: „Sie waren keine schlechten Leute, sie waren, wie sie waren, und hatten nicht anders werden können.“ (A I 88) Solche Formulierungen deuten darauf hin, dass sich im Schicksal der Ausgestoßenen das Vorherbestimmte mit unabwendbarer Notwendigkeit vollzieht. Alternativen sind nicht vorgesehen.

Betrachtet man Don Juan del Puerto in diesem Zusammenhang, so kommt man nicht umhin, ihn als die Figur zu sehen, in der mythische Schicksalsverfangenheit und Erlösungsglaube ineinander übergehen. Der Übergang ist jedoch eine Rückwärtsbewegung insofern, als dass der Erlösungsglaube selbst als das Opfer erscheint, welches der mythischen Notwendigkeit überantwortet wird. Insofern ist der Soldat seinen tatsächlichen Opfern, den „Heiden“ (A I 218), die er tötet, näher als den Mächten, die ihn ausgestoßen haben und deren Kultur untrennbar mit dem christlichen Glauben verwoben ist. Wenn Puerto einem Gott Blutopfer bringt, dessen Bindung nicht über das Opfern-Müssen, sondern über den Glauben an Erlösung hergestellt wird, so verhöhnt er ihn nicht nur. Er setzt ihn in einen archaischen Kontext, der den christlichen Gott als einen mythischen erscheinen lässt. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass das menschliche Individuum Don Juan del Puerto in den Augen Las Casas' ins Sächliche umschlägt:

Und dann saß Las Casas neben Juan del Puerto, hielt den Rosenkranz zwischen den Fingern und murmelte und suchte zu fühlen, *was* neben ihm saß. (A I 219, Hervorhebung: B. B.)

<sup>1182</sup> Agamben, „Lob der Profanierung“, S. 77.

<sup>1183</sup> Agamben, „Lob der Profanierung“, S. 77.

<sup>1184</sup> Vgl. die Ausführungen zu Benjamins *Kritik der Gewalt*, weiter oben, S. 57-61.

Der Geistliche spürt, dass es sich bei der das Abschlachten rechtfertigenden Argumentation Puertos, nicht um Meinungsverschiedenheiten oder Missverständnisse handelt. Puerto agiert nicht wider besseren Wissens, seine Taten und Reflexionen liegen außerhalb dessen, was Las Casas in der menschlichen Sphäre für vorstellbar hält. In den Augen des Geistlichen, der die „schaurige, die widrige Gegenwart dieses Mannes“ (A I 222) empfindet, hat sich das Individuum Puerto deshalb in ein Etwas verwandelt.<sup>1185</sup> Puerto ist für den Geistlichen kein Mensch mehr, sondern Teil der „böse[n] Macht“ (A I 241), die ihn daran hindert, seine christliche Mission zu erfüllen.<sup>1186</sup>

#### 4.1.14. Puertos Ende – Erlösung aus dem Schmerzenstal?

Kurz bevor Las Casas in den Wald geht, um Heiden zu bekehren, trifft er noch einmal auf den Soldaten, der inzwischen seinem Tod entgegensieht (vgl. A I 244). Zwar erklärt dieser dem Geistlichen, dass er „[d]as mit den zwölf Heiden“ gelassen habe (A I 245), allerdings nicht ohne es in einen Vorwurf einzubetten, der sich gegen Las Casas und die gesamte christliche Mission in Südamerika richtet. Im Dialog mit dem Geistlichen, lässt Puerto seiner Verbitterung<sup>1187</sup> freien Lauf und erklärt:

„[...] Was für ein Sieger seid Ihr nun. Ihr habt mir meine zwölf Wilden genommen, darauf seid Ihr stolz, [...] und werdet es weiter so machen, immer mehr Wilde retten, je dümmer und je dunkler, um so besser. Inzwischen – wir, die bloß weiß sind, die wie Ihr von drüben gekommen sind –“ [...] „Wir sterben zur Strafe. Das ist die Gerechtigkeit. Gott führt ein strenges Gericht, wir bekommen das Fieber und die Drüsen. Es ist geradezu ein Beweis für das Dasein Gottes.“

[...] „Wir sterben zum Ruhm Gottes und damit Ihr den Wilden demonstrieren könnt: seht, so geht es denen, die schlecht handeln. Ich habe einmal vorgeschlagen, wir sollen [...] uns mit Ruß bemalen. Es ist möglich, wenn wir schwarz sind, daß uns die hohe Geistlichkeit bemerkt und sieht, wir sind auch da.“ (A I 245-246)

Der Grund für den verachtenden Groll, den Puerto angibt, ist zugleich der Grund für das Morden und Abschlachten der Wilden: Es ist der scheinbar unaufhaltsame Prozess des Sterbens, der Vergangenheit („viele [...] schon gestorben sind“), Gegenwart („ich sterbe“) und Zukunft („andere sterben werden“) umgreift. Der Vorwurf gegenüber der Geistlichkeit gewinnt in der Umkehrung des Sterbens erst seine eigentliche Schlagkraft: Weil die weißen Söldner dem Tod je schon überantwortet sind, töten und morden sie

<sup>1185</sup> Brüggen bemerkt hier zu Recht, dass Las Casas „[...] die unaufhebbare Existenz der menschlichen Person“ verkenne. „Doch diese Person meldet sich selbst zu Wort – durch den Massenmörder Juan del Puerto.“ Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 81, Hervorhebung im Original.

<sup>1186</sup> Vgl. dazu das Gespräch zwischen Las Casas und dem jungen Kleriker nach dem Entschluss, in den Wald zu gehen, in A I 240-242.

<sup>1187</sup> Las Casas entgeht die Bitterkeit nicht: „Puerto, ich weiß nicht, warum Ihr so bitter seid.“ (A I 245)

dort, wo sie das Land ohne Tod erhofft, aber nicht gefunden haben. Dass sie „zur Strafe [sterben]“ (A I 245), impliziert ein Vergehen, dessen sie sich vor Gott schuldig gemacht haben müssen. Puertos bitterer Hohn auf die „Gerechtigkeit“ Gottes (A I 245) lässt sich nur verstehen, wenn man die Schuld nicht ausschließlich auf das Töten der Eingeborenen bezieht. Denn das Morden resultiert ja aus der Unabwendbarkeit des Sterbens, das in den Augen Puertos als „Strafe“ gilt. Das Versäumnis der Geistlichkeit besteht gerade darin, sich für diejenigen, die je schon *schuldig* sind,<sup>1188</sup> nicht mehr zu interessieren, sich von ihnen abzuwenden. Der Vorwurf, den Las Casas nicht verstehen kann,<sup>1189</sup> richtet sich gegen die bloße Reduktion des Menschen auf den Sünder. Und er beinhaltet, dass die Geistlichkeit den Menschen verkennt, dass sie ihn nur im Kontext von Sünde und Beichte betrachtet und dabei die Notwendigkeit übersieht, dass Menschen auch außerhalb dieses engen Kontextes „ein Leben führen“ (A I 246) müssen.<sup>1190</sup>

Was ist ein Mensch außerhalb der Sünde? Das ist die Kernfrage, an der Puerto verzweifelt. Denn das Leben, das aus dem Bereich des sündigen Lebens herausfällt, scheint in Bezug auf Gott jegliche Relevanz verloren zu haben. Für die Geistlichkeit wird der Mensch erst sichtbar, wenn er in das Verhältnis von Sünde, Strafe und Gnade gesetzt wird. Außerhalb dieses Bereichs ist er ein Verlassener, der, wenn nicht von der Geistlichkeit, so auch nicht von Gott bemerkt wird. Daher die bitter ironische Bemerkung Puertos an Las Casas: „Kein Mitleid. Aber es ist schon etwas, daß Sie mich bedauern. Ich falle Ihnen also auf, trotz meiner weißen Farbe.“ (A I 247) Für den Menschen gibt es weder Beistand noch Rat im Leben außerhalb der Bande, die Gottes Gerechtigkeit markieren. Puerto fühlt sich durch die Kritik Las Casas' an der Tötung der zwölf Heiden in seiner Sichtweise bestätigt und höhnt: „Ah, wenn Sie weiter nichts zu raten hatten als das mit den zwölf Wilden! Es bewies mir und meinen Kameraden nur, wie wenig wir Sie angehen. Laß mal ein Haar vom Kopf eines Indianers fallen, wie werden Sie schreien. [...]“ (A I 247)<sup>1191</sup>

Während dem Menschen als Sünder ein jegliches als Gerechtigkeit Gottes widerfahren muss, steht der „Wilde“ noch außerhalb dieses Bannes. Erst durch die Bekehrung werden die Heiden der Macht Gottes überantwortet. Mit der Einschreibung ihres Lebens in den Bannkreis der christlichen Lehre verliert jedoch ihr Menschsein, ihre irdische Existenz, an jeglicher Relevanz. Alles, was zählt, ist die potenzielle Erlösung im Reich

---

<sup>1188</sup> Schuldig durch die im irdischen Leben unablegbare Last der Erbsünde, die sich im Morden nur zu potenzieren scheint. Vgl. dazu auch A I 228: „Las Casas dachte an die alte unergründliche unausrottbare Schlechtigkeit der Menschen und wie er jetzt hier vor seinen Freunden [den Indianern, B. B.] saß.“

<sup>1189</sup> Vgl.: „Las Casas war außer sich: ‚Ich verstehe nicht, ich verstehe nicht.‘“ „[...] ich bitte Sie, sagen Sie mir endlich, was sie meinen.“ (A I 246)

<sup>1190</sup> Vgl. dazu A I 246-247. Im Dialog richtet Puerto seinen Vorwurf freilich direkt gegen Las Casas, kritisiert aber die Geistlichkeit im Allgemeinen, deren Vertreter Las Casas ist.

<sup>1191</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 81, bemerkt hierzu: „Ganz unmittelbar wirft er [Puerto] dem verblüfften Bischof, der in ihm immer nur den Mörder seiner geliebten Indianer, nie aber ihn selbst gesehen hat, die Mißachtung seiner Person vor: [...]“ Jedoch geht Puertos Vorwurf weit über ihn und „das Schicksal aller Eroberer“ (Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 81) hinaus. Hier geht es vielmehr um die Missachtung des Menschen selbst.

Gottes. Was Puerto dagegen einfordert, ist das Recht, etwas als Mensch zu gelten, das Recht auf ein irdisches Leben, das einen Wert besitzt. Hinsichtlich der Belanglosigkeit und Nichtigkeit der menschlichen Existenz, wie sie von der Geistlichkeit betont wird, fühlt Puerto sich um das irdische Glück betrogen: „Wir sind Verruchte. Glück wollen wir. Wir werden betrogen.“ (A I 247)

Durch die betonte Umkehrung der Schuld am grausamen Morden spitzt sich das Gespräch zwischen dem Geistlichen und dem Söldner zu. Puerto nimmt ausdrücklich für sich in Anspruch, „weniger für [sich] als für andere“ zu sprechen (A I 247) und schließt damit neben den anderen Europäern auch diejenigen nicht aus, deren Einschreibung in den christlichen Bannkreis erst noch bevorsteht. Las Casas negiert gemäß der christlichen Lehre jedwede Möglichkeit eines irdischen Glücks:

„Auf Erden ist für Menschen kein Glück. [...] Wir kennen die Welt. Sie ist ein Schmerzenstal. Wäre es nicht so, hätte Gott nicht seinen Sohn schicken müssen. Es gibt nur Glück bei ihm.“ (A I 248)

Im Verständnis des Geistlichen ist die Erfahrung des Leids an das irdische Dasein untrennbar gebunden. Glück ist kein weltlicher Zustand, sondern ein göttlicher, deshalb negiert Las Casas jedwede Möglichkeit, auf der Erde glücklich zu sein. Die Forderung Puertos nach Glück in der Welt ist nicht erfüllbar. Puerto gesteht zwar ein, das Land ohne Tod, Symbol eines irdischen Paradieses, nicht gefunden zu haben, besteht aber umso dringlicher auf dessen Daseinsberechtigung (vgl. A I 248). Er geht sogar so weit, das Morden in Südamerika an die Präsenz der Geistlichkeit zu knüpfen und damit die Schuld von sich (stellvertretend für alle „Würger und Schänder“ (A I 110)) auf den Geistlichen (stellvertretend für die Kirche) zu übertragen, wie aus der folgenden Bemerkung hervorgeht:

„[...] Aber wenn Ihr [gemeint ist Las Casas als Vertreter der Geistlichkeit, B. B.] nicht da wart, hätten wir vielleicht gar nicht gemordet.“ [...] „Ich glaube. Ich denke es mir. Das Töten ist übrigens gar nicht das Schlimmste. [...] Das Schlimmste – sind wir und das böse Leben mit den Wilden und mit der ganzen Welt hier. Das macht Ihr! Ihr! Ich hasse Euch! Ihr zwingt zum Mord, Ihr, Ihr. Wir wollen gar nicht.“ (A I 248)

Juan del Puerto stellt damit nicht nur im Namen aller Abenteurer und Söldner („wir“) die Grundsätze der christlichen Glaubenslehre infrage, sondern er macht zugleich die Vertreter dieser Lehre für die eigene Verruchtheit und Sündhaftigkeit verantwortlich. Die Ermordungen geschehen gegen den eigenen Willen, erzwungen durch die Geistlichen. Wie ist das zu verstehen? Das „Schmerzenstal“ (A I 248), als welches Las Casas das irdische Leben beschreibt, ist – ebenso wie die Vorstellung von der Glückseligkeit im Himmelreich – ein Dogma des christlichen Glaubens. Der Soldat tut nichts weiter, als beiden Grundsätzen konsequent zur Durchsetzung zu verhelfen: Wenn die Erde ein Schmerzenstal zu sein hat, dann muss dieses Schmerzenstal dort, wo es persönlich nicht als solches empfunden werden kann oder darf, hergestellt werden. Europa, mit seinen Kriegen, Epidemien und Hungerskatastrophen, verhüllt dem einzelnen Menschen seinen



Leidenscharakter nicht. Im Gegenteil, das Leid ist für den Einzelnen so groß und unerträglich, dass er im Abenteuer sein Glück versucht. Dass die Glückssuche, das Entkommen aus dem Leiden, bestimmt ist von dem Vernichtungswillen der europäischen Subjekte, ist den Abenteurern freilich nicht bewusst. Jeder einzelne von ihnen bleibt in seinem Weltbild verhaftet – nicht zuletzt deshalb, weil das Abenteuer Eroberung von Geistlichen begleitet wird. Momente der Freiheit und des Glücks finden die Abenteurer nur dort, wo sie das Dogma in wirklichen Taten umsetzen: Sie erschaffen das Schmerzenstal im Abschlachten der Wilden erst einmal.

Letztlich sind es aber die Geistlichen, die den Menschen daran hindern, das Glück im irdischen Leben zu finden. In dem Augenblick, da einige der Federmanschen Söldner sich bei den Waldmenschen wohlfühlen beginnen, ihr Leben im Einklang mit der Natur gestalten, schreiten Geistliche ein. Und diese stacheln die beiden Kapitäne tatsächlich zum Mord an den Heiden an.<sup>1192</sup> Insofern die Geistlichkeit also Ermordungen von Heiden legitimiert, veranlasst oder organisiert, ist Puertos Vorwurf zu Teilen berechtigt. Eine christliche Kirche, die das bloße Menschsein verurteilt, verteufelt und sich ausschließlich für den Sünder interessiert,<sup>1193</sup> trägt Mitschuld an der Verrohung des Menschen. Das von Puerto angesprochene „böse Leben“ (A I 248) entspricht zuallererst dem Dogma der Kirche, das dann in die Wirklichkeit gesetzt wird. Ob dieses „böse Leben“ für die Abenteurer-Menschen in Südamerika auch tatsächlich empirisch erfahrbar gewesen wäre, wenn es die Kirche nicht als Axiom der christlichen Lehre voraussetzen würde – eben dies stellt der Soldat ernsthaft infrage. Das christliche Postulat der Nichtigkeit und Endlichkeit des irdischen Daseins und die dem Leben anhaftende Schuld und Boshaftigkeit erfahren in Puerto ihre konsequenteste Kritik. Die Wirklichkeit des Schmerzenstals und die ihr immanente Konsequenz eines Nicht-glücklich-sein-Könnens des Menschen in der Welt hat in den Augen Puertos nicht der Mensch zu verantworten, sondern der Mensch als Christ. Deswegen erklärt er halb im Delirium:

„[...] Wenn ich zu sagen hätte, würde ich sie [die Arkebusen] so gerne einmal gegen Euch [Las Casas als Stellvertreter der Geistlichkeit, B. B.] richten.“ (A I 249)

Der Mordwunsch richtet sich nicht in erster Linie gegen Las Casas als Person, vielmehr gegen die Verkünder einer Ideologie der Sündhaftigkeit des Menschen. Jener Teil der christlichen Lehre soll hier bedroht werden, der das Leben ausschließlich in den Kontext von Leid, Verderben und Unglück setzt. Mit dem Schuss fiel letztlich das Kon-

<sup>1192</sup> Vgl. dazu A I 172-173 sowie meine Ausführungen weiter oben, S. 253ff.

<sup>1193</sup> Vgl. Brüggens Erklärung der Schuldzuweisung Puertos, die auf die „Verzweiflung“ der Europäer rekurriert und die Beteiligung der Kirche daran darlegt. „Die christliche Religion“, so Brüggens, „stellt den einzelnen unmittelbar vor Gott, setzt ihn in die Verantwortung für seine Taten und verweist ihn auf die göttliche Gnade. [...] Der Mensch ist nicht nichts, sondern alles: der Mensch ist Person, würdig der Liebe Gottes. [...] Juan del Puerto ist zum Mörder geworden, weil er dies wußte – ohne ein solches Wissen erhalte sein Gelübde überhaupt keinen Sinn.“ Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 82-83. Puerto fühlt sich aber von der Geistlichkeit im Stich gelassen, er kritisiert die Negierung des irdischen Lebens durch die Kirche und hat ein Opferverständnis, das – wie oben erörtert wurde – dem Prinzip der Gnade zuwider läuft. Sein Opfergelübde macht daher im christlichen Kontext überhaupt keinen rechten Sinn, zumal er die Geistlichkeit zu Mittätern macht (vgl. A I 248).

strukt des Schmerzensstals, mit dessen Zusammenbruch erst ein erfülltes irdisches Leben möglich würde. Die Möglichkeit eines glücklichen Lebens kann demnach erst dort gedeihen, wo die Unmöglichkeit allen irdischen Glücks negiert wird. Freilich, im Angesicht des Todes folgt die Relativierung des kaum mehr Relativierbaren auf dem Fuße: „Was habt ihr mir gesagt vom Land ohne Tod?“, fragt der sterbende Puerto, worauf der Bischof auf den „Himmel der Seligen“ verweist und Puerto schließlich bereut: „Wir haben es nicht so gemeint. Es wäre so gut, hätten wir es [das Land ohne Tod, B. B.] schon hier.“ (A I 249) In der vorsichtigen Relativierung verneint der Wunsch nach dem irdischen Paradies seine fortdauernde Berechtigung nicht. Die Formulierung im Plural macht nochmals deutlich, dass Puerto nicht nur für sich selbst spricht, sondern für alle anderen Söldner und Soldaten auch. Sie alle nehmen, wie Puerto, den Wunsch nach dem irdischen Paradies, nach dem Land ohne Tod paradoxer Weise mit in den Tod.

#### 4.1.15. Die Aufgabe der Unbelehrbaren als Anfang des messianischen Reiches

Las Casas hat einen missionarischen Auftrag, den er nicht allein um der Kirche willen ausführt, sondern der seinen tiefsten inneren Überzeugungen entspringt: Er besteht darin, die Heiden zu bekehren. Dass der Soldat Puerto dem Geistlichen verbittert vorwirft, er würde die Heiden den eigenen Leuten vorziehen,<sup>1194</sup> kommt nicht von ungefähr. Letztere, so ist den Äußerungen des Bischofs zu entnehmen, hat er längst zu bekehren aufgegeben. Gegenüber dem „jungen Kleriker“ (A I 240), dem er die Gefahren der Missionierung im Wald nahezu legen versucht, erklärt er:

„Man kann nicht finster genug sehen. [...] Denn wir haben keine Hilfe, wir sind ganz allein, wir schleppen eine böse Macht mit uns von Europa, die uns hindert.“ (A I 241)

Als der Kleriker fragt, wen er meine, antwortet Las Casas:

„Unsere Leute. Du hast es schon gesehen und wirst es noch besser sehen. Wenn ich könnte und noch jung wäre, würde ich diese Länder hier verlassen und würde in die wilden Länder gehen, nach Europa, und versuchen, das Christentum zu predigen. Aber ich bin alt und hoffnungslos.“ (A I 241)

Las Casas' Haltung wird aus dem oben Zitierten deutlich: Die Weltsicht des Geistlichen ist grundlegend pessimistisch gefärbt („finster“) und das vermeintlich zivilisierte Europa ist für ihn nur im Begriff der „wilden Länder“ fassbar (A I 241). In seiner Vorstel-

<sup>1194</sup> Puerto erklärt höhnisch: „[...] Ich habe einmal vorgeschlagen [...] uns mit Ruß [zu, B. B.] bemalen. Es ist möglich, wenn wir schwarz sind, daß uns die hohe Geistlichkeit bemerkt und sieht, wir sind auch da.“ (A I 246)

lung verbindet sich das Böse mit den europäischen Ländern und den dort lebenden Menschen. Der Ausgangspunkt, von dem aus die Christianisierung der Heiden erfolgt, müsste selbst erst einmal christianisiert werden. Doch Las Casas allein vermag dies nicht zu leisten. Der Optimismus des Geistlichen ist gänzlich gebrochen und so dient die Bekehrung der Eingeborenen Südamerikas nur als Flucht vor der unerfüllbaren Aufgabe, die „Heiden“ Europas zu bekehren. Dass er sich der im Wald lebenden Indios annimmt, gründet letztlich auf seiner Schwachheit und Resignation gegenüber den Weißen (vgl. A I 242). Einem Schreiber gegenüber gibt der Gouverneur von Chiapa wieder, was Las Casas ihm auf seinen Einwand, warum Gott erlaubt habe, „daß Cortez und Pizarro die Reiche der Heiden [...]“ umgestoßen hätten (A I 243), geantwortet habe:

„[...] Mit aller Ruhe [...] erklärt er [Las Casas, B. B.]: ‚Gott hat uns die Länder gar nicht gegeben. Nicht Gott, sondern der Satan. Das Geschwür unserer Verderbtheit soll zum Reifen kommen. Und darauf wartet Gott. Darum läßt er es zu.‘“ (A I 243-244)

Bestandteil seines Glaubens ist die unumstößliche Gewissheit des bevorstehenden Untergangs der Menschheit, die Gewissheit einer neuen Sintflut. In diesen Kontext fällt auch, wie im Zitat ersichtlich, seine Deutung der Eroberungen und Inbesitznahmen. Sie sind satanisch motiviert und damit böse. Angesichts der Grausamkeit, mit der die Eroberer vorgehen und angesichts der Tatsache, dass selbst im Weltbild des Las Casas begleitenden Klerikers die erobernden Offiziere als „gute Christen“ (A I 237) erscheinen, kann Las Casas nur verzweifelt konstatieren: „Die Erde wird wieder vernichtet werden müssen.“ (A I 237) Das notwendige Untergehen der Welt wird von Las Casas bereits vorausgesetzt. Er will nicht Menschen retten, sondern Seelen, die im Himmelsreich auf Erlösung hoffen dürfen. Puertos Vorwurf<sup>1195</sup> bestätigt sich vollends in der Haltung des Paters. Anstatt etwas gegen die Verderbtheit der europäischen „Verruchte[n]“ (A I 247) zu tun, sich ihrer anzunehmen, gibt er diese, den Untergang der Welt erwartend, auf. Dass selbst der Segen<sup>1196</sup> für den sterbenden Mörder Puerto nicht reiner Natur ist, weil ihm der Makel der Täuschung anhaftet, wird aus einem Gespräch mit dem Kleriker offenbar, wo Las Casas erklärt:

„[...] Ist ein Bischof dazu da, um den Türöffner am Himmelreich zu spielen für Leute, die nicht hineingehören? Haben wir keine andere Aufgabe, als sie zu täuschen, wenn es ans Sterben geht? Sie sollen in der Hölle braten, wenn sie schlecht sind, vom König herunter bis zum Bettelmann [...]. [...] Und keinem das Sakrament, keine Absolution. Wollt ihr Hunde sein, so seid es.“ (A I 241)

Dass Las Casas sich hier zum Richter aufschwingt und seine „Flucht in den Wald“ (A I 255) als die Vollstreckung seines Urteils an der verderbten Menschheit gelten kann, ist

<sup>1195</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im vorherigen Abschnitt „Puertos Ende – Erlösung aus dem Schmerzenstal“, S. 270-274.

<sup>1196</sup> Vgl. A I 249, wo Las Casas gegenüber Puerto erklärt: „Gott wird Euch empfangen. Ihr habt Eure Sünden be-reut.“

nicht zu übersehen. Alle Sünder gehören für ihn in die Hölle. Die Gnade seines eigenen Urteils, die er innerlich verweigert und nach außen – wie gegenüber Puerto – vor-täuscht, entspricht damit nur der eigenen Mission, die er im vermeintlichen Auftrage Gottes auszuführen gedenkt. Nicht als „Türöffner“ (A I 241) Gottes möchte er gelten, sondern als Gottes Richter. Wie diese Haltung des Geistlichen zu bewerten ist, gibt der Erzähler nicht explizit vor. Aber aus dem von ihm gestalteten Arrangement lässt sich der Interpretationsspielraum deutlich eingrenzen: Bezeichnender Weise „lächelt[e]“ Puerto noch im Tode wie ergeben zu der Täuschung des Paters, während sein Blick „gegen die Tür gerichtet“ ist (A I 249). Doch der Einzug ins versprochene Paradies bleibt ob der Täuschung ungewiss. Denn für das Himmelsreich gibt es keinen „Türöffner“ (A I 241), ob Las Casas diesen nun spielte oder nicht. Allein die Gnade Gottes, dessen Allmacht eben gerade auf der Voraussetzungslosigkeit beruht, entscheidet über Himmel, Hölle oder Limbus. Freilich lässt der Erzähler es im Dunkeln, ob der Soldat lächelt, weil er nunmehr weiß, dass die Tür zu Gott immer offen steht. Oder weil sein Lächeln nur der gemilderte Hauch der höhnischen Verachtung gegenüber der Pastoral-macht ist, die der Pater sich mit seiner Mahnung: „Lacht nicht, Kapitän“ (A I 246), vor-her doch ernstlich verboten hatte.

#### 4.1.16. Der Hirte Las Casas: Wächter über das Seelenheil der Wilden

Pater Las Casas lebt „unter Bösen“ (A I 232), so sehen es jedenfalls die Eingeborenen, denen er das Christentum näherzubringen trachtet. Den Indios entgeht nicht, woraus der Pater durch die Flucht zu ihnen in den Wald die Konsequenzen zieht. Er erscheint ihnen machtlos und hilfeschend; und der leise Verdacht, dass Las Casas „ein falsches Spiel“ mit ihnen treiben könnte, ist noch nicht ganz ausgeräumt (A I 231). Welche Hilfe aber, so bleibt zu fragen, können die Eingeborenen Las Casas geben? Ein Schlüsselerlebnis, das dem Pater zuteil wird, als die Indios ihm eine Scheinentführung anbieten,<sup>1197</sup> gibt Aufschluss darüber:

Er wurde plötzlich von einer entsetzlichen, ganz fremden Angst überfallen, und ein unheimliches Gefühl, ein Grauen füllte ihn aus. Er mußte sich auf die Knie herunterlassen, die Augen schließen. (A I 232-233)

Die Angst ist fremd, weil sie ihren Grund verhüllt. Sie überkommt ihn unerwartet, so dass sie für Las Casas rational nicht greifbar wird. Dem daraus resultierenden unausgesprochen „Grauen“ (A I 233) kann der Pater nur mit einer Gegenvision Herr werden, in

---

<sup>1197</sup> Der Häuptling bietet dem Pater an, ihn „zum Schein“ zu entführen (A I 232), damit dieser unbemerkt mit den Indios sprechen kann. Nach der zweiten Begegnung mit dem sterbenden Puerto wird Las Casas das Angebot annehmen und im Wald eine Mission unternehmen, die eigentlich eine Flucht ist (vgl. A I 249-250).

der er als glorreicher Sieger von seiner Mission nach Spanien zurückkehrt, umgeben von „lauter Freunde[n] [...], lauter dunkle[n] freundliche[n] Menschen, mit offenen Gesichtern“ (A I 232). Er bekämpft das ihn überkommende Entsetzen mit der bewussten Fantasie seines Bildes von einer besseren Welt. In der Harmonie dieser Rückkehr ist er sich auch der Zustimmung des leidenden Christi bewusst (vgl. A I 233). Die „himmlische Botschaft“ (A I 233), die Las Casas in seiner Vision dem König von Spanien überbringt, handelt von einem paradiesgleichen Frieden auf dem südamerikanischen Kontinent und seiner Bewohner (vgl. A I 223-224). Den kriegsmutigen Generälen habe er „ein Halt geboten“ (A I 234). Doch damit nicht genug. Mit seiner friedlichen Eroberung und Christianisierung ist für ihn der Beweis erbracht: „[...] Der Heiland hat alle Menschen, von welcher Farbe auch, gleich geliebt. [...]“ (A I 234) Die Gegenvision gerät schließlich zur Allmachtsfantasie, in der sich der Dominikaner zum göttlichen Richter aufschwingt und den König von Spanien angesichts der „Bosheit und Grausamkeit“ (A I 234) der entsandten Söldnerheere aburteilt:

Und jetzt erhob er seine Stimme und schrie: „Steig vom Thron, König von Spanien, der dir nicht mehr gehört. Und wenn du willst, daß ich dich schone, geh in ein Kloster und büße!“ Und darauf fiel der Thron ohne Laut um, und König und Räte und der ganze Palast waren wie Papier weggeblasen. (A I 234-235)

Die Allmachtsfantasie inszeniert Las Casas als Helden der Christenheit, der das Elend und die erbarmungslose Herrschaft des grausamen Königs und seiner Helfer beendet. Er stellt sich regelrecht als Messias dar, wovon auch der ergebende Dank des Erzbischofs zeugt, der in der Feststellung gipfelt, dass das „Reich Gottes“ beginnen werde (A I 235). Es sind diese messianischen Töne, die den Pater in Anbetracht seiner Wirkungslosigkeit unter den Weißen dazu verleiten, in den Wald zu gehen. Dass er aus dem Gespräch mit dem durchaus reflektierten Mörder Juan del Puerto nichts begriffen hat, davon zeugt sein Abschiedsbrief, der neben seinem prophetischen Charakter vor allem König und Räte für das Elend der Welt verantwortlich macht, während die christliche Kirche verschont wird.<sup>1198</sup>

In dem messianischen Kontext dieser Gegenvision betrachtet, stellt sich das „Grauen“ (A I 233), das Las Casas befällt, als ein satanisches Grauen dar. Dies wird umso deutlicher, wenn man berücksichtigt, dass der Pater bereits bei den ersten Begegnungen mit dem Häuptling feststellen muss:

Die Dunklen waren widerspenstig, der Satan hatte seine Hand im Spiel, lockte sie immer wieder in den Wald, wo er mit seinen Dämonen hauste. Der satanische Wald. (A I 240)

Die urwüchsige Natur, verkörpert im Wald, gerät für den Pater zum Gegenspieler Gottes, als dessen Messias er sich fantasiert hatte. Seine Bekehrungsbemühungen geraten

---

<sup>1198</sup> Vgl. dazu den Brief Las Casas' an Garcia de Loaysa in A I 249-250.

zu einem Kampf mit Satan. Im Verständnis des Paters ist dieser Kampf von Gott gewollt, denn Las Casas ist ja sein Heiland. Deshalb entschließt er sich beim Anblick der leeren Kirche dazu, sein grausiges Entsetzen vor dem Wald für den Preis des kommenden Gottesreiches zu überwinden. Im Gespräch mit dem Kleriker gelangt er zur Einsicht, dass man „den Satan an Ort und Stelle bekämpfen“ müsse (A I 240). Die damit eingeleitete Waldmission ist Öffnung und Schließung zugleich, denn Las Casas gelingt es tatsächlich, die Indios zu christianisieren. Allerdings geschieht dies auf die ihnen eigene Weise, in der die indianische Naturverbundenheit und die damit zusammenhängenden Kulte und Traditionen mit dem neuen Gedankengut des Christentums in eins zu verschmelzen drohen.<sup>1199</sup>

Las Casas scheitert an den Widerständen: Letztlich wird die Waldmission, die schon durch die Abberufung des Paters vor das Inquisitionsgericht beendet wird, jäh durch die List eines grausamen Kapitäns abgebrochen. Er lockt „siebzehn Leute des Stammes“ (A I 259) unter der Vorgabe, ein Abschiedsfest zu veranstalten, auf sein Schiff und verschleppt sie schließlich zu Sklavenhändlern. Trotz der Bemühungen Las Casas' kehren die Männer nicht zurück, was ihm und seinen Geistlichen zum Verhängnis wird (vgl. A I 260). Obwohl die Indianer nicht direkt von einer Schuld der Missionare ausgehen, werden die Geistlichen mit „Lanzen und Keulen“ (A I 262) erschlagen.

#### 4.1.17. Auflösung in der Natur oder Erlösung bei Gott? Das Ende Las Casas'

Wer erwartet hatte, dass mit dem erschlagenen Pater der Kampf zwischen Natur und Geistlichkeit fürs erste beendet sei, verkannte die Bedeutung, die diesem Kampf im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Frage nach dem Land ohne Tod zukommt. Las Casas ist sich gewiss, das Land ohne Tod nur im Himmel zu finden. Es ist für ihn gleichbedeutend mit der Erlösung durch Gott. Doch der Erzähler fordert diese Gewissheit heraus, indem er Las Casas unmittelbar nach seinem Tod den irdischen Kampf fortzusetzen zwingt. In Gestalt des Flussgeistwesens Sukuruja<sup>1200</sup> bemächtigt sich die Natur des Erschlagenen (vgl. A I 263). Las Casas entgeht durch seinen Tod im Wald zwar der Inquisition, läuft aber durch die Begegnung mit dem Flussgeist Sukuruja sogleich Ge-

<sup>1199</sup> Vgl.: „Die dunklen Leute nahmen, so fanden sie [Las Casas und die beiden Kleriker, B. B.], die Lehren auf wie vertrocknete Wurzeln das Wasser. So weich und gutartig waren sie, spielend zu überzeugen. Dazwischen wucherten ihre alten Waldgedanken freilich unverwüstlich.“ (A I 258)

<sup>1200</sup> Pohle, „Amerika und die Zivilisation“, S. 202, hat auf die Bedeutung des Namens hingewiesen. „Der Name läßt sich leicht entschlüsseln, vorausgesetzt man spricht Neo-Tupí, denn in dieser Sprache kennzeichnet Sucuriú (mit etlichen Varianten) die Anakonda, die größte Riesenschlange Amerikas. [...] Es ist die heilige Urschlange, die Gottheit Natur schlechthin, [...]“

fahr, durch Auflösung in der Natur der erhofften Erlösung der Seele im postulierten Himmelreich zu entgehen.<sup>1201</sup> Der Pater, so viel sei hier festgestellt, springt *nicht* mit Sukuruja in den Amazonas:

Wie sich Sukuruja zum Sprung krümmte, riß Las Casas sich mit einem Schrei los, stand auf den Füßen, hob die Arme, taumelte und lag mit Gesicht auf Kreuz und Rosenkranz. (A I 264)<sup>1202</sup>

Bewusst sagt Las Casas sich vom Flussgeist los und sein „Schrei“ zeugt von diesem Befreiungsakt des Subjekts. Er sichert dadurch seine Individualität, sein Ich, dessen Spuren sich allerdings *nicht* – wie hier gezeigt werden soll – endgültig in den Wassern des Amazonas verloren hätten. In Hinblick auf die Möglichkeiten der Erlösung bzw. der Auflösung stellt sich die Frage nach dem Ende des Paters nicht in der Form eines Entweder-oder. Besinnungslosigkeit und Ratio sind aneinander gebunden und neigen dazu, ineinander umzuschlagen; diese Erfahrung muss auch der Pater machen. Der Flussgeist, „die Mutter des Wassers“ (A I 262), hatte den „Körper Las Casas’ in ihre Arme“ genommen (A I 263), der zuvor mit „Lanzen und Keulen“ erschlagen worden war (A I 262). Erst durch diesen Akt gelingt es Sukuruja, das Individuum Las Casas zu reanimieren. Aus den „Leichen [...] in dem kleinen Zelt“ (A I 263) wählt sie den Körper des Paters aus, der erst in ihren Armen wieder zu einer Person wird: „Weißer Mann, bist du da?“, fragt sie. Sukuruja beauftragt sogar das Tapir, seine Brüder zu holen, „daß sie die Geier verscheuchen“ (A I 263), die erst die tatsächliche Auflösung des Körpers vollzogen hätten, wie bei den Zurückgelassenen der Flotte des Alcobazo.<sup>1203</sup> Dass der Sprung in den Amazonas ohne Entsubjektivierung nicht zu haben wäre, das verraten die auftauchenden „Wasserschlangen, Alligatoren, Fische“ (A I 264). Aber hierbei geht es nicht um Endgültigkeiten, nicht um ein endgültiges Auflösen oder Eingehen in die Natur. Die sich stetig wandelnde Gestalt des Flussgeistes, der „als Schlange“ (A I 262), dann „in menschlicher Gestalt“ (A I 263) erscheint, steht dieser Deutung entgegen. Sukuruja

---

<sup>1201</sup> Dass der Tod Las Casas’ zu vielfachen Deutungen Anlass gab, belegt die Auseinandersetzung damit in der Forschungsliteratur. Erhardt, *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*, S. 40, konstatiert in Bezug auf das Ende des Paters: „Nach dem Tode sinkt Las Casas in die Arme der Strommutter Sukuruja. Allem Anschein nach hat die Naturreligion den Bischof für sich gewonnen. [...] Dennoch ist Las Casas’ Resonanzannäherung nicht total. Er reißt sich von Sukuruja los [...]“ Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 84, hingegen sieht im Tod „die letzte, entscheidende Probe seines christlichen Glaubens“, die Las Casas zu bestehen habe. „Las Casas kann sich, kann den Menschen nicht aufgeben. Er versagt sich den tödlichen, auflösenden Schlaf der Natur.“ Ähnlich sieht das auch Maaß, *Regression und Individuation*, S. 98-99: „Las Casas [...] widersetzt sich bis zuletzt dem endgültigen Sieg der Regression [...]“

<sup>1202</sup> Herbert Uerlings hat darauf hingewiesen, dass dieser Satz durch Döblin in der 2. Auflage hinzugefügt worden sei. „Diese Ergänzung“, so Uerlings, „soll deutlich machen, daß nur die Religion Zuflucht vor der ‚bloßen Natur‘ und ihrer Amoralität (wie sie die Spanier praktizierten) biete.“ Überzeugt ist Uerlings von der „tendenziöse[n] Überarbeitung der Las Casas-Darstellung durch den konvertierten Döblin“ allerdings nicht. Uerlings, „*Ich bin von niedriger Rasse*“, S. 101. Vgl. auch Pohle, „Amerika und die Zivilisation“, S. 202, der bezogen auf die „Retouche dieser Passage“ deutlich macht: „Las Casas reißt sich los und fällt mit Gesicht auf Kreuz und Rosenkranz, die ihm im Original von 1937 längst entglitten waren. Der bloße christliche Gedanke wird zur echten Realität: Eine vordergründige Umkehrung der zentralen Aussage des Romans, [...]“

<sup>1203</sup> Vgl. A I 103-104: „An den ehemals Gesunden sättigten sich im Stachelgebüsch [...] Käfer und Würmer und Vögel. Über das stumme Schiff fielen Scharen von Geiern her.“ Dazu ausführlich weiter oben im Abschnitt „Mensch gegen entfesselte Natur: Alcobazos Geschwader“, S. 233-237.

steht für den Kreislauf der Natur, in dem Werden und Vergehen sich einander abwechseln; Verwüstung, Tod und Leben gehen ineinander über, sie bedingen einander. Besonders deutlich wird das an der Art und Weise, wie der Amazonasstrom vom Erzähler beschrieben wird. Erst bringt er Tod und Vernichtung: „Wenn der Amazonas stieg, überschwemmte das Wasser weithin die Ufer, die Verwüstung wurde landwärts getragen, die Tiere flüchteten.“ (A I 264) Dann gibt der Fluss dem Leben wieder neuen Raum: „Und wie die nasse Erde wieder hervortrat und die Sonne glühte, begannen die Schildkröten ihren Rückweg auf die Sandbänke, wühlten sich ein, legten Eier.“ (A I 265) Der Kreislauf des Lebens beinhaltet sowohl die Zerstörung von Leben als auch die Neuentstehung von Lebendigem. Sukuruja, die diesen Kreislauf verkörpert, individuiert den erschlagenen Las Casas zunächst, indem sie dessen Körper dem Tod entreißt. Dann eröffnet sie ihm die Möglichkeit, der Endgültigkeit von „Kreuz und Rosenkranz“ (A I 264) zu entkommen. In der christlichen Vorstellung ist das irdische Leben nicht nur ein einmaliges, unwiederholbares, es ist auch ein zu überwindendes Leben. Dieses Leben ist mit dem Tod endgültig überwunden und das Subjekt kann mit dem Gnadenakt Gottes ebenso endgültig Erlösung im Himmel finden. Sukuruja hingegen steht für die Kontinuität der natürlichen Prozesse, die die Möglichkeit der Individuation nicht ausschließen, sondern integrieren. Sie steht für die Kontinuität des Lebendigen, wie das „lebendige Wasser“ (A I 264), dessen Geist sie verkörpert. Hierin liegt die Entscheidung, mit der Las Casas ringt und die er – so scheint es – zugunsten der Endgültigkeit fällt. Der Erlösungshoffnung, die das Leben des Christen geleitete hatte, kann Las Casas nicht entsagen. Der Sprung in den Fluss implizierte die Bejahung irdischen Lebens als einen Wechsel von Werden und Vergehen, nicht dessen Tod in Form endgültiger Auflösung. Sukuruja ist tatsächlich – wie Brüggem ausführte – „im Roman das personifizierte Wesen der Natur schlechthin.“ Aber weder steht dieses Wesen für die „menschenferne Naturschilderung“, wie Brüggem sie „unvermittelt [aufklingen]“ zu hören glaubt, als Las Casas in den Armen des Flussgeistes liegt. Noch impliziert die Entscheidung Las Casas' gegen Sukuruja, dass er sich „den tödlichen, auflösenden Schlaf der Natur [versagt]“. <sup>1204</sup> Angenommen, es gäbe einen solchen Schlaf in der Natur, hat dann nicht gerade Sukuruja den Pater aus diesem Schlaf erweckt, als sie ihn aus dem Leichenhaufen zog, um ihn zu individuierten, um ihn in das Leben zurückzuholen?

Die „Gewissenskonflikte[n]“, <sup>1205</sup> die Erhardt bei dem Pater zu erkennen glaubt, resultieren aus der Einsicht Las Casas' in die Wandlungsfähigkeit der Natur, in der es den klaffenden Abgrund zwischen der Herrschaft des menschlichen Subjekts über die verobjektivierte Natur nicht gibt. Das Aufleben des Paters bei der Flucht in den Wald zeugt von der Grenzenlosigkeit, der Schönheit der Welt:

<sup>1204</sup> Dieses wie die vorherigen Zitate: Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 84.

<sup>1205</sup> Erhardt, *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*, S. 40.



Herrliches weiches Wasser. Wie alles zusammengepaßt ist, Sonne und Wasser, und die Pflanzen erheben sich. Wie Gott die Welt gefügt hat. [...] In einer Hängematte schlief Las Casas. Er träumte vorwärts und rückwärts, nirgends eine Mauer. (A I 256)

Der Pater fügt diese Einsicht in die Natur in sein gottgemäßes Weltbild ein, er vereinigt die Erfahrung der Natur für die Wirksamkeit des christlichen Dogmas – doch gelingt dies nicht ohne Widersprüche: „Sie [die Dominikaner] sahen während dieser Zeit nichts Böses bei den Leuten.“ (A I 256) Das Grauen und die „Dämonen“ (A I 240) bleiben bei dieser Erfahrung gänzlich aus, so dass der als „satanisch[e]“ (A I 240) verschriene Wald im Erleben des Paters seinen teuflischen Schrecken verliert. Bereits zu Beginn der *Flucht in den Wald* (A I 255-258) wird betont, wie „fröhlich und aufrecht“ (A I 255) der Pater wirkt. Der in der Vision erahnte messianische Sieg mag dieser hoffnungsvollen Fröhlichkeit zuträglich gewesen sein. Zugleich kündigt sie von dem Verlust des Grauens, das doch erst Europa und sein christliches Weltbild als „böse Macht“ (A I 241) in den Wald *hinein-gemordet* hatte. Vor diesem Hintergrund erscheint dem Christen auch Sukuruja nicht als teuflischer Dämon, der ihm Gewalt antut, vielmehr erkennt er sie und scheint sie sogar erwartet zu haben: „Bin ich bei dir Sukuruja?“, fragt der Pater nach der Erweckung durch den Flussgeist (A I 263).

Der Konflikt, der sich im „Schrei“ (A I 264) des Paters offenbart, entspringt der vom Pater gegenüber den Indios zitierten Lehre der Genesis<sup>1206</sup> und rekurriert auf den uneingeschränkten Herrschaftsanspruch des Menschen über die Natur. Las Casas lehrt den Indios die Genesis:

„[...] Da stellte er [Gott] den Menschen auf den Boden [...] und gab dem Menschen die Herrschaft über alles, was lebt, auch über alle Pflanzen und Kräuter. Und dies ist die Erschaffung der Welt. [...]“ (A I 227)

Dass sich ausgerechnet „der große Menschenfreund und Heidenfreund“ (A I 236) Las Casas im Zusammenhang mit der christlichen Lehre, die den Herrschaftsanspruch explizit formuliert, den milden aber schlagkräftigen Vorwurf der Indios gefallen lassen muss, nie auf der Jagd gewesen zu sein,<sup>1207</sup> ist kein Zufall. Denn so einfach, wie das Argument der Blutsverwandtschaft mit den Tieren Herrschaft gar nicht zulassen kann, so schwer wiegt doch dessen Umkehrung in der Heilsgeschichte, wo sich Herrschaft verabsolutiert. Der Häuptling artikuliert die Widersprüchlichkeit zwischen der christlichen Lehre und den Grausamkeiten der Weißen, indem er sagt:

<sup>1206</sup> Helmut Kiesel hat den Genesis-Bezug in *Amazonas* eingehend herausgearbeitet. Kiesel, Helmut: *Literarische Trauerarbeit*. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins. Tübingen: Niemeyer 1986 (= Studien zur deutschen Literatur; Bd. 89), S. 253-256. Unter Verweis auf den „Triumph der zivilisatorischen Überlegenheit Europas“ (S. 252), die in der Eroberung Südamerikas ihren Anfang nimmt, stellt Kiesel fest: „Diese skrupellose Unterwerfung und Ausbeutung der Welt durch die Europäer versuchte Döblin im ‚Amazonas‘-Roman in ihrem Ursprung zu erfassen und setzte – mit einem ideengeschichtlich bewundernswürdig scharfen Blick – an genau dem Punkt an, der [...] tatsächlich als Ausgangspunkt der Säkularisierung und Rationalisierung in Frage kommt: Genesis 1,28.“ (S. 253.)

<sup>1207</sup> „[...] Aber du hast nicht wahr berichtet, was Gott gesagt hat. Denn die Tiere und die Menschen sind ein Blut. [...]“ Dann: „Weil du ein weiser Mann bist, aber nie auf der Jagd warst.“ (A I 239)

„Du hast uns damit [mit der Heilsgeschichte, B. B.] selbst verraten, Pater Las Casas, daß Gott nichts von den Weißen wissen will. [...] Wärst du allein hergereist über das weite Meer [...] so hätten wir dich freundlich aufgenommen. [...] Du kommst aber mit Kriegern. Du weißt, was sie uns Schlechtes antun. [...]“ (A I 231)

Die Erfahrungen des Mordens, der Zerstörung und Vertreibung offenbaren den Verrat an den Geboten Gottes in hohem Maße, so dass die Indios gar nicht anders können, als ihre Zweifel an der Lehre zu artikulieren. Die Grausamkeit der Söldner gegenüber den als Tieren und Wilden verachteten Indios, denen noch Puerto das Menschsein abspricht (vgl. A I 220), lässt sich auf dem Herrschaftsanspruch des Menschen begründen, der sich im Soldatentum verabsolutiert: Man sei „Herr über die Menschen.“ (A I 106) Liegt in diesem Umschlagpunkt die „unausrottbare Schlechtigkeit der Menschen“ (A I 228) begründet?<sup>1208</sup> Las Casas, der in seinem Abschiedsschreiben nach Spanien davon spricht, dass ihn „unaussprechliche Gedanken [bestürmen]“ (A I 250),<sup>1209</sup> scheint die Vorahnung der möglichen Antwort bereits in sich zu tragen. Denn der Brief beginnt mit dem Kern der Theodizee:

„Gott ließ es zu, daß die Räte und Beauftragten unserer Könige eine so große reiche Welt zu unaussprechlicher Schmach unseres Glaubens ausraubten und ermordeten. [...] Und so gab Gott es zu, daß der König, der reicher und glücklicher hätte sein können, der ärmste geworden ist. [...]“ (A I 249-250)

Das Unheil der Welt lässt Gott zu, weil das daraus entstehende Leid erlitten werden soll. Obgleich der Leser es von Las Casas selbst nicht mehr erfahren wird, der Inhalt dieser Gedanken durchzieht chiffrartig den gesamten Roman: Sukuruja – das hat Las Casas für sich begreifen müssen – ist ein Teil der Natur, wie auch der anfangs dämonisierte Wald insgesamt. Sich von ihr loszureißen, nicht zu springen, bedeutet vor diesem Hintergrund vor allem eines: Das Dogma der Herrschaft des Menschen selbst in Gegenwart der personifizierten Natur nicht aufgeben zu wollen. Sukuruja bezwingen, sie zu beherrschen, vermag er freilich nicht, ebenso wenig wie es ihm gelungen war, den Indios – bei allem zugestandenen Glauben – „ihre alten Waldgedanken“ (A I 258) auszutreiben. Solange der Mensch der Natur verhaftet bleibt, gerät der Herrschaftsanspruch zu einem unausweichlichen Dilemma: Er muss sich selbst bezwingen und das Naturhafte an sich als Objekt von sich abspalten. Die Trennung von Geist und Körper kann aber nicht vollständig vollzogen werden, solange der Mensch existiert. Absolute Herrschaft führt deshalb unweigerlich zur Vernichtung und Selbstvernichtung des Menschen. Kann dies aber gottgewollt sein? Diese unaussprechliche Konsequenz kann dem Pater, der

<sup>1208</sup> Dieser Frage wird – auch in Hinblick auf die zunehmende Tendenz der Totalisierung in der Jesuitenrepublik im zweiten Roman *Der blaue Tiger* – einige Beachtung im weiteren Verlauf dieser Arbeit zukommen.

<sup>1209</sup> Gedanken, die freilich die Inquisition dazu veranlassen, ihn als „Ketzer“ anzuklagen. „Warum so erschrocken?“, fragt Alvarez, der Großinquisitor den ehemaligen Glaubensbruder des Bischofs von Chiapa. „Las Casas ist ein Ketzer. Er klagt sich selbst an. Er geht in den Wald, weil ihn – unaussprechliche Gedanken bestürmen. Er wird hierherkommen und sie vor dem Gericht aussprechen.“ (A I 255)

inmitten eines Schlachtfeldes die Botschaft Gottes lehrt, nicht verborgen geblieben sein. Herauszustellen ist jedoch die diesem Dilemma implizite Folge, die in dem endlos grauisigen Wüten der Eroberer kulminiert: Herrschaftsanspruch und Vernichtungswille fallen letztendlich ununterscheidbar ineinander.

Bezeichnender Weise hält der Erzähler die Ambivalenz zwischen Leben und Tod gerade in der Figur Las Casas aufrecht. Nicht als Tatsache behauptet der Erzähler den Tod des Paters, sondern als eine Möglichkeit unter anderen. Las Casas' Losreißen vom Flussgeist ist im Text nicht gleichbedeutend mit seinem Tod; der Pater wehrt sich vielmehr gegen die Verwandlungsoptionen, die die Natur ihm offeriert. Der zweite Teil der Trilogie nimmt auf diese Ambivalenz bereits auf der ersten Seite Bezug. Dort heißt es:

Sie [die indianischen Stämme] erzählten: es war ein großer guter Zauberer bei den Weißen, die Weißen selbst haben ihn verraten und zu Tode gebracht.

Einige sagten: der große Zauberer Las Casas habe sich, als er alt wurde, zu den dunklen Stämmen gerettet, aber die Hunde der Weißen haben ihn auf einen Baum gejagt. Und da hält er sich auf. Die dunklen Leute bringen ihm zu essen und zu trinken. Wenn die Weißen aus dem Land sind, kommt er herunter. (A II 9)

Indem Las Casas selbst zu einem Teil des indianischen Mythos vom Land ohne Tod wird, verschiebt der Erzähler das Schlagen der Brücke zwischen Gott und Natur in eine ferne, nahezu uneinholbare Zukunft. Der Pater, den Sukuruja nach dem Tod ins Leben zurückgeworfen hatte, ist kein Erlöser, sondern ein Gespenst, das sich fürchtet. Die Flucht in den Wald endet als Möglichkeit in der Flucht auf den Baum, der im Mythos der Indios die Steigleiter in das Land ohne Tod markiert.<sup>1210</sup> Bezeichnend ist dabei, dass die Flucht auf den Baum die letzte der vom Erzähler dargestellten Möglichkeiten bildet. Hier drückt sich in der Ambivalenz zwischen Leben und Tod zugleich die Ambivalenz zwischen Natur (Welt) und Gott (Himmel) aus, in deren Zwischenraum Las Casas gefangen zu sein scheint. In diesem Dazwischen wird der Pater von den Indios am Leben gehalten und bleibt insofern der Natur eingeschrieben. Er kann nicht höher, weil er sich im Akt des Losreißen von Sukuruja der mythischen Vorstellungswelt der Indios verweigert, die dem christlichen Erlösungsglauben widerspricht. Zugleich ist ihm die Rückkehr durch das Dasein der Weißen versperrt.

---

<sup>1210</sup> Der Mythos vom Land ohne Tod wird gleich zu Beginn des ersten Teils der *Amazonas*-Trilogie im Zusammenhang mit der Gründung des Frauenvolkes der Amazonas dargestellt: „[...] Es gibt einen Baum, von dem man alle Früchte abnehmen kann, er ist der Vater der Tiere und Menschen. Wenn man auf ihn steigt, schlägt er seine Äste zusammen und hebt sie hoch, und den, der darauf sitzt, trägt er höher und höher, über die Bergspitzen, in den Himmel hinein. Und da wohnen die Ahnen, die großen Geister.“ (A I 17) Vgl. dazu auch A I 266, wo der Baum direkt als „das Land ohne Tod“ bezeichnet wird. Die Illusion des Mythos zerbricht schließlich in dem Lied des Jünglings (vgl. A III 174-175), der vom Baum in den Himmel gehoben wird und dort feststellen muss: „Es war auch im Himmel keine Seligkeit.“ (A III 175) Auf diese Bezüge wird weiter unten in den beiden Abschnitten „Auflösung des sakralen Rests – Sukurujas ‚letztes Gericht‘“, S. 389-390, und „Der ‚Aufschwung zum Himmel‘ gelingt nur dem Medizinhäuptling“, S. 390-392, noch ausführlich eingegangen.

## 4.1.18. Umschlagpunkt der Ideologie – Das Ende der Amazonen

Es gibt einen Umschlagpunkt in der Ideologie der Amazonen, von dem ausgehend ihre Herrschaft und ihr gesellschaftliches Gefüge insgesamt ins Wanken geraten und schließlich zerbrechen. Er spiegelt sich in den Figuren Tije und Kundurra, die unter der Herrschaft der Amazonenkönigin Truvanare „ein trauriges Leben [führen]“ (A I 267). Die Traurigkeit dieses Lebens resultiert aus dem Bruch zwischen dem verordneten, dem tradierten Wissen und ihrer eigenen Erfahrung der Wirklichkeit. Beide stimmen nicht mehr überein und die Differenz zwischen dem, was gilt und dem, was ist, wird zunehmend unüberbrückbar. Die Frage nach der Einzigartigkeit des Menschen, danach, was den Menschen als Wesen charakterisiert, steht auch in dieser Schilderung des Untergangs der Amazonen (vgl. A I 267-281) im Vordergrund. Deren Königin hat ihre eigene Antwort darauf gefunden, sie gilt als Dogma für die Amazonen und begründet die männerfeindliche Ideologie. Tije gibt sie wieder: „[...] Die Königin sagt: ‚Wir Frauen sind die Menschen. [...]‘“ (A I 268)

Kundurra, die als Amazone den Männergewalt ablehnt, stellt eine andere Zukunft in Aussicht, die nicht mit dem Grundsatz der Herrschaft der Frauen über die Männer, wohl aber mit der damit zusammenhängenden Grausamkeit bricht. Sie „möchte keinen [Mann] mehr töten.“ Stattdessen schwebt ihr vor, sie wie „Papageien“ zu halten (A I 268). Ihre Haltungsänderung ist damit nicht subtil, sondern grundlegend. Denn die Macht der Königin beruft sich auf das Postulat der Vertierung der Männer, die keine Menschen seien, sondern „von Aasgeiern“ stammten (A I 268). Ihr Anspruch ist der der vollkommenen Ausrottung. Gegenüber Führerinnen erklärt sie:

„[...] Sie [die Männer] sollen aussterben. [...] Fallt über ihre Dörfer her, brennt ihre Häuser ab, tötet, soviel ihr könnt. Holt Junge, die wir später töten.“ (A I 268)

Tije, die diesen Anspruch gegenüber Guarikoto, einem von den Amazonen gefangenen Jüngling, zunächst als gelerntes Wissen wiederholt (vgl. A I 272), steht für die letzte Generation der Amazonen. Sie steht zwischen den Lehren der Ideologie und deren Bloßlegung durch die ältere Amazone Kundurra und bahnt in der Erfahrung mit dem Jüngling Guarikoto die endgültige Überwindung der Ideologie an. Der Tod, von dem ihr Kundurra berichtet, beschreibt die Vorwegnahme des Untergangs der Ideologie:

[Kundurra:] „Wenn der Mann dich anfaßt, stirbst du.“ [Tije:] „Ist das wahr?“ [...] [Kundurra:] „Sei ganz still. Er hat dich noch nicht angefaßt. Ich wollte dich nur versuchen. Fürchte dich nicht vor ihm. Die Königin und die Priesterinnen machen euch zu große Furcht. Es ist schön, beim Mann zu sterben.“ [Tije:] „Nein.“ [Kundurra:] „Doch, Tije. Er stirbt auch. Dann bekommen beide, Frau und Mann, einen anderen Namen.“ (A I 273)

Dem Dogma, dass die Berührung durch den Mann zum Tod führt, stellt Kundurra in ihrer Erklärung an Tije eine Deutung entgegen, die den Tod als Verwandlung be-

schreibt. Beide, Mann und Frau, erhalten durch den „anderen Namen“ (A I 273) eine andere Identität. Was stirbt, ist nicht ihr Körper, sondern die alte, durch die Ideologie bestimmte Identität, die durch eine neue ersetzt wird. Tije, die die darauffolgende Nacht – wie es bei den Amazonen Brauch ist – mit Guarikoto im Zelt verbringt, steht noch im Bann der alten Ideologie und geht von ihrer tatsächlichen Tötung durch den Mann aus, deshalb hat sie „Angst“ (A I 273).

In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, dass Tije ihren richtigen Namen zunächst nicht verrät und von Guarikoto „Kolibri“ (A I 270) genannt wird. Erst Kundurra soll dem Jüngling Tijes richtigen Namen nennen (vgl. A I 276). Mit der Namensnennung vollzieht sich die Verwandlung von Tije und Guarikoto, denn dieser Akt schreibt den zu opfernden Nichtmenschen, den namenlosen Mann, in den Bereich des Menschlichen ein. Er wird vom verachtenswerten Tier zu der menschlichen Person Guari.<sup>1211</sup> Diese Verwandlung vollzieht sich in folgenden Schritten: Tije ist „[z]ornig“ und fragt: „Wer bist du? Du heißt Guarikoto. Laß dich sehen. Warum willst du mich töten?“ (A I 273) Er verneint mehrfach, dass er sie töten wolle (vgl. A I 273, 274). Sie lässt sich die Lanze aus der Hand schlagen und verbringt mit Guarikoto die Nacht. Die daraus resultierende Erfahrung deckt den bloßen Schein der mythischen Maschine auf: Der Mann, im Rahmen der Ideologie grausamer Nichtmensch und deshalb Gefangener, tötet Tije nicht, obgleich er mit der Lanze die Möglichkeit dazu gehabt hatte. Tijes Einsicht ist – so naiv die Darstellung auch sein mag<sup>1212</sup> – eine grundsätzlich existenzielle.<sup>1213</sup> Sie überwindet ihre Angst und vertraut dem Jüngling: „Jetzt laß ich mich von dir anfassen, Guari, weil du mir gestern nichts getan hast, als du die Lanze hattest. [...]“ (A I 274) Damit fällt für Tije die von der Königin gesetzte „Freund-Feindunterscheidung“<sup>1214</sup>, auf der die Macht der Amazonenkönigin basiert: Er sei nicht ihr Feind, (A I 275) erklärt sie und tötet ihn nicht. Während die Amazonenkönigin die blutige Opferung der Männer zum Neumondfest nicht erwarten kann, bereiten Kundurra und Tije die Flucht in den Wald vor (vgl. A I 276). Dass das Opferfest in keinerlei Zusammenhang mehr mit den Intentionen der ersten Amazonen steht, fällt auch der „große[n] Mutter Toeza“ auf, die „voll Abscheu und Trauer“ die zum Selbstzweck entfremdeten Opferungen verfolgt (A I 277). Walyarina gegenüber, der sie begleitet, drückt sie ihre Abscheu aus:

<sup>1211</sup> Vgl. dazu auch Ingrid Maaß, *Regression und Individuation*, S. 108, die hier vom „Problem der Namensidentität und –verlust“ spricht. In Bezug auf Tije führt sie aus: „Für die junge Amazone Tije, die sich in einen Indio verliebt hat, diese Liebe aber nicht mit der Ideologie der Amazonen vereinbaren kann, sind sexuelle Vereinigung, Tod und Namensverlust gleichbedeutend.“

<sup>1212</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 135, lässt an seinem ästhetischen Urteil diesbezüglich keinen Zweifel aufkommen. Er konstatiert, dass „die an Kitsch grenzenden Träumereien der Amazone Tije, der nichts anderes einfällt, als in den Schoß des Mannes zurückzukehren, beim heutigen Leser nur Kopfschütteln erzeugen (AI, 275).“

<sup>1213</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 86, spricht davon, dass sich Tije „dem personalen Reiz Guarikotos nicht auf Dauer verschließen“ könne. „Sie ergibt sich ihm – und wird von ihm ‚getötet‘. Dieser Tod betrifft ihre Subjektivität, an deren Stelle die Entfaltung ichhafter Personalität in der Liebe zu ihrem Mann tritt. Mit dem Aufkeimen dieser Liebe ist der Herrschaft der Frauenvölker am Amazonas strukturell ein Ende gesetzt.“

<sup>1214</sup> Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 32. Vgl. dazu die Ergänzung in Anm. 725.

„Sie töteten Männer, sie morden und morden. Das haben wir nicht getan, [...]. Wir waren unterworfen von den Männern, da haben wir uns befreit. [...]" (A I 277-278)

Sie kritisiert, dass aus dem ursprünglichen Akt der Befreiung ein Gewaltritual geworden ist, das mit der Gründungsintention der ersten Amazonas, die sich tatsächlich vor den Männern schützen mussten, nichts mehr gemein hat. In den Augen der Amazonas-Mutter sind ihre Nachfolgerinnen deswegen „Verbrecherinnen“ (A I 278). Durch den Entschluss der Amazonas-Mutter Toeza, „diese Reiche [zu] zerstören“ (A I 278), sind die Amazonas bereits dem Untergang geweiht. Kundurra, die mit Hilfe der befreiten Männer den Umsturz einleitet, „Königin und Priesterinnen [niedermacht]" und selbst zur „Königin“ wird (A I 278), vollzieht so den Beschluss der Ahnen.

Die gedrängte Schilderung der „großen Schlacht“ (A I 280) beendet mit dem Rückzug der Amazonas den ersten Teil der Trilogie. Die letzten Amazonenvölker kehren an den Ort ihrer Herkunft zurück, wo sie sich mit den „Tarianas“, die von „wildem Makus“ (A I 280) unterstützt werden, einen erbitterten Kampf liefern, der ganz im Bann der mythischen Macht steht.<sup>1215</sup> Yurupari ist es, der den Ausgang der Schlacht bestimmt. Er, „der weiseste aller Männer“ (A I 279), holt die von Toeza einst geraubte „Affenhaut“ zurück und spielt sie in die Hände der kämpfenden Männer: Damit ist der Untergang der Amazonas in die mythische Natur besiegelt (vgl. A I 281). Dollinger hat zutreffend auf die „Kreisbewegung“<sup>1216</sup> hingewiesen, mit der das erste Buch der Trilogie am Schluss auf seinen Anfang zurückverwiesen wird. Dass es sich weder bei den Inka noch bei den letzten Amazonas um „Randerscheinungen“<sup>1217</sup> handeln kann, wie Erhardt ausführlich, ist in Anbetracht der Bedeutung, die den ausführlichen Darstellungen im Gesamtgefüge des Romans zukommen, wohl mehr als einsichtig.

<sup>1215</sup> Auf die Bedeutung der „Männerhaare“ (A I 280) für den Ausgang der Schlacht ist bereits an anderer Stelle hingewiesen worden, siehe Anm. 1047.

<sup>1216</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 134, führt aus: „Als allegorische Figur verkleidet [Naturgeschichte als Toeza, B. B.] fällt hier Naturgeschichte selbst das Urteil über die Amazonas. Folgerichtig führt formal der Roman am Ende von *Das Land ohne Tod* in seinen Anfang zurück [...]. Zwar ist die Kreisbewegung die formale Entsprechung zur Naturgeschichte, doch ästhetisch überzeugen freilich kann gerade dieser Schluß nicht.“

<sup>1217</sup> So Erhardt, *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*, S. 24-25, der konstatiert: „Randerscheinungen, wie die Pervertierung der Macht durch Truvanare, oder die überhöhte Staatlichkeit der Inkas, tun dem Weltbild der Indios als Ganzes keinen Abbruch, weisen jedoch darauf hin, dass diese primitive, natürliche Weltanschauung anfängt, bröcklig zu werden.“

## 4.2. Zwischen Natur und Kultur: Die Ambivalenz des Menschlichen

### 4.2.1. Die Jesuiten

Die Jesuiten bilden im zweiten Teil der *Amazonas*-Trilogie, *Der blaue Tiger*, eine neue Form von Herrschaft aus, die sich grundsätzlich von der bisherigen Herrschaftsausübung durch die Eroberer auf dem südamerikanischen Kontinent unterscheidet. Die Differenz wird vom Erzähler durch eine Gegenüberstellung zu den alten Herrschern Alfinger, Quesada, Federmann und Belalcazar deutlich hervorgehoben.<sup>1218</sup> Die Jesuiten sind „anderer Art“ (A II 64), sie teilen weder Goldgier noch Blutrausch mit den Eroberern und zeichnen sich dadurch aus, dass sie nichts tun, was über die Befriedigung grundlegender körperlicher Bedürfnisse hinausgeht (vgl. A II 64). Als weltabgewandt werden sie beschrieben; so tragen sie zum Beispiel „schwarze Röcke, um zu zeigen, daß sie mit dem Leben keine Freundschaft [unterhalten]“ (A II 64). Ihr wesentliches Anliegen ist es, „das Elend der Menschen [zu] beseitigen“ (A II 64). Auffällig ist ihre Nähe zum Gespenstischen, die mit der ausschließlichen Gebundenheit an Gott einhergeht. Bezeichnender Weise gleichen sie einer „Schar von Geistern“ (A II 65), und die wenig später von ihnen gegründeten Gottesstaaten erlangen durch den Begriff „Gespensterschiff“ (A II 357) eine Bedeutung, die mit der Vorstellung von den „dämmrigen Ländern“ (A I 86) korrespondiert.<sup>1219</sup> Umso deutlicher haftet den Jesuiten, wie sie vom Erzähler auf den ersten Seiten eingeführt werden, etwas Gespenstisches an. Dennoch, es sind Menschen, die ihr Menschsein direkt an Christum binden, der einst „aus dem Fleisch den ganzen Schmerzensweg zu Gott zurückgegangen [war]“ (A II 65). Das wesentliche Moment ihres irdischen Daseins besteht im Eingedenken der Erbsünde. Vom Erzähler werden die Jesuiten wie folgt charakterisiert:

Dies sind vierundzwanzig Wesen mit Menschenkörpern, Menschenhaupt und Haaren, Menschenblicken, Menschenstimmen. Sie strecken sich täglich auf der Erde. Wenn sie an ihrem Haus Fenster und Türen haben, schließen sie sie. Sie beten und vollziehen die Betrachtung: erinnern sich ihrer Sünden, die aus ihrer Geburt im Fleisch quellen. (A II 65)

Bereits durch die mehrfache Betonung ihrer Menschlichkeit konterkariert der Erzähler dieselbe und führt eine subtile Differenz ein, die diese „Wesen“ von dem trennen, was

---

<sup>1218</sup> Vgl. dazu A II 62-66.

<sup>1219</sup> Was es mit dem Gespensterdasein der Europäer auf sich hat, wird ausführlich im Abschnitt weiter oben „Das gespenstische Europa und der Kampf des Subjekt gegen das Verdämmern“, S. 228-233 beschrieben.

ihr äußerer Anschein in Erscheinungsbild und Stimme suggeriert. Der ambivalenten Beschreibung „Wesen“ (A II 65) ist zu entnehmen, dass der Erzähler den Jesuiten einen gewichtigen Anteil bei der Beantwortung der von Las Casas aufgeworfenen Frage, was ein Mensch sei (A I 220), zugesteht.<sup>1220</sup> Er selbst setzt seine Feststellung, die Jesuiten seien „Menschen und wollen den Menschenweg gehen“ (A II 65) in den von ihm konstruierten Kontext des Gespenstischen. Dass ihr Weg und das Menschsein an sich an den Leidensweg Christi gebunden sind, macht die spezifische Weltsicht der Jesuiten aus. Ihr Ziel ist die Erlösung von der Schuld,<sup>1221</sup> die dem Menschlichen konstitutiv anhaftet. In diesem Sinne gibt es auch nichts Menschliches, das ohne Schuld wäre, denn die Last der Erbsünde ist in den Augen der Bruderschaft ein wesentliches Charakteristikum des Menschen. Jeder Gedanke impliziert die Bindung an den Gekreuzigten, der den Leidensweg der gesamten Menschheit symbolisiert.<sup>1222</sup> Der Mensch ist für die Jesuiten ein je schon Gefangener seiner selbst, ein Gefangener im Menschsein.<sup>1223</sup>

Die Ambivalenz, die dem Menschlichen anhaftet, besteht in dem Aufeinandertreffen von Natur und Geist, von Besinnungslosigkeit und Vernunft. Extremer könnte dies kaum dargestellt werden: Im Eingedenken ihrer Mission, deren Zweck es ist, die Menschen zum Geistigen, zu Gott hinzuführen, treten die Jesuiten in den Wald ein, der ihnen als Prinzip des Naturhaften, mithin des zu Erlösenden, vollkommen konträr gegenübersteht. In Wald erscheinen diejenigen, die das geistige Prinzip radikal verkörpern, wie Schatten ihrer selbst. Noch auf der gleichen Seite verwandelt der Erzähler die in den Wald vordringenden Jesuiten in „eine Schar von Geistern“, in eine „Geisterschar“ (A II 65) und ruft damit die einleitende Vorstellung des Gespenstischen erneut auf den Plan. Aus Sicht der Natur sind dies keine Menschen, sondern Geister, deren Trennung von der natürlichen und der menschlichen Welt nicht größer sein könnte. Sie wandeln in der Natur wie in einem Fremdkörper herum, „huschen nicht in Teiche, tauchen nicht in den Fluß“ (A II 65). Dem entgegen steht die Sichtweise der Jesuiten, die gemäß ihres göttlichen Auftrags die Führerschaft auf dem Weg zum Seelenheil beanspruchen müssen und diese gegenüber der Natur und den „naiven“ Indios auch konsequent durchzusetzen gedenken. Was dem Leser in den Jesuiten begegnet, könnte man als Verkörperung der „pastoralen Macht“<sup>1224</sup> bezeichnen, deren Begriff Michel Foucault geprägt hat

<sup>1220</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in Hinblick auf die Diskussion zwischen Puerto und Las Casas im Abschnitt „Las Casas und Puerto: Mythische Verhaftung und göttliche Gnade – Was ist ein Mensch?“, oben, S. 266-270.

<sup>1221</sup> Vgl.: „Sie wollen von der Schuld befreit werden.“ (A II 65)

<sup>1222</sup> Vgl. dazu die Ausführungen des Erzählers in A II 65.

<sup>1223</sup> Vgl. dazu die Stelle, wo in Hinblick auf Jesum davon gesprochen wird, dass „er die Hände zusammendrückt in Gedanken an unsere Gefangenschaft“ (A II 65).

<sup>1224</sup> Foucault, Michel: „Omnes et singulatim‘: zu einer Kritik der politischen Vernunft.“ In: Ders.: *Analytik der Macht*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 188-219, hier S. 191. Foucault stellt der „zentralisierenden Macht“ des Staates die „individualisierende Macht“ entgegen, die er als „Pastorat“ bezeichnet (S. 190) und führt dessen Entwicklung auf die Macht des Hirten über die Herde zurück (S. 192ff.). „Die pastorale Macht verlagert eine individuelle Aufmerksamkeit auf jedes Mitglied der Herde“ (S. 193), betont Foucault, um schließlich herauszustellen: „Von allen Gesellschaften waren die unseren [...] vielleicht die aggressivsten und eroberungslustigsten; sie waren zu den verblüffendsten Gewalttaten gegen sich



und der bei Döblin gewissermaßen seine literarische Vorwegnahme erfährt. Die Beziehung zwischen Hirte und Herde, zwischen den Jesuiten und den Indios der jesuitischen Siedlungen steht – wie zu zeigen sein wird – im Vordergrund des zweiten Romans *Der blaue Tiger*. Für Foucault, der die Machtbeziehung zwischen Hirte und Herde bis in das Denken der Antike zurückverfolgt und ihre Verbundenheit mit der zentralisierenden Macht des Staates eingehend analysiert hat, stellt sich das christliche Paradox der Beziehung zwischen Hirte und Herde wie folgt dar:

In der christlichen Vorstellung soll der Hirte nicht nur für jedes einzelne Schaf verantwortlich sein, sondern für alle seine Handlungen, für jedes Wohl oder Übel, das von ihm ausgehen könnte, für alles, was ihm zustößt.

Darüber hinaus sieht das Christentum zwischen jedem Schaf und seinem Hirten einen komplexen Austausch und Verkehr von Sünden und Verdiensten vor. Die Sünde des Schafes kann auch dem Hirten zugeschrieben werden. Er muss sich dafür am Tag des Jüngsten Gerichts verantworten. Umgekehrt findet der Hirte sein eigenes Heil, indem er der Herde dabei hilft, das ihre zu finden. Indem er jedoch seine Schafe rettet, läuft er Gefahr, sich zu verlieren; wenn er sich selbst retten will, muss er notwendigerweise auch das Risiko eingehen, für die anderen verloren zu sein. Wenn er sich verliert, ist die Herde den größten Gefahren ausgesetzt.<sup>1225</sup>

Ausgehend von der christlichen Vorstellung, dass die Schicksale von Hirte und Herde einander bedingen, impliziert die Erwartung des Jüngsten Gerichts letztlich den Herrschaftsanspruch bzw. die Herrschaftsverantwortung des Hirten über seine Schafe. Folgt man Foucault, so wird deutlich, dass der Hirte die Gesamtverantwortung für das Heil trägt. Um ein guter Hirte zu sein, sollte er die absolute Kontrolle haben. In diesem Sinne ist er ein Souverän im Auftrage seines Gottes. Die Gefahr des Sich-selbst-Verlierens hängt mit der Problematik der Souveränität zusammen: Der Souverän muss in der Lage sein, den Grenzbereich zu beherrschen; da er ihn verkörpert, muss er sich selbst beherrschen können, um nicht verloren zu gehen. In *Amazonas* findet sich dieser Zusammenhang in der übergeordneten Stellung der Väter gegenüber den Indios wieder. Die Organisation und Strukturierung der Lebensverhältnisse der zu Bekehrenden durch die Jesuiten dringt deshalb bis in die kleinsten Bereiche vor, weil das Seelenheil jedes einzelnen Schafes eine Relevanz für das Seelenheil des Hirten besitzt.<sup>1226</sup> Entsprechend verhält es sich mit der Führerschaft, die auf den Leidensweg Christi rekurriert:

Jeder der Väter bekommt seine Stelle unter den Menschen, er führt seine Gruppe wie ein Hirt und ist Tag und Nacht bei ihnen. So wie die Sonne und die Nacht sie begleiten [...] so sind die Väter, die Geister, bei den Menschen ihrer Gruppe und regeln ihr Leben. In das

---

selbst und gegen die anderen fähig. Sie erfanden eine große Zahl von verschiedenen politischen Formen. Zu wiederholten Malen veränderten sie ihre juristischen Strukturen grundlegend. Man muss sich vor Augen halten, dass sie allein eine eigenartige Technologie der Macht entwickelt haben, die mit einer Hand voll Hirten die überwältigende Mehrheit der Menschen als Herde behandelte.“ (S. 194.)

<sup>1225</sup> Foucault, „Omnes et singulatim“, S. 200.

<sup>1226</sup> Deshalb hält Foucault fest: „Es genügt nicht, zu wissen, in welchem Zustand sich die Herde befindet. Man muss auch den Zustand von jedem Schaf kennen. [...] Der Hirte muss über die materiellen Bedürfnisse von jedem Mitglied der Herde informiert sein und sie stillen [...]. Er muss wissen, was vor sich geht, was jeder Einzelne tut – seine öffentlichen Sünden. *Last and not least* muss er wissen, was in der Seele jedes Einzelnen vor sich geht, seine geheimen Sünden und seinen Fortschritt auf dem Weg der Heiligkeit kennen.“ Foucault, „Omnes et singulatim“, S. 201-202, Hervorhebung im Original.

Netz des körperlichen Daseins weben sie ihre Gedanken. Heute ist es noch der Hunger, der Durst [...] morgen wird es etwas anderes sein. Heute lockt noch das Weib, der Mann, das Hirschfleisch, der Wein, die Banane, morgen wird es das Blut Christi sein. (A II 66)

Die Bindung zwischen den Vätern und den ihnen zugeordneten Indios ist derart total, dass sie naturgesetzlichen Charakter erhält. Nicht nur die Steuerung und Kontrolle der äußeren Rahmenbedingungen des Lebens sind hier angesprochen, auch die psychisch-kognitive Welt steht unter dem Einfluss der Herrschaft des Hirten. Die Macht soll sich bis auf die Steuerung der individuellen Bedürfnisse erstrecken, alles Denken und Fühlen auf den Kontext des Heilands ausrichten. Der hier unübersehbar formulierte Machtanspruch ist nicht der des souveränen Herrschers über Leben und Tod, wie ihn noch die ersten Eroberer verkörpert hatten, sondern der des Hirten, welcher im vermeintlichen Auftrag Gottes das Individuum in den Bannkreis christlicher Macht einschreibt. Der „Menschenweg“ (A II 65), den das gebannte Individuum zu gehen hat, ist in den Augen der Jesuiten der „Weg zur himmlischen Gnade“ (A II 66). Las Casas hatte diesen pastoralen Machtanspruch bereits angedeutet, als er den Indios in den Wald folgte.<sup>1227</sup> Jedoch geht es den Jesuiten nicht mehr nur um geduldige Bekehrungen, sondern um den Bau einer Welt, die sich ausschließlich unter die Herrschaft Gottes stellt und in der das Individuum bis in die kleinsten Gedanken, bis in die kleinste Handlung auf den „Weg zur himmlischen Gnade“ (A II 66) gebracht wird. Die Jesuiten bilden das Gegenteil der auf die Apokalypse wartenden „verzweifelte[n] Christen“ (A I 242), wie sie noch in Las Casas und seinen Klerikern repräsentiert waren. Das Leben in seiner Gesamtheit wird bei den Jesuiten der Regelung durch den Hirten unterzogen. Die damit einhergehende totale Kontrolle des Individuums, die sich nicht nur auf Handlungen, sondern sogar auf die Gedankenwelt bezieht,<sup>1228</sup> übersteigt den Herrschaftsanspruch der alten Eroberer bei Weitem: Denn der Zwang greift nicht nur auf die vormals noch verschlossene Innenwelt des Menschen, und er resultiert nicht mehr ausschließlich aus der unmittelbaren Todesandrohung der souveränen Macht, sondern speist sich aus dem der Gnade impliziten Erlösungsgedanken, der ohne drohende Verdammnis gar nicht denkbar wäre. Den Jesuiten geht es darum, „in die Köpfe der Leute zu blicken“ (A II 93), so der von Emanuel formulierte Auftrag. Die Herrschaft der Jesuiten ist subtiler als die der ersten Eroberer. Während diese das Individuum auf grausame Weise physisch zerstört haben, zielen die Jesuiten auf die totale Beherrschung des Bewusstseins, also auf das, was das Individuum erst zum Individuum macht.

<sup>1227</sup> „Den beiden jungen Geistlichen sagte er [Las Casas]: ‚Der Hirt geht mit seiner Herde. Wenn die Herde sich in den Wald verläuft, muss der Hirt in den Wald. Wollt ihr mit?‘

Sie [die Geistlichen] waren über sein Vertrauen glücklich und sagten zu.“ (A I 244)

<sup>1228</sup> Vgl.: „Damals wußten die Jesuväter einiges von den Vorstellungen der Dunklen, und Pater Emanuel schärfte den Brüdern ein, den Gedankengängen der Leute nachzuspüren. Er rechnete wie die andern Väter nicht auf die Wirkung von Widerlegungen, aber man mußte kontrollieren, was sie dachten, um festzustellen, wie tief die Lehre, die man ihnen brachte, dringe.“ (A II 92)

#### 4.2.2. Die zwei Seelen Marianas

Die Figuren Mariana und Emanuel verkörpern in *Amazonas* den ewigen Widerspruch zwischen Gefühl und Geist. Während Mariana Welt und Natur fühlt, trennt der Obere Emanuel – eingedenk des christlichen Auftrags – die emotionale Seite der Welt von sich ab. Bereits der Dialog bei der „Meerfahrt“ (A II 9-18) kündigt von der Verschiedenheit der beiden Jesuiten:

„Fühlt Ihr die Hitze, Bruder Emanuel?“, sagte der jünglinghafte Mariana. „Fühlt, wie hier die Natur stark wird. Es ist gut, daß wir unser sanftes Land verlassen. Man sieht, wie mächtig unser Gegner ist.“ (A II 10)

Der Gegner, dem sich Mariana fühlend gegenübersteht, heißt Natur, und in der Hitze macht er sich zuerst bemerkbar. Die Macht des Gegners ist das erste, was Mariana wahrnimmt. Der damit beginnende Kampf gegen Natur wird für den jungen Christen nicht nur zu einer Probe, in der Dogma und Welt sich unvereinbar gegenüberstehen. Von diesem Kampf hängt auch das Gelingen der gesamten christlichen Mission ab.<sup>1229</sup> Für den jungen Schüler verkörpert die Hitze „eine Macht“ (A II 11), die dem Bereich des Satanischen zugeordnet ist. Die Natur gerät in seinen Augen zu einem Kampfplatz gegen das Böse. Erst die Erlösung durch Gott, mit der die vollkommene Abspaltung des Menschen von der Natur und damit auch vom Menschlichen einhergeht, kann diesen Kampf für das einzelne Individuum siegend beenden. Mariana spricht der Hitze als Macht ein Dasein zu, das über die Reaktionen des Körpers hinausweist: „Diese Hitze ist. [...]“ (A II 10) Emanuel missversteht ihn nicht nur, er macht sich anfangs auch über Mariana lustig.<sup>1230</sup> Der junge Jesuit sieht es als Fehler Las Casas', dass dieser bei seiner ersten Mission im Inneren des Waldes die Hitze nicht bekämpft, sondern sich damit abgefunden hatte (vgl. A II 11). Für Mariana, der allein vom Dogma und noch nicht vom Leben gelernt hat, erscheint die Welt als ein bipolares Gefüge, in dem die Natur dem „Licht der Offenbarung“ (A II 12) diametral gegenübersteht. Darin gründet sein Vorwurf am geschätzten Vorkämpfer Las Casas:

„[...] Er [Las Casas] hat sie [die Indios] aber nicht der Natur entrissen. [...] Er sah die Natur, und hat versagt! Er hat nicht das Beil genommen und sie von der Natur getrennt.“ (A II 12)

Mariana kritisiert die Unentschlossenheit Las Casas', der trotz der Einsicht in die satanische Natur nicht nachhaltig gehandelt hat. Gegenüber der Natur, die der Dogmatiker Mariana als „furchtbare teuflische Macht“ (A II 12) beschreibt, hilft Bekehrung allein

<sup>1229</sup> Mariana meint es diesbezüglich ernst: „Ihr nehmt es von der komischen Seite, Bruder Emanuel, aber da ist nichts zu lachen. Wenn wir nicht gegen die Hitze kämpfen, dann können wir die Sache gleich aufgeben.“ (A II 11)

<sup>1230</sup> „Ihr seid ein Witzbold. Aber es ist lustig.“ (A II 11)

nicht. Der Totalitätsanspruch von Glauben und Kirche ist nur dort ganz in die Wirklichkeit zu setzen, wo der Mensch von der Natur vollends getrennt wird. Dies aber hält Mariana für eine unmögliche Aufgabe. Licht (Gott) und Finsternis (Satan) bilden für ihn den Bannkreis, in dem der Mensch sich je schon bewegt:

„[...] Wir werden ihnen [den Indios] die Erleuchtung bringen, aber es wird doch kein Licht werden. Die Finsternis, ich fühle es, dringt von allen Seiten gegen unser Licht an. Wir werden es nicht schaffen. Ich weiß nicht, wer es schaffen kann. Sie [die Dämonen, B. B.] streifen schon über das Wasser her. So weit schicken sie ihre Boten voraus.“ (A II 13)

Für den jungen Mariana gibt es keine Möglichkeit, aus diesem Bannkreis zu entkommen, deshalb ist jede Bekehrung nicht nur zwecklos, sie spielt dem Satanischen gar direkt in die Hände, das unweigerlich in der Welt ist und dem missionarisch nicht beizukommen ist.

Deutlich wird Marianas fatalistische Weltansicht auch an dem folgenden Bild, in dem die Bekehrungen und die christliche Mission insgesamt nur als etwas erscheinen, das dem Satanischen mehr Nahrung verschafft. Halb im Wahn sagt der junge Jesuit:

„Es ist schön, Glocke, Gesang, sie singen wie Kinder. Es ist ein Kraut, mit vielen Blättern, und so saftig grün, wir begießen es. Das Tier sitzt im Schatten, streckt seine Hand aus, stopft sich die Blätter in den Mund, wir warten, das Tier sitzt im Schatten, es hat einen langen haarigen Arm.“ (A II 13)

In diesem Bild gedeihen die Heiden erst recht in der Obhut der Kirche und bei missionarischen Gesängen („Glocke, Gesang“). Durch das wachsende Kraut (die bekehrten und erleuchteten Heiden, denen das Licht der Offenbarung jedoch verwehrt bleibt) wird der Schatten, mithin die satanische Finsternis, zuallererst ermöglicht. Satan schließlich frisst diejenigen, die „wie Kinder“ singen, ohne das Wort Gottes vernommen zu haben.

Mariana nimmt letztlich bereits auf der Überfahrt in die Neue Welt das Scheitern der christlichen Missionen vorweg. Für ihn ist das Übel der Welt immanent. Diesbezüglich unterscheidet er sich von den Vorstellungen Las Casas', der noch auf eine neue, die Welt erlösende Sintflut hoffte. Marianas Zweifel an dem Sinn der christlichen Mission verweisen auf das alte Problem der Theodizee. Nach dem Gespräch mit dem Oberen Emanuel, als Mariana in der Bibel liest, treten diese Zweifel in den Vordergrund:

Und während seine Augen lasen, irrten seine Gedanken ab und er schüttelte sich im Frost: Sie schweifen herum, sie schicken sie uns schon entgegen, warum hat der Heilige das Untier nicht ganz und gar beseitigt, warum hat er die Rettung auf uns arme Menschen gestellt, woher sollen wir Hoffnung nehmen, wer gibt mir die Kraft auszuhalten? (A II 14)

Der hierin artikulierte Zweifel Marianas bezieht sich auf den Heiligen Georg,<sup>1231</sup> einen Märtyrer, und die Legende von dessen siegreichen Kampf mit dem Drachen.<sup>1232</sup> Der

---

<sup>1231</sup> Vgl. auch kurz darauf, wo es heißt: „Du [Erlöser] hast den Ritter Georg stark gemacht, daß er den Drachen töten konnte.“ (A II 14)

Legende nach hat Georg die Tochter des Königs, Margarete, vor dem Ungeheuer gerettet, dem sie geopfert werden sollte, um die Menschen von Beirut vor weiterem Unheil zu bewahren. Im festen Glauben an Gott bezwingt Georg das Ungeheuer mit seiner Lanze und führt es vor das staunende, dankbare Volk. *„Und Georg sprach zum Volke, wenn es an Gott glauben wolle, so werde er das Ungeheuer vollends töten. Da empfing der König die Taufe, und zwanzigtausend Menschen mit ihm.“*<sup>1233</sup> Der Drache verkörpert das Unheil, er bringt Böses über die Menschen. Georg bindet die Tötung des Tieres an die Bedingung, dass das Volk an Gott glaube. Damit verschiebt er die Tötung auf eine ferne, utopische Zukunft, in der alle Menschen gottesfürchtige Menschen geworden sind. Zwanzigtausend Getaufte sind da nur ein Tropfen auf dem heißen Stein. Mariana weiß das und er zweifelt an der Erfüllbarkeit der Bedingung, die die Rettung der Menschheit vor dem Bösen von den Menschen selbst abhängig macht, von ihrer Glaubenskraft. Seine Verzweiflung entspringt zugleich dem Glauben an seine Auserwähltheit, die er für eine Prüfung Gottes hält. Er meint, mehr zu sehen, mehr zu fühlen als andere und gleicht sich damit direkt dem Leidensweg der Heiligen und dem des Gottessohnes an:

[...] o lieber Heiland, du weißt, sie alle, die mich umstehen, sie sind fröhlich und fühlen nichts – warum läßt du es mich fühlen? Soll ich fallen? Muß ich fallen? O prüfe mich nicht zu streng! Ich bin nicht stark. (A II 14-15)

Mariana sieht sich als Auserwählten Gottes, der er jedoch nicht sein will. Er zweifelt an seiner Kraft und ist dadurch weit entfernt vom Gottesvertrauen Georgs, der sich ohne jeden Zweifel auf den Drachen stürzte. Der junge Jesuit, der „noch keinen Kampf bestanden [hat]“ (A II 14), gerät zum Prüfstein und wird letztlich zu einem Opfer. In San Paolo, dem Inbegriff einer von Gott abgewandten Stadt, die eigentlich ein „Kriegslager“ (A II 26) ist, erfährt er den blanken Wahnsinn der Wirklichkeit. Die Mönche besuchen dort ein Sklavenlager, das sie zunächst für eine Art Gefängnis halten (vgl. A II 37). Nativ fragt Mariana die Begleiter: „Das müßte euch doch aber stutzig machen, daß ihr so viele [Missetäter] einsperren müßt. Es könnte ein Fehler in eurer Art liegen, sie zu belehren?“ (A II 37) Um Belehrung geht es den Paolisten freilich nicht. Doch die Jesuiten begreifen in Anbetracht der Eindrücke vor Ort schnell, worum es sich bei dem Lager handelt (vgl. A II 38) und ihr Entsetzen veranlasst den empfindsamen Mariana, die Wirklichkeit gegenüber dem kühlen Oberen Emanuel zu erklären: „Wir haben bei Las Casas gelesen, wie sie mit den Wilden umgehen. Aber es ist tausendmal schrecklicher.“ (A II 40) Emanuel lehnt diese Art der Betroffenheit und Bestürzung, die auf dem Gefühl beruht, klar ab, weil sie dem eigentlichen Auftrag der Missionare entgegensteht. Gegenüber Mariana, der auch von einem toten nackten „Säugling“ im Lager berichtet hatte (A II 38), wird er deutlich: „Wir wollen uns nicht aufführen, wie ein empfindsamer

<sup>1232</sup> Vgl. zum Heiligen Georg: Melchers, Erna/Melchers, Hans: *Das große Buch der Heiligen. Geschichte und Legende im Jahresverlauf*. Bearbeitung: Carlo Melchers. München: Südwest 1980, S. 244-246.

<sup>1233</sup> Melchers, *Das große Buch der Heiligen*, S. 245, Hervorhebung im Original.

Mensch. Wir haben hier etwas zu tun. Ihr hättet feststellen müssen, ob das Kind getauft war.“ (A II 41) Die Klage, deren einziger Zweck darin besteht, „des Leidens Christi zu gedenken“ (A II 40), wie Mariana im Sklavenlager, ist seine Sache nicht, denn sie steht der Entschlossenheit des Handelns entgegen.<sup>1234</sup> Emanuel ist ein Stratege, der im Fühlen und Beklagen letztlich nur Hindernisse für das Vorankommen sieht (vgl. A II 42).

Während Mariana der Schlechtigkeit der Welt ohnmächtig gegenübersteht, verkörpert der Obere absolute Sicherheit im Glauben. Die Klage in Anbetracht des Leids ist für ihn nicht das Mittel für dessen Beseitigung. Deshalb erklärt er Mariana: „Wir können spielen! Wer mit Gott sicher ist, kann mit dem Teufel spielen.“ (A II 42) Gerade für den Zweifelnden ist dieses Spiel jedoch nicht ohne Risiko, wie sich herausstellt, als Emanuel seinen jüngeren Glaubensbruder mit den Paolisten auf einen Kriegszug schickt, der nichts anderes als eine blutige Sklavenjagd ist.<sup>1235</sup> Als er den Befehl des Oberen vernimmt, erklärt Mariana zwar: „Du machst mich glücklich!“ (A II 47) Aber das Glück besteht nur darin, dass der Befehl es dem Jüngeren abnimmt, selbst den Mut für das Spiel mit dem Teufel aufzubringen. Mariana ist gezwungen, seine Furcht<sup>1236</sup> zu überwinden. Er ist gezwungen, in die Welt einzugreifen. Im Gespräch erklärt er Emanuel:

„Nun weiß ich es. Man soll sich nicht vor dem Verbrechen fürchten. Es ist die Schrift des Dämons in die Welt hinein. Unsere Frommen trugen den Heiligenschein, die Untäter den Höllenschein. Ich sehe ihn, du auch.“ (A II 47)

Das Verbrechen, das die Stadt San Paolo und deren Einwohner verkörpern, ist Zeichen des Dämonischen. Sich mit den Paolisten einzulassen, bedeutet, mit Satan zu spielen.<sup>1237</sup> In dieses Spiel schickt Emanuel seinen Schutzbefohlenen, und er muss es tun, denn Hirte kann nur werden, wer sich ganz und gar dem Heil der Herde verschrieben hat. Mariana ist sich darüber wohl mehr im Klaren, als Emanuel es wahrhaben möchte. Auf dessen Frage, was er mit diesen Verbrechen tun würde, antwortet der junge Jesuit:

„Ich würde wissen, daß ich in die Welt eingreife. Es ist mein eigenes faules Fleisch, das ich da ausbrenne. Oh, ein großes Ding, das Gericht. Aber ich hätte nicht den Mut wie du. Ich würde mich fürchten.“ (A II 47)

<sup>1234</sup> Vgl. die Reaktion Emanuels auf die Klagen Marianas: „[...] Euer Entsetzen, eure Empörung! Ihr werdet noch hingehen und den Leuten Vorwürfe machen. Ihr seid imstande. Euer dummes Gefühl. Gefühl ist unernst. [...]“ (A II 41)

<sup>1235</sup> Dies ist freilich auch dem Oberen klar. Zwar merkt er gegenüber dem zweifelnden Bruder Faber an: „Du meinst, Bruder Faber, weil es ein Raubzug ist? Davon ist mir nichts bekannt. Es ist ein Kriegszug, einer der vielen Kriegszüge, den die Weißen unternehmen müssen, um die Indianer zu beruhigen. Dabei sind auch Priester, natürlich, um zu bekehren. Der ganze Kriegszug dient doch nur der Bekehrung.“ (A II 46) Aber dies ist in Anbetracht der Schelte, die er den bestürzten Brüdern nach dem Besuch im Lager ausgegeben hatte, Teil des Spiels mit dem Teufel.

<sup>1236</sup> Hier ist anzumerken, dass sich die Furcht nicht darauf bezieht, selbst Leiden ertragen zu müssen und den irdischen Gefahren der Sklavenjagd ausgeliefert zu sein. Die Furcht Marianas bezieht sich vielmehr auf Gott selbst.

<sup>1237</sup> Auch hier betont Emanuel wieder: „Habe ich dir nicht gesagt: wer Gottes sicher ist, kann mit dem Teufel spielen?“ (A II 47) Vgl. A II 42.

Das Verbrechen, das Böse ist der Welt durch Satan buchstäblich eingeschrieben als „Schrift des Dämons“ (A II 47). Der handelnde Eingriff in die Welt wird durch die Erbsünde zum Eingriff in den eigenen Körper. Er sühnt die Schuld (Ausbrennen des faulen Fleisches), die ihn als Mensch erst konstituiert und sorgt so für das Heil der eigenen Seele. Doch dieser Kampfplatz, der von außen (Eingreifen in die Welt) in das Innere des Individuums zurückschlägt, birgt die Gefahr, dem Dämonischen, das bekämpft werden soll, erst recht zu verfallen. Daher auch die Bewunderung, die Mariana seinem Oberen zollt: „Das ist es. Du wagst es. Man muß Mut haben. Du wagst dich weit vor, ungeheuer.“ (A II 47) Der Kampfplatz ist je schon eine dämonische Versuchung. Emanuel, der seinen Glauben so gefestigt sieht, dass er dieses Spiel wagen kann, ist sich dessen bewusst. Davon zeugt nicht nur der „feine[n] Stich im Herzen“ (A II 48), den er verspürt, nachdem er sich von Mariana verabschiedet hat.<sup>1238</sup> Mariana selbst spricht es aus: „Versucher Emanuel.“ Emanuel nahm seinen Arm und streichelte ihn: „Du willst, wirklich?“ „Ich fahre mit vollen Segeln. Wie du. Ich werde nicht verlorengeln.“ (A II 48)

Die Versuchung besteht in der „überhelle[n] Lust des Kampfes“ (A II 49), die sich unweigerlich einstellt, wenn sich die Gelegenheit zum Kampf ergibt. Gemeinsam gehen die Geistlichen mit den Paolisten auf Sklavenjagd. Obgleich es anfangs noch darum gegangen sein mag, sich einen eigenen Eindruck von solchen Expeditionen zu verschaffen (vgl. A II 48), so rückt das Erkenntnisinteresse doch mehr und mehr in den Hintergrund und weicht einem naturhaften Jagdinstinkt (vgl. A II 49). Zwischen Paolisten und Vätern, unter denen auch Mariana ist, verwischen alle Unterschiede. Im Kampf gegen die Indianer, auf der Jagd nach ihnen, werden die Jesuiten den Sklavenjägern gleich. Eben darin besteht die Versuchung: Das Verbrechen, das man noch kurz zuvor bei den Paolisten anprangerte, begeht man nun selbst. Da die Jesuiten „Befehl [hatten], nur Hilfe zu leisten“ (A II 49) gründet sich der Jagdtrieb nicht etwa auf Zwang von außen; er entspringt vielmehr einem inneren menschlichen Bedürfnis, dem der Kampfeslust. Nachdem ein Bruder von einem Pfeil getroffen wird (vgl. A II 49), gibt es keinen Unterschied mehr. Sklavenjäger und Väter, die unterschiedlicher nicht sein könnten, verschmelzen im Kampf zu einer Jagdmeute. Dies wird auch daran deutlich, dass der Erzähler nicht mehr zwischen Vätern und Paolisten differenziert, wie noch zum Beginn der Expedition. Jetzt heißt es:

Sie verfolgten die Indianer, als sie zu fliehen begannen. Alles, was Beine hatte, setzte hinter ihnen her. Die Indianer liefen über die Hügel wie Hunde und purzelten übereinander. Nur im Beginn schoß man noch, dann umstellte man sie, und da hatte man sie, einige hundert, und trieb sie zusammen. (A II 50)

<sup>1238</sup> Auch später, kurz vor dem Tod Marianas, heißt es von Emanuel: „Er hatte ein unsicheres Gefühl, seit der Zeit, wo er in San Paolo dem Jagdzug zugestimmt hatte, diesem Experiment, dieser Versuchung, wobei er auch Mariana darangesetzt hatte; Mariana hatte zu heftig zugestimmt.“ (A II 94-95) Dies bestätigt, dass Emanuel den angehenden Hirten bewusst der Prüfung unterzieht.

Die Dynamik der Aktion schafft die Einheit der Jagenden. Nun spielt es keine Rolle mehr, welche Intention man für die Teilnahme an der Jagd hatte oder welche Werte man teilt. Alle Handlungen richten sich danach aus, die Beute zu stellen. Wie eine Treibjagd von Tieren nimmt sich diese Schilderung aus, in der die Indios mit Hunden verglichen werden. Die Kontrolle über den eigenen Trieb haben die Väter verloren. Sie, die für das Heil der Herde verantwortlich wären, werden denen ähnlich, die es zu erretten gilt: Sie sind „glücklich, herumirrende Indianer zu fangen“ (A II 50) und löschen ihren Durst mit dem Blut frisch erlegter Hirsche (vgl. A II 50). Sie jagen erbarmungslos wie die Paolisten, die das Verbrechen verkörpern und sie bewegen sich in der Natur wie die Indios, die als Heiden gelten. Von Bekehrungen ist keine Rede mehr. Selbst die „zweitausend Gefangene[n]“ (A II 51), die Ergebnis dieser gewaltsamen Treibjagd sind, gehen für die Mission verloren. Denn die Paolisten halten sich nach der Rückkehr nicht an die Vereinbarung, in der den Vätern „ein wirkliches Aufsichts- und Unterrichtsrecht“ (A II 52) über die Indianer zugestanden wurde. Die Jesuiten kehren als „Krieger“ (A II 52) zurück, nicht als Hirten einer Herde. Das erkennt auch Emanuel, der sich eingestehen muss, „es zu weit getrieben“ zu haben (A II 51). Die Einsicht, dass angesichts der Paolisten keine Herde zu gewinnen ist, nicht einmal dadurch, dass man sich ihnen gleich machte, zeugt von nichts anderem als von dem Scheitern des ersten missionarischen Anlaufs der Jesuiten:

Sie erkannten, ihre Tage hier waren gezählt. In der Nacht wurden die letzten Leute, die die Väter in einem kleinen Musterlager vereinigt hatten, geraubt. (A II 53)

Es gelingt ihnen nicht, ihre Bekehrungs- und Erziehungssiedlung zu etablieren, weil sie von den Paolisten daran gehindert werden. Mit dem „längst fälligen Entschluß“ (A II 53), San Paolo endgültig zu verlassen, kehrt man dem Dämon, dem man beikommen wollte, nun ohnmächtig den Rücken zu, wie dies auch schon Las Casas getan hatte. Es ist die Konsequenz aus der „Todesgefahr“ (A II 53), der sich die Jesuiten in San Paolo ausgesetzt sehen. Mariana sind die Konsequenzen dieser Flucht deutlich bewusst und indem er sie gegenüber seinem Oberen ausspricht, wird er zum schlechten Gewissen aller Jesuväter: „[...] Man besiegt einen Feind nicht, wenn man aus seinem Land zieht. Ich lasse San Paolo ungern los.“ (A II 57). Emanuel jedoch verkennt den jungen Jesuiten, den er mehrfach einen „Klagevogel“ (A II 57, 58) nennt. Mariana verwahrt sich dagegen, mit dem Schwärmer Accolti gleichgesetzt zu werden, dessen Geschichte Emanuel schildert.

„Das also [die von Emanuel berichtete Geschichte von Accolti, B. B.), Bruder Emanuel, ist das Bild eines Schwärmers. Ihr seid Realisten und seid freundlich zu mir wie zu einem Dummkopf. Ich wiederhole dir: ihr tut mir unrecht. Du kannst keine Rechnung ohne San Paolo machen. So ist doch die Welt, [...]: man kann nicht über sie hinweg, man muß durch sie hindurch [...]. [...]“ (A II 59-60)

Mariana verwahrt sich gegen den von Emanuel intendierten Vergleich, er sieht sich durchaus nicht als „Schwärmer“ und fühlt sich missverstanden. In seinem Verständnis



kann es nicht der richtige Weg sein, vor der Bosheit und Hintertriebenheit der Paolisten davonzulaufen. Sie ist Teil der schlechten, sündigen Welt, der man angehört. In sie mutig und auf Gott vertrauend einzugreifen, wäre die Aufgabe, nicht aber, sie durch Flucht zu ignorieren.

Die Furcht vor dem Dämonischen, das hinter ihnen liegt und doch immer Gegenwärtig ist, gilt nicht nur den Paolisten. Denn zur Welt, durch die hindurchzugehen Mariana Mut aufbringen muss, gehört auch der Wald,<sup>1239</sup> in den die Jesuiten sich nun begeben. Auch hier kann das Eingreifen in die Welt umschlagen in das Ergriffenwerden. Darin besteht die Versuchung, der sich Mariana mehr als alle anderen bewusst ist, wenn er gegenüber dem Oberen gegenüber erklärt:

„Ich liebe diese dunklen Menschen so innig, Emanuel. Ich mußte mich förmlich bezwingen, nicht mit ihnen zu laufen. Und dies ist der Wald. Hier leben sie.“ (A II 61)

Nur durch Kontrolle und Zwang kann Mariana sich beherrschen. Er ist eingenommen von der christlichen Liebe zu den ihm anvertrauten Menschen. Sie zu bekehren, ihnen das Wort Gottes zu lehren, ist seine Aufgabe. Liebe jedoch bedeutet als Leidenschaft – ähnlich wie der Hass – eine Entgrenzung, die die notwendige Distanz zwischen dem nach Erlösung und Heil strebenden Subjekt und der Welt auflöst. Sie ist echte Erfahrung. Die göttliche Botschaft verliert in der entgrenzenden Liebe ihren Übermittler und kann die Heiden nicht in den christlichen Bannkreis einschreiben. Im Liebenden, der unartikuliert den Heiden gegenübertritt, erfahren letztere nicht die erlösende Kunde von der Existenz Gottes, sondern nur sich selbst. Mariana ist sich der Gefahr dieser Versuchung vollends bewusst, und erst aufgrund dieses Wissens wächst der Zweifel in die eigene Kraft und Fähigkeit. Emanuel gegenüber fährt er fort:

„[...] Mein ganzes Urteil ist verwirrt. Ich habe kein Urteil mehr. Ich weiß nicht, wo ich mich fassen soll. Ich gebe ihnen unsere Lehren, ich sage ihnen, was Jesus war und wie er uns vorgelebt hat [...] und dann sitzen sie da, mit ihren schwarzen Haaren, ihre Augen blicken, und mir schmilzt das Wort im Mund. Ich freue mich, ich blicke sie an, Bruder Emanuel, ich bin ihnen kein Priester mehr, ich werde zu ihrem Spiegel.“ (A II 61)

Der Überbringer der Botschaft Gottes verwandelt sich in ein Reflexionsmedium: Die Indios erkennen nur sich selbst in ihm. Die Lehre Gottes tritt vor der Selbsterkenntnis in den Hintergrund. Da den Heiden zugleich das Wort Gottes verwehrt bleibt, spiegelt Mariana ihnen aber nicht ihre Sündhaftigkeit, was Grundvoraussetzung für den absoluten Gehorsam wäre, der die Beziehung zwischen Hirte und Herde im christlichen Verständnis konstituiert. Mariana gerät schließlich zur Projektionsfläche für die ihm anbefohlenen Indios. Er wird zu dem, was sie glauben und wünschen, dass er es sei. Die Ver-

---

<sup>1239</sup> Gegenüber Emanuel verdeutlicht Mariana seine Furcht vor dem Wald: „[...] Ich habe manchmal Sehnsucht nach meiner Klosterzelle, da war alles klar, oft hatte ich Gesichte, Träume, ich habe sie gebeichtet, es waren Heilige, die ich sah. Jetzt finde ich nicht mehr zurück. Was soll ich, um Jesu willen, im Wald, was soll mit mir geschehen?“ (A II 60)

wandlung geschieht allmählich und anfangs unbemerkt von den anderen Priestern der Jesugesellschaft (vgl. A II 91). Die Liebe, die der junge Jesuit seiner Herde entgegenbringt, gilt den einzelnen Menschen als Individuen,<sup>1240</sup> nicht der missionarischen Aufgabe, für die eine gemäßigte Liebe Voraussetzung wäre. Der christliche Hirte liebt die Herde und das einzelne Schaf als Geschöpfe Gottes, deren Seelenheil ihm zur Aufgabe geworden ist. In diesem Kontext muss auch der Gedanke Emanuels nach dem Gespräch mit Mariana verstanden werden:

Immer, wenn er [Mariana] mich verläßt, wirbelt mir der Kopf. Ich verstehe ihn nicht. Zuviel Liebe. Man muß grade so viel Liebe haben, um die Welt anfassen zu können. Nicht mehr. (A II 61)

Das Zuviel an Liebe drückt sich schließlich in den zwei Seelen Marianas aus:

Seine eine Seele betete und bewegte die Lippen.  
Die andere Seele: „Wir haben drüben in San Paolo eine Schlange gelassen, sie züngelt über unsern Weg, und das gehört zur Welt. O Gott, du bist mein Gott, bist du auch der Gott dieser Dunklen? [...] Ich möchte ihnen zuhören. Jesus, Maria, verzeiht mir, dies ist die Wahrheit: ich möchte ihnen nur zuhören.“ (A II 92)

Während die eine Seele noch bei Gott ist, zweifelt die andere längst an der Allmacht eines Gottes, der das Böse in der Welt toleriert und das Heil den Menschen überantwortet, die diese Last – in den Augen des jungen Jesuiten – nicht tragen können. Das Zuhören kann hier als ein Öffnen gegenüber der irdischen Welt verstanden werden. Ein ehemals „kleiner bitterböser Fanatiker“ (A II 48), wie ihn Emanuel einmal bezeichnet, öffnet sich der Welt und wird von ihr gänzlich vereinnahmt. In dem Augenblick, wo er die Weltabgewandtheit ablegt und sich auf das Leben einlässt, ist er in ihm gefangen, wie die Beute im Netz einer Spinne.<sup>1241</sup> Sein eigenes Leben verschmilzt mit dem Leben der Indios in der Natur: „Er war fortgerissen.“ (A II 93) Ihrer Macht gegenüber ist er passiv ausgeliefert, womit sich seine anfängliche Befürchtung, sich zu verlieren, nun bestätigt. Seine Seele kann nicht mehr zu Gott, sie ist in der Natur gefangen: Nun ist es ihm kaum mehr möglich, die Welt als einen Übergang zu begreifen, vielmehr wird er erst jetzt zu einem Teil von ihr. Als Mensch, der über Tiere und Pflanzen zu herrschen hätte, macht sich Mariana wie in einer Verwandlung der Natur gleich. Deutlich wird dies u. a. daran, dass er wie ein „Vöglein“ zu tanzen beginnt: „Mariana ist gebannt, seine Schultern machen kurze Bewegungen, als setzten sie zu einem Flug an, seine Beine schleudern vor, [...] es ist ein Tanz.“ (A II 93) Anstatt rational zu denken und zu handeln, „in die Köpfe der Leute zu blicken“ (A II 93), wie der Obere dies vorgibt, vertieft Mariana sich „in die Seelen seiner Dunklen“ (A II 92) und nimmt letztlich „die Sprache ihres Volkes an“ (A II 94), die eine archaisch-mythische ist. Die Indios projizieren ihren Mythos vom Land

<sup>1240</sup> „Mariana kannte sein Gruppe, er liebte sie. Er trauerte, als einige Kinder starben. Er bat Emanuel ihm keinen wegzunehmen.“ (A II 91-92)

<sup>1241</sup> Vgl. dazu A II 92: „[...] legte sich schon ein Spinnennetz um ihn [Mariana].“

ohne Tod in den jungen Geistlichen und so wird er für sie zu einer Figur der Hoffnung, zu einer Führungsfigur.<sup>1242</sup> Jedoch führt er sie, durch die Vereinnahmung seiner Führung für ihre Zwecke, nicht auf den Weg zum Christentum. Im Verständnis der Jesuiten erliegt er damit der Versuchung.

Der Obere tauscht immer wieder Indios aus der Gruppe Marianas aus,<sup>1243</sup> um die nunmehr schon kultische Beziehung zwischen Indios und Mariana<sup>1244</sup> zu durchbrechen. Doch dies gelingt nicht, denn Mariana, „der schon an Händen und Füßen gefesselt ist“ (A II 95), kann sich dem Bann nicht entziehen. Letztlich bringt man ihm sogar „Opfer“ dar (A II 95). Mariana glaubt, einer göttlichen Bestimmung zu folgen: „Er fühlte sich bestimmt, den Brüdern zu verschweigen, was bei seiner Gruppe vorging.“ (A II 96) Sein Glaube daran, auserwählt zu sein, belegt auch die oben bereits zitierte Stelle in A II 14-15. Der gesamte Passus wird im Übrigen in A II 96-97 noch einmal wiederholt. Mariana, so scheint es, sieht sich als Märtyrer. Zwar sagt der Text nichts darüber aus, wessen Stimme den Jesuiten zur Flucht aus dem Orden veranlasst, aber da sie „spanisch, mit klarem durchdringenden Ton“ (A II 96) ist, liegt die Vermutung nahe, dass es Las Casas ist, der sich vor ihm in den Wald begeben hatte. Die Stimme bestärkt Mariana darin, sich von Emanuel und dem Orden loszusagen,<sup>1245</sup> was dann auch geschieht.

#### 4.2.3. Marianas Ende

Der Erzähler berichtet vom Ende Marianas aus drei unterschiedlichen Perspektiven. Die erste bildet die des Erlebens: Emanuel wird auf der Suche nach dem verschwundenen Jesuiten einer Totenfeier gewahr. Allerdings vernimmt der Obere dort „keine geistlichen Lieder“, sondern „heidnische[n] Gesänge[n]“ (A II 98). Obgleich er in einem verlassenen Zelt den Rosenkranz Marianas findet (vgl. A II 98) und kurz darauf erkennen muss, dass es sich bei dem Toten um einen Menschen mit weißer Hautfarbe handelt, der „[...] ja auch wohl sein Gesicht bemalt [hat], blau und schwarz“ (A II 99), wird Emanuel erst spät bewusst, dass diese Totenfeier, auf der „Zauberer“ tanzen (A II 99), dem jungen Jesuiten gilt. Unverständlich erscheint zunächst, warum die Indios glauben,

<sup>1242</sup> Vgl.: „Er [Mariana] würde ihnen Macht bringen, würde sie dahin in das geheimnisvolle Wunderland der Seligkeit führen, von dem die großen alten Väter [gemeint sind hier die Ahnen, B. B.] erzählten.“ (A II 94)

<sup>1243</sup> Vgl. dazu A II 92, 95.

<sup>1244</sup> So binden die Indios Knoten aus Gras an die Kleidung des Priesters, die einen „Zauber“ auf ihn ausüben. Die „kleinen Gras- und Holzfiguren“, die sie an Marianas Zelt binden, sollen „ihren Ahnen den Weg zu ihm [weisen]“. (A II 94) Wenig später bilden die Indios bei Regen ein „lebendige[s] Haus“ um ihn, das gänzlich aus „eingeölten Leiber[n] besteht. (A II 96). Der junge Jesuit wird so zu einem Objekt kultischen Zaubers, obgleich es gerade in der Natur der christlichen Missionierung liegt, diesen „Heidenkult“ zu bekämpfen.

<sup>1245</sup> „Es hat keinen Sinn, daß du hinter Emanuel herläufst. Er hat die Paolisten nicht bewältigt. Er zieht an den Menschen vorbei. Trau deinen Augen! Habe Mut!“ (A II 96)

dass ausgerechnet der Obere der Mörder Marianas sei.<sup>1246</sup> Doch aus dem Tod des Jünglings erwächst für den Oberen ein Zugewinn an Macht, weil die Indios das Christentum für einen Zauber halten, der ihrem eigenen nunmehr überlegen scheint. Emanuel bezieht über Mariana, dessen zwei Seelen auch für den Kampf der beiden religiösen Weltanschauungen stehen, den Flussgeist und damit die mythische Macht der Natur.

Die zweite Perspektive auf den Tod des Jesuiten erschließt sich aus dem inneren Konflikt Emanuels, unter dessen Obhut und Lehrmeisterschaft Mariana stand. Mariana gerät zur persönlichen Schande des Oberen, zu etwas Sächlichem, das es abzustoßen gilt:

„Sie sagen, ich habe ihn getötet. Mariana, das haben wir von uns abstoßen müssen. Dieses Gebrechen mußte auch noch an uns entdeckt werden. [...] Ich verfluche mein Herz, das ihn geliebt hat.“ (A II 101)

Der einstige Glaubensbruder wird als abstoßungswürdig betrachtet, wie eine Krankheit, der man sich entledigen muss. Im Verständnis der Jesuiten ist der Mensch erst durch die Liebe zu Christo zum wahren Menschen geworden. Mariana hat sich im Leben der Indios, ihren Riten, Kulturen und Gebräuchen verloren, weshalb er der Liebe Christi nicht mehr würdig erscheint. Er ist für Emanuel eine vom Bösen kontaminierte Gestalt, ein Verführter des Satans, eine Unperson. Dass der Obere sein Herz verflucht, rekurriert auf die Tatsache, dass der zu Rationalität und Kühle neigende Emanuel einsieht, dass er sich von seinen Emotionen hat vereinnahmen lassen. Er erlag selbst der Versuchung, indem er Mariana liebte. Damit aber bestätigt sich, was der junge Jesuit anfangs selbst ausgesprochen hatte: „Ich würde wissen, daß ich in die Welt eingreife. Es ist mein eigenes faules Fleisch, das ich da ausbrenne. [...]“ (A II 47) Erst in diesem Kontext wird einsichtig, dass der Leidenweg Emanuels zum Heil nicht von dem Marianas getrennt werden kann, wie der des Hirten nicht von dem seiner Schafe. Denn Mariana ist sein „Gebrechen“ (A II 101), sein Teil der Erbsünde, die ohne die Versuchung nicht in die Welt gelangt wäre. Indem der Obere Mariana der Versuchung aussetzte, erlag Emanuel dem Irrtum, er könne sich sein eigenes faules Fleisch (Erbsünde) ausbrennen. Anstatt sein Schaf dem Heil zuzuführen, gibt es der Hirte dem Satan preis. Indirekt hatte Mariana ihn davor gewarnt: „Versucher Emanuel.“ (A II 48) Gerade dies ist es, was auf den Hirten nun zurückfällt und ihn mit Schuld belädt. Deshalb die Zweifel und Gewissensqualen, denen sich der Obere nach dem Tode des jungen Jesuiten ausgesetzt sieht:

---

<sup>1246</sup> Vgl. dazu A II 99. Die Kundschafter schildern dem Oberen die Sicht der Indios: Emanuel soll Mariana „beim Flußgeist verleumdet“ haben (A II 100). Vgl. auch A II 101, wo die indianischen Kundschafter den Tod Marianas indirekt als einen Kampf der Zauberkräfte zwischen Flussgeist und Emanuel deuten, der von beiden „stärker“ gewesen sei.

[...] ich hab ihn nicht festgehalten, ich bin schuld, ich wollte ihn versuchen, habe ihn auf den Raubzug geschickt, es hat ihn weggerissen, er hat vom Höllenschein des Verbrechens gesprochen. O was trage ich noch alles in mir. Was tritt alles aus mir heraus. (A II 102)

Emanuel hätte wissen müssen, dass das Schaf, das nicht verloren gehen wollte,<sup>1247</sup> sich überschätzt. Nur gegenüber den anderen Vätern vertritt der Obere die Auffassung, dass der Satan Mariana entrissen habe (A II 102), er selbst jedoch gelangt zu der wesentlich tieferen Einsicht, „daß auch er Mariana war“ (A II 103). Der junge Jesuit verkörpert somit das Gebrechen der Menschheit, die stets Gefahr läuft, trotz bester Absichten der dämonischen Versuchung zu erliegen, nicht dem Heiligenschein zu folgen, sondern der „Hitze“ (A II 102) zu erliegen, dem „Höllenschein“ (A II 47). Betont werden muss, dass dies die Perspektive des Oberen ist.

Aufschlussreich für die Komplexität dieser Beziehung ist allerdings, dass der Erzähler sich eine dritte Perspektive auf das Ende Marianas vorbehält, die sowohl der äußeren Deutung Emanuels gegenüber den versammelten Vätern als auch Emanuels innerer Deutung konträr gegenübersteht. Der Erzähler spricht „von dem wahren Ende Marianas“ (A II 103). In dieser Sichtweise ist der junge Jesuit weder dem Dämonischen verfallen noch entrißt ihn der Satan dem Christentum. Die unbändige Natur erscheint bei der Überfahrt und bedroht das Leben der Herde:

Aus einer braunen Welle erhob er [der Flußgeist] sein zorniges Antlitz an einem dicken Schlangenleib, rasselte, zischte, spuckte ihn an. Mariana erschrak. Die Dunklen im Boot hatten die Schlange auch bemerkt und ruderten rasend. Die Schlange verfolgte sie. Da überließ Mariana die Gefährten nicht ihrem Verderben. (A II 103)

Offensichtlich ist bisher noch gar nicht bemerkt worden, dass Mariana nicht zu dem Flussgeist spricht, weil er ihm verfallen ist, sondern weil er in erster Linie seine Gefährten schützen möchte. Er erscheint als wahrer Hirte, der die Herde um jeden Preis zu schützen gewillt ist. Die Ahnung der Auserwähltheit wird hier zur Gewissheit. Mariana entwickelt sich zum Märtyrer, der die Schuld der zerstörerischen weißen Menschen, die der Flussgeist für „böse Geister“ hält, „die den Tieren und Pflanzen das Leben stehlen“ (A II 103), auf sich nimmt. Indem er sich zur Rettung aller anderen aufopfert, schlägt er einen mit Jesu Christo vergleichbaren Leidensweg ein und erfüllt damit im Besonderen das jesuitische Dogma der „Befreiung von der Schuld“ (A II 65). Obgleich Mariana an den Flussgeist gerichtet erklärt: „[...] ich liebe euch und will euch euer Leben nicht stehlen. Ich mag nicht ohne euch leben“ (A II 103-104), ist er bereit, jedes Opfer zu erbringen.<sup>1248</sup> „Was du verlangst, großer Flußgeist.“ (A II 104). Dieses Opfer ist er augen-

<sup>1247</sup> Vor der Sklavenjagd mit den Paolisten erklärt der Jüngling gegenüber Emanuel: „Ich fahre mit vollen Segeln. Wie du. Ich werde nicht verlorengehen.“ (A II 48)

<sup>1248</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, S. 250, bemerkt: „[...] der junge Mariana erliegt, von seinen naturfrommen indianischen Schützlingen beeinflusst, sozusagen der ‚Verzauberung‘ durch den Urwald und fällt bei der Überquerung eines Stromes dem schlangenartigen Flußgeist zum Opfer.“ In Kiesels Interpretation erscheint der Jesuit demnach

blicklich selbst, die Schlange<sup>1249</sup> zerrt ihn aus dem Boot auf den Grund des Flusses: „[...] dann wurde ihm vieles klar, und dann war er nicht mehr Mariana.“ (A II 104)

Dass sich der Flussgeist ausgerechnet in einer Schlange und nicht in einem anderen Tier verkörpert, ist wiederum als deutliche Anspielung des Erzählers auf die Genesis zu deuten. Kein Wesen ruft deutlicher den Kontext des biblischen Paradieses auf, als das listigste aller Geschöpfe Gottes.<sup>1250</sup> Die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies ist motiviert durch die Verführung der Schlange.<sup>1251</sup> Mariana hingegen wird nicht verführt, sondern erbringt das Opfer bewusst. Indem er sich von der Schlange gewaltsam in den Fluss ziehen lässt, erfüllt er den eigenen Anspruch und begibt sich gewissermaßen in die Versuchung Satans, ohne sich dabei versuchen zu lassen. Weil er sich Gottes sicher ist, muss er sich dem Teufel, der ihn holt, nicht mehr widersetzen.<sup>1252</sup>

Wurde in der bisherigen Forschung hinreichend oft betont, dass die Natur Tod und Auflösung verkörpert,<sup>1253</sup> so zeugt doch das „wahre[n] Ende Marianas“ (A II 103) auch von der anderen Seite der Natur: Sie ist das Leben, das den leblosen Gespenstern droht. Der Flussgeist tötet Mariana, weil er ihn mit den „Weißhäutigen“ identifiziert. Diese hält er für „böse Geister, die den Tieren und Pflanzen das Leben stehlen“, weil sie selbst „kein Leben“ hätten (A II 103). Damit richtet sich Sukuruja direkt gegen das gespenstische, von der Natur entkoppelte Dasein der Europäer, das im jesuitischen Fanatismus auf die Spitze getrieben wird. Mariana hat den Fanatismus der unbedingten Abgrenzung von der verteufelten Natur aufgegeben. Seine zwei Seelen sprechen zugleich von Gott und Natur. Zeugte seine innere Zerrissenheit noch vom Kampf dieser beiden Seelen, dem Kampf zwischen dem Dogma der Herrschaft über Natur und dem Unvermögen, diesem Dogma gerecht zu werden, so beweist die Abkehr von der dogmatischen Sichtweise der Jesuiten letztlich seine Liebe für die gesamte Schöpfung Gottes: Mariana überwindet den dem Dogma konstitutiven Widerspruch zwischen der irdischen Welt

---

passiv, überwältigt durch die Natur. Dass er aufgrund der uneingeschränkten Liebe, die Natur und Gott einschließt, aktiv in die Welt eingreift, bleibt dabei leider außen vor. Auch die Verzauberung entspringt ja nicht allein der Kraft der Natur, sondern wird durch eine tiefe, religiöse Ahnung verstärkt. Bei der Flucht mit den ihm anvertrauten Indios aus dem Orden ist diese Ahnung längst eine Gewissheit, bestärkt durch die spanische Stimme, die ihm Mut macht, sich vom Oberen loszusagen und die Indios zum Ziel zu führen. Vgl. dazu A II 96.

<sup>1249</sup> Die Schlange gibt sich als „Schwester Sukuruja[s]“ aus. Im Absatz zuvor verkörpert sich der Flussgeist in der Schlange: „[...] erhob er sein zorniges Antlitz an einem dicken Schlangenleib“ (A II 103), woraus wiederholt deutlich wird, dass die Natur die Erscheinung bzw. Verkörperung Sukurujas ist.

<sup>1250</sup> Vgl. Gen 3, 1.

<sup>1251</sup> Vgl. Gen 3, 1-5.

<sup>1252</sup> In Abwandlung des Wortes, das Emanuel im Zusammenhang mit der Sklavenjagd an Mariana gerichtet hatte: „Habe ich dir nicht gesagt: wer Gottes sicher ist, kann mit dem Teufel spielen?“ (A II 47)

<sup>1253</sup> Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 91, spricht hier von einem „umgekehrte[n] Taufakt“, der von der „Auflösung der am Namen festgemachten personalen Identität des Jesuiten gekennzeichnet“ sei. „Daher bedeutet Marianas Eingang in die Natur auch keine Erlösung, sondern eine Auslöschung.“ Brüggem versäumt es allerdings, die Perspektive Marianas nachzuzeichnen, in der dieser ein Opfer dabringt, um die Herde, seine Indios (und letztlich die Menschheit) mit dem Leben bzw. mit der Natur zu versöhnen. Auch für Maaß, *Regression und Individuation*, S. 99, steht fest: „Natur bedeutet Zerstörung und Tod; und der Tod garantiert nicht die erhoffte Erlösung, indem er die Individuation rückgängig macht und eine symbiotische Einheit restituiert.“ Darauf, dass ausgerechnet die Personifikation von Natur, der Flussgeist, gerade vom Leben spricht, geht Maaß nicht ein. Marianas Ende wird in einem Satz erwähnt. Es sei „keine Erlösung.“ Maaß, *Regression und Individuation*, S. 99.

und dem Himmelsreich. Indem er sich zum Leben und zur Natur bekennt,<sup>1254</sup> nimmt er erst recht den von Gott geforderten Leidensweg auf sich. Und seine Klage auf dem Grund des Flusses gilt nicht dem verlorenen Leben, sondern dem Verlust seiner Herde,<sup>1255</sup> die nun einen neuen Hirten braucht. Die spanische Stimme hatte ihm die Gewissheit gegeben, der richtige Hirte für diese Gruppe Indios zu sein (vgl. A II 96).

Marianas Bekenntnis zu Gott und Leben hebt den Widerspruch zwischen dem irdischen Leidensweg und dem himmlischen Paradies auf und eröffnet auf diese Weise eine Möglichkeit, das Land ohne Tod zu verwirklichen. Dies gelingt jedoch nur in einem gemeinsam getragenen Glauben. Solange das „Untier nicht beseitigt“ (A II 96) ist, liegt es allein in der Hand der Menschen, das Land ohne Tod zu realisieren. Die Frage, ob dieses Paradies – wenn es denn durch Hoffnung gelingen sollte – ein irdisches oder ein himmlisches ist, stellt sich dann nicht mehr.

„Wie nun durch eines Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, also ist auch durch eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen.“ (A II 97)

Mit diesem Zitat aus dem Römerbrief,<sup>1256</sup> den Mariana vor seinem Tod liest und dessen Inhalt in seine Gedanken und Gebete eingeflochten ist (vgl. A II 96-97), wird betont, welche Bedeutung dem Leben zukommt: Es ist ein durch Christum gerechtfertigtes Leben, mithin ein gottgewolltes. Die Herrschaft soll denen obliegen, die Gottes Gnade erfahren haben und deren Auserwähltheit zur Herrschaft über das Leben in der „Gabe zur Gerechtigkeit“ bestimmt wird.<sup>1257</sup> Der Flussgeist fordert dieses Leben ein und er klagt diejenigen an, die leblos sind und Leben nehmen wie die Weißen. Mit seinem Opfer rechtfertigt Mariana das Leben ein zweites Mal; und diese Rechtfertigung kann nicht als Abkehr vom Christentum verstanden werden, wie Emanuel es nach außen den anderen Vätern nahelegt (vgl. dazu A II 102). In der Kreuzigung Jesu Christi erfährt das Leben aller Menschen seine Rechtfertigung, insbesondere auch dasjenige jener Menschen, die (noch) nicht an ihre Erlösung glauben oder Schuld auf sich geladen haben.<sup>1258</sup> Indem Mariana diesen Leidensweg Christi durch sein Selbstopfer an den Flussgeist wiederholt, rechtfertigt er sowohl die (noch) ungläubigen Indios und die mythische (aber durch Gott geschaffene) Natur als auch die an beiden schuldig gewordenen weißen Eroberer und Herrscher.

<sup>1254</sup> Vgl. A II 104, wo er bekennt, nicht ohne den Flussgeist leben zu möchten, also nicht ohne die Natur.

<sup>1255</sup> „Er [...] jammerte nach seinen Gefährten [...]“ (A II 104)

<sup>1256</sup> Es handelt sich um Röm 5, 18.

<sup>1257</sup> Vgl. Marianas Zitat des Römerbriefes: „[...] vielmehr werden die, so da empfangen die Fülle der Gnaden und der Gabe zur Gerechtigkeit, herrschen im Leben durch einen, Jesum Christum.“ (A II 97) Vgl. dazu Röm 5, 17. Man beachte, dass in *Amazonas* die Vergangenheitsform verwendet wird. Wo es im Römerbrief „empfangen“ heißt, liest Mariana „empfangen“.

<sup>1258</sup> Vgl. Röm 5, 18, wo sich die „Rechtfertigung des Lebens“ ausdrücklich auf „alle Menschen“ bezieht.

#### 4.2.4. Arbeit und Gehorsam – die Reduktionen der Jesuiten

Wenn es das Bewusstsein ist, das den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen auszeichnet, so besteht das jesuitische Dogma in der *Amazonas*-Trilogie in der zunehmenden Polarisierung zwischen Mensch und Welt, zwischen Bewusstsein und Besinnungslosigkeit. Die Vollendung des Menschen verwirklicht sich gemäß der jesuitischen Vorstellung erst in der Annahme des Wortes Gottes. Weil die Menschen jedoch mit diesem göttlichen Wort nicht umzugehen wussten, schickt Gott seinen Sohn in die Welt, der das Wort verkörpert.<sup>1259</sup> Für den Oberen, der das Dogma vertritt, stellt sich Menschlichkeit wie folgt dar:

„[...] Erst seit Jesus blicken menschliche Augen menschlich. Erst seit Jesus sind Sprachen mehr als Verständigungsmittel. Sie sind Stimme unserer Seelen, die wissen, fühlen, leiden und Erlösung wollen.

Jesus ist der Inhalt der Besinnung. Es gibt kein Bewußtsein ohne Jesus. [...] O das Leiden der Menschen ohne Bewußtsein. In der Angst müssen sie morden. [...]“ (A II 105)

Folgt man Emanuel, so ist menschlich nur, wer Sprache hat, denn diese allein – insofern sie das göttliche Wort in sich birgt – konstituiert Bewusstsein. Die Besinnungslosigkeit bildet hierzu den Gegensatz, Erlösung ist in ihr nicht möglich. Die Eroberer sind in seinem Verständnis Besinnungslose, weil sie in Hinblick auf den Verkünder des göttlichen Wortes Bewusstlose sind. War es Marianas Weg, die Spaltung zwischen Ich und Natur, zwischen Mensch und Welt, die zugleich die Differenz von Erkenntnis und Erfahrung ist, aufzuheben, so besteht der Weg des Oberen darin, diese Differenz durch die Lehre zu rechtfertigen:

„[...] Wo das Wort Jesu nicht anklingt, da ist kein Ich genannt. Wo es aber klingt, ist jedes Ich genannt. Und ist Gewinn und Frieden, den die Natur nicht geben kann. [...] Kein tieferes Bewußtsein ist möglich. Jesus ist das tiefste Bewußtsein. [...]“ (A II 105)

Die christliche Lehre kann hier durchaus als Maschinerie verstanden werden, die dort, wo sie wirksam wird, Subjekte aus der indifferenten Masse der besinnungslosen Welt generiert. Sie produziert Ichs und schafft somit menschliches Bewusstsein. Mit der Abwandlung des cartesianischen *Cogito ergo sum* zu „Jesus ist, also bin ich“ (A II 105), markiert Emanuel die Schwelle, über die das Besinnungslose zu Bewusstsein gelangt und sich das Namenlose in ein Benanntes verwandelt. Erkenntnis – mithin auch das Wissen, dass es einen Hirten gibt – ist nur durch Jesum Christum möglich. Der Anspruch, den Emanuel als „wirkliche[n] Wahrheit“ (A II 105) anerkennt, zwingt ein jegliches in das Beziehungsgefüge der pastoralen Macht. Der Mensch, dem durch die Lehre Gottes das Bewusstsein zuteil wurde, wird menschlicher, weil er nun „wissen“ (A II

<sup>1259</sup> Vgl. die Ausführungen Emanuels in A II 104.



105) kann. Er weiß um Gottes Gnade, er weiß um die Möglichkeit der Erlösung (vgl. A II 105). Die Betonung der qualitativen Differenz zwischen Mensch und Natur durch den Oberen muss als unmittelbare Reaktion auf die Ereignisse um Mariana verstanden werden.<sup>1260</sup> Dort, wo die Besinnungslosigkeit herrscht, in der Natur, bei den mordenden Eroberern und bei Mariana, der zuletzt „seine Sinne verloren hatte“ (A II 103), kann es keine Erlösung geben. Deshalb gehen die Jesuiten den Weg der Abschottung von allen Orten des möglichen Untergangs. Insofern versteht sich die Gründung der ersten Reduktion durch Emanuel auch als Verwirklichung des Dogmas. Die dem Dogma immanente Differenz von Welt und Mensch wird durch die Gründung gefestigt. Wenn der Erzähler darauf hinweist, dass es so aussähe, „als ob er [Emanuel] den Mantel zu seiner Haut machte“ (A II 106), so wird zudem die Abschottung der Person als solche deutlich. Die „Gewißheit“ (A II 106) des Oberen ist demnach ein Wissen um die Notwendigkeit der Abtrennung einer besinnungslosen Realität von der menschlichen Wirklichkeit.

Dass diese Abschottung weder für den einzelnen Menschen noch für ein Volk durchzusetzen ist, muss Emanuel in zweifacher Weise erfahren: Nicht von ungefähr kontrastiert der Erzähler die Vorhaben, Hoffnungen und Gewissheiten des Oberen der jesuitischen Mission mit dem hoffnungslosen Schicksal des Menschen Emanuel de Nobrega, dessen persönliche Geschichte immer wieder durch die Ereignisse hindurchscheint.<sup>1261</sup> Den ehemaligen „Feldhauptmann im italienischen Krieg“ (A II 67) verfolgt das Unheil vom Verlust der Braut in vielen Momenten des Zweifels.<sup>1262</sup> So findet der Obere schließlich das Leiden der Menschheit im persönlich erfahrenen Leid bestätigt. Die aus der Erbsünde resultierende Schuld begleitet den Menschen Nobrega und macht den noch schuldlosen schuldig: Der Vorwurf der Indios, er habe Mariana getötet (vgl. A II 101), führt ebenso wie die Tatsache, dass er als Kriegsherr freilich auch für die Schandtaten seiner Soldaten einstehen muss,<sup>1263</sup> zu der vermeintlichen Erfahrung, die das religiöse Dogma selbst setzt: Das Leiden ist unweigerlich in der Welt. Deshalb die

<sup>1260</sup> So heißt es bei der Ankunft in Guayra: „Marianas, [...] Verschwinden hatte den Plan ihrer ganzen Mission umgestürzt.“ (A II 117)

<sup>1261</sup> Maaß, *Regression und Individuation*, S. 117, deutet die Erinnerung an die „Vergewaltigung seiner [Nobregas, B. B.] Frau und die Ermordung ihrer Familie“ psychologisch als ein verdrängtes Trauma: „Dieses Trauma ist verdrängt, es taucht in bildhaften Assoziationen auf und erinnert an das ursprüngliche Motiv Emanuels, sich der asketisch, leibfeindlichen Position der Jesuiten zuzuwenden und so der Konfrontation mit der Triebnatur zu entkommen.“ Allerdings blendet Maaß dabei aus, dass Emanuel (mit-)schuldig wird an dem Verbrechen und dass es gerade dieser Gedanke an die *eigene* Schuld ist, die ihn dann auch im Zusammenhang mit dem Tod Marianas verfolgt. Relativiert wird die persönliche Schuld jedoch dadurch, dass sie mit der Erbsünde in Zusammenhang gebracht wird.

<sup>1262</sup> Weil sie „ihrem künftigen Gemahl näher sein [wollte]“ (A II 67), kehrt die Braut zu ihren Eltern mitten ins Kriegsgebiet zurück und wird dort von „einem Sergeanten“ vergewaltigt (A II 68). Nobrega, der noch angesichts der gefesselten „Verwandten“, die er sogleich losbinden lässt, in heller Freude ist, muss begreifen, dass seine Braut von den eigenen Leuten geschändet wurde. Bezeichnender Weise liegt sie „unter dem Bild einer Heiligen“ (A II 70) und kann nur noch schreien, als sie Nobrega ins Gesicht blickt (A II 71). Für den Hauptmann ist sie verloren. Nach einem Tumult wird das Dorf niedergebrannt. Zwar begibt sich Nobrega noch einmal auf die Suche nach der geschändeten Braut, findet jedoch „[w]eder von dem Vater noch von der Braut eine Spur.“ (A II 72)

<sup>1263</sup> Noch gegenüber dem Vater seiner Braut rechtfertigt er die Verbrechen der Soldaten mit dem Verweis auf Satan (vgl. A II 68). Von der Schändung seiner Braut erfährt er freilich erst später.

Erinnerung an die „Dorfkammer“ (A II 102), die der Erzähler der mit sich selbst hadrenden Figur Emanuel nach Marianas Tod einschleibt. Das Hadern und das Leiden werden zum notwendigen Charakteristikum des Menschlichen erhoben, gleich dem Leidensweg Christi: „Sie [die Jesuitenmission] durften Jesu nachwandeln.“ (A II 118) Es ist also für jeden Einzelnen notwendig, einen Teil seines Handelns in der Welt als Niederlage und Versagen zu interpretieren, weil der Weg zu Gott unweigerlich über die Sühne der konstatierten Schuld führt.<sup>1264</sup> Erst im freilich utopischen Vorhaben der Verwirklichung einer „Stadt des Himmels“ (A II 118), einem Jerusalem, ist das Leiden aufgehoben.

Die Wirkung des Dogmas auf die persönliche Erfahrung ist Grundvoraussetzung dafür, die Lebenswelt der Missionare als „Schmerzensweg“ (A II 128) charakterisieren zu können. Gegenüber Maceta und Cataldino, die dem Oberen das Schriftstück vom Gouverneur überbringen, das die Jesuiten zu einem weitgehend autonomen Handeln berechtigt, macht Emanuel den Hintergrund des Plans deutlich:

„Man kann uns für Schwärmer ausgeben, man wird es tun. Aber nur einige Zeit. [...] Wir werden uns nicht erdrücken lassen. [...] Unser Heiland ging herum und sammelte seine Herde. Sie wurde nicht groß, und er starb, aber es waren die Apostel. Wir müssen ihm nachfolgen. Wir dürfen einen Schmerzensweg nicht ablehnen.“ (A II 128)

Die Entschlossenheit, in Hinblick auf das absehbar bevorstehende Leid nicht aufzugeben, kennzeichnet Emanuels Haltung. Seine Mission ist nicht weniger als apostolischer Natur, wobei der Leidensweg Christi als Vorbild Orientierung für das eigene Handeln bieten soll. Das christlich geprägte Bild vom Hirten und seiner Herde gerät in den Reduktionen der Jesuiten bereits unter Emanuel zu einem Herrschaftsprinzip, in dem die Arbeit als notwendige Voraussetzung eines gottgefälligen Lebens gilt. Der Obere kann deshalb die Sklaverei der Paolisten nicht grundsätzlich ablehnen, wenngleich er die damit einhergehende Grausamkeit verachtet.<sup>1265</sup> Anstatt auf Gewalt setzen die Jesuiten auf das Prinzip des Gehorsams, das dem Bild von Hirte und Herde inhärent ist. Dienerschaft ist damit eine christliche Grundtugend, die im strengen System des Ordens die Hierarchieebenen aufrecht erhält. Das Recht über die „Wilden“ ist Basis für die Verwirklichung des eigenen Leidenswegs, dessen Beschreiten auf der Suche nach

---

<sup>1264</sup> Vgl. dazu Maaß, *Regression und Individuation*, S. 117: „Je stärker er [Emanuel] versucht, dieses Ereignis aus ‚einem anderen Leben‘ ins Unbewußte zurückzudrängen, desto größer wird die Angst, durch das Versagen Marianas, das er nicht verhindern konnte und als eigene Niederlage interpretiert, selbst dem Wiederholungszwang eines Rückfalls in Naturverfallenheit zu erliegen.“ Anders gesagt: Ohne die Schuld und ohne die Angst davor, wieder schuldig zu werden, machte die ganze Heilsgeschichte auch gar keinen Sinn. Dies jedoch, wie Maaß, als etwas ins Unbewusste verdrängte zu deuten, widerspricht dem religios-gedanklichem System, dem Emanuel und die Jesuiten verhaftet sind: Würde der Obere sich seiner Schuld und der Schande nicht bewusst sein, so wäre er in der eigenen Vorstellung ein Besinnungsloser. Nur dadurch, dass er in der Lage ist, die Ereignisse zu reflektieren und mit einander zu verknüpfen, gelangt er ja über die göttliche Schwelle des Bewusstseins zur Erkenntnis. Die Erinnerung als Verdrängung im Freudschen Sinne zu deuten, ist vor dem textlichen Hintergrund mithin einigermaßen fragwürdig.

<sup>1265</sup> So im Gespräch mit Mariana, nachdem dieser entsetzt von seinem Besuch in einem Sklavenlager der Paolisten zurückkehrt: „Der Vorsteher zeigte Verständnis, rückte aber gleich mit seiner eigenen Auffassung heraus: ‚Unter gewissen Umständen ist den Weißen ausdrücklich das Recht zugesprochen, Eingeborene, die widersetzlich sind oder Kriegsgefangene, als Diener anzunehmen.‘“ (A II 40-41)

Erlösung unabdingbar ist. Hatten die Jesuiten auf der „Expedition“ den Sklavenjägern ein „wirkliches Aufsichts- und Unterrichtsrecht“ (A II 52) abgetrotzt, so gehen sie in den eigenen Reduktionen daran, die Indios vollkommen zu beherrschen, indem sie ihr Leben bis in die kleinsten Details regeln und überwachen. Der Preis, den die vermeintlich besinnungslosen Geschöpfe zahlen müssen, um aus jesuitischer Sicht menschlicher zu werden, besteht in der Aufgabe ihrer Freiheit. Pater Fabers Motto, jetzt werde Christentum gebaut (A II 152), bezieht sich in diesem Sinne nicht nur auf den handwerklichen Aufbau der ersten Siedlung, sondern auch auf die Herstellung einer Ordnung, die dem naturverhafteten Dasein der Indios vollkommen entgegengesetzt ist. So berichtet der Erzähler von Faber bezogen auf die „praktische Arbeit“ beim Bau der Siedlung: „Hier ging alles nach seinem Willen.“ (A II 152) Und von Pater Daniel heißt es gleich darauf: „[...] jetzt konnte er kommandieren [...].“ (A II 153) Unter dem Kommando des durch Gott zu Bewusstsein gebrachten Menschen steht die besinnungslose Natur. Alles muss beherrscht werden, selbst das Gras ist von den der Rationalisierung huldigenden Prozessen nicht ausgenommen:

Die Weißen vergaßen auch sie [die feinen grünen Spitzen] nicht, sie wiesen an, zu rupfen, denn man war gekommen, ein neues Gesetz zu erfüllen, das des planenden Menschen, des Meisters über die Natur, man hatte keine Zeit, sich zu freuen und zu spielen. Es wurden Zäune gegen die wilden Tiere errichtet, sie sollten in die Steppe zurückweichen, um Platz für eine menschliche, göttliche Bühne zu machen. (A II 157)

Aus der oben zitierten Textstelle wird deutlich, wie die Jesuiten das Verhältnis zwischen Mensch und Natur definieren. Der Mensch beherrscht als „Meister[s]“ (A II 157) die Natur, er unterwirft sie sich, indem er seiner Fähigkeit zu Rationalität den Vorrang vor allen anderen menschlichen Eigenschaften einräumt. In dieser Vorstellung werden *menschlich* und *geistig* zu gleichbedeutenden Begriffen, die ihrerseits auf das Göttliche verweisen. All jenes, das wie die wilde Natur nicht durch den menschlichen Verstand beherrscht werden kann, wird aus dem menschlich-göttlichen Lebensraum verbannt. Die in der jesuitischen Siedlung herzustellende Ordnung muss dementsprechend auch als Mechanismus verstanden werden, der in Gang gebracht wird, um die in der Genesis proklamierte Herrschaft des Menschen über die Natur zu verwirklichen. In den Anfängen der ersten Reduktion ist es die „Wut der Arbeit“ (A II 158), die die Rahmenbedingungen für eine Gesellschaft herstellt, in der mit einem zunehmenden Grad an Ordnung auch die Verschiedenheit von Schafen und Hirten, von Unterdrückten und Herrschenden zunimmt. Sofsky hat im *Traktat über die Gewalt* dargelegt, in welchem Verhältnis Ordnung und Freiheit zueinander stehen:

Die Utopie der Ordnung zielt auf die vollständige Eliminierung der Freiheit. Ihr Ideal ist die Gesellschaftsmaschine, die nur noch von Zeit zu Zeit repariert und justiert werden muß. Das aber wäre, zu Ende gedacht, nicht nur der Tod des Menschen als handelndes und füh-

lendes Lebewesen, es wäre auch der Tod des Sozialen schlechthin, auch der sozialen Herrschaft.<sup>1266</sup>

Mit der Verwirklichung absoluter Ordnung geht die Abschaffung des Sozialen einher. Der Mensch, dessen soziale Natur über die vollkommene Ordnung negiert wird, wird zur Maschine, die ohne äußere Impulse nicht mehr agieren kann. In diesem Zustand der absoluten Unfreiheit, in dem die Fähigkeit zur Freiheit ausgeschaltet wurde, bedarf es logischerweise keiner Herrschaft mehr. Herrschaft, darauf will Sofsky hinaus, rekurriert auf den Menschen als soziales Wesen. Sie negiert sich über die Verwirklichung absoluter Ordnung selbst, da es nichts mehr gibt, das beherrscht werden müsste. Als einziger der Jesuiten und zugleich als ihr Oberer reflektiert Emanuel die Gefahr, die in der zunehmenden Rationalisierung des missionarischen Auftrags besteht. Das Problem des „Meisters über die Natur“ (A II 157) ist ja gerade der Absolutheitsanspruch menschlicher Herrschaft, der die eigene körperliche, naturverhaftete Auslöschung impliziert. Der Souverän unterdrückt zwangsweise seine innere Natur, er negiert sich als soziales Wesen. Ein solcher Meister kann nur noch gespenstisch herrschen und hebt in letzter Konsequenz jeglichen Bezug zum Objekt seiner Herrschaft auf. Nicht nur in der Naturverfallenheit, die in die Besinnungslosigkeit führt, sondern auch in deren Gegenteil, der Suche nach absolutem Bewusstsein, steckt die Gefahr der Selbstvernichtung. Der Auflösung in Natur steht die Auflösung in der Transzendenz gegenüber, dem Verlorensein, der gespenstischen Auslöschung im Nichts. Emanuel weiß, dass weder der Weg der absoluten Ordnung noch der der Besinnungslosigkeit in das Gottesreich führen. Dies wird im Aufblitzen seines Zweifels deutlich:

Emanuel überfiel manchmal ein Entsetzen: das ist ja nicht gemeint, um Gottes willen, wir müssen es noch ändern, man müsste fliehen, in was für Dinge haben wir uns eingelassen. (A II 158)

Der Obere bewegt sich in der dumpfen Angst zwischen der Ehrfurcht vor dem Werk Gottes – zu dem die Natur nun einmal gehört – und der Gefahr der Verführung und Versuchung, die das Werk Gottes in sich birgt. Sein Leidensweg ist ein schmaler Grat. War er einst begeistert von der Idee der Abschottung in Reduktionen, deren Gründung er vorangetrieben hat, so sieht er nun, dass solch ein Vorhaben auch in sein Gegenteil umschlagen kann, zumal er eine ähnliche Erfahrung bereits mit Mariana machen musste.

[...] was ist das für eine Siedlung, wie kommt sie zu uns, was sollen wir zu ihr sagen, o diese listige eigenwillige Gewalt einer indianischen Siedlung, sie hat etwas von dem Gras, das wir täglich rupfen, es schlägt aber über unserm Kopf, über unsern Dächern zusammen. (A II 163)

In diesen unausgesprochenen Gedanken Emanuels ist die Ahnung vom Verlust der Souveränität bereits enthalten. Die ordnende Herrschaft der Jesuiten über die Indios hat, ge-

---

<sup>1266</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 21.

nau wie das Graszipfen im Dschungel, keinen nachhaltigen Effekt. Gerade im Vergleich mit dem Gras wird die Frage nach dem Akteur der Herrschaft deutlich: Zwingt nicht das Gras durch unaufhaltsames und schnelles Wachstum die Jesuiten zum Rupfen? Wer beherrscht hier eigentlich wen? Trotz „Inbrunst und Entzücken“ darüber, „im Lande Kanaan“ angekommen zu sein (A II 170), dominiert das Gefühl von Kontrollverlust, ein Gefühl, dass sich die Ordnung verselbständigt und nicht mehr ihren Zweck erfüllt (vgl. A II 170). Das über die herrschende Ordnung in Gang gebrachte „Schwungrad“ (A II 170) ist nichts anderes als die „Gesellschaftsmaschine“<sup>1267</sup> von der Sofsky spricht. Sie macht mit zunehmender Verselbständigung die Herrschaft der Jesuiten obsolet.

#### 4.2.5. Untergang der zivilisatorischen Utopie der Gottesstaaten

Der Erfolg der sich selbst in Gang haltenden Ordnung bringt die Väter in einen weiteren Konflikt, der religiös-moralischer Natur ist. Mit der paradiesischen Abschottung, die den Tod und das Leiden vor die Mauern der Siedlung verbannt, stellt sich das Problem der Hybris, die im christlichen Weltbild eine Sünde ist. Der Mensch, dem die Herrschaft über die Natur zugesprochen wurde,<sup>1268</sup> stellt sich über die absolute Verwirklichung dieser Herrschaft in eine Reihe mit Gott. Die Jesuväter verwirklichen mittels ihrer gottgegebenen Herrschaft ein irdisches Paradies, ein Schlaraffenland, in dem der Leidensweg Christi nur noch in den Predigten eine Rolle spielt, nicht aber real durchlitten wird, wie es der Anspruch der jesuitischen Mission war.

Emanuels Feststellung, in diesem Land sei kein Tod (A II 172), zeugt von der Herrschaft des Bewusstseins über das Besinnungslose. Die Willkür des Todes ist mittels planvoller Rationalität überwunden. Die Entwicklung der Gottesstaaten führt über die Verbannung der Natur zu einem Höchstmaß an souveräner Herrschaft. Jedoch impliziert diese zugleich den Umschlagpunkt der Ordnung, von dem ausgehend das Besinnungslose schlagartig über den Gottesstaaten zusammenbricht. Denn die Reduktionen, die die Väter scheinbar „zum Heil des indianischen Volkes und zum Ruhme Gottes“ (A II 173) gründen, können von den Indios nicht angenommen werden. Sie entbehren vollends, was den Jesuvätern im irdischen Paradies selbst abhandeln zu kommen droht: das für das Heil notwendige Leiden:

Die Jesuväter marterten sich nicht. Ihre Herde warf sich nicht in Qualen. Ein wunderbares Spiel, ein gnadenreiches Spiel hatte angefangen. (A II 172)

---

<sup>1267</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 21.

<sup>1268</sup> Vgl. Gen 1, 28.

Im Widerspruch zum dogmatisch propagierten Erleiden der Welt in Schmerzen und Qualen steht das faktische frohe Leben in den Reduktionen. Das Durchleiden des irdischen Lebens ist dem Genuss gewichen. Jedoch sind die Reduktionen weder ein irdisches Paradies noch können sie als Weg in ein himmlisches gelten. Denn in ihnen endet der „Schmerzensweg“ (A II 128) abrupt, der doch entsprechend des Dogmas das ganze menschliche Leben kennzeichnen soll und keinesfalls abgelehnt werden kann. Im Gelingen der Reduktionen belohnen sich die Väter selbst für ihre guten Taten<sup>1269</sup> und nehmen jene Gnade für sich in Anspruch, über die allein Gott zu verfügen hätte.

Die biblische Lehre ist den Indios eine bloße Geschichte, mit der der Pragmatismus der Gegenwart buchstäblich illustriert wird.<sup>1270</sup> Das, was Maceta von Indios berichtet, die ein Mönch aus Villarica lehrt, gilt mit Abstrichen auch für die Indios der ersten Reduktionen: „Was soll man sagen. Die Leute haben von unserm Glauben noch nicht einen Schimmer, der Name genügt ihnen, und unserm guten Mönch auch.“ (A II 120) Die vom Bewusstsein ausgehende Steigerung des eigenen Leidens ist den naturverhafteten Indios fremd. Damit erreicht ihr Glauben nicht annähernd die Tiefe, welche aus Sicht der Jesuiten notwendig wäre. Solange das irdische Dasein nicht erlitten wird, kratzt der Glaube an Gott nur an der Oberfläche.

Den zivilisatorischen Traum von einer eigenen Republik, die sich auf die Gesetze Gottes besinnt,<sup>1271</sup> macht der selbsternannte König Riubuni (vgl. A II 185) zunichte. Der Untergang der Reduktionen, den dessen Schlächter einleiten, ist jedoch kein Rückschlag auf dem eingeschlagenen Weg der Verwirklichung einer christlichen Utopie, sondern vielmehr deren Aushöhlung und Verhöhnung. Die satanische Herkunft macht den Wiedereinbruch des Leidens in die christliche Geselligkeit eines vermeintlich goldenen Zeitalters nicht nur unausweichlich, sondern auch notwendig im Sinne einer Überwindung des Irdischen. Denn solange das irdische Dasein nicht mehr mittelbar an das Leiden gebunden ist, gerät jegliche Hoffnung auf Erlösung zum Paradoxon. Die „Erwartungsfreude“ und die „geduldige[n] Heiterkeit“ (A II 176) der Brüder vor dem Einbruch der Mamelus führen die Notwendigkeit der eigentlichen Erwartung ad absurdum, die im Durchleiden der Welt bei gleichzeitiger Hoffnung auf Erlösung bestünde. In der guten Stimmung, der Freude und im Glück jener Tage liegt die Gefahr, mit dem biblischen Dogma zu brechen. Erst das Leiden generiert schließlich die Hoffnung auf Erlösung, die der Schöpfer an den Tod gebunden hat. Die höchste Potenz des Leidens ist die Erfahrung des Todes. Zu sterben bedeutet folglich, den Umschlagpunkt zu erreichen, an dem beides überwunden werden kann, der Tod und das Leben. Kehrt man aber die Heilsgeschichte um, wie die christianisierten Heiden und die im Rausch der goldenen Zeit verhafteten Väter dies tun, so impliziert die Umkehrung letztlich die Unmög-

<sup>1269</sup> Vgl. dazu A II 172, wo Cataldino das Land erwägend als „Frucht eines früheren Lebens“ bezeichnet.

<sup>1270</sup> Vgl. A II 153-154, wo dargestellt wird, wie Leben und Lehre im Verständnis der Indios nahezu unterschiedslos ineinanderfallen.

<sup>1271</sup> Vgl. A II 178, wo vom „Plan einer ‚christlichen Republik‘“ die Rede ist.

lichkeit, der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden. Bloße Nachahmung von Leid und Schmerz führt nicht zu Gott, es verhöhnt eher den Gottessohn. In diesem Sinn sind „leidende“ Menschen, die der Lehre als Geschichte lauschen, in der christlichen Vorstellung nur Rollenspieler. Der in der Sprache des Erzählers verhaftete Kitsch verdeutlicht diesen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen der Nachahmung von Leid und den notwendig selbst zu erfahrenden Schmerzen:

Die Priester hatten mit Bekehrten zu tun, die auf den Feldern liegenblieben, entrückt schrien und jammerten, schäumend vor Schmerz: sie litten die Geißelung des armen unschuldigen Jesu. In dieser wunderbaren Zeit verließen alle nur mit Schluchzen die tägliche Messe. [...] Das ganze Volk, das sich um sie [die Priester] versammelte, fühlte sich als Jesus, Maria Magdalena, als Judas Ischarioth. (A II 177)

Emphatisches Nachfühlen und Mitleiden ist aber nicht dasselbe wie die Erfahrung tatsächlichen Leids. Es ist vielmehr ein empfindsamer Leid-Wahn, den auszuleben den Bewohnern der Reduktionen Freude und Erfüllung bereitet wie ein Theaterstück. Dieser Widerspruch zwischen der christlichen Notwendigkeit echter Leid-Erfahrung und der Tatsache gespielten Leids, das die Menschen glücklich stimmt und erfüllt, wird schließlich durch äußere Kräfte gelöst: In dem Augenblick, wo die Jesuiten in ihren Reduktionen nahe daran sind, das Paradies auf Erden tatsächlich zu verwirklichen, bricht sich mit Riubuni und den Mamelus die biblisch gedeutete Vernichtungskraft unmittelbar Bahn. Erst durch ihn und seine Schlächter wird es möglich, dass sich die Nachahmung von Leid in tatsächliches Leid verwandelt. Erst mit der Zerstörung durch den grausamen Herrscher wird der von den Jesuiten angestrebte „Schmerzsweg“ (A II 128) tatsächlich erfahrbar. Der Einbruch des irdischen Leids, vor dem die Indios in die Reduktionen zu flüchten versucht hatten, ist unausweichlich. Er wird umso notwendiger, je mehr der Mensch diesem Einbruch entkommen zu sein glaubt. Die Utopie des irdischen Paradieses ist es, die ihre eigene Vernichtung heraufbeschwören muss, denn in ihr erliegt der Mensch der Hybris. Diese Sünde droht den in der Genesis formulierten Herrschaftsanspruch von der Fessel Gottes zu schlagen, an die menschliche Herrschaft immer gebunden bleiben muss. Zwar bestimmt der Schöpfer den Menschen dazu, über den Rest der Schöpfung zu herrschen.<sup>1272</sup> Doch der biblische Verweis impliziert nicht die Umkehrung des Machtverhältnisses, in dem Gott der Hirte ist, der über jedes seiner Geschöpfe wacht.

Auch Brügggen fragt nach dem „Grund für ein so mörderisches Ende der jesuitischen Hoffnungen“ und konstatiert: „Die Jesuiten wollten das Land ohne Tod schaffen, das Böse in der Welt besiegen. Zu diesem Zweck hatten sie sich von den Europäern gelöst und die Reduktionen von der übrigen Welt verschlossen. Aber dadurch ist der Tod nicht besiegt. Im Gegenteil: indem die Jesuiten den Weltzusammenhang künstlich

---

<sup>1272</sup> Vgl. Gen 1, 28.

aufzulösen versuchten, haben sie ihr Paradies vergegenständlicht und zum Objekt potenzieller Vernichtung gemacht. Auch ihr Entschluß, unbewaffnet zu bleiben [...], entspringt einer Geisteshaltung, die die Existenz des Bösen einfach leugnet, weil sie sie nicht aufheben kann.<sup>1273</sup> Dass Emanuel die Sündhaftigkeit dieser Utopie letztlich be-reut, sieht Brügggen zwar, allerdings fehlt die Einordnung dieser Einsicht in den heilsgeschichtlichen Kontext der Gedanken, die Mariana bereits zu Beginn des Buches äußert.<sup>1274</sup> Entscheidend ist nicht allein die durchaus richtige Einsicht, dass der Tod sich als notwendiger Teil dieser Welt erweise, wie Brügggen konstatiert, um dann nochmals zu wiederholen, was ohnehin einsichtig ist: „Der Mensch muß mit Leid und Tod leben.“<sup>1275</sup> Vielmehr muss herausgestellt werden, dass der Tod notwendig für die Möglichkeit der Erlösung ist und mithin das von den Menschen erhoffte Paradies sich erst in ihm verwirklichen kann. Voraussetzung dafür ist allerdings das Eingreifen in die Welt – das wusste Mariana. Dem aktiven Eingriff in die vorgefundene „böse“ Welt (San Paolo, Europa) verschließen sich die Jesuiten. Deshalb versteht Emanuel die Zerstörung der Reduktionen als ein an Gott zu erbringendes „Opfer“ (A II 191), das die Sünde des Hochmuts und des nicht Eingreifens sühnen soll.

Nicht nur aus gesellschaftspolitischer Perspektive, die dem Machgefüge der angehenden Kolonialmächte verhaftet bleibt, ist König Nicolaus Riubuni eine Notwendigkeit. Der Untergang der Reduktionen lässt sich ebenso aus der den Jesuiten eigenen Sichtweise heraus erklären, in der Ruibuni und die Mamelus eben das darstellen, was der junge Mariana zu Beginn des zweiten Buches beschworen hatte: die unausweichliche Rückkehr des „Höllenschein[s]“ (A II 47). Das Verbrechen ist dessen Realisation in der Welt.

Dann näherte sich die Welle der Mamelus. Die große Sichel tönte.  
Der Höllenschein des Verbrechens flammte auf. Der Urfeind kam, zusammen alles Böse, der wüste, unheimliche Wald, das grüne brandende Meer, aus dem Schlangen, Insekten, Tiger, Affen, Vögel, Menschen auftauchten, braune, weiße. Die triumphierende Welle mit ihrer pfeifenden und prunkenden Musik wogte. In diesen greulichen Schlund war Mariana gesunken. (A II 183)

Wie aus dem Zitat ersichtlich, lässt der Erzähler an dem Bezug zwischen den Ahnungen Marianas und dem faktischen Untergang der Reduktionen keinen Zweifel. Er korreliert eine Vielzahl von Begriffen, die allesamt das biblische Böse konnotieren, in einem Bild apokalyptischen Ausmaßes. Wenn Emanuel sich in Anbetracht der drohenden Vernichtung der Reduktionen gegen die Bewaffnung seiner Leute ausspricht (vgl. A II 191), so ist dies direkt vor dem heilsgeschichtlichen Kontext des notwendigen Leidens zu verstehen. Nicht nur, dass Emanuel nach dem misslungenen Versuch von Verhandlungen seiner Gesandten mit Ruibuni Waffen an den Herrscher schicken lässt (vgl. A II 189),

<sup>1273</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 96-97.

<sup>1274</sup> Vgl. dazu die bereits zitierte Stelle in A II 47.

<sup>1275</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 97.



sein fester Glauben an Erlösung nimmt den Einwohnern der Reduktionen sogar jegliche Chance zur Gegenwehr: „Die Magazine [...] hatte Emanuel zuletzt noch vernageln lassen.“ (A II 190) Das Gebot, keine Gegenwehr zu leisten, geht auf sein Verständnis zurück, in dem der Angriff Riubunis als Strafe Gottes gegen die sündige Menschheit gedeutet wird. Daher die Aufforderung Emanuels an die Bewohner der Reduktionen: „Nehmt keine Waffen! Bewegt euch nicht! Es gibt einen Gott! Gott lebt! Er wird uns verzeihen. Er hat Jesus geschickt, uns zu retten.“ (A II 191) Flucht und Gegenwehr widersprechen der Vorstellung vom „Schmerzensweg“ (A II 65) und wären indirekt eine Abkehr vom Glauben an Erlösung durch Gott. Wenn es „die Schrift des Dämons in die Welt hinein [ist]“ (A II 47), wie Mariana es angesichts der Verbrechen der Paolisten nahelegte, so ist der Widerstand dagegen innerhalb der Welt gar nicht möglich. Das Dämonische ist der Welt als solches konstitutiv und kann im irdischen Dasein nicht überwunden werden.

Entscheidend für das Verständnis des Textes ist vor allem die Deutung der Vorgänge durch den Oberen, dessen Zweifel sich darauf gründen, dass Mariana doch Recht gehabt haben könnte.<sup>1276</sup> In einem bisher kaum bemerkten Passus wird deutlich, dass der Obere eine regelrechte Trennung zwischen Tätern und Opfern gar nicht ziehen kann und will. Durch die Last der Erbsünde, die jeder Mensch zu tragen hat, scheint es unerheblich, ob man sich an den Verbrechen beteiligt oder ob diese sich gegen einen selbst richten. In beiden Fällen ist Gott bei den Menschen, denn die Sünde, die der Mensch im Verbrechen begeht, entspringt dem Satanischen, dem „Urfeind“ (A II 183). Auch die Besinnungslosen, die noch nicht zu Bewusstsein gelangten Menschen, sind Geschöpfe Gottes.<sup>1277</sup> Das Verbrechen erscheint in der Perspektive Emanuels als unmittelbare Konsequenz aus dem Leiden und der Angst. Es ist einsichtig, dass es sich hierbei um die dumpfe Angst vor dem Tod, vor der Auslöschung handelt, die ihre Ursache im Nicht-Wissen von Gott als Erlöser hat.

Maladonata, die selbst noch in Teilen dem Aberglauben verhaftet ist (vgl. A II 138), kann diese Zusammenhänge nicht verstehen. Als sie den Oberen fragt, warum die Männer nicht auf die Felder gelassen würden [um ihrer Arbeit nachzugehen, B. B.], antwortet Emanuel, dass man Gott nicht herausfordern solle (A II 187). Maladonata sagt daraufhin: „Ich kenne die Mamelus, sie haben mein Dorf bei Villarica niedergebrannt. Du glaubst doch nicht, Bruder Emanuel, daß Gott bei ihnen ist.“ (A II 187) Aber eben hierin liegt der Kern des Problems: Für Emanuel sind auch die Mamelus Geschöpfe Gottes. Insofern sie als Menschen dem Satanischen und der Erbsünde verhaftet sind, ist

---

<sup>1276</sup> An anderen Stellen der Arbeit ist darauf bereits eingegangen worden. Deshalb belasse ich es hier mit einem Verweis auf wesentliche Passagen in *Amazonas*, in denen der Selbstzweifel Emanuels thematisiert wird: A II 102, insbesondere auch der Traum A II 124-125 sowie A II 148, A II 158, A II 162, A II 163, A II 164-166, A II 170 und schließlich Emanuels späte Einsicht in A II 191.

<sup>1277</sup> Vgl. dazu die Rede des Oberen zu den Brüdern seines Ordens nach dem Tod von Mariana in A II 105.

Gott insbesondere bei ihnen. In seiner Antwort wiederholt der Obere nur das bereits Gesagte; seine Gedanken offenbaren umso deutlicher die schwierige Problematik der Heilsgeschichte:

„Ich glaube nicht, Maladonata, daß unseren Leuten etwas geschieht. Aber wir sollen Gott nicht herausfordern.“ Wehe, denkt er, wehe mir, wenn sie daran festhält, wenn sie auch das aus mir herauszieht, sie [die Männer, B. B.] hingehen zu lassen auf die Äcker. Und warum soll Gott nicht bei uns sein, bei wem soll er sein, für wen hast du dein Leben hingegen, süßer Jesu? (A II 187)

Der menschliche Abgrund, in den Emanuels zweifelnde Gedanken blicken lassen, resultiert aus dem Wissen um die Tatsache, dass Gott auf keiner Seite steht. Im Kampf gegen die Ungläubigen haben die Gläubigen keinen „göttlichen“ Vorteil für sich zu verbuchen. Emanuels Äußerung soll den verunsicherten Bewohnern der Reduktionen Sicherheit geben, sie nicht an Gott zweifeln lassen. Jedoch begreift er selbst allmählich, dass der Untergang unvermeidlich kommen wird – als Teil der göttlichen Vorsehung. In seinem Verständnis käme der Widerstand gegen die Mamelus einem Zweifel an der Macht Gottes gleich. Und doch ist Emanuel von diesem Zweifel längst durchdrungen, wie aus der Frage nach dem tieferen Grund der Kreuzigung hervorgeht. Die Kreuzigung Jesu Christi stellt aber kein Opfer für die Gläubigen dar, damit diese siegreich den Kampf gegen das Böse bestehen. Zeugt sie nicht vielmehr von dem Leidensweg, der allen anderen Menschen noch bevorsteht? Beantwortet wird diese Frage im Text freilich nicht. Aus der Perspektive des Oberen ist das Schicksal der Reduktion Loreto, die als erste von Ruibuni zerstört wird, eng mit seinem eigenen Schicksal verknüpft. In dem Scheitern des Gottesstaates kulminieren die Zweifel des Oberen an der Richtigkeit der Mission. Die Zerstörung der Stadt versteht er als ein von Gott gefordertes „Opfer“ (A II 191), das notwendig wurde, weil der menschliche Hochmut selbst die glaubensfesten Jesuiten zu der Illusion verführte, ein irdisches Paradies verwirklichen zu können.

#### 4.2.6. Schuld und Reue Emanuels

Die Reue, die Emanuel kurz vor seinem Tod verspürt (vgl. A II 191), ist die Konsequenz aus der Einsicht in das eigene Scheitern. Emanuels Schuld besteht darin, den von Gott bestimmten Weg gemieden zu haben. Er verweilte nicht unter den Menschen und nahm deren Leiden nicht auf sich. Er verließ mit der Flucht in den Wald die Wiege des Übels, San Paolo, und lebt fortan weitgehend unberührt von den Einflüssen der Paolisten. Diese Flucht vor der Auseinandersetzung mit der Erbsünde, die sich in den Paolisten verkörpert, schlägt mit der Gründung der Reduktionen in Hybris um. Ihr Zweck besteht in dem Versuch einer Verbannung des Leidens und des Todes aus den Grenzen menschlicher Erfahrung. Wenngleich das Leid als Drohung über dem Leben in den Re-

duktionen schwebt, so wird es doch – bis zu dem Überfall der Mamelus – nicht erfahren. Innerhalb der herrschenden Ordnung gibt es keinen Hunger, keine Gewalt, nicht Neid, nicht Missgunst. Selbst die der Natur immanenten Gefahren werden auf ein Minimum reduziert.<sup>1278</sup> Der „zivilisatorische[n] Schutz“<sup>1279</sup> im Inneren der Gottesstaaten verhindert die Erfahrung des Schmerzes, weil er die umliegende Welt abtrennt – sowohl von der Natur als auch von dem Geschick der restlichen Menschheit. Das Leid, das San Paolo bereits bei der Ankunft der Jesuväter für diese bereit hielt, wurde von den Geistlichen abgestreift und an Ort und Stelle zurückgelassen. Mit dem Ende der mühseligen Waldmärsche und der Befestigung des Gottesstaates treten die Jesuiten dem besinnungslosen Leiden der Natur entgegen. Damit verweigert der Jesuiten-Orden den ihm anhängenden Menschen die Erfahrung des Leids. Da die Leid-Erfahrung den Menschen im christlichen Sinn aber erst konstituiert, wird den Indios die Erfahrung, Mensch zu sein, ebenfalls verweigert. Nur vor dem Hintergrund dieser Einsicht wird klar, warum Emanuel den Fall der ersten Reduktionen als ein „Opfer“ (A II 191) versteht, das im Sinne der Vergeltung des eigenen „Hochmut[s]“ (A II 191) notwendig wurde. Zum „Mörder“ (A II 191) wird er, weil er nicht einmal den Versuch unternommen hat, den „Höllenschein des Verbrechens“ (A II 183) wahrzunehmen, ihn zu erfahren. Doch ohne die Erfahrung des Höllenscheins verlöre die Hoffnung auf Erlösung ihre entscheidende Funktion im christlichen Dogma. Wenn kurz vor dem Einmarsch der Mamelus daran erinnert wird, dass Mariana in diesen „greulichen Schlund“ gesunken sei (A II 183), so muss bemerkt werden, dass dies Folge einer bewussten Entscheidung des jungen Geistlichen war. Mariana, der bereits – wie oben dargelegt – während des Waldmarschs an der Flucht aus San Paolo gezweifelt hat, setzt sich dem Leiden aus: Er begibt sich in den als satanisch bezeichneten Wald. Emanuel hatte angesichts der Umstände, unter denen Mariana in den Augen der Jesuiten zu Tode kam, noch das bewusste Subjekt hochgehalten und im Namen Jesu ein Ich gepriesen, das die Natur – und damit auch das Leiden – von sich abspaltet (vgl. A II 105). Nun muss er sich eingestehen, dass die Isolation des Subjekts nicht nur gescheitert ist, sondern dass der Versuch der Verbannung allen Leids es letztendlich unmöglich macht, „das tiefste Bewußtsein“ (A II 105) zu erreichen, das doch den „guten“ Christenmenschen kennzeichnen soll. Wenn „Jesus [...] das tiefste Bewußtsein [ist]“ (A II 105), dann doch gerade deshalb, weil er durch das Leiden der Welt nicht nur hindurchgegangen ist, sondern weil er es in sich aufnahm. Die Möglichkeit der Erlösung bezieht sich mithin auf ein leidendes Subjekt, nicht auf ein Ich, das den Zustand der Besinnungslosigkeit gänzlich überwunden zu haben glaubt. Das Leid ist Bindeglied zwischen Mensch und Welt. Diese konstitutive Verbindung durch ein

---

<sup>1278</sup> Vgl. dazu auch Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 135, der bemerkt: „Der Wunsch der Jesuiten nach einer festen Ansiedlung resultiert aus dem Verlangen nach einem zivilisatorischen Schutz zum einen gegen die Gefahren des Urwalds, zum anderen gegen die ständige Bedrohung durch die Weißen, die in den friedlichen Missionsarbeiten der Jesuiten nur eine Gefährdung ihrer materiellen Absichten erkennen.“

<sup>1279</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 135.

Inselndasein im Irdischen zu umgehen, ist eine Sünde, die nicht ohne Folgen bleibt.<sup>1280</sup> Die Utopie der Verwirklichung des Lands ohne Tod scheitert mithin schon daran, dass die Vorstellung von einem Paradies auf Erden mit der christlichen Lehre unvereinbar ist. Die Sünde, welche Emanuel bereut (vgl. A II 191), ist in der Utopie bereits angelegt. Eben dies wird Emanuel bewusst, als das Leiden in Form menschlicher Besinnungslosigkeit gleich einer „Welle“ (A II 183) über die Reduktionen hereinbricht. Deshalb das uneingeschränkte Eingeständnis seiner Schuld:

Herr, in dieser Stunde bereue ich, du strafst mich. Weh mir, wehe uns, daß Tausende mit uns leiden. Errette sie, Herr, fordere nicht zu viele, sie sind unschuldig, sie sind verführt, von mir verführt, nimm mich, begnüge dich mit mir, Herr. (A II 191)

Die Schuld der Verführung besteht in dem Versprechen, den Mythos realisieren zu können, der in den Augen der Indios bisher unerfüllbar blieb: das Land ohne Tod. Das Dogma lässt keinen Zweifel daran, dass dieses Land nur durch den Tod zu erreichen ist, der den Menschen von den Fesseln des Irdischen löst. Denn das ewige Leben ist nur im Himmelsreich möglich. Doch suggeriert die selige und gnadenreiche Stimmung in den Gründungszeiten der Reduktionen die Möglichkeit eines Paradieses auf Erden, in dem der Mensch sich über die ihm eigene Fessel stellt. Mit dem Tod des Oberen, der im Gemenge einem „Mußketenschuß“ (A II 192) zum Opfer fällt, ist eine Zäsur gesetzt. Die von Erfolg gekrönten Gründungsjahre enden mit einem Massaker: „Von hunderttausend Menschen fanden die Väter am Ende der Woche des Entsetzens zwölftausend. Fünfundachtzigtausend waren in die Sklaverei nach Osten abgeführt oder erschlagen.“ (A II 204) Schlagartig kehrt das Leiden der Menschheit zurück. So macht paradoxer Weise erst die Vernichtung der Reduktionen die für die Erlösung notwendige Leidenserfahrung möglich.

#### 4.2.7. Bau der Arche Noah – Nachfolger Montoya

Ohne es zu wissen und zu wollen begeht Montoya den gleichen Fehler, den Emanuel am Ende seines Lebens bereute und tritt somit unweigerlich in die Fußstapfen seines Vorgängers. Auch Montoya kehrt dem Unglück und der Grausamkeit den Rücken zu und versucht, was Mariana für unmöglich hielt, der „Schrift des Dämons“ (A II 47) zu

<sup>1280</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, S. 248, erkennt zwar, dass der Gottesstaat nur im Himmel zu verwirklichen wäre, wenn er ausführt: „Emanuels Werk, das neue Jerusalem, war, wie es mit Johannes 18,36 heißt ‚nicht von dieser Welt‘. Der aus der Bibel entlehnte Hymnus, mit dem diese ‚himmlische‘ Stadt im ‚Amazonas‘ besungen wird, kennzeichnet prägnant ihren heilsgeschichtlichen Anspruch und Charakter – und wird [...] zum Ausdruck des höchsten Schmerzes und der Trauer über eine vernichtete Utopie: zerstört von Sklavenjägern, verurteilt von den ernüchterten Nachfolgern Emanuels.“ Allerdings übersieht Kiesel hier, dass Emanuel selbst eingesteht, dass die Vernichtung notwendig als Strafe Gottes zu verstehen ist. Denn sie rekurriert auf den Hochmut des Menschen, der glaubt, Gott vorausgreifen zu können.

entkommen. Sein Ziel ist die absolute Abschottung von neuen christlichen Reduktionen und deren aktive Verteidigung (vgl. A II 204). Der neue Obere spricht vom beginnenden „Kampf um die Sicherheit“ (A II 209), den der Erzähler nur wenige Zeilen später durch eine Relativierung für vollkommen aussichtslos erklärt: „Es gab keine Sicherheit in der Welt.“ (A II 210) Montoya reist zum Papst nach Rom, um „Hilfe zu erbitten“ (A II 210), doch muss er vollkommen desillusioniert zurückkehren, weil man in Europa angesichts des Dreißigjährigen Krieges kaum Notiz von den Missionaren nimmt. „Sie [Montoya und die Väter] erschienen als wilde Leute, von denen man sich Räubergeschichten erzählen ließ.“ (A II 211) Zwar haben die Jesuväter die Möglichkeit „mehrerer Audienzen“ beim Papst, allerdings ist die Kommunikation allenfalls einseitig geprägt (vgl. A II 212). Der Sinn und Zweck der Audienzen kehrt sich letztlich um: „Die Väter hatten wochenlang [...] Gelegenheit, die Fortsetzung der päpstlichen Selbstgespräche anzuhören [...].“ (A II 212) Erst bei einem späten Gespräch um „Befestigungsmöglichkeiten“ (A II 213) können die Väter den Papst überhaupt für sich und ihre Sache interessieren. Allerdings nur, wie der Erzähler ironisch anmerkt, „in bezug auf die strategischen Gesichtspunkte.“ (A II 213) Angesichts der europäischen Situation des Kriegszustands ist Montoya „aufs tiefste erschüttert“ (A II 214). Seinen damit verbundenen persönlichen Wandel kommentiert der Erzähler mit den Worten, er sei jetzt „geschmolzen“ (A II 215). Montoya muss einsehen, dass die Zerstörung der Reduktionen im Vergleich zu den Vorgängen in Europa kaum ins Gewicht fällt. Ihm wird bewusst, dass nicht weniger als der christliche Glaube insgesamt auf dem Spiel steht. „[...] Unsere heilige Kirche steht in einem schrecklichen Kampf. Uns sind einige Kolonien zerstört worden, aber Europa –.“ (A II 215)

Dass Döblin das vierte Buch von *Der blaue Tiger* mit „Die Arche Noah“ und dessen sechsten Abschnitt mit „Bau der Arche Noah“ betitelt hat, trägt jener jesuitischen Sichtweise Rechnung, in der die Rettung der christlichen Religion allein von der Gründung neuer Reduktionen abhängt. Für Montoya ist der Handlungsrahmen je schon durch das Dogma bestimmt und verweist im Kontext des europäischen Grauens, das sich im Dreißigjährigen Krieg wie im Abschlachten auf dem südeuropäischen Kontinent offenbart, auf den frühen gottgewollten Untergang der Welt, die Sintflut:

Eine Arche bauen, eine Arche Noah. Die Sintflut ist da.  
 Montoya grübelte und fühlte sich wohler.  
 Und dies wurde [...] der große Plan der neuen Siedlungen, die zwischen dem Parana und Uruguay entstanden: eine Arche bauen. (A II 217)

Indem Montoya das neue Siedlungsvorhaben mit dem biblischen Bild der Arche Noah konnotiert, adelt er das vermeintlich Gute inmitten einer bösen Welt, die Gott der Vernichtung preisgegeben hat. An Vermessenheit ist das kaum zu überbieten. Wie schon Emanuel nicht in der Lage gewesen war, die richtigen Schlüsse aus den Erkenntnissen

Marianas zu ziehen,<sup>1281</sup> so ist auch Montoya unfähig, Emanuels letzte Einsichten zu teilen. Zwar zeugt der Wandel Montoyas von einem gewissen Verständnis für den einst für sein Schwärmertum verachteten Vorgänger.<sup>1282</sup> Doch Montoya macht sich selbst des Hochmuts schuldig, den Emanuel sich, wie oben gezeigt wurde, erst am Ende seines Lebens eingestehen kann. Aus dem Zweifel heraus, warum Gott „gerade ihnen [den weißen Menschen, B. B.] die Heilslehre anvertraute“ (A II 217), erwächst die Gewissheit, dass das Christentum allein in den bekehrten Indios für die Menschheit insgesamt zu retten sei:

Die Väter der Jesukompagnie [...] bildeten einen Ring, in den sie die Dunklen einschlossen. [...] Das Christentum suchte sich vor seinen weißen Anhängern zu den Dunklen zu retten. So weit war es mit den Weißen gekommen. (A II 217)

Die Bekehrung der dunklen Heiden ist damit keine übliche Mission mehr, die auf die Verbreitung des christlichen Glaubens setzt. Vielmehr versteht Montoya sie als Rettungsakt für das Christentum schlechthin. Die Reduktionen bilden die Arche, auf der das Christentum den Untergang der schlechten Welt überleben soll. Indem Montoya jedoch die Utopie vom Land ohne Tod weiterhin zu verwirklichen gedenkt, indem er die Abkapselung vom Rest der Welt verstärkt und mit Waffengewalt durchzusetzen versucht,<sup>1283</sup> macht er den Untergang der Gottesstaaten im Sinne der Heilsgeschichte nur umso notwendiger. Insofern kann auch das „Recht auf Absonderung“ (A II 218), das die Väter vom spanischen König erlangen und mit dem sie die Reduktionen von nun an auch politisch zu rechtfertigen suchen, nur als ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung betrachtet werden: Dieses Recht hindert daran, sich als einen Teil des Höllenscheins zu begreifen und das Leiden anzunehmen, den Schmerzensweg zu gehen, der unmittelbare Folge der Erbsünde sein soll. Insofern ist die Begründung der Abschottung, „die Weißen machen die christliche Religion bei den Eingeborenen verhaßt durch die Art, wie man sogar jene behandelt, die sie annehmen“ (A II 218), zwar auf eine Rettung des Christentums gerichtet, wendet sich jedoch von der eigentlichen Ursache ab. Um in dem Bild vom satanischen Tier zu bleiben, das Mariana anspricht (vgl. A II 13), ist in der Konsequenz jede Form der Christianisierung, die den Höllenschein ausklammert, nur eine Fütterung des Satans, eine Verschlimmerung des Übels in der Welt. Montoya ist von der Einsicht Marianas, in die Welt eingreifen zu müssen, freilich weit entfernt. Sei-

---

<sup>1281</sup> „Wahrhaftig, Mariana war mein liebster Freund, mein Spiegelbild, ein Stück von mir, sein Weg hat mich nicht belehrt. Ich bereue, jetzt geschieht mir wie ihm, ich werde verworfen, verdammt. [...]“ (A II 191) Aus dem Vergleich ist ersichtlich, dass Emanuel immer noch glaubt, Mariana sei einen „falschen“ Weg gegangen, aus dem er [Emanuel] hätte lernen können, es „richtig“ zu machen. So gerät die Einsicht auch hier nur zu einer getrüben.

<sup>1282</sup> Vgl.: „Vielleicht war auch Emanuel verzweifelt gewesen.“ (A II 217) Die Ablehnung seines Vorgängers wird vor allem in der Rede Montoyas zum Neubeginn deutlich: „Hier sind Verbrechen geschehen. [...] Hier, auf der Straße, haben Menschen auf der Erde gelegen und auf ein Wunder gehofft. Ein Wunder! Hat einer ein Recht, Gott um ein Wunder zu bedrängen? Ist das christlich? Und so sind sie erzogen und alle gewesen, Schwärmer. Wärt nicht ihr dabei, so würde ich sagen: das ist Heidentum.“ (A II 205) Kurz darauf: „Emanuel, ein alter Soldat, an der Spitze. Gebt mir eine Erklärung. Hat ihn diese Hexe, die Maladonata, verwirrt?“ (A II 206)

<sup>1283</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 98, spricht hier bezeichnender Weise von den Reduktionen als „Inseln des Überlebens inmitten einer mörderischen Geschichte.“

ne Hybris kulminiert in dem Glauben, von Gott berufen zu sein, wie ehemals Noah es gewesen ist. Mithin steht der Bau der „Arche“ schon im Zeichen des Untergangs derselben. Die Gründung der Reduktionen macht deren spätere Zerstörung notwendig. Denn wer der Sintflut zum Opfer fällt und wessen Arche verschont bleibt, darüber zu entscheiden ist allein Gott befugt. Montoya hingegen benutzt Gott als Rechtfertigung für die Bewaffnung:

„[...] Gott kann nicht gewollt haben, daß sein Licht von der Finsternis verschlungen wird, sonst hätte er nicht gesprochen und seinen Sohn geschickt. Sollen wir also sanftmütig sein und die Waffen zerbrechen? [...] Niemand wage göttlicher zu sein als Gott.“ (A II 221-222)

Die Hybris besteht in der Anmaßung des Oberen zu wissen, was Gott gewollt haben mag und was nicht. Indem Montoya seine Siedlungen gegen den Untergang aktiv zu verteidigen sucht, wagt er es selbst, göttlicher als Gott zu sein. Und er widerspricht dabei dem eigenen Bild. Denn Noah hat kaum die Arche gegen den Untergang verteidigt. Vielmehr war es gottgewollt, dass sie nicht unterging. Obgleich Montoyas Plan zunächst aufgeht und die Väter – begründet durch die Goldversessenheit der Europäer (vgl. A II 223) – nun sogar „Feuerwaffen“ (A II 222) führen dürfen, bleibt zumindest für die Indios das aus, was die heilsgeschichtliche Voraussetzung genannt werden kann, das Leiden: „Kein Hauch der Leiden und der Seelenqual, aus denen die fremde Lehre geboren war, drang in sie.“ (A II 228). Weder Schrecken und Tod der unbändigen Natur noch die Besinnungslosigkeit der weißen Eroberer geben Anlass, sich mit der „Qual“ des menschlichen Lebens tiefer zu beschäftigen oder sie gar als notwendig anzusehen. Das Dogma zeitigt bei den Indios bis zum Ende der Jesuitenherrschaft nicht die erwünschte Wirkung: „Die Dunklen blieben Kinder. Die Seelenqual der weißen Menschen blieb ihnen fern.“ (A II 325) Damit hat Montoya ein Christentum verwirklicht, das keines ist, in dem die einzigen möglichen Träger oder „Retter“ des Christentums unmöglich Christen, im Sinne Montoyas, sein können. Die Reduktionen verkommen zu einem starren menschenfernen Gebilde, dessen Abschottung von der Welt durch Montoya radikalisiert wurde: „Die Arche Noah war dicht gemacht. Die Flut konnte kommen.“ (A II 224) Der Grad der Abschottung wird auch in dem Bild der Burg deutlich, mit dem die Siedlungen verglichen werden: „Hart, stolz, und kalt bezog Montoya mit den Vätern seine Burg. Sie warfen die Türen zu, sie zogen die Brücken auf.“ (A II 232) Jegliche Verbindung zwischen den Jesuiten und der restlichen Welt wird damit negiert.

#### 4.2.8. Flucht vor Extremen – Bischof Felix

Mit Felix, dem Bischof von Assomption, tritt eine Figur in das Geschehen ein, die weder von Gewalt und Besinnungslosigkeit noch von dem Fanatismus der Jesuiten geprägt

ist. Felix' Haltung ist durch und durch gemäßigt, Extreme lehnt er ab.<sup>1284</sup> Es zieht ihn nach Südamerika, um der entfesselten Gewalt des Dreißigjährigen Krieges zu entkommen. Den „scheußlichen Kriegslärm Europas“ (A II 233) möchte er nicht hören. Das Leben in den Reduktionen erscheint ihm jedoch von Anfang an suspekt. Anlass für seinen dortigen Besuch gibt sein Neffe Gonzales, der Jesuit geworden ist. Felix bemerkt sofort, dass man „wie auf einem andern Planeten“ sei (A II 234). Das Befremdende der jesuitischen Reduktionen drückt sich für den Bischof nicht nur darin aus, dass Felix die Jesuiten für „Sauertöpfe[n]“ (A II 234) hält, sondern in der Empfindung, mit den Reduktionen einen unabhängigen Rechtsraum vorzufinden:

Ich werde hier wie in einem richtigen Staat von einer Militärmacht eingeholt. Es ist aufregend. Diese Jünger des Ignaz sind eine unverschämt forsche Bande. Sie haben auch ihre Fahnen. Was nehmen sie sich eigentlich heraus. (A II 235)

Felix ist im negativen Sinn beeindruckt davon, dass sich die Reduktionen als souveräner Staat darstellen, es aber keinesfalls sind. So wandelt sich seine Sichtweise auf das jesuitische Treiben alsbald von der Beobachtung von Merkwürdigkeiten<sup>1285</sup> hin zu der Feststellung von Dreistigkeiten. Felix' Bild bemisst sich auch an den Veränderungen, die er bei seinem Neffen bemerkt: Dieser teilt mit der Verdammung der Weißen in den Städten nicht nur die Perspektive des neuen Oberen Montoya, sondern nimmt auch dessen Gestik und Habitus an.<sup>1286</sup> Was der Bischof an den Jesuiten kritisiert, ist ihre radikale Rationalität, die sich dem „Heil der Seele“ (A II 238) vollends verschrieben hat. Er kritisiert ihre Strenge, ihre Gnadenlosigkeit und die religiös motivierte Kriegstreiberei (vgl. A II 238). Die Kompromisslosigkeit der Jesuiten beschreibt Felix in den Worten: „Sie kennen nur Entscheidung.“ (A II 238) Damit ist ihr Hang zur absoluten Dezsion angesprochen, die Grundlage für souveränes Handeln ist. Ihre Rationalität basiert auf trennenden Entscheidungen, Entscheidungen zwischen gut und böse, richtig und falsch, menschlich und unmenschlich.

Das Moment der *Entmenschung*, das die Jesuiten den besinnungslosen Weißen in ihrem brutalen Vorgehen unterstellen, kehrt sich in den Augen des gemäßigten Bischofs um. Seine Gedanken kreisen um die Frage, ob die Jesuiten überhaupt noch Menschen sind:

[...] was sind sie für Menschen, sie sind keine Menschen, alle Menschen haben ihre Pausen, aber ein Jesuit ist morgens Jesuit, mittags Jesuit, abends Jesuit, er bohrt, peitscht und treibt zu jeder Tageszeit, welche Generation von Menschen ist da aufgetaucht, wem hat sich die Kirche da verschrieben – was will sie eigentlich mit denen retten? (A II 239)

---

<sup>1284</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 102, nennt Felix zu Recht den „ersten nicht verzweifelten Europäer im Roman“.

<sup>1285</sup> Vgl. A II 233, wo von den „merkwürdigen vielerörterten Reduktionen“ die Rede ist.

<sup>1286</sup> So beobachtet es Felix bei seinem Neffen: „Gonzales [...] drückte den Kopf hart und bewußt in den Nacken, ah, das hatte er sich von Montoya abgekuckt, diese Jesuiten, wie sie ihn verpfuschen.“ (A II 239)



Arbeitswahn, pausenloses Schaffen, Verbohrtheit, Leid-Kultur und apodiktische Haltung sind für Felix mit menschlichem Sein nicht vereinbar. Die Jesuiten sind entweder keine Menschen oder sie stellen eine neue Generation von Menschen dar, die mit dem Menschenbild des Bischofs Felix nicht in Einklang zu bringen ist. Dem Bischof widersetzt sich das dezisionistische Moment, das die Jesuiten in vollem Maße ausgeprägt haben. Sein Menschenbild orientiert sich an dem der Antike. Die vollkommene Disziplinierung und Vereinnahmung der Natur durch den Menschen, der damit letztlich die eigene menschliche Natur bekämpft, lehnt Felix ab. Gegenüber Lumpchen, seiner Geliebten, die allerdings mit Diener Alfio eine Scheinehe führt,<sup>1287</sup> fällt sein Urteil über die Jesuiten noch drastischer aus. Seine Kritik richtet sich dagegen, dass die Jesuiten den Menschen seiner Natur berauben, um ihn zu domestizieren und im Sinne der Heilslehre zu disziplinieren:

„Du lieber Heiland, was machen diese Leute [die Jesuiten, B. B.]. Es hat doch schließlich alles sein Maß. Menschen zu Affen machen, Tiere zu dummen Menschen machen, so war es nicht gemeint. Sie werden noch die Religion um ihren ganzen Sinn bringen. [...]“ (A II 259)

Das Übermaß an Ratio, mit dem die Jesuiten Mensch und Tier<sup>1288</sup> von der Natur trennen wollen, schlägt für den Bischof in das Gegenteil um. Er sieht in den Reduktionen eine „anmaßende Horde von Barbaren“ (A II 260) heranwachsen. Indem die Jesuiten aus den vermeintlichen Wilden Menschen zu machen gedenken, entmenschlichen sie die Indios. Es ist der Umschlagpunkt zwischen der Tatsache des Eingebundenseins in den Naturzusammenhang und der Aufklärung, den der Bischof in den Reduktionen erkannt zu haben glaubt. Wenn Tiere zu Menschen werden, dann trägt der gleiche Prozess dazu bei, dass Menschen wieder zu Tieren werden. Er schlägt in sein Gegenteil um. Die Barbarisierung der menschlichen Gesellschaft hängt somit nicht nur an den grausamen weißen Eroberern, sondern in einem hohen Maße an denjenigen, die sich gegen die Gewaltherrscher wehren wollen. Das menschliche Subjekt, von dem der Jesuiten-Obere Emanuel in der Verblendung nach dem Tod Marianas noch annahm, dass es nur im Glauben an Christum zu sich selbst kommt und mithin zum Ich wird,<sup>1289</sup> hat den Grat überschritten und entsubjektiviert sich im Zuge der voranschreitenden Disziplinierung. Doch wenn der Mensch zum Objekt der Herrschaft gerät und aus dem Naturzusammenhang herausgerissen wird, der ihn konstituiert, so ist der Prozess der Entmenschlichung bereits vorangeschritten. Weitsichtig erkennt Felix diese radikale Tendenz im Handeln der Jesui-

<sup>1287</sup> Vgl. dazu auch Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 102: „Trotz seiner [Felix'] priesterlichen Verpflichtung zum Zölibat hat er nicht nur eine – durch eine Scheinehe mit seinem entmannten Diener Alfio getarnte – Familie, sondern er lebt gerade aus diesen Bezügen.“

<sup>1288</sup> Gegenüber Clelia, die er auch Lumpchen nennt, kritisiert er zugleich die „Nachahmung unserer menschlichen Gesellschaft“ bei den Pferden, die der Wildnis entrissen und in Ställen gehalten werden. (A II 258)

<sup>1289</sup> Dies ist im Abschnitt „Arbeit und Gehorsam – die Reduktionen der Jesuiten“, S. 304-309, bereits eingehend erörtert worden.

ten und er weiß um die Gefahr, die darin verborgen liegt. Gegenüber Clelia bemerkt er nicht ohne Ironie:

„[...] Ich bedanke mich für diese Art lieber Gott, den diese Jesuväter abgeben. Wenn das über uns herwächst, Clelia, dann – ist es aus mit meiner Bibliothek, dann verbrennen sie die Bücher der Alten, [...] dann soll auch der Papst in Rom sehen, wo er sitzt. Sie haben ihm Treue und unbedingten Gehorsam geschworen. Unbedingten Gehorsam! [...] Mir gefällt auch ihr Gelübte nicht, sich jedes eigenen Urteils zu enthalten. Das ist so unmenschlich wie alles, was sie betreiben.“ (A II 260)<sup>1290</sup>

Die Jesuiten stellen einen „Gott“ dar, dem Gehorsam zu leisten ist. Sich eine eigene Meinung zu bilden und in die eigene Urteilsfähigkeit zu vertrauen, würde den Menschen verwehrt, wenn die Jesuiten an die Macht gelangen. Felix ahnt bereits, dass der Gehorsam, den die Jesuiten dem Kirchenoberhaupt geschworen haben, sich auch gegen dieses wenden kann. Die geistige und religiöse Freiheit sieht er durch die Radikalisierung derart bedroht, dass er eine Bücherverbrennung für vorstellbar hält. Absolute Ergebenheit der Menschen, Folgsamkeit und die unreflektierte Akzeptanz der Dogmen, wie es im Sinne der Jesuiten gefordert ist, all dies hält Felix für unmenschlich.

Die Jesuiten können als Bild für das Umschlagen von einem vernünftigen, zweckrationalen Handeln in barbarisches Handeln gelten. Der Barbar, dessen Erscheinen um jeden Preis verhindert werden sollte, erscheint unaufhaltbar dort, wo der Prozess der Entmenschlichung zu seiner Vollendung gekommen ist. Bewusstsein und Besinnungslosigkeit, Aufklärung und Natur können im Bereich des Menschlichen nicht voneinander getrennt werden – auch dann nicht, wenn die Jesuiten mit dem Verweis auf die Heilsgeschichte vehement feste Grenzen zu ziehen versuchen. Sie stehen in einem dialektischen Verhältnis, in dem ein jedes nicht ohne das andere zu denken und hervorzu- bringen ist. Der Mensch ist je schon in den Zwischenraum eingeschlossen, den beide Pole, Naturverfallenheit (Mythos) und Bewusstsein (Aufklärung), bilden. Horkheimer und Adorno beschrieben die (menschliche) Vernunft im Zusammenhang mit der Untrennbarkeit von ihrem mythischen Ursprung: „Je mehr die Denkmaschinerie das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte.“<sup>1291</sup> Die vernunftbedingte Herrschaft des Menschen über die Dinge der Welt, über die Natur, kann ihren Ursprung in der Natur nicht nur nicht leugnen, sondern verstrickt sich desto tiefer in den Naturzusammenhang, je mehr sie diesen zu beherrschen gewillt ist. Anders gesagt: Die letzte aller Errungenschaften des zu sich selbst gelangten Subjekts, des herrschenden Ichs, ist die Besinnungslosigkeit, seine Auflösung im mythischen Urgrund, in der Natur. Die Unmenschlichkeit der Jesuiten, die Felix attestiert, ist in dem hier beschriebenen Kontext zu sehen. Je „vernünftiger“, das heißt: zweckrationaler die Jesuiten

<sup>1290</sup> Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 141, hat bereits darauf hingewiesen, dass diese Worte des Bischofs „nur wenig verschleierte Gleichnisse des Hitler-Staates“ seien.

<sup>1291</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 33.

agieren, desto barbarischer gestalten sich die Auswirkungen dieses Handelns für die übrigen Menschen.

Der Mensch existiert in einem Spannungsfeld zwischen Besinnungslosigkeit und Rationalität. Der Raum zwischen den beiden Polen bedingt sein Maß an Menschlichkeit. Wovor Felix, der diesen Zusammenhang durchschaut, flüchtet, ist die Unausgewogenheit dieses Verhältnisses in der menschlichen Gesellschaft. In Europa überwiegt mit dem Dreißigjährigen Krieg die Besinnungslosigkeit. Bei den Jesuiten droht das Übermaß an Rationalität in Besinnungslosigkeit umzuschlagen. Im Gespräch mit Montoya bei dem ersten Besuch Felix' in den Reduktionen kommt der Verweis auf die Gefährlichkeit, die von der Bewaffnung der Indios ausgeht, nicht von ungefähr. Der Bischof kritisiert die Bewaffnung der Indios, die dadurch eine Gefahr für die Siedler wären (vgl. A II 235). Montoya bemerkt dazu relativierend: „[...] Wie sollten übrigens Tiger und Löwen sich vor einer Lammherde [gemeint sind die immerhin bewaffneten Indios der Reduktionen, B. B.] fürchten.“ (A II 235) Kurz darauf bemerkt der Bischof nach dem Verlassen der Kirche „Tiere wie kleine und mittelgroße Hunde“ (A II 237), die in der Stadt spielen. Dass sich diese dann als „junge Tiger“ (A II 237) entpuppen, wie Montoya ihm beiläufig mitteilt, muss in kontextuellem Bezug interpretiert werden. Es verdeutlicht eben das, was der Bischof generell befürchtet: Zwischen Montoyas Lammherde wachsen – im übertragenen Sinn – Tiger heran, die bekanntlich Raubtiere sind. Die Gewalt, der man mittels Abschottung von der äußeren Welt und mittels Disziplinierung von Mensch und Natur entrinnen wollte, ist potenziell inmitten jener Lämmer gegenwärtig, die diese jungen Tiger domestizieren. Die Herrschaft der Lämmer über die Tiger impliziert bereits die Verwandlung dieser herrschenden Lämmer in Tiger bzw. das Ablegen ihrer Verkleidung als Lamm.

Betrachtet man die Reduktionen als den einen und Europa als den anderen Pol in einem Beziehungsgefüge, so könnte man annehmen, dass sich der Bischof in eben jener Mitte befindet, die er für allgemein menschlich hält. Sein Existenzraum ist das Dazwischen. Weder Grausamkeiten und Gewalt, wie sie auf dem europäischen Kontinent herrschen, noch die Disziplinierung der Indios durch die Jesuiten, die in aller Konsequenz auch in Gewalt umschlagen wird – nämlich dann, wenn die „Tiger“ ausgewachsen sind –, stellen für Felix lebbare Alternativen dar. Gegenüber seinem Kammerdiener Alfio macht er es nach der Rückkehr aus den Reduktionen nochmals deutlich: „Es ist nicht in einem Wort zu berichten. Ich sage dir nur: nie wieder in die Reduktionen.“ (A II 251) Und aus dem Gespräch mit Clelia wird verständlich, dass für Felix die beiden Pole (Europa – Reduktionen) keine wirkliche Differenz bilden, sondern ineinander fallen können: „[...] Ich bin hierhergekommen, um die ganze Erbärmlichkeit los zu sein, das [...] Gehabe von Söldnern, die sich als Krieger vorkommen. Und wie ich herkomme [...] sitzen da die Jesuiten und haben den ganzen Unrat hingetragen, den ich hasse. [...]“ (A II 259) Dass der beste Ort für die menschliche Existenz, so wie Felix ihn sich vorstellt, im Dazwischen liegt, wird auch in der Relation zwischen Privatem und Öff-

fentlichem deutlich, in der der Bischof sein Leben auszuloten vermag.<sup>1292</sup> Gegenüber den verhassten Jesuiten verhält er sich diplomatisch und meidet jeden Konflikt, was auch Gonzales bemerkt (vgl. A II 250). Dem Renaissance-Menschen Felix ist das diesseitige Leben nicht verhasst und er versucht – so gut es eben geht – es zu genießen.<sup>1293</sup> Vorbilder findet er in der Antike bei Griechen und Römern, deren Kunst er schätzt und deren Gesellschaftsform er als Alternative allen Möglichkeiten der Gegenwart gegenüberstellt (vgl. A II 258-259). Mehr und mehr muss er jedoch einsehen, dass es in der Gegenwart keinen Ort gibt, an dem eine menschliche Existenz zu führen möglich ist, auf die das antike Ideal wenigstens einen Schein werfen könnte. Felix ist auf der Flucht vor der dem Leben abgewandten Gegenwart<sup>1294</sup> und der letzte mögliche Ort für ihn ist die Privatheit. Doch da auch in diese mehr und mehr die zerstörerische Dialektik Einzug hält, bleibt schlussendlich nur noch die Fantasie, in der er sich seine Geliebte, Clelia, als den an die Jesuiten verlorengegangenen Neffen Gonzales imaginiert (vgl. A II 257). Wie enttäuscht der Bischof über den Verlust des Neffen, der sein „Vikar“ (A II 283) werden sollte, ist, zeigt sich auch später im Gespräch mit Rat Alvaro, wo Felix erwidert: „Geraubt! Starker Ausdruck. [...] Natürlich habe ich ihn nicht gern ziehen lassen. [...]“ (A II 283)

#### 4.2.9. Felix' Weltsicht: Die Antike als Wiege des Christentums

In seinem Haus empfängt Felix den königlichen Visitor Alvaro, dem er anhand antiker Kunstwerke seine Sichtweise auf das Christentum darzulegen versucht. Während Felix die „unbeschreibbaren Schönheiten und Wahrheiten“ (A II 262) preist, die das Christentum den Gläubigen bereithält und sich in Reflexionen über antike Kunstwerke ergeht, gibt sich Alvaro als „Laie“, der auch nicht begreife, „was der sterbende Gladiator mit unserem Heiland am Kreuz zu schaffen“ habe. (A II 263) Aus dem Gespräch beider wird deutlich: Zwischen dem „Schmerzensmann am Kreuz“ (A II 263) und den griech-

<sup>1292</sup> Vgl. dazu auch Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 102, der ausführt: „Denn der Bischof führt zwei getrennte Leben. Das Kirchenamt ist nur sein Beruf, keine Berufung wie bei den Jesuiten. Den eigentlichen Ort seiner Existenz aber gibt ihm sein Privatleben. Einen solchen Ort hatte vor ihm keine Figur des Romans besessen.“

<sup>1293</sup> Der Raum, in dem Genuss stattfinden kann, ist freilich das Private. Lumpchen, seine Geliebte, gilt offiziell als Frau des Kammerdieners: „Lumpchen war Alfios Frau, aber sie gehörte dem Graf, der jetzt Bischof war [...]“ (A II 253). Am Abend schwärmt er leidenschaftlich von ihr als „Quelle meines Daseins“, um dann vom Leben selbst zu sprechen: „[...] herrlich ist es, geboren zu werden, herrlich die Welt, herrlich die Frauen, Liebe, süßes Feuer, in dem ich ewig braten möchte, großer Gott, laß mich nur so leben und vergehen, da ich doch einmal ein Sünder bin –.“ (A II 255)

<sup>1294</sup> Vgl. dazu A II 258, wo er diesen Zustand selbstkritisch reflektiert: „[...] Sie haben mir unterwegs von Ameisen erzählt. Wenn es Überschwemmungen gibt, verlassen sie den Boden und schleppen alles, was sie sind und haben, die Bäume herauf und kleben sich an Äste. So geht's mir. Ich schleppe mich mit meiner Habe in der Welt herum, heimatlos, ich muß es ankleben, [...]“ (A II 258)

ischen Plastiken gibt es für Bischof Felix keine qualitative Differenz. Grund dafür ist, dass der Künstler, der solche Werke zu schaffen vermag, göttlichen Anteil hat:

„[...] Wie hat er [Gott, Jesus, B. B.] einen Menschen gesehen, der dies [das antike Kunstwerk] gemacht hat. Wie ist er bei ihm [dem Künstler, B. B.] gewesen, und mit ihm gestorben.“ (A II 264)

Im Typus des antiken Bildhauers entdeckt der Bischof einen Sehenden,<sup>1295</sup> der die Menschen liebt und ihnen durch die Kunst „die Augen und die Seele“ öffnet (A II 265). Das Christentum gilt ihm als legitimer Nachfolger der antiken Tradition, denn, so Felix: „[...] Das wirkliche Wort zu sprechen blieb schließlich uns vorbehalten, den Christen.“ (A II 265) Alvaro findet aber trotz der Bemühungen Felix' „keinen Geschmack an dieser Bildsäule und dem ganzen Gespräch“ (A II 265). Der verklärte Blick auf die Antike wird schließlich durch die Innenperspektive des Bischofs offenbar, der gedanklich „sein eigenes Gespräch mit Clelia [weiterführt]“ und die „Christen wahrhaftig für Erben der Griechen“ hält (A II 266). Die Liebe ist für Felix das Bindeglied zwischen Mensch und Gott. Dort, wo sie erkannt wird, offenbart sich das Göttliche. Mithin kann für Felix die „Venus, die niederkniet“ – wie insgesamt die antike Kunst – als ein Medium für „die himmlische Liebe zu aller Kreatur“ (A II 266) gelten.<sup>1296</sup> Dass die Idealisierung des Menschen im Geiste der Antike angesichts der Brutalität der Gegenwart scheitern muss, ist vorprogrammiert, steht doch dem „Schöne[n] und Göttliche[n] in der Welt“, das sich für Felix „am klarsten im Menschen“ (A II 266) zeigt, Zwang, Gewalt und Vernichtung gegenüber. Der Versuch der Renaissance, durch die Ästhetisierung der Welt deren zunehmende Barbarisierung zu erklären, scheitert an der Wirklichkeit der Verhältnisse, die eine Flucht in die Fantasie (der Antike) nicht mehr zulassen. Das Göttliche spiegelt sich in der Kehrseite des Schönen als Verlassenheit, in der einzig „die Schrift des Dämons in die Welt hinein“ (A II 47) noch von der Gegenwart Gottes in der Welt kündigt. Nicht die Liebe, sondern das Leid bildet die Brücke zwischen Erde und Himmel, zwischen den Menschen und Gott.<sup>1297</sup> Der Humanismus des Bischofs, der das Menschenbild der Antike mit dem christlichen in Einklang zu bringen versucht, scheitert letztlich an der vorherrschenden Tendenz zum Extremen.

Beim „Spazierritt“ mit Alvaro lotet der Bischof den „Unterschied zwischen diesen Anlagen [den Farmen der Weißen, B. B.] und denen der Jesuiten“ (A II 279) aus, wobei

<sup>1295</sup> Vgl. auch Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 102-103. Brüggem hat die Funktion des Sehens für Felix deutlich herausgestellt: „Felix gewinnt sein Ich in der Erkenntnis des angeschauten Gegenstandes, des Du. Indem er sich auf die Kunstwerke einläßt, gewinnt er selbst Gestalt: im Akt der Hinwendung zum Du wird die Endlichkeit des Individuums gleichzeitig bejaht und überschritten. Das Motiv des Sehens kennzeichnet diese Ichbildung in nahezu allen Äußerungen des Bischofs über seine Plastiken: [...]“

<sup>1296</sup> Vgl. dazu Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 103: „Die Liebe ist für Felix gleichermaßen das Zentrum der griechischen Antike wie des Christentums: [...]“

<sup>1297</sup> Vgl. dagegen die Gedanken des Bischofs Felix: „Wir sehen das Schöne und Göttliche in der Welt am klarsten im Menschen. Es ist der Regenbogen, der sich von der Erde zum Himmel spannt.“ (A II 266)

sein durchaus abgewogenes Urteil vor allem den Extremismus der Jesuiten kritisiert, der mit einer zunehmenden Militarisierung einhergeht:

„[...] Die Jesuiten – machen es sich leicht. [...] es sind eigentlich riesige Schulen oder Kasernen. Die Dunklen kriegen ihr Reglement bis zu den Pantoffeln herunter [...]. [...] die lassen seit dem heiligen Ignaz [...] nicht das Soldatenspielen. Wenn sie keine graden Linien ziehen könne, grade Straßen, schnurgrade, ein Haus genau gleich weit vom anderen entfernt, wenn sie nicht mit dem Zirkel arbeiten und rechnen und befehlen können, ist ihnen nicht wohl. [...]“ (A II 282)

Die Radikalität, mit der die Jesuiten ihre Vernunft gebrauchen, macht Felix an dem Gewicht fest, das Mathematik und Geometrie im jesuitischen Leben und Handeln zukommt. Ordnung, Berechnung und Regelung sind Teil und Ergebnis formaler Rationalität, die die Jesuiten gebrauchen, um aus den Indios gehorsame Soldaten zu formen. Mittels dieser Machttechniken gewinnen sie ihre Anhängerschaft, wie Felix erkennt, der in seinem Neffen Gonzales den exemplarischen Beweis dafür sieht: „[...] die Jugend drängt dahin, wo kommandiert wird. Das ist die Anziehungskraft der Jesuiten. [...]“ (A II 283). Problematisch erscheint dem Bischof die „Besessenheit“ (A II 283) der Jesuiten, die sich vor allem in dieser Rationalisierung und Formalisierung menschlichen Zusammenlebens und Handelns zeigt. Mit der Ablehnung des Inselcharakters der Reduktionen und deren Abschottung gegenüber der restlichen Welt<sup>1298</sup> geht auch Felix' Vorwurf einher, dass die Jesuiten kein wirkliches Christentum betreiben würden:

„[...] Es kommt ihnen nicht darauf an, wenn dieses herrliche Land verkommt. Aber das verkennt die menschliche Natur und das Christentum selber, es fordert heraus. Sie kennen kein Maß, keine Mitte. Sie verachten sie. Aber –“ [...] „Die Welt lebt von der Mitte. Alles Übermaß wird auf sein Maß zurückgeführt.“ (A II 284)<sup>1299</sup>

Dass diese Mitte in der Praxis nicht zu halten ist, weil es nur einen Abgrund gibt, vor dem zwei Seiten sich feindlich gegenüberstehen, muss der Bischof kurz darauf am eigenen Leib erfahren. Als die Kolonisten die Jesuiten überfallen und neben „zweihundert Gefangenen“ Indios (A II 291) auch „ein[en] Novize[n]“ in ihre Gewalt bringen (A II 292), wird der Bischof, der sonst jede Entscheidung meidet, unweigerlich in eine Position gebracht, in der die diplomatische Mitte nicht zu halten ist. Die Kolonisten geben den Novizen beim Bischof ab, der sich nun einen Gefangenen verwahren sieht, den er nicht gemacht hat. Aus Angst vor einem Überfall verbarrikadiert er sich (vgl. A II 292) und erklärt am Morgen Clelia: „[...] Ich komme gradeswegs aus der Unterwelt.“ In dieser habe er seine Seele nicht gefunden (A II 293). Das Bangen um das eigene Seelenheil

<sup>1298</sup> Genau darin besteht sein Hauptvorwurf. Vgl.: „[...] Sie besetzen eine Provinz [...] lassen keine Weißen herein, keinen Priester eines andern Ordens, ich wundere mich, daß sie noch Beamte der Krone hereinlassen [...]. Es ist ein zweiter Kirchenstaat, aus der Erde gestampft. [...]“ (A II 283-284)

<sup>1299</sup> Bereits zuvor hatte Felix gegenüber Rat Alvaro beim Besuch der Reduktionen angedeutet: „[...] Ich halte diese Politik für falsch und beleidigend. Mein Urteil über das, was man hier als Christentum vorführt, laß ich dahingestellt sein, für den Augenblick. Es wäre möglich, daß ich auf den Gedanken komme, daß das überhaupt kein Christentum ist. [...]“ (A II 247)

wird mit der Heimfahrt des Odysseus in Verbindung gebracht, der „Sühneopfer für alle Toten gegossen“ hatte (A II 293). Es ist die Bindung an das irdische Leben, die in der Rezitation Homers ihren Ausdruck findet. „Also du [Clelia] wärst gekommen“, versichert sich Felix, um dann noch einmal Homer zu rezitieren:

„Aber als Odysseus Achilleus selber, seinen Schatten, sah und ihn ansprach: ‚Laß dich den Tod nicht reuen, Achilleus‘, sagte Achilleus: ‚Preise mir nicht tröstend den Tod, ruhmreicher Odysseus. Lieber möchte ich fürwahr dem unbegüterten Pächter, der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld bauen, als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen.‘ Und das will ich beherzigen und denke noch lange zu leben.“ (A II 294)

Was Felix hier mit Homer pathetisch beschwört, ist seine Angst vor dem Tod. Er würde lieber kümmerlich leben, als der Unterwelt anzugehören. Als Toter die Toten zu beherrschen, wäre seine Sache nicht. Der Entschluss, den Novizen aus dem Haus zu schaffen (vgl. A II 295), kann als Versuch gelten, wenigstens im Bereich des Privaten die verlorene Mitte wiederherzustellen und am Leben zu bleiben. Doch die wohlgehütete Grenze zwischen Außen und Innen ist mit dem Vorfall endgültig durchbrochen und kann nicht wieder hergestellt werden. Die Kolonisten halten es freilich für „Verrat!“ (A II 295), wodurch der Bischof und Alfio angesichts des gewalttätigen Mobs ernstlich in Gefahr geraten (vgl. A II 296). Die „Gefahr eines Angriffs auf den Bischofspalast“ kann letztlich nur durch eine Einigung verhindert werden, die die Hinrichtung aller Gefangenen „zur Abschreckung“ vorsieht (A II 296). Das Paradoxon der ganzen Szenerie besteht nun darin, dass eintritt, was der Bischof um jeden Preis verhindern wollte: Sein Handeln führt erst zu der „ganze[n] Schar vermoderter Toten“ (A II 294), deren Seelen er – in der Gleichsetzung mit Achill – eben nicht beherrschen wollte. Er rettet sein Leben dadurch, dass er zulässt, dass viele andere Leben ausgelöscht werden. Nun hat er die Massenhinrichtung indirekt zu verantworten. Er bleibt am Leben, ist jedoch politisch und gesellschaftlich tot.

Die Vereinnahmung des Bischofs seitens der weißen Siedler schlägt in den Versuch einer Vereinnahmung seitens der Jesuiten um, die in der „Hilfeleistung“ des Bischofs ein Zeichen zu ihren Gunsten zu erkennen glauben. Dass der Bischof den Novizen fortschaffen lässt, ist allerdings keine Geste für oder gegen die Jesuiten. Die Handlung sollte allein der Neutralität des Bischofs dienen. Gonzales besucht gemeinsam mit einem zweiten Pater den Bischof in seinem Haus. Obgleich Felix zunächst mit „unverhohlener Freude“ (A II 297) reagiert, behalten die beiden Abgesandten „zum Schmerz des Bischofs den verhaßten fanatischen Ernst“ (A II 297). Über die beiden Jesuiten lässt Montoya den Bischof bitten, „seinen ganzen Einfluß in Assomption aufzubieten, um die Kolonisten im Zaum zu halten“ (A II 298), was Felix ärgerlich macht. Brisanter Weise findet just in diesem Moment die Hinrichtung der Indios auf dem Markplatz statt, worauf Gonzales sich zum Beten niederkniet. Angesichts der nicht zu überhörenden „Peitschenhiebe“ (A II 298) sieht nun auch der Bischof sich zum Beten genötigt, ausgerechnet „in seiner schönen, freudigen, lichtdurchfluteten Bibliothek, in dem Antikensaal, der

noch keinen knieenden Felix gesehen hatte.“ (A II 298) Nun bricht das durch die Antike verklärte Weltbild des Renaissancemenschen vollkommen zusammen, denn die letzte Insel des Privaten wird von der grausamen Wirklichkeit durchdrungen, an der er wie zum Hohn selbst indirekt beteiligt ist. Anstatt für die zu beten, die vor seinem Haus hingerichtet werden, beklagt Felix die Zerstörung seiner Rückzugsmöglichkeit. Ausdrücklich heißt es:

Und es war nicht zum Beten, wozu sich Felix niederließ, sondern die Ohnmacht und Bitterkeit trieben ihn herunter, [...]. (A II 298-299)

Unfähig, die Verhältnisse aus der ihr gebührenden politischen Perspektive zu betrachten, münzt er jede Handlung allein auf sich selbst. Es ist sein Ich, seine Persönlichkeit, die sich zwischen den beiden Polen der Dialektik bewegt:

Er hörte die Worte [Gonzales', der ihn zum gemeinsamen Gebet auffordert, B. B.] und zugleich Schreien [das der sterbenden Indios, B. B.] von unten, die Schmerzen und die Schande, die sie ihm [Felix] antun wollten. [...] Was, man wollte ihn in die Zange nehmen, die da mit ihren Schlägen auf nacktes Fleisch, und diese Jesuiten, [...] die Einfaltspinsel, die Feinde dieser Welt? (A II 299)

Anstatt das Leid der Hingerichteten zu sehen, das er hätte verhindern können, sieht er das eigene Leid durch sie verursacht und macht es ihnen zum Vorwurf. Das Subjekt, das in sich selbst verharrt, vermag nicht, was Mariana im Sinne einer christlichen Verpflichtung für notwendig gehalten hatte, angesichts des Höllenscheins in die Welt einzugreifen (vgl. A II 47). Felix hat sein Ich gleichsam aus dem Weltzusammenhang herausgenommen. Weil er keinen handelnden Bezug zu der ihn umgebenden Welt hat, vor der er flüchtet und die er auszuschließen versucht, kommt er gar nicht auf die Idee, in sie einzugreifen. Deshalb kann er auf die naheliegende Frage seines Neffen, warum er nicht herunter gehe und sie [die Indios] einfach freimache, nur barsch erwidern: „Laß das“, [...], „ich brauche deinen Rat nicht. Ich bin Bischof und weiß, was ich zu tun habe.“ (A II 300) Dass er sich dabei ausgerechnet auf sein Kirchenamt beruft, macht nur deutlich, dass die Rolle des Bischofs ihm lediglich dazu dient, seine Privatheit zu organisieren. Sie hat eine wirkliche Funktion einzig für das Subjekt, das sie im öffentlichen Raum wie zum Schutz bekleidet und abschottet, nicht aber für die gegenwärtigen äußeren Verhältnisse, der sie eigentlich dienen müsste. Felix argumentiert mit seinem Amt, ohne jedoch die Verantwortung zu übernehmen, die diesem Amt angemessen wäre. Gonzales' durchaus politisch motivierte Forderung, „jetzt ganz auf unsere Seite“ zu treten (A II 301), sich den Jesuiten anzuschließen, muss Felix deshalb empören. Seine Gedanken spiegeln die Verquickung der privaten und öffentlichen Sphäre umso deutlicher, angesichts der Tatsache, dass sein Neffe aus der öffentlich-politischen Sphäre in die private einzugreifen versucht:

[...] du Bösewicht, du hast doch das Ketzergesicht gegen mich in der Tasche, [...] warum jagst du mich wieder auf, [...] ich werde mich bis aufs Blut verteidigen, [...] ich habe schon



auf dich verzichtet, ich, und auch Clelia, die du verachtetest, weil sie dich lockt, aber sie ist ein Mensch und mehr als eure ganze finstere Idee, die ich verachte. (A II 301)

Gonzales fordert eine Entscheidung, die sich an die öffentliche Amtsperson richtet, auf die Bischof Felix aber mit privater Kränkung reagiert. Deutlich wird die Vereinnahmung der öffentlichen Funktion durch das private Subjekt auch in der Argumentationsweise des Bischofs, der, um die Neutralität der Person im dialektischen Gezerre zu rechtfertigen, politische Argumente bemüht. Der Bischof, von dem es ausdrücklich heißt, er wäre „ganz er selber“ (A II 301), argumentiert: „[...] Die Kirche hat gelebt vor euch [Jesuiten, B. B.], wird auch nach euch leben. [...]“ (A II 302), und schlägt sich, indem er die Mühen der weißen Siedler preist (vgl. A II 302), nur aus strategischen Gründen auf deren Seite. Ausgerechnet eine Metapher, die sich in der Deutung ganz und gar auf seine persönliche Situation beziehen lässt, dient dem Bischof als überlegene Formel, die die Mühen der Kirche gegenüber den vermeintlich gescheiterten jesuitischen Bemühungen hervorheben soll:

„[...] Man soll unter keinen Umständen vom Hafen aus einem Schiff, das im Sturm kämpft, Ratschläge zurufen. Blickt in eure Geschichte, wie Pater Emanuel und Montoya sich haben Zug um Zug zurückdrängen lassen. Sie konnten es nicht leisten, aber wir müssen es leisten. Versucht es doch einmal hier, ein halbes Jahr, ihr wäret schon wieder auf der Wanderung, aber was wird aus unsern Leuten.“ (A II 302)

Das im „Sturm“ der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse kämpfende „Schiff“ ist schließlich Felix selbst, der die bedrohte Insel seiner Privatheit nicht aufgeben will. Er hat Europa aus diesem Grund verlassen, ist selbst auf „Wanderung“. Es scheint, als gäbe in der Argumentation die Amtsperson Bischof dem Privatmann Felix einen Rat, um zugleich deutlich zu machen, dass Rat zu geben hier nicht am Platze sei. Und dies zusammen geschickt verpackt in einer Rundum-Kritik am Vorgehen der Jesuiten. Felix lehnt es aus Prinzip ab, einen „Hafen“ anzusteuern, also für eine der zum Teil konträren Positionen und gesellschafts-politischen Sichtweisen ganz einzutreten. Auch deshalb verbot er sich den Rat von Gonzales, doch Kraft seiner Funktion als Bischof für die Freiheit der zur Hinrichtung vorgesehenen Indios einzutreten (vgl. A II 300). Zwar spricht er in der dritten Person Plural im Namen der Kirche, doch hat er als Bischof nichts geleistet und kann es auch nicht mehr, da man ihn als Geistlichen gar nicht mehr annimmt: „[...] Felix wurde in der Kirche ausgepiffen.“ (A II 296) Er will nicht begreifen, dass es im Wechselgefälle keine Position der Mitte gibt.<sup>1300</sup> Weil er sie dennoch beharrlich zu verteidigen sucht, scheitert er sowohl im Bereich des Politischen als auch im Privatleben, wo er als Oheim nicht nur Gonzales verstößt, sondern zugleich Clelia verärgert. So wird das Wirrwarr zwischen Privatheit und Öffentlichkeit auch anhand der angesprochenen Rollen deutlich:

<sup>1300</sup> Wenngleich Brüggem, *Land ohne Tod*, S. 106, hier bemerkt, dass das künstliche Paradies des Bischofs jetzt völlig zerfalle, so lässt er doch unerwähnt, inwiefern der Bischof selbst dazu beigetragen hat.

Als Felix später in seiner Bibliothek saß, trat sie hinter der knieenden Venus hervor: „Was hast du mit *ihm* gemacht?“ [...] „Du hast *ihn* erschreckt, *er* kam froh her, jetzt ist *er* finster, was habt ihr gehabt?“ „Ich sollte *ihnen* helfen.“ „Dann hilf *ihm* doch.“ [...] Sie weinte ohne Worte. Am nächsten Nachmittag nahmen die beiden Gäste Abschied. (A II 303-304, Hervorhebung B. B.)

Bezeichnender Weise spricht Clelia hier von der Person Gonzales, Felix hingegen von den Jesuiten, deren Vertreter Gonzales ist. Gonzales als eigenständige Person gibt es für Felix nicht mehr, da er ihn an die Jesuiten verloren zu haben glaubt. Während Clelia fordert, für den Menschen Gonzales einzutreten, lehnt Felix dies ab, weil er die Ziele und das Vorgehen der Jesuiten für verachtenswert hält. Ihr geht es um Liebe, Achtung und Hingabe, die dem Menschen gebührt, was durch das Bild der Venus noch verstärkt wird. Er versteht jedoch nur, er solle den Jesuiten als religiös-politische Organisation helfen.

In letzter Konsequenz hat Felix, indem er das, was er getrennt halten wollte, selbst ineinander wirft, sein Ende besiegelt. Sowohl die weißen Siedler als auch die Jesuiten hat er verstört, um sich nicht entscheiden zu müssen.<sup>1301</sup> Doch das Schiff, das bei Sturm jeden Hafen ablehnt – um im Bild zu bleiben –, muss unweigerlich untergehen. Eine Ahnung, die kurz darauf zur Gewissheit werden wird, hat der Bischof bereits, wenn er resümierend feststellt: „Jetzt ist die Entscheidung gefallen. Ein Kapitel meines Lebens ist beendet, vollkommen. Sie haben es mir abgezwungen.“ (A II 304) Der Nicht-Entscheider Felix, diese Gegenfigur zum Souverän, findet sich passiv in ein Leben ein, von dem er glaubt, andere hätten den Verlauf dieses Lebens für ihn entschieden.

#### 4.2.10. Das im Gezerre der Verhältnisse verlorene Ich – Felix' Ende

Der Erzähler lässt am Untergang des Bischofs als Typus des Unentschiedenen bereits im folgenden Abschnitt keinen Zweifel mehr. Der „Jemand“ (A II 304), der jedem folgt, der in Südamerika anlangt, auch dem Bischof, steht mit dessen Schicksal in unmittelbarer Beziehung:

Es war da ein Wesen, das es unendlich herzlich mit ihm [dem Ankömmling, B. B.] meinte und eine Waage in der Hand trug, über seinen Kopf hielt und ihr Schwanken beobachtete.

<sup>1301</sup> Die Entscheidungslosigkeit ist Prinzip. Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 142, konstatiert: „Am Ende erkennt Bischof Felix zwar seinen Weg der Mitte als den humaneren, weiß jedoch, daß die Zeichen der Zeit eine Entscheidung für oder gegen die Jesuiten, oder auf Döblins Exilzeit bezogen: für oder gegen den Kommunismus als Hoffnungsträger im Abwehrkampf gegen die Barbarei der Faschisten fordern: [...]“ Durch das Ineinanderfallen der nur vermeintlich entgegengesetzten Pole avanciert allerdings jede Entscheidung – ob für oder wider – zu einer Abschaffung der humanen Mitte. Für oder wider die Jesuiten stellen keine echten Alternativen dar, da beide in letzter Konsequenz in der Barbarei enden.

In der Waage lag eine weiche Feder. Die Waage zitterte mit jedem Atemzug des Ankömlings. (A II 304)

Versteht man das Bild im Zusammenhang mit der dialektischen Bewegung, in welche der Mensch sich unweigerlich eingeschlossen sieht und in der absolutes Bewusstsein und absolute Besinnungslosigkeit untrennbar ineinander übergehen, so lässt sich der Prozess begreifen, in dem das Ich sich verliert, sich entkleidet, sich auflöst und sich – vollkommen verwandelt – neu generieren kann. Durch die über den Menschen schwebende Waage ist der Verweis auf die göttliche Gerechtigkeit naheliegend und lässt sich bei genauerer Betrachtung auch mit dem dialektischen Wechselspiel in Einklang bringen: Zu welcher Seite sich die Waage neigt, ist nicht unmittelbar auszumachen, aber sie „zittert[e] mit jedem Atemzug des Ankömlings“ (A II 304). Es hängt auch nicht von dem Wesen ab, das ausdrücklich nur beobachtet. Kein Schicksal also, das den Weg des Menschen von Anfang an bestimmte, kann hier gemeint sein. Aber auch kein letztes Gericht, das die guten Taten gegen die Sünden abwägt. Da es sich um ein „dunkles Geräusch“ handelt, „das [...] nicht von seinen [des Wesens] Schritten [kam]“, „eine Art Selbstgespräch“ (A II 304), das die Verwandlung des Menschen einleitet, liegt die Vermutung nahe, dass das vom Erzähler beschriebene Wesen die Dialektik selbst darstellt und sein Geräusch von der Bewegung kommt, die der Mensch in der Dialektik verursacht. Die weiteren Ausführungen des Erzählers stützen diese Interpretation:

So unscheinbar dies [das Geräusch des Wesens, B. B.] war, so hatte es die Kraft, den Menschen, dem es folgte, ins Schwanken zu bringen, so daß er nicht mehr wußte, wer er war, gestern, vorgestern, von seiner Jugend, seinen Eltern, seinen Büchern, seinen Bildsäulen, so daß die Kleider von ihm fielen, sein altes Ich hinschmolz. Lautlos wie von weißen Ameisen zerfressen und ausgehöhlt wurde es. (A II 304-305)

Der Prozess der Auflösung des Ichs, das in der besinnungslosen Natur sich selbst abhanden kommt, ist kein endgültiger.<sup>1302</sup> Denn die Natur bringt als Teil des dialektischen Gefüges neues Bewusstsein hervor. Der Erzähler legt dem Ende Felix' diese Unausweichlichkeit zugrunde, wenn er mit Blick auf den ehemaligen Bischof, der nun ganz zum Privatmann geworden ist, und seinen Nachwuchs konstatiert: „[...] so erneute sich das Leben, nun seins und Clelias zusammen – sollte man sich nicht unersättlich an dem Wunder weiden?“ (A II 305)

Im persönlichen Prozess mag es das Unvermögen der Figur Felix sein, angesichts der Spannungen zwischen der Kirche, den Jesuiten und den Siedlern in Südamerika weiter zu bestehen. Er erreicht die „Grenze“ (A II 305) nur deshalb, weil sich diese auf ihn zu bewegt und die Insel seiner Privatheit immer kleiner werden lässt, bis sie letztlich zu verschwinden droht. Felix hat, was sein Leben in Südamerika betrifft, keine Handlungsoptionen mehr. Zwar ist er „noch nicht alt“ (A II 305), aber er weigert sich beharr-

---

<sup>1302</sup> Vgl. dazu auch weiter oben der Abschnitt „Marianas Ende“, S. 299-303, wo bereits ausgeführt wurde, dass Marianas Entscheidung für Sukuruja keine unmittelbare Entscheidung gegen Gott als Bild des absoluten Bewusstseins ist.

lich, seine personale Existenz in Abhängigkeiten zu begeben. So heißt es: „Er war nicht bereit, sich ein Stückchen seiner Freiheit abhandeln zu lassen.“ (A II 305) Gerade jene Handlungen aber, welche die vermeintliche Freiheit seiner Person zu verteidigen suchen, tragen – wie gezeigt wurde – dazu bei, diese Freiheiten endgültig zu verlieren. Brüggen resümiert an dieser Stelle: „Die Geschichte ist für den Frieden der Ichwelt nicht reif.“<sup>1303</sup> Allerdings verfehlt er damit die Brisanz dessen, was der Erzähler an Felix zu zeigen gedenkt: Dass es eine vom geschichtlichen Prozess getrennte Ichwelt gar nicht geben kann. Im Gegenteil: Ein möglicher „Frieden der Ichwelt“<sup>1304</sup> hängt davon ab, wie viel potenzielle Standorte das Ich im dialektischen Wechselgefüge einnehmen kann.

Die Kirche ist dem Geheimnis der nicht duldbaren privaten Existenz des Bischofs Felix auf der Spur.<sup>1305</sup> Und der Gouverneur von Assomption benötigt Felix lediglich als bequemen Amtsträger, hat aber die Trennung von Amt und Person längst vollzogen.<sup>1306</sup> Seine Krankheit und der Tod der geliebten Tochter besiegeln nicht nur das politische Ende des Amtsträgers, sondern nötigen Felix auch zur Rückkehr nach Europa:

Der Scharlach machte ihn für Monate todkrank. Er raffte sein Kind hin, die kleine Ada. Jeder, der Felix dann aufstehen und blaß und gebückt herumgehen sah, verstand: er war für lange nicht arbeitsfähig. Die Gerüchte schwiegen noch immer nicht. Die Kirche befreite ihn rasch von seinem Posten. Er schwamm wieder auf dem Wasser. (A II 307)

Felix kehrt allein nach Rom zurück, wo er auf die Ankunft von Alfio und Clelia erst vergebens wartet<sup>1307</sup> und dann von Clelias Tod erfahren muss (vgl. A II 312).

Im geschichtlichen Prozess, in dessen Sphäre der persönliche eingebettet liegt wie das Besondere im Allgemeinen, zeigt sich die Tendenz der Annäherung der die Dialektik umgreifenden Extreme. Sie bewegen sich derart aufeinander zu, dass die Mitte, die für die Freiheit des Ichs konstitutiv ist, verschwindet. In seiner Radikalisierung gerät das Subjekt zu einem Teil eines Größeren und, indem es sich kollektiviert, büßt es seine Freiheiten ein und verliert die Konturen seiner Persönlichkeit. Vor diesem gänzlichen

---

<sup>1303</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 107.

<sup>1304</sup> Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 107.

<sup>1305</sup> So beschäftigt sich die „Inquisition in Lima mit einigen seiner Äußerungen und auch mit seiner Lebensführung“ (A II 305-306).

<sup>1306</sup> So kann er gegenüber Felix unverhohlen über die Jesuiten klagen (vgl. A II 306-307). Als Felix ihn warnt: „Vorsichtig Gouverneur. Man soll manche Dinge nicht beim Namen nennen“, antwortet der Gouverneur: „Nur Ihnen, Herr Bischof. Und es ist ja auch nicht *einem* Bischof, sondern *unserm* Bischof Felix gesagt.“ (A II 307, Hervorhebung B. B.)

<sup>1307</sup> Alfio geht davon aus, dass Gonzales aus Eifersucht auf Felix zu den Jesuiten gegangen ist und nun den Oheim an die Inquisition verraten hat (vgl. A II 307). Aus Rache versucht er Gonzales zu töten, scheitert jedoch (vgl. A II 308). Bezeichnender Weise verfällt er der Besinnungslosigkeit, während Felix es wiederum gelingt, dieser nach Rom zu entkommen: „[...] in seinem [Alfios] Gehirn war eine trübe Masse: der Tod des Kindes, Trauer, Grimm, über seine Bloßstellung, Qual über sein altes Elend, und alles verschmolzen mit einer Gestalt, Gonzales, und für alles nur eine Entladung: Gonzales.“ (A II 308) In seiner Besinnungslosigkeit kommt es „ihm schon nicht mehr auf Tod und Leben an.“ (A II 310) Während der Eunuch sich der „finsternen Gewalt gegenübergestellt“ (A II 310) sieht und auch sein zweiter Mordversuch scheitert, kommt Clelia beim Überfall auf die Jesuitenväter um: „Sie hatte sich in das Gedränge begeben und war zertreten, sagten die Männer. Sie hatte Alfio gesucht [...] aber er hatte sie nicht gesehen, vielleicht wollte sie Gonzales schützen.“ (A II 310) Schließlich verhaftet man den Eunuchen (vgl. A II 310).

Verlust kann sich Felix durch die Rückkehr nach Rom bewahren, nicht nur, weil er vollkommen zu einem in seinen Erinnerungen lebenden Privatmann geworden ist (vgl. A II 312-313), sondern vor allem deshalb, weil sich die Zeiten geändert haben. Das Ende des Dreißigjährigen Krieges und die damit eingeleiteten Säkularisierungstendenzen ermöglichen eine andere Welt mit veränderten Machtverhältnissen: „Der große Krieg war beendet. Sieger und Besiegte lagen am Boden. Es war bewiesen, daß die Kirche nicht mehr die Welt beherrschte.“ (A II 312) Die Verwicklung des einzelnen Ichs in den geschichtlichen Prozess zeigt sich darin, dass der Person Felix eben jene Verhältnisse zugute kommen, die er an der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung kritisiert. Er profitiert als Privatmann vom Machtverlust der Kirche, die ihn inquisitorisch zur Verantwortung ziehen wollte, um diesen Machtverlust zugleich zu bedauern:

„Die Kirche, der alte Hort des Friedens, der Versöhnung ist stark ins Hintertreffen geraten. [...] Die Kirche wird bald nur eine Hoffnung haben, die letzte: die Jesuiten. Und da werden wir zur Sekte.“ (A II 313)

Obgleich die Kritik an den radikalen Jesuiten keinesfalls in Wohlwollen umgeschlagen ist, sieht Felix in ihnen angesichts der extremen Polarisierung den letzten Retter der christlichen Kirche.<sup>1308</sup>

„[...] Wir ändern können die Barbarei nicht mehr in Zaum halten, der Krieg hat's gezeigt. Sie strecken nach uns die Krallen aus [...]. Ich hab mich immer dagegen gesträubt, aber ich erkenne, es kommt in der Welt zur Entscheidung zwischen den vorgerücktesten und entschlossensten Stellungen, zwischen Jesuiten und Barbaren. Wir Mittleren spielen nicht mit.“ (A II 314)

Die Dialektik zwischen Ratio und Besinnungslosigkeit hat in dem weltlichen Gegeneinander zwischen Jesuiten und Barbaren ihre äußerste Gestalt erreicht, in der die Absonderung und Abgrenzung des Ichs nicht mehr möglich scheint. Dies erkennt Felix. Bei den Barbaren wartet die Auflösung des Bewusstseins im Eskalieren der entfesselten Gewalt und letztlich im Tod. Hingegen binden die Jesuiten das Ich in ein Herrschaftsgefüge ein, in dem es gleichgeschaltet mit den anderen „Lämmern“ der Befehlsgewalt des Hirten unterstellt ist. Verstärkt wird diese Abschaffung der Person im Kollektiv noch dadurch, dass das Dogma jeden einzelnen – Schaf wie Hirte – mit einem Versprechen bindet: die Überwindung des Todes und die Überwindung des Leidens durch den Tod. Auflösung wartet auch hier, in dem transzendenten Raum des absoluten Bewusstsein, wo Gott das Ich von den Schwächen seiner Körperlichkeit zu befreien weiß. Doch Medium der Auflösung ist hier nicht das Besinnungslose, sondern sein Gegenstück, die Vernunft. Was nicht mehr geht, Felix muss es einsehen, ist das Verharren in der unentschiedenen Mitte, das Festhalten und Verklären der Vergangenheit:

---

<sup>1308</sup> In diesem Zusammenhang – wie Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 107 – davon zu sprechen, dass Felix das Werk der Jesuiten rehabilitiere, halte ich für zu weit gegriffen.

„Unsere schönen Plastiken [...] werden alle noch einmal in den Boden steigen. [...] Man muß sich entscheiden. [...] Sie haben sich als glückliche Täuschungen, wunderbare Zauber bewährt, die uns in den Abgrund führen.“ (A II 314)

Die für die Antike typische Verbindung zwischen Menschen und Göttern, die „humane-re“ Welt, verstanden in dem Sinne, dass dem menschlichen Leben hier ein Wert zukommt, sowie die Fixierung des ästhetisch Schönen erkennt Felix nun als Verklärungen. Eine nicht ohne Ironie auskommende Relativierung dieser Position erfolgt unmittelbar danach durch den Erzähler, der an Felix zeigt, dass die Mitte innerhalb des privatemenschlichen Lebens eben doch zu halten sei – unabhängig von der Tendenz des Zeitalters, in Extreme zu verfallen:

Im übrigen blieb er zwischen diesen antiken Plastiken, diesen bösen wunderbaren Geistern [...].  
Der fröhliche Tagesklatsch der beiden Olympia, die kühlere Luft des Gebirges, seine Freunde und die alte Kunst hielten ihn noch lange am Leben [...]. (A II 314)

Felix – obgleich er es glaubte – hat sich nicht entscheiden müssen. Er „treibt“ weiterhin in den geschichtlichen Wogen zwischen allen Häfen.

#### 4.2.11. Hochmut als Verhängnis

Die dem Bischof außer Dienst eigene Einsicht in den Prozess der Weltgeschichte bestätigt sich nicht in letzter Konsequenz. Eine Entscheidung ist nicht erforderlich. Weder der heilsgeschichtliche Extremismus der Jesuiten in Paraguay noch das der Besinnungslosigkeit verhaftete Abschlachten in Europa und die diesem Grauen implizite Hoffnung auf Erlösung im Jenseits haben Bestand. „Dies war die Wende. [...] Es war alles lange im Gange.“ (A II 315) Der Triumph der „düstere[n] Kirche“ (A II 316) überlebt sich durch die mit der Renaissance eingeleitete Rückbesinnung auf das Irdische allmählich selbst. Die Kunst bildet das Medium, durch das die Menschen das Leben auf der Erde als ein lebenswertes wiederentdecken (vgl. A II 316-317). Und mit Kopernikus, Galilei, Bruno und Cardano brechen sich die ersten Boten der Aufklärung Bahn (vgl. A II 317-319). Der Wandel, daran lässt der Erzähler keinen Zweifel, gehört zum geschichtlichen Prozess und konkretisiert sich zu einer allgemeinen Tendenz, die sich in Europa wie auf dem südamerikanischen Kontinent auswirkt. Deutlich relativiert der Erzähler mit seiner Formel die letzte Einsicht Felix',<sup>1309</sup> dass es in der Welt zur Entscheidung komme (A II 314):

<sup>1309</sup> Vgl. dazu auch Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S.142, der „die begrenzte historische Sicht einer in die geschichtlichen Konflikte verwickelten Figur“ [gemeint ist Felix, B. B.] herausgearbeitet hat. Dollinger führt aus: „In den Dimensionen der Naturgeschichte stellt sich die Entscheidung zwischen Jesuiten und europäischen Ausbeutern,

Es kam zu keiner Entscheidung zwischen den Jesuvätern der Arche und den Barbaren. Die Arche blieb keine Arche, die Barbaren keine Barbaren. (A II 323)

Während Montoya, „zuletzt ein Alpdruck für seine Umgebung“ (A II 323) stirbt, vollzieht sich unter dem ihm nachfolgenden Oberen La Roca ein jäher Wandel der jesuitischen Reduktionen. Weltliche Aspekte spielen – anstatt der ausschließlichen Ausrichtung auf das jenseitige Heil – eine zunehmend bedeutendere Rolle, als dies noch bei den ersten Vätern der Fall war. Was sich hier artikuliert, ist ein neuer selbstbewusster Herrschaftsanspruch, der nicht mehr ausschließlich auf dem hierarchischen Gefüge beruht, wie es noch dem Herrschaftssystem der pastoralen Macht implizit war. Die Herrschaft um des Seelenheils willen wird ersetzt durch einen Herrschaftsanspruch der Väter, der sich selbst genügt und der – wie im Folgenden gezeigt wird – in Hochmut endet:

Die neuen Väter schlugen die Augen auf und sahen, was sie hatten. Sie regierten. Und es tat wohl zu regieren. (A II 324)

Im Zuge dieser Entideologisierung und Entdogmatisierung wird zugleich das schlechte Gewissen über Bord geworfen, es sich angesichts der Heilslehre auch in der irdischen Welt gut gehen zu lassen, wie es noch Emanuel gequält hatte. Nachdem man die Naturgewalten gebändigt, Hunger und Elend besiegt zu haben meint, belohnt die Rationalisierung aller Lebens- und Arbeitsprozesse die Einwohner der Reduktionen mit „Überschuß“ (A II 324), mit dessen Hilfe die Väter kapitalistisch zu wirtschaften beginnen (vgl. A II 324). Nicht mehr allein der Verweis auf den Leidensweg Jesu Christi reicht aus, um die Indios für das Christentum zu gewinnen. Es sind materielle Werte, mit denen die Väter sich für das Werk ihrer Vorgänger gleichzeitig belohnen: „Baumeister und Maler wurden aus Europa geholt, die Kirchen begannen von goldenen Geräten zu strahlen.“ (A II 324) Muße und Unterhaltung, „Musik von morgens bis abends“ (A II 324), lassen die Lebensqualität der arbeitenden Indios gefühlt steigen und sichern der Kirche und deren jesuitischen Vertretern Wohlstand und Luxus. In dem Maße wie der Kapitalismus allmählich Einzug in die Reduktionen hält, geraten auch die religiösen Opfer, welche die Indios nach wie vor erbringen, zu einem Tauschwert (vgl. A II 325). Dort, wo die zur Arbeit angehaltenen Indios den Motor des fortschrittlichen Systems bilden, ist der Vorwurf der „Ausbeutung“, den ein weltlicher Besucher geltend macht (vgl. A II 326), freilich nicht unberechtigt. Zumal der antwortende Priester indirekt zugibt, dass diese rationalen Methoden in Hinblick auf das Ergebnis als durchaus wirkungsvoller eingeschätzt werden können, als jene barbarischen Mittel der Sklavenhalter:

„[...] Im übrigen ist alles bei uns Plan, Vernunft, Organisation – weiter nichts. Andere müssen mit Ausbeutung kommen, weil sie unvernünftig sind. Wir gelangen spielend zu den

---

zwischen einem auf christlicher Grundlage ruhenden Kommunismus und der Barbarei imperialistischer Politik erst gar nicht: [...] Denn die neue geschichtliche Epoche setzt ein, die in den modernen Naturwissenschaften und der absolutistischen Staatsidee nicht nur den jesuitischen Ansiedlungen ihre religiöse Legitimation streitig macht [...] sondern mit dem einsetzenden Frühkapitalismus auch die Integration der einstigen Eroberer in die Kolonie begünstigt.“

Reichtümern, zu denen die anderen mit Sklaverei und Menschenvernichtung nicht kommen. Bei uns beruht alles auf der christlichen Lehre. Es gibt nichts Einfacheres. Sie steht aller Welt zur Verfügung.“ (A II 327)

Es handelt sich um die rationalisierte Version des beginnenden Imperialismus. Nicht das Seelenheil, sondern materieller Reichtum muss nun als Beleg für den Erfolg der christlichen Reduktionen erhalten. Wie Hohn gegenüber den bis auf Kleidung und Gesicht gleichgemachten Indios (vgl. A II 326) klingen da die Worte des „imperialen La Roca“, der die „Schmeicheleien“ (A II 329) des königlichen Visitors pariert:

„[...] Aber wozu Ruhm und Glanz? Wir haben die Armut und den Gehorsam. Wo man uns hinweist, da wirken wir. Auch die heiligen Apostel taten so. Und sie sind unsere schönsten Vorbilder!“ (A II 329-330)

Die Armut bleibt den Gehorsamen vorbehalten. Aus eben jenem Machtmenschen La Roca, der es sich aufgrund der wirtschaftlichen und politischen Potenz der Reduktionen leisten kann, gegenüber dem königlichen Visitor „herablassend“ (A II 329) aufzutreten, spricht pure Menschenverachtung, wenn von den Indios die Rede ist. Den Ansatzpunkt für alle Methoden der Disziplinierung sieht der Jesuit in der „Angst“ (A II 330). Auch aus der vermeintlichen Minderwertigkeit der Indios gegenüber den herrschenden Vätern macht La Roca keinen Hehl. Im Gegenteil, sie bildet die Grundlage für den vom Visitor stellvertretend für Europa bewunderten „Wohlstand“ und die „Macht“ (A II 328):

„[...] Da wird nicht groß gedacht und gefragt, eigenes Urteil gibt es nicht, wer ist denn auch schließlich dazu fähig, schon in Europa, und nun diese Täubchengehirne, es wird gelehrt, einfach, freundlich, und dann wird gefolgt.“ (A II 330)

War es der Verdienst von Las Casas und den ersten Jesuitenoberen, die Indios als Menschen anzuerkennen und ihnen das Christentum dialogisch auseinanderzusetzen, so vollzieht die letzte Generation der Väter unter La Roca den Rückschritt. In deren Augen sind Indios Tiere. Die Angleichung an das Tierische, die sich nicht nur in der Behandlung zeigt, sondern unverhohlen sprachlich artikuliert wird,<sup>1310</sup> macht die Jesuiten denen gleich, von denen sich abzugrenzen sie einst angetreten waren: den weißen Sklavenhändlern. Die von La Roca hoch gelobte Vernunft (vgl. A II 327) fällt hier mit der Barbarei zusammen, die zu besiegen die Jesuitenmission sich vorgenommen hatte. Ergebnis dieser Form von Herrschaft ist der zum bloßen Objekt degradierte, verwaltete Mensch.<sup>1311</sup> Obgleich die Indios kaum Schlechtes über die Väter zu sagen wissen,<sup>1312</sup> geht aus dem Gespräch zwischen dem Visitor und seinem Leibdiener, einem alten Indianer, deutlich hervor, dass sie gar keine andere Wahl mehr haben. Die „Obhut“ der Väter

<sup>1310</sup> Beispielhaft steht dafür das Gespräch zwischen La Roca und dem Visitor in A II 330-331, wo die Indios als „folgsam“ und „gelehriger als Hunde“, schließlich als „[g]elehrige Pudel“ bezeichnet werden. Aus Sicht La Rocas „fressen“ die Indios „unbändig“. Damit wird die Animalität der Indios auch in den Begriffen hervorgehoben.

<sup>1311</sup> In diesem Kontext ist auch der Satz La Rocas zu verstehen: „Menschenkenntnis und gesunder Menschenverstand allein sind die Grundlage für einen, der *verwalten* will.“ (A II 329, Hervorhebung: B. B.)

<sup>1312</sup> So der alte Indianer zum Visitor: „[...] Aber die Väter sind gute Väter, Herr.“ (A II 332)



ter ist lediglich das kleinere Übel im Vergleich zu den Formen weißer Herrschaft. Die Freiheit in der Natur stellte für die Indios das größere Glück gegenüber dem zivilisatorischen Schutz und der religiösen Obhut dar (vgl. A II 332). Auffällig an der weiteren Entwicklung der jesuitischen Enklaven ist die enge Verbindung zwischen dem gesellschaftlich-politischen Wandel im Mikrokosmos der Reduktionen und demjenigen, der im makrokosmischen Bereich der imperialen Großmächte sich abspielt. Die Religion und der Glaube dienen den letzten, in Dekadenz verfallenen Oberen ausschließlich dazu, ihre Herrschaft zu sichern und weitere Reichtümer anzuhäufen. Sie geraten zum ideologischen Deckmantel einer Kapitalisierung der Gesellschaft, die im Gegensatz zum brachialen Imperialismus der einstigen Eroberer sich zwar in kommunistischer Attitüde<sup>1313</sup> zeigt, aber kaum noch davon zu unterscheiden ist. Dass die christliche Republik im Rahmen des machtpolitischen Gezerres der wachsenden Imperialmächte selbst zu einem Tauschwert gerät, ist mithin nur logische Konsequenz. Der Autonomieanspruch der Reduktionen ist desto weniger zu rechtfertigen, je mehr diese den Staatengebilden ähnlich werden, gegenüber deren Herrschafts- und Gesellschaftsformen sie sich abzugrenzen versuchten. Hochmut, Verweltlichung und Gier, für die die letzte Generation der Oberen stehen, haben kein Recht auf ein Inseldasein, solange das sie Umgebende von ihnen zunehmend ununterscheidbar wird. Der aufblühende Handel der Neuzeit erzeugt eine Dynamik, die nicht haltmacht vor Dogmen und Ideologie und der sich die neuen Jesuiten erst recht nicht zu entziehen gedenken.

Über den weiten Kontinent Südamerikas rückten frische Mächte vor. Sie hießen Kaffee, Zuckerrohr, Baumwolle, Tabak, Kakao, Mais, Holz. Neue Menschen richteten sich auf dem Kontinent ein, weiße, farbige, gemischte. (A II 334)

In der rationalen Beherrschung der südamerikanischen Natur gründen neue Produkte, mit denen interkontinentaler Handel betrieben wird. In der Steuerung dieses Handels finden die Nachfahren der alten Eroberer nicht nur einen Ersatz für ihre euphorische Suche nach Gold und Glück. Vielmehr scheinen die Produkte sie von dem Vernichtungswillen gänzlich befreit zu haben: Die Beherrschung der Natur ersetzt die unbewusste Sehnsucht nach Selbstvernichtung. Grundlage für den neuzeitlichen Wandel der Welt, wie ihn der Roman vor Augen führt, bilden zwei Aspekte. Einerseits die Rückbesinnung auf die irdische Realität, in deren Verlauf sich die Menschen wieder der Welt zuwenden, anstatt sich von ihr abzuwenden. Die Figur des Bischofs Felix stand für den Vorläufer dieser allmählichen Entwicklung. Andererseits ist es die Rationalität, unter deren Anwendung der Mensch sich nach und nach alle Bereiche der Welt gefügig macht. Unterschätzt werden sollte nicht, dass es die Jesuiten waren, die als erste mit der radikalen Rationalisierung in Südamerika begannen. Obgleich dies freilich anfangs noch anderen Zwecken dienen sollte als denen der Kapitalvermehrung und der Erhöhung des

---

<sup>1313</sup> Vgl. dazu Dollinger, *Totalität und Totalitarismus*, S. 142, der in den Gottesstaaten ein Bild des Kommunismus erkennt.

individuellen Wohlstands, so lässt sich doch festhalten, dass das rationale Prinzip in Südamerika ursprünglich ein jesuitisch geprägtes ist. Jetzt, da die weißen Siedler, Seefahrer, Händler, die Nachfahren der weißen Abenteurer es für sich kultiviert haben, schlägt es auf seinen Ursprung vernichtend zurück wie ein Bumerang. Im Aufeinandertreffen der aller ethischen Prinzipien entkleideten formalen Vernunft und der Gegenwartsbezogenheit, in der die mittelalterliche Erlösungsfrage an Durchdringungskraft einbüßt, entsteht eine neue Kraft:

Langsamer, gewaltiger arbeitete eine geheime, allen fühlbare Gewalt, sie, die den Bischof Felix hatte vor Statuen schwärmen lassen, die Galileis Gedanken leitete, die die alte Kirche in Angst versetzte, die alten Gewalthaber erzittern ließ. (A II 339)

Diese Gewalt entsteht aus dem Wandel der Dialektik, der sich mit der Veränderung ihrer Pole vollzogen hat. Jesuiten und weiße Barbaren, von denen Felix noch annahm, dass es zwischen ihnen in der Welt zu einer Entscheidung komme (vgl. A II 314), haben ihre ideologische Trennschärfe gegeneinander eingebüßt. Das Spannungsverhältnis existiert nur noch hinsichtlich der machtpolitischen Interessen und ist geprägt von quantitativen nicht aber qualitativen Unterschieden.

#### 4.2.12. Das Ende der auctoritas

Auctoritas bezeichnet in dem hier untersuchten Zusammenhang die der Institution des Königs immanente Macht, welche dem Handeln, insbesondere den mit der Regierung zusammenhängenden Entscheidungen die notwendige rechtliche *Wirksamkeit* verleiht. Insofern steht diese Macht über den formalrechtlichen Belangen, denn auctoritas legitimiert die souveräne Entscheidung aus sich selbst heraus. Der Begriff „auctoritas“ stammt aus dem archaisch-römischen Recht. Agamben hat seine Bedeutung und Funktion in *Ausnahmezustand* eingehend untersucht.<sup>1314</sup> Ursprünglich, so führt er aus, ist „[...] *auctoritas patrum* [...] das Syntagma, das die spezifische Funktion des Senats in der römischen Verfassung definiert.“<sup>1315</sup> Nach Agamben bezeichnet die auctoritas „eine Gewalt, die das Recht suspendiert und reaktiviert, ihm formal aber keine Geltung verleiht.“<sup>1316</sup> Agamben konstatiert deshalb den „originär biopolitischen Charakter des Paradigmas der *auctoritas*“<sup>1317</sup> und führt in Hinblick auf die Verbindung zwischen dem Recht und dem Leben aus: „Die Norm kann auf den Normalfall angewandt, und sie kann, ohne die Rechtsordnung insgesamt zu vernichten, suspendiert werden, denn in der

---

<sup>1314</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 88-104.

<sup>1315</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 88.

<sup>1316</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 93-94.

<sup>1317</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 101.

Form der *auctoritas* oder der souveränen Entscheidung bezieht sie sich unmittelbar auf das Leben, entspringt aus ihm.<sup>1318</sup>

Die Macht, welche den Königen per Krönung zukommt und ihre Regierung gewissermaßen aus dem Ursprung des Rechts heraus legitimiert, gerät ins Wanken angesichts der vielfältigen neuzeitlichen Entwicklungen und der Pluralität der Gewalt, die mit diesen einhergeht. Eroberungen, Kriege, religiöse Disziplinierung, wissenschaftliche Entdeckungen und der während des Dreißigjährigen Krieges sich vollziehende Bruch zwischen Staat und Kirche verändern die Welt und die in ihr wirkenden Kräfte menschlicher Macht nachhaltig.

Als die Zeitwende sich deutlicher abzeichnete und statt Eroberer, Mörder [...], Bäume und nützliche Tiere über den südlichen Kontinent wanderten, als in der europäischen Menschheit Kopernikus, Galilei und Giordano Bruno wuchsen [...] – da begannen zugleich die Sachverwalter einer alten Welt in Europa einzutrocknen. Die Gewalt, die das eine tat, leistete Großes auch im Scheußlichen. (A II 345)

Die brachiale Gewalt der ersten Eroberer wird abgelöst durch die seichte Gewalt des Handels mit Waren. Die drei großen Namen stehen für den Beginn jener geistigen Wende, die später in der aufgeklärten Welt mündet. Könige herrschen in Europa nur noch dem Namen nach, der an eine *auctoritas* erinnert, die längst der Vergangenheit angehört. Nicht von ungefähr werden sie hier vom Erzähler als „Sachverwalter“ bezeichnet. Ein Bild des Untergangs der alten Welt gibt das spanische Königspaar ab, dessen Trostlosigkeit und melancholische Grundverfassung ihren rudimentären Charakter durchaus widerspiegeln. Was die beiden „Herrscher“ auszeichnet, ist einzig ihr Bestehen auf die zur leeren Hülle verkommene *auctoritas*, die im Schein von Pomp und Protokoll überdauern soll wie ein ausgestopftes Tier im Museum. Die vorausgegangenen Wechsel auf dem „Thron Ichs des Königs“, auf dem sich „merkwürdige Figuren“ eingefunden hatten (A II 345), zeugen davon, dass nichts mehr geblieben ist von der Dignität, der Heiligkeit des Souveräns,<sup>1319</sup> die zum Regieren ihn vormals befähigte. Das Königspaar stellt nunmehr den personifizierten Zerfall der überkommenen Epoche dar:

Es war das Schloß Granja de San Ildefonso. Darin hauste [...] ein stumpfer, trüber Bursche, er war sehr gequält, litt an Tiefsinnsanfällen und Krämpfen. Ihm hatte man zur Frau eine Braganza beigegeben, eine kleine Person von einer wüsten Häßlichkeit, mit kleinen Augen, wulstigen Lippen, Hängebäckchen, sie bewegte sich aber anmutig. (A II 345-346)

<sup>1318</sup> Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 101, Hervorhebung im Original.

<sup>1319</sup> Vgl. zur Dignität von Königen: Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv 1994. Kantorowicz hat en détail nachgewiesen, dass die Annahme einer doppelten Natur des Königs – göttlich und menschlich zugleich zu sein – eine lange Tradition besitzt. Bezogen auf die Analyse der sogenannten „Reports“ von Edmund Plowden führt er aus: „Die beiden Körper des Königs [der politische und der natürliche, B. B.] bilden also eine unteilbare Einheit; jeder ist ganz in dem anderen enthalten. Doch kann kein Zweifel an der Superiorität des politischen Körpers über den natürlichen bestehen.“ (S. 33, vgl. zum Problem der Plowden-Reports: S. 31-46). Auf die Komplexität der „Fiktion vom doppelten Körper des Königs, ihre Wandlungen, Implikationen und Ausstrahlungen“ (S. 23) kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. auch Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 98, der *dignitas* als Synonym für *auctoritas* versteht. Entscheidend ist, dass dem spanischen Königspaar in *Amazonas* im Zuge der Säkularisierung die Dignität verloren geht – mithin werden sie auch politisch überflüssig.

Die Beschreibung des Erzählers macht deutlich, wie weit entfernt diese beiden Herrscher von königlicher Herrschaft sind: Ein König residiert, handelt klar und entscheidet. Dieser aber erscheint krank, schwermütig und handlungsunfähig. Eine Königin *ist* anmutig und bewegt sich nicht nur so. Im besten Fall entspringen Schönheit und Anmut einer Königin nicht der rein ästhetischen Beurteilung, sondern leiten sich faktisch aus der Tatsache ihrer Rolle als Königin ab. Die vom Erzähler hier beschriebene Physiognomie der Königin führt jedoch deren königliche Dignität ad absurdum.

In den Bannkreis des abgelegenen Schlosses dringen politische Fragen nur vor, wenn sie mit der individuellen Existenzsicherung des weinerlichen Königspaars in Verbindung stehen. Die Sorge um das Geld<sup>1320</sup> und der damit einhergehenden Gefahr, den individuellen Wohlstand einzubüßen, veranlassen die Königin erst, sich in den verfahrenen Konflikt zwischen den Kolonialmächten Portugal und Spanien um den Schmuggel der Sacramenter einzuschalten. Wie weit sich die neuzeitliche Welt bereits von der noch bestehenden alten Monarchie entfernt hat, zeigt die ablehnende Haltung der Minister, die „sich nachher in Madrid beleidigend über den unverschämten und durch nichts berechtigten Pomp und Verbrauch, den man trieb [äußerten]“ (A II 346). Auf den Wunsch der Königin, entsprechende Vertreter im Schloss zu versammeln, heißt es gar: „Alle Welt grauste es.“ (A II 346) Deutlicher könnte die Abneigung der weltlichen Staatsdiener gegen ihre obersten Dienstherren nicht zum Ausdruck gebracht werden. Die Königin hingegen erschreckt „[d]as arrogante Auftreten“ der Geladenen und es werden „mehrere Verstöße gegen das Zeremoniell [...] festgestellt“ (A II 346). Die Dignität der Königlichen ist nur noch ein bloßer Schein, der durch das Protokoll bewahrt werden kann. Da selbst der letzte Schein durch die weltlichen Mächte verletzt und infrage gestellt wird, ist die Königin „außer sich“ (A II 346).

In diesem weltpolitischen Spiel der „zwei kranke[n] Papageien“ (A II 347), wie der König und die Königin bezeichnet werden, weil sie Entscheidungen nur nachplappern, die ihnen angetragen werden, wird wie zufällig die Jesuitenrepublik verhökert. Rabago, der am Hof beratende Jesuit, ist es, der das Werk seiner Glaubensbrüder gefährdet. Er unterbreitet dem Königspaar den Vorschlag, Portugal im Tausch gegen die für den spanischen Handel so wichtige Hafenstadt Sacramento „einen Landstreifen im Innern“ (A II 349) anzubieten. Barbara, die Königin, ist weder in der Lage, den Konflikt politisch zu begreifen noch kann sie die Städte, um die es geht, geografisch verorten (vgl. A II 350). Die Entscheidung, dass die Portugiesen Brasilien erhalten, wird zwischen dem Jesuiten und der unfähigen Barbara gefällt, während der Souverän schläft (vgl. A II 350). Der Jesuit trägt zwar als „Berater“ des Königs den Stolz davon,<sup>1321</sup> weiß aber noch nicht, dass eben diese Entscheidung den Stein zum Untergang der Jesuiten ins

<sup>1320</sup> Vgl. dazu A II 346 und A II 347.

<sup>1321</sup> „[...] der Pater war froh, ihm kam vor, er hätte einen Staatskonflikt gelöst [...]“ (A II 351)

Rollen bringt. Dass die Sacramenter bei den Gesprächen mit den portugiesischen Ministern, die eher als Gelage zu bezeichnen wären,<sup>1322</sup> ausgerechnet „ein Stück von der Jesuitenrepublik“ (A II 352) wählen, kommt nicht von ungefähr: Die Jesuiten sind den Sacramentern seit jeher verhasst. Auch Spanien, für das die Jesuiten zu den Zeiten Ichs des Königs immer eine Herzensangelegenheit waren,<sup>1323</sup> kommt der Handel nun gelegen. Der Marquis von Ensenada, erster Minister, verkörpert das neue entsäkularisierte Gesicht Spaniens. Ihm gelingt es, Ferdinand zum Abdanken zu bewegen und die Macht nun auch offiziell zu übernehmen (vgl. A II 354-355). An den Jesuiten liegt ihm nichts: „[...] wir stellen das Raubnest Sacramento kalt und werden einen Haufen Jesuiten los.“ (A II 353) Der Vertrag zwischen Spanien und Portugal hat weitreichende Folgen für die Jesuitenrepublik. Da sie selbst dem Wandel der neuen Zeit unterliegt und ihre Oberen längst das Leiden als Paradigma ihrer Existenz gegen wirtschaftliche und machtpolitische Erwägungen eingetauscht haben,<sup>1324</sup> lassen sie sich nicht ohne Weiteres einen Teil ihres Landes wegnehmen. Die Konkurrenten Spanien und Portugal führen Krieg gegen die Jesuiten, die das vermeintlich irdische Paradies verteidigen.

#### 4.2.13. Ideologisiertes Christentum

Dass der darauf folgende Untergang der Gottesstaaten zugleich den Untergang einer utopischen Hoffnung beinhaltet, daran lässt der Erzähler keinen Zweifel, wenn er ausführt:

[...] sie mußten beide, Portugiesen und Spanier, gegen die Jesuiten marschieren, und mußten die christliche Republik, Blüte einer verschollenen menschlichen Sehnsucht, vom Erdboden vertilgen. (A II 357)

Die Sehnsucht nach dem Land ohne Tod hätte gemäß dem christlichen Dogma der Hoffnung auf Erlösung weichen oder sich in diese verwandeln müssen. Ein irdisches Paradies unter christlicher Flagge ist in letzter Konsequenz Gotteslästerung, da es den Leidensweg der Menschen ad absurdum führen würde. Deshalb ist die „Blüte einer verschollenen menschlichen Sehnsucht“ (A II 357), die für die Idee der Reduktionen als irdisches Paradies steht, zum Absterben verurteilt. Die Verweltlichung, die mit dem

---

<sup>1322</sup> „Man gab ihnen Wein und Schnaps, eine Landkarte und ließ sie allein.“ (A II 352)

<sup>1323</sup> Ich der König hat einen „Kasten für Herzensangelegenheiten, wo sich die Geheimberichte über seine Umgebung und die Nachrichten über Südamerika häuften. Die Namen der Könige wechselten, die Jesugesellschaft liebten alle.“ (A II 218)

<sup>1324</sup> Vgl. dazu A II 355, wo es heißt: „Auf den strengen [...] Baumeister Montoya waren Verwalter, prächtige Herren gefolgt, in Strenge thronten die Direktoren über ihren hunderttausend Indianern, ließen sie singen, beten, arbeiten, feiern. Reicher und reicher war ihr Land geworden. Die Hirten der großen Herde wußten, daß sie von Wölfen umgeben waren, und hielten Waffen und Krieger bereit.“

Oberen Montoya begonnen hatte, überschreitet unter Führung La Rocas ihren Umschlagpunkt. Das verwirklichte Paradies verwandelt sich in sein Gegenteil, in einen der Zerstörung preisgegebenen Ort. Es mag unter weltpolitischen Gesichtspunkten als Zufall erscheinen, dass die Jesuitenrepublik verhökert und zerstört wird. Aus der heilsgeschichtlichen Sicht, wie sie Mariana und später Emanuel vertreten,<sup>1325</sup> ist es die notwendige Folge einer negativen Entwicklung. Denn nicht paradiesische Abschottung von der Welt, sondern allein das Eingreifen in diese, würde dem Leidensweg Christi gerecht werden. Die Hoffnung zerschellt letztlich nicht an den Umständen, dass die Sacramenter es auf die Jesuiten abgesehen haben, oder etwa am befürchteten finanziellen Ruin des spanischen Königshauses. Die einen verkörpern je schon das Böse, das Dämonische, die anderen eine überkommene Epoche. Vielmehr zerschellt sie an sich selbst, weil in ihr außer acht gerät, dass es einen Grund dafür gibt, warum das Dämonische in der Welt ist. Der Mensch, einerseits dazu berufen, die Herrschaft in der Welt zu übernehmen, andererseits durch den Sündenfall dazu verdammt, ein leidendes Wesen zu sein, kann das Land ohne Tod nur in der Erlösung erreichen. Einzugreifen in die Welt, so, wie es Marianas Verständnis entspräche,<sup>1326</sup> hieße weder absolute Herrschaft über Natur auszuüben noch bloßes Ertragen-müssen, Leiden-müssen. In der Bibel ist es Noah, der die Arche über die Fluten steuert. Dass es ihm gelingt, zeugt wohl kaum von der Tatsache des absoluten Ausgeliefertseins gegenüber einem willkürlich handelnden Gott. Noch zeugt es von der absoluten Herrschaft des irdischen Steuermanns. Eingreifen impliziert von beidem etwas. Wenn es – wie im biblischen Bild der Arche – die Menschheit ist, die auf dem Spiel steht, so hat sie auf die Bewegung, die sie auf den Meeren der geschichtlichen Dialektik vollführt, durchaus Einfluss. Die Menschen können nicht alles, aber etwas zum Erhalt der Menschheit beitragen. Durch die dem christlichen Dogma eigene Erlösungsmaschinerie ist jede dieser dialektischen Bewegungen auf ein Ziel hin ausgerichtet: die Welt zu überwinden. Gerät dieses Ziel, wie bei der Suche nach dem Land ohne Tod, aus den Augen, so ist jede Bewegung nicht mehr als eine Irrfahrt. Die Gewissheit der Erlösungsmöglichkeit erübrigte jedwede Suche. Aufgabe des Hirten über die Herde ist es ja, bei seinem eigenen Seelenheil darüber zu wachen, dass die Herde Wege einschlägt, die dieser Richtung entsprechen.<sup>1327</sup> Doch in der Neuzeit hat sich die Richtung verkehrt. Es gilt nicht mehr, Erlösung im Jenseits zu erlangen, sondern den bestmöglichen Weg im Diesseits zu beschreiten, um das von Gott erwartete Glück im Jetzt und im Hier selbst zu verwirklichen.<sup>1328</sup>

<sup>1325</sup> Marianas Sichtweise wird in der vorliegenden Arbeit insbesondere im Abschnitt „Die zwei Seelen Marianas“, S. 291-299, dargelegt. Emanuel teilt diese Perspektive erst spät, wie im Abschnitt „Schuld und Reue Emanuels“, S. 314-316, erörtert wird.

<sup>1326</sup> Vgl. dazu den Abschnitt „Die zwei Seelen Marianas“, S. 291-299, insbesondere S. 294.

<sup>1327</sup> Vgl. Foucault, „Omnes et singulatim“, S. 200.

<sup>1328</sup> Zu Recht konstatiert Erwin Kobel für den neuzeitlichen Menschen in Döblins Roman: „Die Erde soll nicht mehr das Jammertal sein, in welchem der aus dem Paradies vertriebene Mensch eine gequälter und gängstiger Fremdling ist.“ Kobel, Erwin: *Alfred Döblin. Erzählkunst im Umbruch*. Berlin [u. a.]: de Gruyter 1985, S. 333.

Da diese Richtungsänderung, die unbedingte Hinwendung zum irdisch-glücklichen Leben, die mit der Renaissance über Europa schwappt, längst schon die Jesuitensiedlungen und deren Obere erreicht hat, klafft ein nicht mehr zu überwindender Abgrund zwischen dem christlichen Dogma und dem an einem bequemen Leben orientierten Handlungen der Christen. Die obersten Hirten über die jesuitische Herde der Indios stehen den weltlichen Herrschern in nichts mehr nach (vgl. A II 358). Sie sind verweltlichte Hirten, die einen Vorteil aus dem Inseldasein ihres Protektorats ziehen: Die Pater herrschen wie Könige, und dies gelingt ihnen nur, weil sie ihren Machtbereich strikt von dem der übrigen Herrscher abtrennen. Das Gespenstische an dieser Situation ist der Wandel in der Interpretation der Lehre: Der Glaube gerät zur bloßen Ideologie, die den dortigen Herrschern Arbeitskräfte, Steuervergünstigungen und andere Vorteile verschafft und ihnen so ein sorgenfreies Leben ermöglicht: „[...] die Arche Noah war keine mehr. Ein Gespensterschiff schwamm da in der realen Welt.“ (A II 357)

Die Jesuitenrepubliken sind Gespenster, bezogen auf ihren Gründungsanspruch je schon Tote, die als mythische Idee allenfalls dazu taugen, die Indios bei der Stange zu halten. Die Idee des Gottesstaates geistert in den Köpfen der Indios. Durch die übermächtige Natur in ihrem Streben nach Glück behindert, später gejagt durch die weißen Eroberer, haben sich die Indios je schon auf die Suche nach einem Land ohne Tod begeben. Für die Oberen ist die Idee der als Land ohne Tod missverstandenen Gottesstaaten jedoch nur bloßes Mittel zum Zwecke des Machterhalts, reine Ideologie. Eben darin liegt der Knackpunkt: Die Herrschaftsstruktur des Jesuitenstaates findet ihre scheinbare Rechtfertigung in der Beziehung zwischen Hirte (die Oberen) und Herde (die bekehrten Indios). Ihren eigentlichen Charakter verdeckt sie: Die Herde sichert die Existenz des Hirten und dessen Machtbereich durch tägliche Arbeitskraft, durch unbedingten Gehorsam<sup>1329</sup> und notfalls auch durch bewaffnete Armeen. Innerhalb der realpolitischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der äußeren Welt (Europa) würde sich der Herrscher aufgrund der allzu großen Konkurrenz und der sich überschneidenden Interessen nicht lange halten können. Deshalb ist auch die Insel längst nicht mehr der Ort, an dem sich eine Utopie verwirklichen ließe, sondern – in postmodernen Begrifflichkeiten – ein bloßer Standortvorteil. Gespenstisch in diesem Sinne ist nicht, dass sich die Zeiten auch in der Jesuitenrepublik geändert haben und die mittelalterliche Weltabkehr allmählich schwindet. Im Gegenteil, der Erzähler kommentiert diesen Wandel durchaus positiv:

Etwas wollte sich auf der Erde einrichten, das den alten Mächten das Dasein bestritt. Die weißen Menschen wollten nach einem neuen Mittel greifen, um zu genesen. Man näherte sich wieder – sich selbst. Es war ein gutes Omen, daß man jungen Pflanzen und Bäumen folgte, die Lebensfreude gaben, und unter antiken Bildsäulen den irdischen Reichtum feierte. (A II 357)

---

<sup>1329</sup> Vgl. dazu: „Der *Gehorsam* ist [innerhalb des Christentums, B. B] eine Tugend. Das bedeutet, dass er nicht wie bei den Griechen ein vorläufiges Mittel ist, um ein Ziel zu erreichen, sondern vielmehr ein Zweck an sich. Er ist ein Dauerzustand; die Schafe sollen sich dauernd ihrem Hirten unterordnen: *subditi*.“ Foucault, „Omnes et singulatim“, S. 201, Hervorhebungen im Original.

Geisterhaft vielmehr stellt sich ein Glaube dar, der sich nicht mehr verkörpern lässt und von dem man sich dennoch nicht ganz verabschieden möchte – ein mythisches Relikt, das auf ein fernes, unerreichbares Glück verweist, auf das Land ohne Tod. Dieses Relikt, die Hoffnung, taugt den Oberen als Herrschaftsmittel, das ausschließlich bei den Indios noch wirksam sein kann, weil die Europäer spätestens seit dem Dreißigjährigen Krieg alles Vertrauen in Gott und Kirche verloren haben.<sup>1330</sup> Gespenstisch schwebt der sakrale Rest des christlichen Glaubens über den jesuitischen Siedlungen, von denen noch Bischof Felix behauptet hatte, dass sie die letzte Hoffnung der Kirche seien.<sup>1331</sup> Die Kirche allerdings erliegt der Versuchung, sich in das neue Zeitalter einzupassen; ihren Wandel verkörpert im Roman Papst Urban, der zum Sachverwalter einer Glaubenslehre avanciert, deren Interpretation jeweils den weltpolitischen Geschicken angeglichen wird. Dass sie in den Augen der neuen Machthaber in Spanien und Portugal selbst zum Gespenst geworden ist, wird in ihrer zunehmenden Einflusslosigkeit offenbar.

#### 4.2.14. Zusammenbruch der christlichen Macht

In dem Prozess, der von den Vorbereitern neuzeitlichen Denkens eingeleitet wurde, verkehrt sich das Verhältnis von Jägern und Gejagten. In der Folge zunehmender Säkularisierung werden Staat und Kirche zu Gegnern.

Als jetzt in der Gestalt der Portugiesen und Spanier die neue Großmacht erschien, deren Wortführer von der Kirche gejagt und gemordet waren, deren Namen sie vergeblich versucht hatte auszulöschen, da sprach die neue Großmacht nicht die Namen Kopernikus, Galilei und Bruno aus, sie hatte kein Bewußtsein von ihrer Herkunft, sie sagte nicht und wußte nicht, daß sie für diese und alle ihre Kinder Rache nehmen würde, aber sie nahm sie [...]. (A II 364)

Die neue Machtkonstellation, vorbereitet durch konkrete Individuen, stellt sich als geschichtsloses Abstraktum dar und wird doch vom Erzähler individualisiert. Die „neue Großmacht“ *ist*, ohne die Geschichte ihrer Genesis zu kennen, und sie nimmt „Rache“, ohne sich dessen bewusst zu sein. Ohne, dass das Ziel ihrer Handlungen ihr explizit offenbar würde, handelt sie, als hätte sie dieses Ziel selbst gesteckt. In diesem verwobe-

---

<sup>1330</sup> Den Verlust des Vertrauens in Gott und in die eigene Berufung, wie er sich im Dreißigjährigen Krieg vollzieht, hat Döblin auch anhand der Figur des Kaisers in *Wallenstein* literarisch thematisiert. Ferdinand, Kaiser von Gottes Gnaden, zerbricht an der eigenen Doppelnatur, göttlich und menschlich zugleich zu sein. Seine daraus resultierende Unfähigkeit zu souveränem Handeln führt zuletzt zur Flucht in den Wald, wo ihm im Waldmenschen die Ununterschiedenheit von Mensch und Tier begegnet. Döblin, Alfred: *Wallenstein*. Roman. Kommentierte Gesamtausgabe. Hrsg. von Erwin Knobell. München: dtv 2003.

<sup>1331</sup> „[...] Die Kirche wird bald nur eine Hoffnung haben, die letzte: die Jesuiten. Und da werden wir zur Sekte.“ (A II 313)



nen Netz aus Individualität und allgemeinen geschichtlichen Abläufen scheint die Frage nach dem Zusammenhang von Besinnungslosigkeit und Bewusstsein auf. Der geschichtliche Prozess hat kein Bewusstsein von sich selbst. Wohl aber haben diejenigen, die diesen tragen und diejenigen, die Geschichte reflektieren, ein geschichtliches Bewusstsein. Die Geschichte ist so besinnungslos wie die Rache, die sie zu leiten scheint. Grimaldi, ein Freund des spanischen Königs Karl, spricht es offen aus: „Wir sind überall in der Welt daran, der Kirche den Garaus zu machen.“ (A II 368) Karl durchbricht die Linie der unfähigen spanischen Könige, die nur Platzhalter für den Einfluss der Geistlichkeit waren. Da er „wie ein Bürger seiner Zeit“ lebt (A II 367), ist er der erste Herrscher Spaniens, der den sakralen Rest und die Bürde der Kirche bewusst von sich wirft. Die Inquisition ist ihm ein Graus und er antwortet nach seiner Inthronisation der Geistlichkeit des Landes mit einem „Überfall“, dem „zwanzigtausend“ zum Opfer fallen. Die Kirche belegt er mit „schwere[n] Geldsteuern“ und verweigert ihr das „Asylrecht“ für Verbrecher (A II 370). Die Jesuiten trifft unter seiner Herrschaft ein noch härteres Los: Einen Protestmarsch der der Geistlichkeit zugeneigten Bevölkerung nimmt er zum Anlass für weitreichende „Säuberungen“:

[...] ohne Ankündigung und Warnung ließ er an demselben Tag im ganzen Königreich alle Häuser der Jesuiten schließen.

Er ließ bekanntgeben: die Jesuiten, die hinter der Emeute standen, hätten den König stürzen und seinen Bruder auf den Thron setzen wollen. (A II 371)

Selbst die Mahnung des Papstes verbittet er sich (vgl. A II 371). Die Inbesitznahme der an Portugal abzutretenden jesuitisch-südamerikanischen Landstriche durch die spanisch-portugiesischen Kommissare dauert mehrere Jahre, in denen die Indios ihr Land verteidigen. Der Erzähler bemerkt lapidar, dass es „ein Krieg wie jeder Krieg“ sei (A II 364). Im Zusammenhang mit dem Bruch des Bildes der Arche Noah wird deutlich, dass in diesem letzten Kampf, dem „Endkampf“ (A II 366) wohl kaum die Menschheit auf dem Spiel steht. Sie wirft nur den Schatten von sich ab, der seit dem Mittelalter die Menschen zum Leiden verdammt hatte. Bei den Jesuiten in Südamerika hat er sich als ideologisches Banner nur länger bewahrt als in Europa. Der heilsgeschichtliche Fatalismus Emanuels hatte sich zwar zuletzt in Pater Montoya noch erhalten, nahm aber bereits gespenstische Züge an. Entsprechend gespenstisch wird Montoya dargestellt, wengleich die „Ähnlichkeit mit Emanuel“ bemerkt wird: „Weißhaarig, knochig, wirkte er als Apostel unter den Dunklen, die ihn fürchteten wie einen Gott.“ (A II 319-320) Nicht von ungefähr kommt deshalb die Bemerkung des Erzählers, dass Montoya „zuletzt ein Alpdruck für seine Umgebung“ gewesen sei (A II 323). Gespenstisch ist eben die Lücke, die zwischen der irdischen Realität in den Reduktionen und dem dogmatischen Anspruch der Jesuiten besteht. Für die folgenden verweltlichten Oberen ist der heilsgeschichtliche Fatalismus ein willkommenes Herrschaftsmittel. Als solches von den weltlichen Machthabern in Spanien und Portugal entlarvt, verabschiedet sich die fortschrittliche Menschheit in diesem Krieg von einem gespenstischen Relikt, dass sie

von sich abwirft, ohne den Verlust auch nur zu beklagen. Was da abfällt, ist lediglich eine Maske, deren glaubwürdige Verkörperung seit dem alten Montoya nie wieder gelang. Die Machthaber in Portugal und Spanien wissen längst, dass „dieser ganze Staat am Parana [...] nur ein Machtapparat in der Hand der Jesuiten“ ist. „Außerdem war sonnenklar, daß man die Indianer endlich von den Jesuiten befreien müsse.“ (A II 372) Diese Sichtweise des Exekutors Bucareli, der „mit allen guten Kaufleuten, Händlern und Soldaten übereinstimmte“ (A II 372), steht stellvertretend für die Einstellung des entskularisierten Europas gegenüber den Jesuiten.

König Karl setzt dem Jesuitenstaat endgültig ein Ende, indem er die Schließung der jesuitischen Einrichtungen auch auf das spanische Hoheitsgebiet in Südamerika ausdehnt, die der Exekutor Bucareli, „ein grader, heftiger Mann, der die Jesuiten samt ihrer Republik verabscheute“ (A II 372), ohne zu zögern vollführt. Die Oberen und Direktoren werden „aus allen Reduktionen gescheucht“, stehen unter Generalverdacht und müssen vor ihrer Verfrachtung auf Schiffe „Spießbruten laufen“ (A II 372). Nach diesem Racheakt<sup>1332</sup> löst sich der Schutzraum nach und nach auf. Die neuen Verwalter greifen zu den alten Herrschaftsmitteln, zu „Arbeitsdetachements“ (A II 376), und führen die Ausbeutung des Landes und seiner Einwohner konsequenter fort: „Triumphierend entdeckten die frisch angekommenen Verwalter, daß die alte Methode doch die rationellste sei.“ (A II 376)

Auf den ersten Blick erscheint der Untergang des Gottesstaates, dieser „einzig menschenwürdige Versuch“ (A II 374), ohne Zweifel als Rückschlag im Prozess der Zivilisation. Kultureller Verfall (vgl. A II 376), Plünderungen durch die Portugiesen, Massenfucht der indianischen Bevölkerung, Rückkehr in den Urwald, Versklavung und Verwilderung der Indios (vgl. A II 377) erinnern unweigerlich an die Zeiten, in denen die ersten Eroberer ihre Vernichtungszüge begannen, bis die Jesuiten kamen, um die „zivilisierte Welt“ an den göttlichen Auftrag und die damit einhergehende Verantwortung des Menschen zu erinnern. Das „böse[s] Gewissen“ (A II 372) der Europäer schloss mit den Reduktionen einen zivilisatorischen Schutzraum um die Menschen, in dem ein gottesfürchtiges Leben ohne die unmittelbare Erfahrung des Todes möglich schien. Dass erst die Rationalisierung, von den Vätern vorangetrieben, ein vermeintlich besseres Leben, ein irdisches Paradies versprach, das sich für gewisse Zeiträume auch tatsächlich verwirklichen ließ, mutet paradox an. Denn in ihrer äußersten Form wird Rationalität selbst zur Bedrohung für die Zivilisation, die sie ermöglicht hat.

Gezeigt wurde, dass der Gottesstaat bereits vor seiner endgültigen Vernichtung durch Spanien und Portugal zugrunde gegangen war, weil er im Zuge der Rationalisierung sein Heilsversprechen ins irdische Leben vorverlegte und die Oberen dem Bedürf-

---

<sup>1332</sup> Vgl.: „Man nahm jetzt Rache.“ (A II 372)

nis der Akkumulation von Macht und Reichtum erlagen.<sup>1333</sup> Gegenwärtig war lediglich das Gespenst *Gottesstaat*, beziehungsweise dessen sakraler (Über-)Rest. Der Zivilisationsversuch mündet in einer neuen Welle der Gewalt. Sofsky macht im *Traktat über die Gewalt* deutlich, dass der Glaube an die Zivilisation ein eurozentrischer Mythos sei, in dem sich die Moderne selbst anbete. „Er entbehrt der realen Grundlage.“<sup>1334</sup> Im *Amazonas* zeigt Döblin, welche Konsequenzen der Mythos Zivilisation für die Wirklichkeit hat, aus der er letztlich als kulturelles Erbe entspringt. Die Gottesstaaten verdanken nicht nur ihre Gründung, sondern auch ihren Untergang diesem Mythos. Das „wirkliche“ Prinzip der Rationalität ist dem zivilisatorischen Mythos immanent und zugleich in der Lage, nicht nur die Wirklichkeit zu entmythologisieren, sondern auch den Mythos selbst zu verändern. Beide, Mythos und reale Welt oder Wirklichkeit sind untrennbar ineinander verwoben und bedingen einander als ein dialektisches Gefüge: Der Mythos verändert die Wirklichkeit in dem Maße wie die Wirklichkeit den Mythos variiert. Die Utopie vom Land ohne Tod ist – wie die *Amazonas*-Trilogie deutlich zeigt – kein abschließliches Phänomen des christlich geprägten Europas, sondern etwas, das den Menschen eignet, lange bevor sie in die Fänge der Zivilisation geraten. Gerade der erste Teil von *Amazonas* wirft die Frage auf, ob neben der Natur nicht auch der Prozess der Zivilisation dazu beiträgt, sich ein Land ohne Tod zu ersehnen. Der Mythos, so ließe sich behaupten, entstünde dann zeitgleich mit den Auswüchsen seiner Verwirklichung. Nichts anderes zeigt der zweite Roman, *Der blaue Tiger*, als den zivilisatorischen Gründungsakt und den Untergang einer überkommen, gespensterhaften Zivilisation. Sofskys weitere Ausführungen klingen in dem hier infrage stehenden Zusammenhang wie ein Kommentar zur Döblinschen Trilogie:

Die Wilden waren, bevor man sie ausgerottet hat, keineswegs so wild, wie dieser Mythos behauptet, und die „Zivilisierten“ sind mitnichten so zahm, wie sie sich selbst gerne sehen möchten. Menschen in großer Zahl abzuschlachten, ist kein Vorrecht früherer Zeitepochen. Die Gewalt ist das Schicksal der Gattung. Was sich ändert, sind ihre Formen, ihre Orte und Zeiten, die technische Evidenz, der institutionelle Rahmen und der legitimatorische Sinn.<sup>1335</sup>

Die Entscheidung darüber, was als „wild“ und was als „zivilisiert“ angesehen wird, hängt von der jeweiligen Perspektive auf die Gewalt ab sowie von dem Kontext, in dem

---

<sup>1333</sup> Ähnlich sieht dies auch Maaß, *Regression und Individuation*, S. 119: „Die Annäherung an die Macht- und Geldpolitik der Europäer ist ein Anlaß für den Untergang der Siedlungen, wenn auch die eigentliche Ursache für das Scheitern der Jesuiten in internen Konflikten zu suchen ist.“

Die tiefere Ursache für das Scheitern der Jesuiten ist letztlich in ihrem Versuch begründet, eine innerweltliche Erlösung zu realisieren, in der die dichotomische Existenz des Menschen aufgehoben ist.“ Der Versuch der Verwirklichung einer Utopie reicht jedoch als Ursachenangabe nicht aus. Entscheidend ist vielmehr – wie oben dargelegt wurde – die zunehmende Unvereinbarkeit dieser Utopie mit den heilsgeschichtlichen Dogmen. Mehr noch: Der Untergang des Gottesstaates ist im Lichte der christlichen Dogmen sogar notwendig, weil erst der Tod die Möglichkeit der Erlösung durch Gott impliziert. Der Tod ist die Schwelle, die nach dem Sündenfall des Menschen unerlässlich überschritten werden muss.

<sup>1334</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 224.

<sup>1335</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 224.

Gewalt statthat. Der Mensch ist ohne die Gewalt, die er anwendet und der er ausgesetzt ist, nicht zu denken. Indem Döblin zivilisatorische Prozesse dem Werden und Vergehen in der Natur annähert, verwischt er eine bis heute beschworene Differenz zwischen Natur und Kultur. Die Besinnungslosigkeit der ersten mordenden Abenteurer, Auswüchse der Zivilisation, zeugt ebenso davon wie die am Prozess der Rationalisierung untergehenden Reiche (das Inkareich, der Jesuitenstaat). Der an anderer Stelle bereits beschriebenen Umschlagpunkt, an dem Rationalität umschlägt in Besinnungslosigkeit und umgekehrt markiert auch das Verhältnis, in dem Natur und Kultur ununterscheidbar ineinander übergehen. Sie bilden eine dialektische Einheit, dessen Verkörperung das menschliche Wesen ist.

Vom Rückschlag oder Rückschritt im zivilisatorischen Prozess kann jedoch bei genauerer Betrachtung keine Rede sein. Denn auch der kompromissloseste aller Herrscher, Pompal, ist kein besinnungsloser Barbar. Das Lehrstück der Zivilisation besteht gerade darin, dass es sich dabei nicht um einen linearen Prozess handelt. Zivilisierung macht weder die Welt noch die in ihr lebenden menschlichen Gesellschaften besser, gerechter oder glücklicher. Pompal tut alles „im Namen des Staates“ (A II 374), der einst als Meisterstück zivilisatorischen Errungenschaften gefeiert werden wollte: „Er häufte Geld und Reichtümer auf. Mit Gefängnis, Geheimpolizei, Beil und Exil trieb er die Gerechtigkeit aus dem Land.“ (A II 378-379) Sein Triumph besteht nicht in der bloßen Errichtung einer despotischen Herrschaft, sondern im Kalkül. Sein Land sollte erkennen, „daß auch die stärksten Machthaber nichts taugen, wenn sie bloß stark sind.“ (A II 379) Rationalität ersetzt den dumpfen Druck der bloßen Despotie, die sich als erste Ordnung über den Naturzustand erhebt. Sie ist der Gipfel der zivilisatorischen Ordnung, keinesfalls ein Zeichen von Regression. „Die Gewalt“, führt Sofsky aus, „ist selbst ein Erzeugnis der menschlichen Kultur, ein Ergebnis des Kulturexperiments. Sie wird vollstreckt auf dem jeweiligen Stand der Destruktivkräfte.“<sup>1336</sup> Zivilisation, dies führt Döblin nicht nur in der *Amazonas*-Trilogie seinen Lesern vor Augen, schützt nicht vor Gewalt. Vielmehr trägt sie die Gewalt seit jeher mit sich. Pompal gehört zur „Saat der Galilei, Kopernikus, Bruno“ (A II 378), die im dritten Roman der Trilogie in Instrumentalismus und Totalitarismus aufgeht. Dies eingehend zu untersuchen, soll Aufgabe des folgenden Teils sein.

---

<sup>1336</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 226.

### 4.3. Der Abgrund der Erfahrung – Erfahrung als Abgrund

In *Der neue Urwald*, dem dritten Roman der *Amazonas*-Trilogie, springt der Erzähler in das 20. Jahrhundert und vollzieht mit diesem Sprung gewissermaßen den Bruch mit der Vorstellung von Geschichte als einem Kontinuum.<sup>1337</sup> Es beginnt damit, dass Twardowski Bruno, Galilei und Kopernikus zur Reflexion der Vergangenheit zwingt: „Und er stand auf und schrie: ‚Habt ihr nichts gesehen, alle drei? War’s noch nicht genug, müßt ihr noch mehr sehen?‘“ (A III 12) Der Blick in die Vergangenheit, den die unerlösten Gespenster ertragen müssen, gerät – wie im Folgenden gezeigt wird – nicht etwa zum Fluchtpunkt in eine bessere Zukunft. Im Gegenteil, Gewalt und Ohnmacht kulminieren ob der Einsicht in die Unerfüllbarkeit der Utopie vom Land ohne Tod. Twardowski tritt als klagender Richter auf, der als Angeklagten lieber einen Blinden vor sich hätte, als einen Sehenden wie Kopernikus,<sup>1338</sup> hat doch dieser mit seinem Heliozentrismus das Gottesreich zerstört, das nunmehr nichts weiter als eine alte Geschichte ist. Kopernikus und Galilei verteidigen noch von Herzen das Protokoll der Kirche, deren Glaubensfundament zu Lebzeiten sie untergraben hatten, ohne es jedoch im Innersten zu wollen: „Nimm deine Mütze ab, Twardowski, du bist in einer Kirche.“ (A III 12) Magie und Zauber, den sie bei Twardowski um Gottes willen anklagen, haben sie in das Kirchenschiff zurückgeholt, das wie ein verlassenes Haus im dialektischen Brausen der Gegenwart außer Blinden und unbeweglichen alten Frauen (vgl. A III 8) niemanden mehr anlockt. Sie richten den Richter nicht ohne einen Funken Barmherzigkeit jener Lehre, deren Festen sie erschüttert haben:

„Du hast uns durch einen Zauber aus den Gräbern geholt. Du tätest gut, hinzuknien und ein Gebet zu sprechen. Wir wollen dir helfen.“ (A III 12)

Hier artikulieren sich Schrei und Klage der selbsternannten Gerechtigkeit<sup>1339</sup> gegen die Weltzertrümmerer. Giordano Bruno ist der Märtyrer des neuen Glaubens, der den Sehenden und den Berechnenden zur Gewissheit geworden ist. Was ihn von den Größen

<sup>1337</sup> Müller-Salget mag „die Nachlässigkeit, mit der die historische Chronologie [in *Amazonas*, B. B.] behandelt wird“, als „[ä]rgerlich“ empfinden. Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 372. Dass Döblin u. a. mit der *Amazonas*-Trilogie jede Vorstellung von geschichtlicher Kontinuität im historistischen Sinne infrage stellt, ist Müller-Salget offenbar entgangen. In Anbetracht der Art und Weise, wie Döblin in *Amazonas* (und in vielen seiner anderen Werke) Geschichtliches arrangiert, liegt meines Erachtens nichts ferner, als „lächerliche Fehlgriffe innerhalb eines realistischen historischen Romans“ (Müller-Salget, *Alfred Döblin*, S. 373) zu konstatieren, wie Müller-Salget dies tut. Es handelt sich schlichtweg nicht um einen solchen.

<sup>1338</sup> Vgl. dazu A III 10, wo Kopernikus nicht gestehen kann, dass „die Erde [...] fest [steht]“ und den „Mittelpunkt der Welt“ bildet, weil er es „anders gesehen“ habe. Darauf Twardowski: „Dann hättest du dir die Augen ausreißen sollen.“

<sup>1339</sup> Vgl. A III 11, wo Twardowski sich selbst als Gerechtigkeit bezeichnet: „[...] weil ich die Gerechtigkeit bin und euch alle, euch Elende, nicht schlafen lassen werde.“ (A III 11)

der Zeitwende trennt, ist nicht mehr als verlorene Loyalität, die den Greisen als Gotteslästerung erscheinen muss (vgl. A III 13). Kopernikus und Galilei sind die Väter seiner Gedanken,<sup>1340</sup> obgleich sie sich dagegen verwehren. Kopernikus hält die Kirche für den legitimen Verkünder der göttlichen Offenbarung und stellt letztere über alle Erkenntnis (vgl. A III 14). Selbst das Schweigen Galileis, das dem Dogma der Kirche zuletzt nicht offen widersprochen hatte, ist ihm nicht genug: „Das genügt nicht. Du hättest offen widerrufen und verdammen müssen. [...]“ (A III 14). Galilei ist es, der dem gespenstischen Zauberer dankbar ist, da er zu bereuen Gelegenheit bekommt. Twadowski allerdings entlarvt die Heuchelei, die den Weg der göttlichen Erlösung aus dem gespenstischen Zustand bahnen soll. Die beiden Vorkämpfer des Heliozentrismus sieht er trotz ihrer Gottesfurcht als „die Wurzeln des Übels“ (A III 14) an. In seinen Augen sind sie längst als Gottesmörder überführt. Nicht von ungefähr konstatiert er angesichts der betenden Gestalten, die er vor sich hat: „[...] Die Mörder. Sie flehen ihr Opfer um Verzeihung.“ (A III 14) Gott, den sie durch fortschrittliche Wissenschaft entthront haben, bitten sie nun um Gnade.

Bruno verkörpert das Moment, in dem die Erkenntnis aus dem Glauben heraustritt, in den sie eingebettet lag. Er deckt den Widerspruch auf zwischen dem, was ist und dem, was sein soll (Dogma). Bruno findet weder einen Grund noch einen Weg, das von Menschen Erkannte zu relativieren, um – wie seine (freilich unfreiwilligen) Vorläufer – im Bereich des Glaubens die eigene Existenz zu behaupten. Deren Fortdauer – so der Wunsch der beiden Greise Galilei und Kopernikus – soll nicht als gespenstische, ewig brennende, sondern als erlöste Existenz Bestand haben. Der bereuende Galilei<sup>1341</sup> würde noch Sinn und Verstand dafür geben, um Erlösung zu erlangen: „[...] Ich hätte meine Augen herausreißen, mein Gehirn wegwerfen sollen.“ (A III 14). Diese Selbstkasteiung machte den Menschen zu einem Tier, das der Erlösung je schon nicht bedurfte und entpuppt das Paradoxon menschlichen Bewusstseins: Ohne Augen ein blindes, ohne Gehirn ein zur Reflexion nicht fähiges, bloß vegetatives Leben.

Das nicht zu Verzeihende klingt an im Stöhnen<sup>1342</sup> des „Teufelsbeschwörer[s]“ (A III 15), wie stellvertretend für das Stöhnen der Menschheit über das Bewusstsein der eigenen Existenz, deren Nichtigkeit gegenüber der göttlichen nur umso sichtbarer wird. Die Nichtigkeit der Gegenwart, die Twardowski beklagt, hat ihre Ursache ohne Zweifel in einem Prozess, der das Heilige aus der Welt geschafft hat. Diesen Prozess kann man auch als Profanierung bezeichnen, in dem ein Ding aus der Sphäre des Heiligen in die Welt des menschlichen Gebrauchs zurückgegeben und zugleich neutralisiert wird.<sup>1343</sup> Wird die Sphäre selbst profaniert, so gibt es nichts Heiliges mehr, nur bloße erfahrungs-

<sup>1340</sup> „Und woher hast du das?“, Von euch. Und von mir.“ (A III 14)

<sup>1341</sup> „Ja. Ich habe unrecht getan. Ich sehe es ein. [...] Ich bereue. [...]“ (A III 14)

<sup>1342</sup> Auf Giordano Brunos Frage, warum Twardowski stöhne, antwortet dieser: „Du hast es gesehen. Darum habe ich euch gerufen, damit ihr es seht und sprecht und helft, denn ihr habt es angerichtet.“ (A III 15)

<sup>1343</sup> Vgl. dazu Agamben, „Lob der Profanierung“, S. 74.

arme Wirklichkeit. Die gegenwärtige Welt kann nun, da sie den Gegensatz entbehrt, nicht einmal mehr profan sein. In dieser entsakralisierte Welt gibt es kein Geschehen mehr, das den Menschen in der Erfahrung offenbar würde, sondern nur noch Bewegung:

„[...] Du hast das Entsetzliche, das hier abläuft, nicht gesehen, das Elend – in den Häusern, [...], in den Fabriken, Büros, wo Menschen einzeln sitzen und wo sie in Familien wohnen. Du denkst: es geschieht entsetzlich viel. Nein: in dieser Welt geschieht nichts. Alles bewegt sich bloß.“ (A III 15)

In einer Welt, in der nichts mehr geschieht, ist der Mensch um jedwede Möglichkeit der Erfahrung beraubt. Ist es das, was der Teufelsbeschwörer Twardowski in der verlassenen Kirche beklagt, den Niedergang der Möglichkeit von Erfahrung? Hat die Moderne wirklich jede Bindung an den mythischen Urgrund hinter sich gelassen? Und wenn es so ist, wurde der Mensch dann nicht um eben jene Fähigkeit beraubt, die ihn als solchen erst konstituiert und von anderen Geschöpfen unterscheidet?

Twardowski beklagt zunächst die Verantwortungsabgabe der Menschen für das Weltgeschehen. Das „Grauenhafte“ (A III 15), von dem er spricht, sind nicht Verwüstungen, moralischer Verfall der Menschen oder die von ihnen geführten Kriege – auch das beklagt er freilich. Hatte das Weltgeschehen jedoch Erfahrung ermöglicht, so negiert die heuchlerische Haltung der Demut jeden Zusammenhang zwischen den Handlungen des Menschen und der Welt, die ihn umgibt. Sie *ent*-setzt die Beziehung zwischen Mensch und Welt. Nicht nur, dass der Mensch die Maschine zu verantworten hätte, er ist selbst zu einer geworden. Die Maschine aber, deren Dasein Bruno noch feiern und verteidigen kann (vgl. A III 16-17), ist gewissermaßen die Verkörperung der verhinderten Erfahrung. Sie ist wirklich ohne Augen und ohne Gehirn – und mithin fehlt ihr jedweder Spielraum für so etwas wie Utopie. Eine Lücke klafft zwischen der aufs Mechanistische reduzierten Bewegung, der formalistischen Rationalität, und dem Bereich von Welt, in dem Geschehen allein möglich ist. Der entleerte Abgrund, über den der Glaube und die Vorstellungskraft (beide sind Voraussetzungen für utopistische Entwürfe der Menschheit) vormals eine Brücke bildeten, verschlingt nun den Menschen. Umso erstaunlicher ist es, dass Bruno diesen Prozess der *Ent*-Menschung feiern kann:

„[...] Der Mensch als Schöpfer, das haben wir eingeleitet, der Mensch nicht bloß Diener und Anbeter. Diese Mächte haben wir entbunden, die waren in ihnen gebunden, die Macht der Schöpfung. [...] O Twardowski, was für Menschen, welche Maschinen. [...]“ (A III 16-17)

Während Bruno in den Menschen eine Schöpfungsmacht verwirklicht sieht, die einst an Gott gebunden war und die sie zu „Herren über die Giganten“ macht (A III 17), erkennt Twardowski allein deren absolute Abhängigkeit: „[...] Sie [die Menschen] sehen weniger wie Herren als wie Sklaven aus.“ (A III 17)

#### 4.3.1. Die Statistin – Erfahrung als Andenken

Statisten spielen nicht einmal eine Rolle, in der sie die Wirklichkeit wenn schon nicht erfahren, so doch wenigstens imaginär erleben könnten. Gegenüber den Schauspielern fehlt den Statisten schlicht der Zugang, sich in der Welt, die das Theater entwirft, zu bewegen, sich in ihr einzufinden. Als Staffage sind sie zwar Bedeutungsträger, gehören aber mehr oder weniger zum allgemeinen Arrangement wie Kulissen. Sie stehen passiv in einer Welt herum, die nicht die ihre ist, die ihnen jeden Zugang, jedes Eingreifen in die Welt<sup>1344</sup> verwehrt. Obgleich sie in die Welt geworfen sind, die sie durch ihre bloße Anwesenheit mit konstruieren, sind und bleiben Statisten Fremde in ihr.

Die Statistin im dritten Teil der *Amazonas*-Trilogie verkörpert mithin keine Rolle, deren Spiel die Möglichkeit böte, so etwas wie einen tieferen Sinn oder Daseinszweck auszumachen.<sup>1345</sup> Sie *ist* bloß und findet auch deshalb kaum Anhaltspunkte dafür, sich mit dem Bild zu identifizieren, das ihr der Spiegel entgegenwirft. Obgleich unkostümiert, nackt, offenbart sich ihr lediglich eine Beziehung zu der Person, die sie selbst sein sollte, sein könnte. Das Ich, welches sich vor dem Spiegel artikuliert, um mit sich selbst zu sprechen, verstummt in der Welt. Denn es ist in ihr nur Staffage, reines Beiwerk wie die Statisten im Theater.

Ein junges Blut stand vor dem Spiegel und blickte sich an. Es war nackt bis auf den Nabel und vertiefte sich in sein Bild. Ich bin nicht schön, dachte es, der Körper geht, die Beine, ich bin schlank. Aber sonst, der Hals, der Mund.

Je länger sie hinsah, um so wehmütiger wurde ihr. Sie wollte die drüben trösten, stieß auf Glas. Wir erreichen uns nicht, wir wollen gute Freunde bleiben. (A III 20)

Diese Spiegelszene verdeutlicht, dass die Statistin in zwei Teile gespalten ist, das Erscheinungsbild auf der einen Seite, ihr vermeintliches Wesen auf der anderen. Eine Annäherung oder gar Vereinigung gelingt ihr nicht. Ihr zaghafter Versuch, Ich und Verkörperung (Spiegelbild) in eine Beziehung zueinander zu bringen, die tragfähig ist und Identifikation ermöglicht, scheitert. Sie bleibt Statistin – im Theater wie im wirklichen Leben – und ihre Suche nach Glück und Liebe beschränkt sich mithin auf Äußerlichkeiten. Für die Statistin sind Äußerlichkeiten zwar existenziell, für das Ich aber, das in ihr verstummen muss, haben sie kaum Bedeutung. Denn diese Äußerlichkeiten tragen nicht dazu bei, das „Glas“ (A III 20) zu durchbrechen, auf das sie stößt, wenn sie versucht, sich mit sich selbst zu identifizieren. Die Einheit zwischen dem Ich und der Person

<sup>1344</sup> Vgl. zu Marianas Forderung des Eingreifens in die Welt den Abschnitt „Die zwei Seelen Marianas“, S. 291-299, insbesondere S. 294.

<sup>1345</sup> Simons, „Topographie und Archäologie des Erzählens“, S. 174, macht deutlich, wie in *Der neue Urwald* die „Figuren als textuelle Erfindungen“ vom Roman selbst „entlarvt“ werden. „Dies könnte“, so führt er aus, „wohl nicht deutlicher werden als im Auftritt der ‚Statistin‘, die schon mit ihrem Namen jede Erwartung einer Romanhandlung enttäuschen muß.“



(dem Körper), die es in der Welt verkörpert, bleibt entzweit. Der Abgrund, der zwischen ihnen klafft, kann nicht überwunden werden. Selbst der Spiegel, der es in tröstlicher Täuschung vermag, die Einheit vorzugaukeln, ist vom in sich verlorenen Ich längst schon als Betrüger entlarvt. In ihrer Resignation bleibt der Statistin nichts weiter, als dem Leben das abzugewinnen, was sie braucht, um nicht ganz zu verschwinden:

Sie hatte kein Geld. Sie wollte was vom Leben. [...] Ich muß auch was verkaufen, dachte sie, sie ging als Statistin ins Theater. Sie konnte sich hinstellen, es sprang nicht viel dabei heraus, kaum für Strümpfe und Schuhe. (A III 20)

Die vor dem Spiegel realisierte Spaltung manifestiert sich nun wie folgelogisch in ihrer Arbeit. Sie bedient als Theaterstatistin das Erscheinungsbild und schottet ihr Wesen ab. Diese Abschottung lässt zunächst nichts herein. Der „alte Mann“ (A III 20) taugt ihr lediglich zur Existenzsicherung. Dass sie für ihn Objektcharakter hat,<sup>1346</sup> belegt nicht nur ihre Austauschbarkeit,<sup>1347</sup> sondern auch die Kosten-Nutzen-Rechnung, in der er ihre Anwesenheit aufrechnet: „[...] Wenn du alles addierst, was wir ausgeben, Hut, Koffer, Fahrt, immer zu zweit, Hotel, Essen, Trinken, kommt auch genug heraus. [...]“ (A III 23). Dennoch gibt es Momente, in denen die Hoffnung auf Identität, auf ein Ineinanderfallen von Ich und Verkörperung noch aufblitzt. Auf dem Schiff erkennt sie in dem „Fräulein mit dem Federhut“ (A III 21) den Teil ihrer selbst, zu dem durchzudringen sie nicht vermocht hatte. Ihre Blicke begegnen sich, und der Statistin „kam es vor, als wenn sie in den Spiegel blickte [...]“ (A III 22) Hier gelingt ihr für einen Augenblick, was in der Szene vor dem Spiegel noch unmöglich war: In der Berührung durchbricht sie die Trennung zwischen Ich und Welt. Für einen kurzen Moment kann sie eine Beziehung herstellen und überschreitet die Schwelle, die die Statistin vom Akteur trennt. Sie, die als Statistin in der Wirklichkeit nur als austauschbares Objekt erschien, in dem ihr Ich verborgen lag, durchbricht das Glas, das sie von sich selbst abgegrenzt hatte.<sup>1348</sup> Diese Begegnung lässt die Distanz zu dem Herren noch größer werden, obgleich er alkoholisiert ihr gegenüber „innige Gefühle“ (A III 22) zum Ausdruck bringt. Deutlich wird dies durch das Siezen. Die Statistin „siezte ihn wieder“ (A III 23), heißt es. Doch das sind kurze Momente im „unerfüllte[n] Leben einer armen, zur Prostitution gezwungenen Theaterstatistin und Platzanweiserin“,<sup>1349</sup> wie Kiesel resümiert.

<sup>1346</sup> Das gilt freilich ebenso umgekehrt: Auch die Statistin sieht in dem Mann nur ein Objekt: „Sie trollte mit ihrem zweibeinigen Geschäft zur Bahn und verstaute ihn aufmerksam in ein leeres Coupé und umgab ihn mit Zärtlichkeit.“ (A III 21) Die Zärtlichkeit ist hier freilich als ihr Kosteneinsatz zu sehen, das Geld, welches sie von ihm erwartet, ihr Nutzen.

<sup>1347</sup> Er lässt sie sitzen und lernt am gleichen Ort mit der gleichen Masche eine andere Frau kennen (vgl. A III 24). Als verheiratete Frau trifft sie ihn später „am Hintereingang des Theaters“ wieder, wo er wie eh und je auf Frauen wartet, denen er „die paar Tage [gönnt]“ (A III 23), wie er sagt. Wie austauschbar die Statistin ist, zeigt sich darin, dass er sie nicht einmal wiedererkennt: „Er erkannte sie nicht, sah aus wie früher. [...] Er sprach drin [im Bierlokal, B. B.] wie das erste Mal. Der Alkohol erhielt ihn.“ (A III 25.)

<sup>1348</sup> Vgl. dazu die Spiegelszene in A III 20.

<sup>1349</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, S. 263.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Polen, der ihr „zwei kurze, lebenslange Wochen“ beschert, die sie ihre Stellung kosten (A III 24). An diese Zeit bindet sie ihr ganzes folgendes Leben fest wie an einen imaginären Anker, der ihr Halt im tristen Dasein verschafft: „Es war mit diesem Polen die Liebe, das Glück, die ganze Seligkeit.“ (A III 24) Und kurz darauf heißt es: „Da fiel ihr ihre große Liebe, der Pole, ein, das Glück, die ganze Seligkeit, sie hatte ihn ja auch so [am Hintereingang des Theaters, B. B.] gefunden, und das Kind war gekommen und ihr Mann.“ (A III 25). Die „Andenken“ im Schrank (A III 25) bilden die Krücke, um in der verklärten Erinnerung die einstige Liebes- und Glückserfahrung auf ihr Leben ausdehnen zu können. Doch als dieses Feuerwerk der Erinnerungen abgebrannt ist, erkennt sie nur noch „[e]ine fremde Person im Spiegel. Auf dem Schiff blickte sie ein Fräulein mit Federhut an, streckte nach ihr die Hände hin. Das Gesicht im Spiegel blieb steif. Sie zitterte, drehte sich um.“ (A III 26) Jede Möglichkeit der Annäherung ist ihr nun verwehrt, denn das anfangs nur verborgene Ich ist ganz zum Objekt geworden, Statist in einer Welt, in der die Erfahrung nur noch als materialisiertes Andenken statthat.

#### 4.3.2. Der Pole Jagna – Kalkulierte Abgründe der existenziellen Erfahrung

Worum geht es Jagna und den beiden Deutschen, die jeweils auf ihre Weise den Abgrund des Menschen verkörpern? Um existenzielle Erfahrungen, die sie in einer Welt machen möchten, in der die Erfahrung als solche gar nicht mehr statthat. Wie lässt sich das eigene Dasein fühlen, das In-der-Welt-sein? Was Döblin im dritten Roman der Trilogie durchspielt, ist die Möglichkeit von Erfahrung in der modernen, entmythologisierten Welt. In der erfahrungsarmen Wirklichkeit durchrationalisierter Gesellschaften suchen die Menschen nichts als Entgrenzung, um sich zu verlieren. Oder sie zielen darauf ab, andere Menschen in den Abgrund zu stürzen. Die Motivation ist jeweils die gleiche: Es geht ihnen darum, sich selbst zu finden, für Augenblicke zu spüren, dass sie tatsächlich existieren, dass sie *sind*.

Jagna erreicht die Grenzen seiner Existenz erst im „Abgrund“ (A III 28/A III 46). Sein Abgrund offenbart sich ihm dort, wo er andere in den Abgrund stürzen sieht, insbesondere dort, wo er derjenige ist, der andere dazu bringt, sich in den Abgrund zu stürzen. So bei der bürgerlichen Frau, deren Vernichtung ihm zum Genuss wird. Der Abgrund ist für Jagna der Ort, an dem sich für Augenblicke so etwas wie Glück einstellt. Als kultiviertes Abenteuer ist der Sturz in den Abgrund vergleichbar mit einem Sprung in die Kluft, die sich zwischen einer belanglosen Gegenwart und einer der Hoffnung beraubten Zukunft auftut. Weil das Zerschlagen alles Utopischen, die Zerstörung des

Mythos vom Land ohne Tod jegliche Hoffnung als Ziel der menschlichen Existenz nichtig werden ließ, bleibt als vermeintliche Glücksquelle nur das alte Spiel mit der Besinnungslosigkeit, das schon die ersten Eroberer Südamerikas so gut beherrscht hatten. Allerdings ist dieses existenzielle Spiel den Regeln des Kalküls unterworfen, die das Subjekt vom Abgrund zurückholen, um es erneut hinunterstürzen zu können. Diese Besinnungslosigkeit ist mithin eine in der Besinnung erzeugte und der sich auftuende Abgrund nicht mehr als die nur scheinbar unüberschaubare Lücke zwischen zwei Zahnrädern der Vernunftmaschinerie. Wenn es nichts mehr zu erfahren gibt, bleibt dem Menschen nicht einmal mehr die Vernichtung und Selbstvernichtung als letzte Bastion. Der Vernünftige, an Galilei und Kopernikus geschulte Mensch schafft sich das Moment seiner eigenen Besinnungslosigkeit, weil in der durchleuchteten Welt der Erkenntnis selbst der Tod als Schwelle zu etwas Profanem geworden ist.<sup>1350</sup> Es gibt nichts mehr, dass erfahren werden könnte.

Für Jagna gibt es nur einen Weg, um mit der Wirklichkeit fertig zu werden: Spiel und Abenteuer. Sein Reichtum bewahrt ihn vor existenziellen Sorgen, in die er andere reißt, um das eigene Dasein zu fühlen. Jedwede Emotionen oder gar Skrupel, die ihn bei seiner Jagd nach Frauen behindern könnten, hat er abgelegt. Diese innere Verhärtung wird in seinen äußeren Zügen sichtbar: „Sein Gesicht war wie aus Stein geschnitten, von großer Regelmäßigkeit, marmorhaft streng, dunkel.“ (A III 26) Nachdenklichkeit, Anmut, Schwermut entpuppen sich als bloße Attitüde. Gegenüber der Statistin benimmt er sich „wie ein Besessener“ (A III 27). Nach zwei Wochen verlässt er sie „sans adieu“ (A III 28). Durch sie nähert er sich der existentiellen Erfahrung, die mehr und mehr unmöglich ist. Gegenüber seinem Begleiter Lukaszinski resümiert er die beiden Wochen mit der Statistin: „Es war wie ein Abgrund. Ich steh noch dran. Aber ich will nicht.“ (A III 28) Sein Sekretär missversteht ihn: „Sie wollten sie wirklich heiraten, ich hab’s bemerkt.“ Doch Jagna ging es um mehr: „Unsinn“, antwortet er, „heiraten. Was hätte das geschadet. Schlimmer.“ (A III 28-29)

Jagna rechnet nicht damit, dass ihm jemand bewusst macht, was er ist. Deshalb ist er erschrocken und entsetzt zugleich, als der Mönch ihn in seinem Vortrag anspricht. Was er ist, glaubt Jagna sich nur über die Zerstörung bewusst machen zu können: „Wie man sich vorkommt, geschunden, mit einem blauen Auge davongekommen. Kurz vor

---

<sup>1350</sup> In *Die Geburt der Klinik* hat Michel Foucault den Diskurs der modernen Medizin ab Mitte des 18. Jahrhunderts zurückverfolgt. Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Fischer 2005. Anhand der Anfänge der Pathologie zeigt er, wie mit Bichat der Tod innerhalb der Medizin zunehmend in das Erkenntnisinteresse des Menschen rückt: „Seit Bichat kreist der ärztliche Blick um sich selbst und fordert vom Tod Rechenschaft über das Leben und über die Krankheit, von seiner endgültigen Unbeweglichkeit fordert er Rechenschaft über ihre Zeit und ihre Bewegungen. Mußte die Medizin nicht ihr ältestes Anliegen verraten, um in dem Zeugnis ihrer Niederlage das Fundament ihrer Wahrheit zu finden?“ (S. 160) Indem die medizinische Erkenntnis in den Erfahrungsraum des Todes vordringt, schließt sie ihn in den Bereich des Wissens ein, der jede Erfahrung im eigentlichen Sinne negiert. Foucault hat es treffend formuliert: „Die Nacht des Lebendigen weicht vor der Helligkeit des Todes.“ (S. 161) Und wenn er abschließend formuliert: „Der Tod hat seinen alten tragischen Himmel verlassen und ist zum lyrischen Kern des Menschen geworden: seine unsichtbare Wahrheit, sein sichtbares Geheimnis“ (S. 185), so täuscht die Poesie nicht über den Preis der Erkenntnis des Todes hinweg: Die Erfahrung des Todes hat sich in ein Wissen vom Tod verwandelt.

der Hinrichtung und dann noch begnadigt.“ (A III 29) Dieser Kommentar, der die Zeit mit der Statistin zugleich reflektiert und beschließt, zeigt, dass Jagna seine Existenz lieber beendet gesehen hätte, als weiterhin ihre dumpfe Last zu fühlen: Die Vernichtung, auf die er sich wie zu einem letzten Spiel einlässt, bei dem man im Verlieren noch gewinnen kann, wirft nur einen Schatten auf ihn, durchdringt ihn nicht vollends. Der Einsatz in diesem Spiel besteht zunächst in der leidenschaftlichen Preisgabe des Lebens anderer. Er legt es darauf an, sich über die Existenzen zu fühlen, mit denen er spielt. Unbefriedigt verlässt er die Situation immer dann, wenn es der in den Abgrund Stürzenden nicht gelingt, ihn mitzureißen. In der gefühlten Hinrichtung erst, die die Begnadigung noch verhinderte, wäre er für einen Augenblick der gespenstischen Natur entkommen, gänzlich ohne Erfahrung zu sein. Seine Genusssucht ist mithin nicht einer bloßen Gier nach Vergnügen geschuldet, sondern dem Wunsch des Ichs, den Todpunkt seiner Auflösung zu erreichen. Denn nur hier kann es das Gespenstische seiner bloßen Gegenwart ablegen. Der in der Besinnungslosigkeit der ersten Eroberer aufscheinende Vernichtungswillen ist längst nicht erloschen. Er überdauerte in unterschiedlichen Formen bis in die Gegenwart. Jagnas Gefühl der verhinderten Hinrichtung impliziert ein dumpfes Eingeständnis einer Schuld, beziehungsweise die Erinnerung an ein fernes Schuldigwerden. Sein Vernichtungsspiel erscheint in diesem Sinne wie der Ruf nach einem Richter, der urteilt.

„Die Exekution“, schreibt Sofsky, „reagiert auf die Überschreitung des Verbots. Immer geht ihr ein todwürdiges Verbrechen voraus, sei dies real oder imaginär.“<sup>1351</sup> Jagnas Spiel, das auf die Entgrenzung des eigenen Lebens in der Vernichtung angelegt ist, hat die Tendenz, beide Ebenen ineinander übergehen zu lassen, die imaginäre und die reale. Weder bei der Statistin noch während der Besuche beim Dominikanermönch macht er sich eines Verbrechens schuldig. Und doch scheint es, als sei er sich nicht nur über die moralische Fragwürdigkeit seiner Handlungen bewusst, sondern als seien diese darauf angelegt, einen wie auch immer gearteten Widerstand hervorzurufen, ein Urteil. Inhalt der Vortragsreihe des Mönches ist deshalb nicht von ungefähr „die menschliche Seele“ (A III 29), über die ein Urteil zu fällen allein Gott vorbehalten bleibt:

Zwei Dinge würden den Menschen immer wieder beschäftigen: Gott und die eigene Seele. [...] Und was die Seelenlehre anlangt oder die Lehre vom Menschen, so diene sie in letzter Linie einer Lebenshaltung, die Gott zum Mittelpunkt habe, Gott alles in allem. (A III 30)

Weder teilt Jagna diese Ansichten noch bilden sie den Grund für seine Teilnahme an dem Kursus. Er wird dennoch zum Mittelpunkt der Veranstaltung, was dem Mönch keineswegs entgeht. Der Geistliche weiß, dass Jagna, „der junge Schürzenjäger[,] sich im Kurs zu sehr durchsichtigen Zwecken aufhalte, also eine unerwartete Illustrierung der Lehre bilde, die er vortrug. Hier oben in das Dachgeschoß wagte sich der Satan herauf

<sup>1351</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 122.

in dieser schönen Maske [...].“ (A III 34) In dieser Gleichsetzung Jagnas mit Satan beginnt der Prozess, der den Polen dem direkten Urteil Gottes überantwortet, indem er ihn von allen menschlichen Werturteilen und moralischen Maßstäben befreit. Jagnas *Entmenschung* zielt gewissermaßen auf ein Urteil, das längst gefallen ist und in die archaische Zeit gehört, in der Satan aus dem Reigen der göttlichen Geschöpfe verbannt wurde, ohne seine Zugehörigkeit zum Göttlichen ganz zu verlieren. Allein dem Mönch wird dies deutlich und er richtet den Inhalt seiner Vorträge entsprechend darauf aus:

Der Mönch las zornig das nächste Mal das fällige Kapitel vom Woher des Menschen. Die menschliche Seele stammt nicht aus dem Stoff, auch nicht von den Eltern, sondern tritt unmittelbar aus durch die Schöpferkraft Gottes ins Dasein. [...] Was die Lehre von der Affenabstammung des ersten Menschen anlangt, so sei sie grundfalsch. Und darauf geriet der Mönch in ein heftiges und bei ihm ungewöhnliches Schimpfen. Er warnte, über die Affen zu lachen. [...] Sie seien das Spiegelbild des bösen und verderbten Menschen. Sie seien gierig, verspielt, eitel, ahmen die Art des wirklichen Menschen nach, so daß man gradezu von einer Täuschung durch böse Geister reden könne. [...] Überhaupt stecke das ganze Tierreich voll solcher Spottbilder auf die Menschen. Oh, wenn die Menschen, denen die heilige Schrift gegeben sei, auch in dem furchtbaren Buch der Natur lesen würden, wo ihre Schande angeprangert werde. (A III 34-35)

Das Problem, welches der Dominikaner hier aufwirft, handelt von der notwendig göttlichen Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, die den Menschen vom Tier trennt. Der Mensch ist gemäß des christlichen Dogmas unmittelbar göttlicher Abstammung. Die Tierwelt hält dem Menschen den Spiegel vor, der ihm seine eigene Verderbtheit vor Augen führt. In den Fratzen und Gesten der Tiere wird der Mensch seiner Sündhaftigkeit gewahr. In ihnen vergegenwärtigt sich die Schuld, die den zur Erkenntnis fähigen Menschen zugleich konstituiert und ihm seine Ohnmacht gegenüber der zu tragenden Last der Erbsünde gewahr werden lässt. Der Preis für die Erkenntnisfähigkeit, den der Mensch zu zahlen hat, besteht in seiner Vertreibung aus dem Paradies, diesem göttlichen Land ohne Tod. Und er impliziert die unmittelbare Gegenwart einer archaischen Schuld, der Erbsünde, die dem Menschen anlastet. Als „Spiegelbild des bösen und verderbten Menschen“ (A III 34) ist der Affe notwendig, denn in ihm verwirklicht sich die Selbsterkenntnis und macht die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier erst möglich. In Auseinandersetzung mit Carl von Linnés *Vom Thiermenschen*<sup>1352</sup> konstatiert Agamben:

*Homo sapiens* ist folglich weder eine Substanz noch eine klar definierte Gattung: Die Formel ist eher eine Maschine oder ein Artefakt, um die Erkenntnis des Humanen zu produzieren. Ganz zeitgemäß ist die Vorstellung der anthropogenen [...] Maschine als einer optischen Maschine [...]. Diese [...] besteht aus einer Reihe von Spiegeln, in welcher der Mensch sein eigenes Bild betrachtet, das immer schon zu Affenfratzen verzerrt ist. *Homo* ist grundlegend ein „anthropomorphes“ Tier (im Sinne des Terminus „dem Menschen ähn-

<sup>1352</sup> Linné, Carl von: „Vom Thiermenschen.“ In: Ders.: *Des Ritters Carl von Linné Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneywissenschaft*. Leipzig: Böhme 1776-1778, Bd. I (1776), S. 57-70.

lich“, den Linné [...] benutzt): Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen.<sup>1353</sup>

Folgt man Agamben, so rekurriert die Erkenntnis dessen, was menschlich ist, auf den Blick in einen Spiegel, der das Nicht-Menschliche widerspiegelt. Die stetige Reflexion seiner Unmenschlichkeit macht den Menschen erst menschlich. Der Mensch, der sich in den Fratzen des Tieres erkennt, stößt eine Tür auf, die eine Rückkehr ins Land ohne Tod möglicher erscheinen lässt. Gewiss ist sie freilich nie. Die Möglichkeit der Erlösung ist dem Menschen vorbehalten. Mit der Fähigkeit zur Erkenntnis werden der Mensch und dessen Trennung vom Tierischen vollendet. Indem der Mensch seinen Blick auf die Fratzen der Tierwelt wirft und in der Selbsterkenntnis die Unterscheidung Mensch/Tier endgültig vollzieht, schafft er die Voraussetzung der möglichen Erlösung. In dieser Unterscheidung, deren Grundlage paradoxer Weise gerade die Ununterscheidbarkeit ist (nämlich der Mensch, der sich als Affenfratze, als Nicht-Mensch im Spiegel erkennt), trennt sich der Mensch vom Tier. Gerade deshalb heißt es von dem Mönch: „Er warnte, über die Affen zu lachen. Man könne nur über sie weinen.“ (A III 34) In Anbetracht des oben Erörterten liegt die Begründung für diese Warnung auf der Hand: Im Lachen erklänge nämlich die Hybris, die den Menschen daran hindert, sich im Tier zu erkennen. Im Weinen hingegen läge die Reue der in den Fratzen des Tieres erkannten Schuld, die keine fremde, sondern die eigene, je schon dagewesene ist.

Jagna verkörpert all jene sündhaften Eigenschaften, die der Mensch qua seiner Erkenntnisfähigkeit in Tugenden verwandeln könnte. Eine der Damen bringt es gegenüber Lukazinski auf dem Punkt, nachdem Jagna nicht mehr bei dem Kurs des Dominikaners erscheint: „[...] Der Mann ist das Hochmütigste, Stolzeste, Eitelste, das auf Gottes Erdboden herumläuft. [...]“ (A III 37) Jagnas Kalkül zielt als Teil des Geistigen nicht auf Vergeistigung, sondern auf existenzielle Versinnlichung. Dem Mönch geht er deshalb „aus dem Wege. Aber um so leidenschaftlicher betrieb er die Unterhaltung mit den schön zurechtgemachten Damen, dem molligen Fleisch und Blut [...]“ (A III 33) Seine ganze Erscheinung hat etwas Archaisches, Mythisches, das für den Menschen je schon Verlockung und Verderben in einem war. Jagna ist weniger Mensch als vielmehr eine „lockende[n] Geste der Natur“ (A III 32) und als solche wirkt er zugleich unheimlich anziehend auf Frauen, als auch unnahbar und abstoßend:

Der Andrang, die Begeisterung der Damen, ja ihre Verwirrung war enorm. [...] Daß diese steinern kalten, gemeißelten Züge einem lebenden Menschen angehörten. Eine Art Perlmutterglanz lag auf seinem [Jagnas] Gesicht. (A III 32)

In Jagna scheint das vorchristlich Mythische auf, das Besinnungslose, dem der Mensch unterworfen war, bis es ihm mit Hilfe der List gelang, den Bann zu brechen, der vom

<sup>1353</sup> Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 37-38, Hervorhebung im Original. Vgl. Linné, „Vom Thiermenschen“.

Mythischen ausging.<sup>1354</sup> In dem Augenblick, wo die Menschen zu Herren über das Naturhafte wurden und den mythischen Mächten nicht mehr auf Gedeih und Verderb ausgeliefert waren, wurden sie auch zu Herren über sich selbst. Das christliche Dogma manifestiert diese Herrschaft des Menschen wie sie in der Genesis beschrieben ist. Doch die Tendenz, die der Mönch in seiner Rede bei „heutige[n] Menschen“ allgemein feststellt, scheint in Jagna zur Vollendung gekommen zu sein:

Wo demnach so alles geneigt sei, sich dem Geistigen zu unterwerfen, sei es eine große Verkehrtheit, wenn heutige Menschen die Dinge umkehrten und das Geistige in den Dienst des Sinnlichen stellten. (A III 34)

Bezogen auf den Polen Jagna bezeichnet *Entmenschung* jenen Prozess, in dem das dialektische Gefüge zwischen Geist und Besinnungslosigkeit, in dem der Mensch je schon eingebunden ist, überschritten wird. Auf der Suche nach unmittelbarer Erfahrung setzt Jagna die Reste seines geistigen Lebens kalkuliert aufs Spiel, um den Umschlagpunkt ins absolut Sinnliche zu erreichen. Für die Damen ist er letztlich nur das „zauberhafte Bild eines Menschen, mit dem man hätte selig sein können. Aber wenn man sich einmal vergaß und diese Hand berührte, dann kam ein tiefer mißtrauischer Blick. Man ließ los, erkältet, erschüttert. Mein Gott, was war das.“ (A III 33) Obgleich der Mönch auf eben jenen Rest geistigen Lebens in Jagna zielt, um ihn im christlichen Sinne zur Besinnung zu bringen, erreicht er damit nur das Gegenteil. Statt Gewissheit und Vertrauen in Gott, löst er Verunsicherung, Angst und schließlich Abwehr in Jagna aus, die den Prozess der Entmenschung nur weiter vorantreibt:

Dem Mönch geriet aber das, was er vorhatte, vorbei. Denn etwas so angstvoll Zittriges war ihm noch nicht vor Augen gekommen. [...] Und danach war es für Jagna aus mit dem religiös-philosophischen Kurs. Verstört kam er aus dem Zimmer des Mönches [...]. (A III 35)

Diese Verunsicherung Jagnas ist existenzieller Art, denn in ihr bricht die ambivalente Beziehung zum Religiösen vollkommen ab. Hatte der Pole anfangs tatsächlich nur den Kurs besucht, weil er es „spaßhaft“ fand, „wie sich die Menschen mit sich befassten“ (A III 31), so konnte er sich später „nicht von den Gedankengängen [lösen], die der Dominikaner entwickelt hatte.“ (A III 33) Die aus der Entlarvung resultierende Ablehnung führt Jagna noch näher an die Abgründe, an denen er den Verlust der Erfahrung beklagt. Je tiefer er in diese vorzudringen imstande ist, desto größer ist die Gefahr seiner Auslöschung bzw. seines Verderbens im Naturhaften, Mythischen, das er längst schon selbst verkörpert. Auf der Suche danach, ganz Sinn zu sein, das eigene Dasein existenziell zu fühlen, fern ab von Geist und der mit ihm einhergehenden Reflexion, bleibt

---

<sup>1354</sup> Horkheimer und Adorno haben in der *Dialektik der Aufklärung* anhand der List des Odysseus den Prozess beschrieben, in dem es dem Menschen gelingt, qua seiner Rationalität den mythischen Bann zu brechen und sich zum Herrscher über die Natur aufzuschwingen. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 50-87.

Jagna nur der Versuch, die Dialektik zu durchbrechen, in die der Mensch je schon eingebunden ist. Der Preis dafür ist zugleich das eigentliche Ziel: *Entmenschung*.

In München angelangt, potenziert sich die Verhärtung Jagnas. Frauen betrachtet er „als Sachen, Tiere. Er ließ sie wie ein Dresseur seinen Pudel hopp machen, durch die Reifen hindurch, fertig. Es war entsetzlich erniedrigend. Aber er hatte nicht mehr übrig.“ (A III 38) Seine Souveränität erreicht ihren Kulminationspunkt, als er auf die „Bürgersfrau“ (A III 40) trifft, die ihm verfallen ist,<sup>1355</sup> obgleich (oder gerade weil) er sie behandelt wie ein gejagtes Tier.<sup>1356</sup> Das spielerische Moment seiner Suche nach Erfahrung tritt hier ebenso offenbar zutage wie deren Brutalität. Die unbedingte Machtausübung über die Frau bereitet ihm „Lust“ (A III 40). Sein Glück zieht er auch hier aus der existenziellen Erfahrung des Abgrunds, der er letztlich selber ist:

In ihm zuckte es während der Stunden: Jetzt liege ich wieder im Graben, es gibt nichts, was mich auf der Welt so glücklich macht, hier möchte ich bleiben, hier möchte ich immer und bis an den Rest meines Lebens bleiben. Ach, wenn ich hier geboren wäre, wenn so mein ganzes Dasein verlaufen wäre. Verdammte Eltern, die mich geboren haben, sie haben mich verkommen lassen und den Lump werden lassen, der ich bin. (A III 40)

Aus dem Zitat wird deutlich, wie fähig Jagna ist, seine Lage zu reflektieren: Er ist glücklich im selbst geschaffenen Unglück, und er verdammt seine Eltern dafür, dass sein bisheriges Leben nicht immer den Charakter des glücklich machenden Unglücks angenommen hat. Als Jagna und die Frau letztlich in dem „anrühigen Hotel“ von der Polizei entdeckt werden (A III 41), nimmt sein Spiel sadistische Züge an. Während die Bürgersfrau, aus Angst entdeckt zu werden, kurz davor ist, „sich zum Fenster hinaus[zu]stürzen“ (A III 41), weidet sich Jagna an ihrer Panik:

Es war eine feierliche Affäre, ein großartiger Abschluß, seine Gedanken waren ganz auf die Frau gerichtet, und er genoß sie, während sie sich anzog, verwirrt jammerte, zum Fenster wollte, zurückgehalten wurde. (A III 41-42)

Bezeichnend ist, wie Jagna rational („seine Gedanken“) der Besinnungslosigkeit („verwirrt jammerte“) näherzukommen versucht, ohne sich ihr selbst aussetzen zu müssen. Indem er die Frau fast in den Selbstmord treibt, scheint er mit dem menschlichen Abgrund zu experimentieren, ohne selbst ein Risiko dabei einzugehen. Sie verliert sich, während er sie dabei beobachtet. Doch damit nicht genug: Die Vernichtung ihrer bürgerlichen Existenz betreibt er auf perfideste Weise, indem er sie vor den Polizisten, und so, dass sie selbst es hören kann,<sup>1357</sup> zu einer Prostituierten degradiert: „[...] ich habe sie bezahlt“ (A III 42), erklärt er. Diese Situation ist ihm „eine große Freude“ und er lässt

<sup>1355</sup> Vgl.: „Sie kam von seiner stolzen Figur nicht los, von seinen elfenbeinernen Zügen [...]“ (A III 39) „[...] und sie wußte, dies habe ich nur einmal und nicht wieder, und stürzte sich in seine Arme, und es konnte ein völliger Abgrund sein.“ (A III 40)

<sup>1356</sup> Dies wird auch in der Sprache deutlich, wenn es heißt: „An einem dunklen Platz [...] war das Wild gestellt.“ (A III 38). „[...] er hatte sie erwischt, wie eine Schlange einen Vogel, und sie weiß nicht, wie sich bewegen.“ (A III 39)

<sup>1357</sup> Vgl.: „Man sprach auf dem [...] Gang, die Tür zum Zimmer stand halb offen [...]“ (A III 42)



es sich auch trotz der Schreie der Frau nicht nehmen, noch einmal das Zimmer zu betreten:

Er ging langsam und hörte noch mit Entzücken und Liebe das Geschrei der Frau. Er drehte sich um: „Vielleicht kann ich behilflich sein, sie zu beruhigen.“ Er [...] öffnete selbst die Tür, [...] sie schlug ihm mit der Faust ins Gesicht, das Zimmermädchen schrie: „Der Herr kann doch gehen.“ Er ging, es war schön, obwohl seine Lippe gespalten war. (A III 42)

In diesem Sadismus, der die Geliebte zum Spielzeug macht, das schließlich vernichtet wird, glaubt Jagna das Glück zu finden. Er ist bei „herrlicher Laune“ (A III 42), wie ehemals die ersten Eroberer beim Jagen und Massakrieren der Indios. Nicht von ungefähr kommentiert der Erzähler: „Mit solchen Freuden war die Straße zum Verbrechen bestellt.“ (A III 42) Auf dieser Suche nach der verlorenen Erfahrung, in der die eigene Existenz fühlbar würde, muss Jagna die Abgründe ausdehnen, in die er andere treibt, jedwede moralische Hürden überwinden, um aus der Folter – denn nichts anderes ist das Ende der Affäre mit der Bürgersfrau – Glück schöpfen zu können wie die ersten Abenteurer aus dem Abschlachten. In einem Augenblick der Klarheit, ausgelöst durch die Kürzung seiner „Einnahmen“ (A III 43), wird er sich dessen sogar bewusst: Er reflektiert die eigenen Verhärtung gegenüber Lukaszinski:

Plötzlich knirschte er mit den Zähnen [...]: „Wollen Sie mein Herz sehen“, Jagna wies plötzlich seine fest geballte Faust, „so ist das, klein, hart, dick, ein dicker Kerl, alter Kerl, der [...] nicht zu sprechen ist. [...] Wenn Sie zu ihm kommen, das [Herz, B. B.] schläft und säuft und frißt und hat keine Sprechstunde. Die Welt kann untergehen, das hat keine Sprechstunde. Wenn Sie mich ins Wasser werfen, dann fault ringsum der ganze Mensch ab, aber das in der Brust kollert heraus [...] und lebt weiter. [...] Lukaszinski, ich träume manchmal, also lebe ich, also gibt es mich. [...]“ (A III 44)

Jagna artikuliert hier die eigene Gefühllosigkeit. Er reflektiert, dass es kaum mehr einen Zugang zu seinem verhärteten Herzen gibt. Er lebt und fühlt dabei die eigene Leblosgkeit. Erst im Traum gelingt, was die Wirklichkeit Jagna und seinen Zeitgenossen beharrlich verweigert, die Versicherung der eigenen Existenz, die Erfahrung, in der Welt zu sein. Der Vernichtungswille, den Jagna in seinen Frauengeschichten verwirklicht, gilt ihm in erster Linie selbst. Wie der Traum eine Grenzzone bildet, in der Bewusstsein und Besinnungslosigkeit einander begegnen, so ist die Todeserfahrung der Augenblick, in dem die Apathie des gespenstischen Ichs gebrochen wird. Sofsky formuliert in Anlehnung an Canetti:

Der Tod ist die Gewalt schlechthin, die absolute Kraft. An dieser Kraft teilzuhaben, verschafft eine ganz seltene Genugtuung. Wer noch am Leben ist, wo andere schon tot sind, erfährt den Enthusiasmus des Überlebens.<sup>1358</sup>

---

<sup>1358</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 58. Vgl. dazu vor allem die Figur des Überlebenden bei Canetti, *Masse und Macht*, S. 268-329.

Drohte den Frauen neben Gesichtsverlust, sozialem Abstieg und zuletzt Gefängnis die Vernichtung ihrer Integrität durch Jagna, so bleibt ihm zur Potenzierung seines „Glücksrausches“ nur die Begegnung mit dem „wirklichen Tod“ in der Kriegserfahrung: „Ich weiß nicht“, Jagna hatte beiseite geblickt und schluckte, „ich glaube, für mich wäre es das beste, in den Krieg zu gehen und zu kämpfen. Ich bin in eine falsche Zeit hineingeboren. Daran liegt es.“ (A III 44) Die Konfrontation mit dem Tod, der je nach ideologischer oder dogmatischer Manier zugleich das Ende und den Beginn einer Vergeistigung darstellen könnte, ist für Jagna der einzige Weg, um dem Leben auf die Schliche zu kommen. Der Tod allein vermag es, den zum Gespenst gewordenen Menschen der Gegenwart, der sein Lebendigsein nicht mehr zu erfahren vermag, aus der mythischen Starre zu befreien. Deshalb beschwört Jagna den Krieg als erlösendes Ereignis: „Ja, in Schlachten sein! Man müßte sich in Gefechte stürzen, Kugeln, Krachen, Verwundungen, Tod, da hört dieser ganze Murks auf.“ (A III 44) Mythische Starre schlägt im Krieg in entfesselte, leidenschaftliche Gewalt um, die im Tod als absolute Gewalt ihren Höhe- und Umschlagpunkt erreicht. Welche Grenze er jedoch zu überwinden im Stande ist – die der Vergeistigung, der Erlösung in Gott oder die der Auflösung und Auslöschung in absoluter Besinnungslosigkeit, in Natur – bleibt das Geheimnis, das die Toten vor den Lebenden je schon zu bewahren wussten. Das Töten aber beschert dem Krieger, der in gewisser Weise mit sich selbst in den Krieg gezogen ist, ein Gefühl absoluter Freiheit.

Die Leidenschaft der Gewalt ist keine besinnungslose Raserei, keine Entrückung ins Andere, wo der Mensch nicht mehr weiß, wer er ist. Er weiß genau, was er tut. Es ist eine Passion von dieser Welt, eine glühende Erregung, die den Leib, die Seele und das Bewusstsein der Existenz erfaßt. Von seinem Mittelpunkt aus vergrößert er sich, immer weiter dehnt er sich aus. Er gewinnt neues Terrain, das Terrain absoluter Freiheit.<sup>1359</sup>

Folgt man Sofsky, so wird einsichtig, dass die Gewalt das Mittel sein kann, die eigene Existenz zu fühlen. Sie hat das Potenzial, dem Individuum ein Bewusstsein von sich zu erzeugen, es zu „befreien“. In diesem Sinne muss auch das Kalkül Jagnas verstanden werden, mit dem er die Abgründe schafft und die Existenzen auslöscht, mit denen er spielt, um seiner selbst gewiss zu werden. In der absoluten Freiheit, die für Sofsky „zuerst Todesfreiheit“<sup>1360</sup> bedeutet, hat die vermeintlich verlorene Erfahrung statt, am Leben zu sein, die Jagna vorerst nur im Traum gestattet ist. Vernichtung und Selbstvernichtung unterwerfen das Leben, das in der Unterwerfung erst fühlbar, erfahrbar wird. „Man suche den Grund des Tötens“, schreibt Sofsky wiederum in Anlehnung an Canettis Figur des Überlebenden, „daher nicht in natürlichen Trieben, in sozialer Machtgier oder im Zwang zur Selbsterhaltung. Sein letzter Grund ist der Wahn von der eigenen

<sup>1359</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 57.

<sup>1360</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 57.

Unsterblichkeit. Der Mensch tötet, um den anderen zu überleben.<sup>1361</sup> Und der Nachsatz Sofskys klingt in diesem Sinne wie eine auf einem Werturteil beruhende Entschuldigung der festgestellten und eben ob seiner Banalität umso erschreckenderen Tatsache: „Das Töten ist die einfachste, die niedrigste Form des Überlebens.“<sup>1362</sup>

Jagna wird dieser Erfahrung teilhaftig, wenngleich nicht im Krieg. Doch sie genügt ihm nicht. Ähnlich wie bei den vorangegangenen Frauen verführt er eine verlassene Ehefrau zu einer „Liebesszene“ (A III 46), die für Jagna lediglich das Vorspiel zur existenziellen Erfahrung des Abgrunds darstellt. Den qualitativen Unterschied kommentiert der Erzähler:

Was ihr geschah, wie er sie entwürdigte, schändete und liegenließ, das gehörte in das Kapitel, das er bei der Professorsfrau begonnen hatte. Hier endete es kurz vor einem Totschlag. Er sagte: ich liege im Abgrund, einmal wird es so enden. (A III 46)

Während der Erzähler die Einordnung der Tat vornimmt, reflektiert Jagna seine Situation. Die Gewissheit des gegenwärtigen Zustands („ich liege im Abgrund“) macht die zukünftige Situation gewiss („wird es so enden“). Als der Ehemann der durch Jagna zerstörten Frau brieflich um Verzeihung bittet und seine Rückkehr ankündigt, begeht sie tatsächlich Selbstmord. Zuvor hatte sie Jagna, der offensichtlich in einen politisch motivierten Anschlag verwickelt ist, auf einem Fahndungsplakat wiedererkannt (vgl. A III 46-47). Im Abschiedsbrief an ihren Ehemann verschweigt sie diese Feststellung aber. Dennoch kommt der Pole mit der Polizei in Kontakt, denn seine „Spießgesellen“ (A III 47) verraten ihn. Nach dem Verhör entlässt man ihn. „Aber der Ehemann drang eine Woche nach der Beerdigung in sein Hotel, und Jagna ließ ihn von Lukazinski hereinführen.“ (A III 47). Der Gekränkte sucht Antworten auf quälende Fragen, die ihm Jagna aber nicht geben kann. Die „Wahrheit“, welche der Kapellmeister von Jagna fordert (A III 50), um mit dem eigenen Gewissen fertig werden zu können, ist nicht dieselbe wie die des Polen. Jagna weigert sich, dem Witwer gegenüber die Einzelheiten der Affäre darzulegen und wird von diesem angeschossen.

Jagna, der diese Bewegung seit dem Eintritt des Mannes erwartete, ließ sich seitlich umfallen und schoß von unten [...]. (A III 51)

Nach seiner Verhaftung besucht ihn der Dominikaner im Gefangenenlazarett und versucht ihm ins Gewissen zu reden, stößt bei dem Gottlosen jedoch nur auf Verachtung: „Ich bin getauft. Aber kein Christ. Man kann sich damit abends unterhalten. Sonst führt es zu nichts.“ (A III 52) Nach der Einstellung des Verfahrens (vgl. A III 53) bemüht sich Jagna offensichtlich um eine wie auch immer geartete Beziehung zum Religiösen, allerdings ohne jede Resonanz: „In der Marienkirche saß er stumm und lange.“ (A III 53) Jagna findet den existenziellen Urgrund der Erfahrung weder in dem bisher geführ-

<sup>1361</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 58.

<sup>1362</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 58.

ten Leben, das er buchstäblich in den Tod getrieben hat noch in der religiösen Hoffnung auf Erlösung, die ihm abhanden gekommen ist. Nicht einmal die Vernichtung beschert ihm das Gefühl, in der Welt zu sein. Er ist Mensch in einer profanierten Welt. Dabei bezeichnet Profanierung den Prozess bzw. den Ritus, der vollzogen werden muss, damit Dinge, die dem Bereich des Heiligen bzw. des Religiösen angehören, dem Gebrauch des Menschen zurückgegeben werden können.<sup>1363</sup> „Rein, profan, von heiligen Namen frei ist das Ding“, schreibt Agamben, „das dem allgemeinen Gebrauch der Menschen zurückgegeben ist. Aber der Gebrauch erscheint hier nicht als etwas Naturgegebenes: sondern man erreicht ihn nur durch eine Profanierung.“<sup>1364</sup> Wenn die Profanierung eine „Neutralisation“ dessen beinhaltet, was profaniert wird, wie Agamben darlegt,<sup>1365</sup> so sind die Konsequenzen für die Welt insgesamt und den Menschen, der ihr ja angehört, die gleichen: Neutralisation. Mit Rücksicht auf das Gespenstische im *Amazonas* könnte man auch „verdämmern“ dazu sagen: Subjekt und Welt gehen sich einander verloren. In seinem Abschiedsbrief an Lukazinski rechnet Jagna apathisch mit der ihn umgebenden profanierten Welt ab, in der die eigene Existenz zu einer banalen Angelegenheit geworden ist:

„[...] Mein Lieber, das Vernünftige, das man lernen kann, weiß ich schon lange. Ich habe mich damals verzweifelt und dumm über mein Herz geäußert. Mein Herz ist ganz klug. Ihr seid nur alle sehr bescheiden. Es gibt nichts, was uns hält. Man treibt so hin. [...] Es macht mir keinen Spaß mehr. Mich graut es vor der Fortsetzung, und etwas anderes als die Fortsetzung weiß ich nicht. Dann sehe ich nicht, wozu man einen Kopf hat. Sie nehmen an, man habe ihn, um sich zu überreden, den allgemeinen Betrieb mitzumachen. Ich denke anders, bin aber noch nicht ganz zu Ende. [...]“ (A III 53)

Vor seinem Verschwinden reflektiert Jagna das Problem ungemein klar: Die „Todeserfahrung“ des Witwers und seine eigene zeigen ihm letztlich, dass auch hier nicht mehr an Leben, beziehungsweise gefühlter Existenz abzuschöpfen ist. Vielleicht gibt es kein Geheimnis. Vielleicht ist das bloße Leben ein je schon entmythologisierter, entsakralisierter Zustand. Jagna ist über den Punkt hinaus, die Selbstvernichtung als letzte Bastion der Erfahrung anzusehen. Er will sein Herz nicht mehr vernichten, das er zuvor noch „mit den Händen fassen und ausreißen“ (A III 44) wollte. Was in seinem Abschiedsbrief anklingt wie pure Apathie, ist die Einsicht in die Folgenlosigkeit des intellektuellen Apparats, der Vernunftmaschinerie. Während der Kopf als Sitz der Vernunft in der gedanklichen Interpretation des Lebens seinen Träger Lügen straft, indem er die Fragen nach dem Dasein und der eigenen Existenz im „allgemeinen Betrieb“ (A III 53) versickern lässt, beansprucht das Herz die existenziellen Antworten für sich. Hatte Gott diese Antworten vormals im Heilsversprechen als Hoffnung bewahrt, die als tieferer Sinn den Kopf des Menschen erobern konnte und ihn hielt, so fällt nun, indem sich die Flucht-

<sup>1363</sup> Vgl. Agamben, „Lob der Profanierung“, S. 74f.

<sup>1364</sup> Vgl. Agamben, „Lob der Profanierung“, S. 70.

<sup>1365</sup> Vgl. Agamben, „Lob der Profanierung“, S. 74.

punkte verschoben haben, nicht nur alles in den Menschen zurück, sondern auch in sich zusammen. Das Herz ist nur deshalb „ganz klug“ (A III 53), weil es der intellektuellen Maschinerie eben nicht zugänglich ist. Die noch von Verzweiflung durchdrungene Feststellung Jagnas war demnach keine falsche: „[...] Die Welt kann untergehen, das [Herz, B. B.] hat keine Sprechstunde. Wenn Sie mich ins Wasser werfen, dann fault ringsum der ganze Mensch ab, aber das in der Brust, das kollert heraus [...] und lebt weiter. [...]“ (A III 44) Die Erfahrung des bloßen Lebens, das sich in der Reflexion („Sprechstunde“) nicht aufschließen lässt, mag einen existenziellen Charakter haben, den der Mensch ihr zuspricht. Bei jedem Geheimnis erscheint sie dennoch als Banalität, von der das Grauen herrührt, welches Jagna bei dem Gedanken an die Fortsetzung durchdringt. Jagna verschwindet vorerst aus dem Romangeschehen: „Er blieb verschwunden.“ (A III 54) Seine Flucht vor der Fortsetzung dessen, das kein Geheimnis birgt, des bloßen Lebens, vollzieht sich in der Gewissheit, das der Fortsetzung nicht einmal angesichts des eigenen Abgrunds zu entkommen ist.

#### 4.3.3. Vorboten des Totalitarismus: Die deutschen Instrumentalisten

Dass die „jungen deutschen Herren“ (A III 54) in ihrem Auftreten und in ihren Ansichten eine Potenzierung der Figur Jagna darstellen, geht aus der Beschreibung hervor, mit der sie vom Erzähler eingeführt werden.

Die beiden jungen Deutschen, ihm [Jagna] ähnlich, waren von reichen Eltern und hatten Leidenschaften, die ihnen ihr Leben fristen halfen, Spiel, Sport, Alkohol. Sie waren viel weiter als Jagna. Sie waren ganz bedenkenlos. (A III 44)

Hatten sie in ihrer Kindheit und Jugend eine autoritäre Erziehung genossen, die ein Menschenbild propagierte, das in jedem Mitmenschen einen potenziellen Konkurrenten oder Feind sah,<sup>1366</sup> so sind sie nun Zeitgenossen, denen es im Kern darum geht, mit „ihrer Epoche fertig zu werden“ (A III 55). Klinkert und Posten werden als exemplarische Charaktere eingeführt, deren totalisierende Tendenzen dem allgemeinen Umbruch der Nachkriegszeit<sup>1367</sup> einiges hinzuzufügen haben. Ihr „Sinn für Praxis und Nüchternheit“ (A III 57) kann jedwede emotionale Anbindungen entbehren. Von Posten, dessen Neigung zur formalen Rationalität sich offenbar auch in seiner Physiognomie niederge-

---

<sup>1366</sup> Das Menschenbild wird in der Aneinanderreihung von „Lebensweisheiten“ deutlich. So wissen die beiden, „daß man scharf lernen und arbeiten müsse, wenn man zu etwas gelangen wolle.“ (A III 54) Die einstige väterliche Belehrung ist längst zur Lebensmaxime beider geworden: „„Auf Menschen ist kein Verlaß. Menschen sind schlimmer als Raubtiere. Eine Hand wäscht die andere. Geschenkt wird einem nichts. Und wenn einer nichts zu bieten hat, wird ihm kein Pardon gegeben. [...]““ (A III 54)

<sup>1367</sup> Vgl. dazu A III 55, wo es heißt: „Der sogenannte Weltkrieg war eben zu Ende, in Deutschland trieb eine kräftige Entwicklung.“

schlagen hat,<sup>1368</sup> heißt es, dass „ihm der Verschleiß von Gefühlen ein Greuel [ist]“ (A III 57). Seine Gefühlsarmut macht ihn insgesamt zu einer „veritable[n] Raufboldnatur“ (A III 57). Bei Klinkert kommt der „Sinn für ‚Ideologie‘“ hinzu (A III 57), und beide sehen in der *Tat* den eigentlichen Kern und Halt der Welt: „Bestimmt wollten sie beide nicht in Worten kramen. Was die Welt im Innersten zusammenhält, ist die Tat. Die Frage war, welche.“ (A III 57). Diese Weltanschauung kann nicht anders als totalitär bezeichnet werden, denn in ihr fallen Handeln und Zweck, den zu erreichen das Handeln vorgibt, untrennbar zusammen. Die Tat, die nicht mehr eigentliches Mittel zur Erreichung eines politischen oder gesellschaftlichen Zwecks, sondern reiner Selbstzweck ist, findet ihre Vollendung im Terror, der nur dazu dient, die totalitäre Bewegung in Bewegung zu halten.<sup>1369</sup> Klinkert und Posten sind ohne Zweifel Vorboten derjenigen, die wenige Jahre später Tat und Ideologie in eins setzen, um aus der nationalsozialistischen Fiktion *Tatsachen* zu schaffen, die in ihrem Grauen bis heute unübertroffen sind. Bezeichnender Weise erliegen beide der „Lust am rasenden Fahren“, die sie auch Jagna lehren (A III 44). In der stetig beschleunigten Bewegung des Automobils beim Rasen sind – wie in totalitäreren Bewegungen überhaupt – „alle Gesetze aufgehoben.“ (A III 45) Diese versteckte Anspielung des Erzählers deutet darauf hin, dass Klinkert und Posten in der Gesetzlosigkeit der Bewegung aufgehen, die schließlich im nationalsozialistischen Terror mündet. Mit Blick auf die totalitären Bewegungen in Deutschland und Russland konstatiert Arendt:

Die Macht als Gewalt ist für totalitäre Herrschaft niemals ein Ziel, sondern nur ein Mittel, [...]. Das praktische Ziel der Bewegung ist, soviel Menschen wie möglich in die Bewegung hineinzuzusammenfassen und in Schwung zu bekommen; *ein politisches Ziel, bei dem die Bewegung an ihr Ende kommen würde, gibt es überhaupt nicht.*<sup>1370</sup>

Gerade weil die beiden Instrumentalisten kein politisches Ziel haben und es im Allgemeinen lieben, in Schwung zu kommen, gerade weil die Tat für sie keine über diese Tat hinausgehende Bedeutung hat, passen sie in die am Entstehen begriffene nationalsozialistische Bewegung. Für Reflexion und Vermittlung besteht bei ihnen kein Spielraum. Der Ideologe Klinkert will mit dem Verweis auf die Technisierung jede Diskussion um

---

<sup>1368</sup> Von Posten heißt es: „[...] der Mann war wie aus Rechtecken geschnitten, die Nase war breit, infolgedessen lagen die Augen, die auf den Grund ihrer Höhlen gezogen waren, weit auseinander in der Fläche dieses Gesichts, und wie ein Gebirgszug erhob sich daraus in der Stirn ein Hautwulst hervor, [...] wodurch ein sonderbar finsterner Ausdruck entstand, der sich auch in der Heiterkeit nicht verlor.“ (A III 56)

<sup>1369</sup> In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zeigt Hannah Arendt auf, dass und in welcher Weise der Terror zum Selbstzweck wird: „Terror hört auf, ein bloßes Mittel für die Brechung des Widerstands und die Bewachung der Bevölkerung zu sein, wenn alle wirkliche Opposition liquidiert und die Bevölkerung so organisiert ist, daß sie sich ohnehin nicht mehr rühren kann [...]. Erst in diesem Stadium beginnt die wirklich totale Herrschaft, deren eigentliches Wesen der Terror ist. Der Inhalt dieses spezifisch totalitären Terrors ist niemals einfach negativ – etwa die Niederschlagung der Feinde des Regimes –, sondern dient positiv der Verwirklichung der jeweiligen totalitären Fiktion – Errichtung der klassenlosen Gesellschaft oder der Volksgemeinschaft oder der Rassegesellschaft.“ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 874.

<sup>1370</sup> Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 702, Hervorhebung: B. B.

ethische Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens einebnen<sup>1371</sup> und propagiert die Gegenwart als „stählerne[s] [Zeitalter]“ (A III 58).

Aus dem „Denkmaterial“ (A III 57) Klinkerts wird der Widerspruch ersichtlich, der zwischen den ideologischen Phrasen und der Tat besteht, die dieser Phrasen nicht bedarf. Auch deshalb kann Posten sich für die Ideologie Klinkerts – wie allgemein für jede Form der Ideologie – nicht begeistern (vgl. A III 57). Die Souveränität erwächst aus der Tat, die keinem höheren Zweck dienen, sondern der „Situation“ entsprechen soll. Klinkert macht deutlich: „Unmoralisch ist es, was der Situation nicht gerecht wird. Unmoralisch ist es, den Dingen die Entscheidung zu verweigern.“ (A III 58) Dort jedoch, wo allein die Situation das Handeln der Menschen bestimmt, dort, wo situativ Vergangenheit abgeschüttelt, Normen und Werte verachtet und außer Kraft gesetzt werden, herrscht der Ausnahmezustand. Das dezisionistische Moment<sup>1372</sup> aber straft gerade den Menschen Lügen, der glaubt, dass jeder überflüssige Gedanke schädlich sei „wie das Sandkorn in einem Räderwerk.“ (A III 58) Denn Räderwerk und Technik stehen für eine sich selbst zum Zweck gewordenen Maschinerie, nicht jedoch für die Entscheidung, die die souveräne Macht erst konstituiert. Während die Maschine, insbesondere die Gesetzesmaschinerie, in Bewegung bleibt, weil jedes „Rädchen“ einer Norm folgt, ist die souveräne Entscheidung frei von Normen. Klinkert verkennt im Kleinen, was der Weimarer Republik insgesamt zum Verhängnis wurde, nämlich, dass die Tat, in der sich die souveräne Macht verwirklicht, die Maschine in Funktion lassen oder sie vernichten kann. Nicht der Gedanke ist es also, der das gesellschaftliche System, den Staat, hier bildlich als „Räderwerk“ (A III 58) bezeichnet, zerstörerisch durchsetzt, sondern die Tat. Klinkert erhebt jedoch die Maschine zum Symbol der von ihm vertretenen Ideologie:

„[...] Unser Symbol ist die Maschine. Nach Ansicht einiger hat Gott die Menschen gemacht. [...] wir [sind] jetzt in einer Epoche, wo das Geschöpf über den Schöpfer zur Tagesordnung übergeht. Wir haben die Maschinen hervorgebracht, und sie sind unsere Lehrmeister und bestimmt, uns voranzugehen.“ (A III 59)

Das Produkt emanzipiert sich von seinem Schöpfer in der Form, dass es dessen Führung übernimmt, wie im Fall der Maschinen. Oder die Emanzipation beinhaltet die Relativierung bzw. die Negierung des schöpferischen Vorgangs, wie im Fall der Menschen für die Gott keine Rolle mehr spielt. Das Kruzifix wird durch eine „Nickelschere“ (A III 59) ersetzt, die nach Ansicht Klinkerts „der bessere Philosoph“ sei (A III 60). Nicht der Zweck ist hier mehr „heilig“, dem die Schere dienen soll, sondern das Werk-

<sup>1371</sup> Vgl. dazu A III 58: „Unsere Kräfte liegen in Technik und Industrie. [...] Man lasse sich nicht auf Debatten über Nutzen und Unnutzen von Geld, Besitz, Armut, über Neuordnung und so weiter ein. Wer auf Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Bibel wartet, hat schon verloren. Phrasen wie ‚Mammonismus‘, ‚Gleichheit aller Menschen‘ sind genauso erfunden und leer wie ihr Gegenteil.“ (A III 58)

<sup>1372</sup> Vgl. zum Begriff der Dezision bzw. zur souveränen Entscheidung bei Carl Schmitt weiter oben den Abschnitt „Die Entscheidung als letzter Grund des Rechts – Schmitts Theorie des Ausnahmezustands“, S. 54-57.

zeug selbst: „[...] An dieser Nickelschere ist nichts Unnützes, zwei Branchen, für die Finger; man drückt, und es schneidet. So ist unsere Art, klar, entsprechend, richtig. [...]“ (A III 59-60) Die Sache wird für die Art des Menschen zum Vorbild. Klinkert geht es um die Versachlichung der Welt, um deren konsequente Rationalisierung. Was ihm vorschwebt, ist genau genommen eine verobjektivierte Welt, die sich den marginalen Rest an Subjektivität, der den Menschen nun einmal nicht auszutreiben ist, unterwirft:

„[...] Ich bestreite, daß die moderne Welt von sachlichen Methoden durchsetzt ist. Gerade das Gegenteil ist wahr. Sie ist von Mythologie durchsetzt, von Überzeugungen, Glauben, Rückständen früherer Jahrhunderte. Das spielt sich mitten in der heutigen Realität als Realität auf. [...]“ (A III 61)

Klinkert kritisiert eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die alles andere als objektiv wahr sei. Seine Vision einer versachlichten Welt beinhaltet Geschichtslosigkeit, Traditionslosigkeit, vollkommene Wertfreiheit. Dass diese Versachlichung des Denkens auf kurz oder lang dessen Abschaffung gleichkommt, spricht Klinkert nicht aus. Hat sich das Werkzeugdenken (vgl. A III 61) erst einmal etabliert, so ist der Denkende kaum noch davor gefeit, selbst dem Prozess der Instrumentalisierung zu erliegen. Bis zur gänzlichen Abschaffung des Subjekts bleibt er lediglich Sprachrohr und ist in diesem Sinne selbst zu dem Werkzeug geworden, dessen er sich einst bediente, um Natur beherrschbar zu machen. Diese Abschaffung des Denkens am Kulminationspunkt der Ratio hat eben das zur Folge, was ehemals bekämpft werden sollte, nämlich die Besinnungslosigkeit (oder das Mythische);<sup>1373</sup> doch dieser Zusammenhang entgeht Klinkert. Allerdings schlägt der Erzähler diese Brücke, indem er Klinkert „einen Gewalttäter“ nennt und ihn ausgerechnet einer „Götzenfeier“ überführt, einer „Messe“ (A III 62). Klinkert und seine Zuhörerschaft sind „[...] die Nachkommen und Erben derer, die alle Kriege in den letzte Jahrhunderten geführt hatten. [...] Wie Gespenster hätten sie verdämmern müssen, aber sie hatten sich gegen den Tod gewehrt, waren stark, wild, übermächtig geworden.“ (A III 62) Damit schließt sich der Kreis zum ersten Roman der *Amazonas*-Trilogie, der auch ein Kreislauf der Gewalt ist:

Und würde jetzt ein König oder ein Feldhauptmann das Zeichen geben, so würden sie wieder zusammenlaufen, zu Krieg und Abenteuer, Raub und Mord, und sich in Schiffe werfen, um zu vernichten und vernichtet zu werden. (A III 63)

Gespentisch kann man den Zustand nennen, der den Übergang zwischen einem Leben und einem Toten markiert. Gespentsch ist auch der Augenblick, da Menschen der Verdinglichung anheim gegeben werden. Das dem Rationalisierungsprozess unterworfenen Subjekt verwandelt sich allmählich in ein Objekt. Es erliegt der zur Formalisierung neigenden Denkmaschinerie und damit der Gewalt der Zergliederung. Doch diese Ver-

<sup>1373</sup> In *Berge Meere und Giganten* wird gezeigt, was geschieht, wenn der vom rational-instrumentalistischen Menschen vorangetriebene Prozess der Technisierung den Menschen selbst erfasst. Vgl. dazu vor allem die Ausführungen oben im Abschnitt „Kulminationspunkt der Ratio: Die Mensch-Maschine“, S. 134ff.



wandlung gelingt nur halb, denn der Widerstand gegen den damit einhergehenden Tod, den das nunmehr schon besinnungslose Geschöpf hegt, ist zu groß. Zu Gespenstern geworden, weder ganz Mensch noch ganz Tier oder Ding, geistert das Geschöpf durch die Zeitalter, deren Chronologie nur ein Trugschluss ist wie die Linearität der Zeit.<sup>1374</sup> Auf ewig gebunden an die Grenzlinie zwischen Geist (Rationalität) und Natur (Besinnungslosigkeit) bleiben sie Gespenster, die nichts weiter als die Wiederholungstäter der Geschichte sind. Das schreien die Augen Klinkerts, wenngleich es ihm nicht zu Bewusstsein gelangt:

„[...] Ihr fühlt: Ich treibe euch dazu, tausend neue Kanonen zu gießen, euch die Herrschaft und Macht zu verschaffen, was wollt ihr mehr? [...] Es wird alles kommen, was ihr schon wißt und was sich tausendmal ereignet hat, der Wald, Dornen, Käfer, Würmer, Skorpione, Hitze – [...] es werden viele sterben – die ändern –, [...] man wird sie auf Pferde binden, der Wald weint und brüllt, er ist sprachlos – nachher aber werden wir lallen, denn da liegt (ich vermag es nicht auszusprechen) ein ungeheures Reich, Macht, Gewalt, Herrschaft ohne Maß.“ (A III 63-64).

Das Aufbegehren gegen alles Mythische hat dieses nur umso unabwendbarer über die „vernünftigen“ Menschen hereinbrechen lassen. Dem zum Gespenst gewordenen Menschen bleibt nur die Erfahrung des Abgrunds als existenzieller Halt. Gegen das Verdämmern wehrt er sich durch die *Tat*, die sich fern ab von jedem Zweck verselbständigt hat: Unaufhörlich zerbricht er die Schädel derer, die ihn durch ihre bloße Existenz daran erinnern, wie es ist, Mensch zu sein. Diese Gespenster sind Henker, die an der Schwelle zum Tod der eigenen Verurteilung zu entkommen suchen. Die „Götzenfeier“ (A III 62) gerät in letzter Konsequenz zu einem Opferfest an das Mythische, das je schon das eigene Leben bedrohte. In Bezug auf die Beziehung zwischen Klinkert und Marie, die im folgenden Teil ausführlicher behandelt werden soll, wird dies außerordentlich deutlich.

Unter Berücksichtigung der Affinität von Genuss und Gewalt, die Sofsky als „Leidenschaft der Gewalt“<sup>1375</sup> beschreibt, lässt sich die Gier nach Abgrunderfahrungen und Gewalt im *Amazonas* verstehen: Als Genuss bricht der Abgrund den Menschen von der „toten Zeit“<sup>1376</sup> los. Das Flüchtige, Gespensterhafte, das Spiegel sinnentleerten Daseins ist, verschwindet für Augenblicke, in denen der Mensch seine Existenz, sein Dasein

<sup>1374</sup> Vgl. zum Verständnis von Zeit und Geschichte vor allem: Agamben, Giorgio: „Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen.“ In: Agamben, *Kindheit und Geschichte*, 129-152. Agamben stellt hier den klassischen Zeitbegriff im antiken Denken der christlichen Zeitvorstellung gegenüber und zeigt, dass beide einander überschatten. Hinsichtlich der modernen, durch den Historismus geprägten Vorstellung von Zeit führt er aus: „Der Zeitbegriff des modernen Zeitalters stellt eine Profanisierung der geradlinigen und irreversiblen christlichen Zeit dar und wird nicht nur von jeder Vorstellung eines Endes getrennt, sondern jedes anderen Sinnes entleert, der nicht nach dem Prozeß eines Zuvor und eines Danach strukturiert ist.“ (S. 138) Diese bezeichnet er auch als „tote Zeit“. Für Agamben gibt es jedoch „eine unmittelbare und für jedermann zugängliche Erfahrung, in der eine neue Zeitauffassung ihre Grundlage finden könnte, den „Genuß“ (S. 150) Er führt aus, dass der „eigentliche Ort des Genusses als ursprünglicher Dimension des Menschen weder die punktuelle und kontinuierliche Zeit noch die Ewigkeit, sondern die Geschichte“ sei. „Die Geschichte ist nämlich [...] die Befreiung des Menschen von ihr: Die Zeit der Geschichte ist der Kairos, in dem der Mensch die günstige Gelegenheit im Moment freier Entscheidung ergreift.“ (S. 151)

<sup>1375</sup> Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, S. 57.

<sup>1376</sup> Agamben, „Zeit und Geschichte“, S. 138.

erfahren kann. Absolute Gewalt, Glücksrausch und Liebe sind – so zeigt es Döblin im *Amazonas* – solche existenziellen Augenblicke.

#### 4.3.4. Mythischer Bann – Die Konstellation Klinkert, Marie und Therese

Marie, Klinkerts Freundin, ist katholisch. Er versteht sie als Pfand, mit dem er sich gegen etwas Drohendes, das aus ihm selbst zu kommen scheint, absichern möchte.

Er wollte etwas in sich sichern und setzte es gegen Postens Ironie durch. Klinkert dachte sich mit der bequemen Marie von allerhand Dunkelheit, die er in sich spürte, freizukaufen. (A III 64)

Der Dunkelheit, das satanische Moment in Klinkert, steht das christliche Heilsversprechen gegenüber, an das er freilich nicht glaubt. Therese, die Klinkert über Marie kennenlernt, spielt mit der Verführung, indem sie sich der Hingabe als Erfüllung entzieht und diese den Herren versagt (vgl. A III 65), die gerade deshalb in ihren Bann geraten. Dieses Spiel mit der Liebe, der Eifersucht und Verletzung ihres Ehemanns, einem Richter, verschafft ihr ein gutes Gefühl, weil es sie fester an ihn bindet. Trotz der Eskapaden – oder gerade deswegen, denn Therese legt es ja gezielt darauf an – kann der Richter seiner Frau nicht widerstehen und er vergibt ihr jedesmal nach einer gewissen Zeit. Das Verhalten der beiden wiederholt sich in Abständen, der Erzähler spricht vom „Turnus“ (A III 65/66). Angesichts von Thereses Männerverschleiß und vor dem Hintergrund des Kontextes kann der Leser nicht anders, als in Kategorien des Opfern zu denken. Die verführten und verworfenen Männer, denen nichts als ein Traum bleibt, sind das Mittel, das die Liebeserfahrung zwischen Therese und dem Richter intensivieren soll. Ihr Abgrund besteht in der Unerfüllbarkeit des Versprechens, das Therese ihren Liebhabern gibt. Wie Jagna zu Lukazinski noch sagen konnte: „[...] ich träume manchmal, also lebe ich, also gibt es mich. [...]“ (A III 44), so bleibt den Verführten nur der Traum, der ihnen die Erinnerung einer Erfahrung vorgaukelt, die sie nie gemacht haben, da sie ihnen je schon versagt war. Therese, die den Abgrund auslotet, um sich ihrer Liebe gewiss zu werden, ist Jagna ähnlich. Nur ist ihr Mittel nicht die Leidenschaft der Vernichtung, sondern die der Liebe. Später werden beide ineinander umschlagen. Der Abgrund ihres Mannes, der unter den Eskapaden freilich leidet, obgleich diese in der Beziehung der beiden ritualisiert sind, verschafft Therese jenes Gefühl von Glück und Zufriedenheit, das aus dem Bewusstsein resultiert, in der Welt zu sein. Sie legt in diesen Augenblicken das Gespensterhafte von sich ab, ähnlich wie Jagna in den Momenten der (sozialen) Vernichtung seiner Geliebten. Die Ähnlichkeit zwischen Jagna und Therese entgeht Klinkert nicht (vgl. A III 74). Wie Kinder, die mit Puppen spielen, ganz bei sich sind, so

spielt Therese mit den „Männerpuppe[n]“ (A III 65), die sie sich selbst wegnimmt, um den Abgrund zu fühlen:

Sie wurde nicht hart, sie weinte ihm etwas vor, sie mußte ihre liebe, große Männerpuppe verlieren, sie gab sich ein paarmal wilder und zärtlicher als je, mit einem echten Schuß Verzweiflung hin, und dann war es zu Ende, sie lebte friedlich zu Hause [...]. (A III 66)

Ihren inneren Frieden zieht sie aus dem existenziellen Spiel mit Emotionen, die sie bei anderen Menschen hervorzurufen weiß. Das ist ihr Weg, um mit der erfahrungsarmen Welt fertig zu werden, die nur noch Gespenster und keine Menschen mehr beherbergt. Klinkert spricht es selbst in einer der programmatischen Reden aus: „[...] Wir sind von Gespenstern umgeben und erfüllt! Wir sind Gespenster! [...]“ (A III 58). Thereses Spiel mit großen emotionalen Erregungen entspricht dem Kampf gegen den Tod, dem Widerstand des gespenstischen Subjekts gegen das Verdämmern.

Durch die Begegnung mit Marie ändert sich das Leben Thereses anfangs. Sie glaubt „einen neuen Menschen“ in sich zu entdecken, sie, die „ihr ganzes Leben nicht fromm gewesen [war]“ (A III 66). Doch diese „Umwälzung“ (A III 66) zu einem gottesfürchtigen, frommen Menschen ist nur von vorübergehender Dauer und Teil des Spiels. Denn es bestätigt sich schnell der Eindruck ihres Ehemanns, der sie mit „einem Morastwesen, einer Eidechse“ vergleicht, „die in ihrem Menschenleib leidet“ (A III 67). Der Natur, dem Satanischen ist sie näher als dem Geistigen, das den Menschen im christlichen Sinne konstituiert.<sup>1377</sup> Doch das Sterben der „alten“ Therese<sup>1378</sup> ist nur ein Schauspiel, das mit der Wirklichkeit nicht in eins zu bringen ist. Die eigentliche Natur bricht durch: „Therese ging auf Jagd.“ (A III 67) Dass ihr nächstes Opfer ausgerechnet Klinkert ist, der mit seinem instrumentellen Denken der Besinnungslosigkeit und dem Chaos ein Ende machen will, liegt an dem dialektischen Gefüge, in das Besinnungslosigkeit (Mythos) und Vernunft (Rationalität) je schon verflochten sind. Bereits bei der ersten Begegnung mit Therese hat Klinkert „sein Gesicht verloren“ und erliegt einem „Alpdruck“ in ihrer Gegenwart (A III 68).

Therese hält Klinkert im Gegensatz zu ihren sonstigen Männerbekanntschaften für eine „besondere Aufgabe“ (A III 69). Die Leidenschaft, mit der sie sich diesem „Spiel“ hingibt, verrät ihre mythische Herkunft, obgleich Therese Glauben und Ideologie für sich beansprucht (vgl. A III 69). Klinkert hingegen ist sich des Preises, den er für die Rationalität zu zahlen hat, einerseits bewusst. Er weiß, aufgrund der „Dunkelheit, die er in sich spürt[e]“ (A III 64), dass er dem Mythischen nur entgehen kann, wenn er dessen Gesetze befolgt. Dem Mythischen, das sich in Therese verkörpert, ist allerdings weder

<sup>1377</sup> Der Dominikaner, der Jagna so zusetzte, hatte es in einem Kurs deutlich gemacht: „Alles dränge zum Geistigen. Denn obwohl der Mensch vegetative Betätigung mit der Pflanze, sinnliche mit dem Tier gemeinsam habe, so habe er doch keine eigentlich sinnliche Seele. Ihre Rolle werde bei ihm von einer Geistseele übernommen.“ (A III 33) Kurz darauf dann in Anspielung auf Jagna: „Die menschliche Seele [...] tritt unmittelbar durch die Schöpferkraft Gottes ins Dasein.“ (A III 34)

<sup>1378</sup> Vgl. dazu A III 67: „Er [der Richter] fragte sie im Scherz: ‚Wer ist denn gestorben, Therese, wen hast du begraben?‘ Sie antwortete lächelnd: ‚Eine gewisse Therese.‘“

mit geheuchelter Frömmigkeit noch mit einem Opfer, das als Pfand gedacht wird, beizukommen:

Klinkert hatte geglaubt, den unterirdischen Göttern durch seine Verbindung mit Marie genug geopfert zu haben, er hatte die „Unterwelt“ abgefunden, wie er Posten erklärte. Er hielt dem Sturm, dem ihn Therese aussetzte, nicht stand. (A III 69)

Klinkerts „Unterwelt“ steht für den Mythos, für die besinnungslose Seite des Menschlichen, für Leidenschaft und Gefühl. Als Instrumentalist will er diese Seite ausschließen und rational handeln. Mit der Beziehung zu Marie opfert er bezeichnender Weise der Unterwelt und erkennt diese im Vollzug des „Opfers“ faktisch an. Der Besinnungslosigkeit bleibt er damit nicht nur verbunden, sondern akzeptiert sie als eine übergeordnete Macht.

In der Konstellation der drei Figuren Klinkert, Marie und Therese verbirgt sich einer der thematischen Schwerpunkte der gesamten Trilogie. Was im Mikrokosmos der Beziehungskonstellation geschieht, entspricht der makrokosmischen Perspektive auf das Weltgeschehen im Kontext der drei Romane, die immerhin einige Jahrhunderte umfassen. Während das Weltgeschehen sich auf den Kampfplatz zwischen archaischer Naturverfallenheit, mythischer Besinnungslosigkeit, christlichem Erlösungsglauben und formalisierter Rationalität reduzieren lässt, so entspricht das Beziehungsdreieck Klinkert, Marie, Therese nur den allzu menschlichen Typen, die diesen Kampfplatz je schon in sich tragen. „Es wird alles kommen, was ihr schon wißt und was sich tausendmal ereignet hat [...].“ (A III 64) Dies ist der Kern, der sowohl dem Fortschrittsgläubigen, der denkt, diesem Kampf auf ewig entkommen zu sein, als auch dem Utopisten, der ein Land ohne Tod (sei es nun irdisch oder himmlisch) für möglich hält, eine Absage erteilt. Geschichte ist nicht nur das Ergebnis dieses Kampfes, der sich in tausend Facetten wiederholt, sie ist zugleich das Nebenprodukt, welches bei der (individuellen) Suche nach Erfahrung entsteht.

#### 4.3.5. Über die Unmöglichkeit, die Liebe zu instrumentalisieren

Der Prozess der Selbstinstrumentalisierung gipfelt bei Klinkert im Herrendenken, über das hinauszugelangen ihm nicht gelingt, während andere in seinem Ideologenkreis bereits nach der Gewalt schreien.<sup>1379</sup> Nicht die Nation, denn der Staat selbst soll ja, ginge es nach Klinkert, „unserem schärfsten Angriff ausgesetzt sein“ (A III 61), sondern „Technik und Industrie“ verursachen die Bewegung, die Klinkert und die Instrumenta-

---

<sup>1379</sup> So „[e]in gewisser Haßler“ (A III 70), Nationalist erster Güte, der Klinkert mit seinen radikalen Äußerungen Konkurrenz macht.

listen nicht nur begrüßen, sondern in kruder Verkennung der Konsequenzen auf sich selbst beziehen: „[...] Man wird nicht Herr über andere, bevor man es nicht über sich selbst ist.“ (A III 72) Eingedenk dieser beinahe kontrafaktischen Aussage gerät das Subjekt, besessen vom Traum von Macht und Herrschaft, selbst in das Räderwerk jener Techniken des Beherrschens, die es als Mittel gegen andere einzusetzen gedachte. Von der Vorstellung besessen, die innere Gefühls- und Gedankenwelt derart bezwingen zu können, dass kein Raum „zum Spintisieren“ (A III 72) mehr bleibt, wird man selbst zum Werkzeug, zum Objekt. Doch Instrumente wollen benutzt werden, kein Werkzeug, das nicht irgendeinen Zweck erfüllte. Freilich, der zum Instrument gewordenen Mensch hinterfragt weder, wozu er da ist, welchen Sinn seine Existenz hat, noch kommt er auf die Idee überhaupt nur zu vermuten, dass er benutzt wird. Als Erfüllungsgehilfe derer, die gänzlich auf Vernichtung aus sind, entgeht ihm, dass er zu dem Instrument geworden ist, das er verehrte.

Doch Klinkert entwickelt sich nicht zu einem Eichmann-Typus. Eichmann, SS-Obersturmbannführer im Dritten Reich, der für die Ausführung der „Endlösung“ der Judenfrage in Europa maßgeblich verantwortlich war, fühlt sich nicht schuldig;<sup>1380</sup> sein an den Befehl gebundenes maschinistisches Handeln übertrumpft noch im Tötungseifer jede Maschine. Das Erschreckende ist, dass der Typus des zum Räderwerk verkommenen Menschen es nie beim bloßen Funktionieren belässt, sondern alles Erdenkliche dafür tut, seine Funktion „optimal“ auszufüllen. Darin liegt seine unaussprechliche Grausamkeit. Was Klinkert zunächst davor bewahrt, ein Eichmann-Typus zu werden, ist der Einbruch des Mythischen in Gestalt von Therese, für das er, übrigens im Gegensatz zu Posten,<sup>1381</sup> je schon anfällig ist. Was mit Entschiedenheit abgelehnt wird, entpuppt sich zumeist als größte Verführung. Klinkert, der im Herrendenken jeglichen Kontrollverlust über sich selbst ablehnt,<sup>1382</sup> gibt sich, verführt durch Posten, dem Kokainrausch hin. Gegenüber Marie bereut er es (vgl. A III 74). Ähnlich ergeht es Klinkert auch mit Therese. Während sie aus dem Nachäffen des Glaubens „Wollust“ (A III 66/73) gezogen hatte, so sollte die Rationalität in Gestalt Klinkerts gewissermaßen ganz verspeist werden:

---

<sup>1380</sup> Vgl. dazu Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen. München, Zürich: Piper 1987, S. 48. Adolf Eichmann, so berichtet Hannah Arendt als Prozessbeobachterin in Jerusalem, „[...] war [...] sich ganz sicher, daß er nicht ‚seinem inneren Schweinehund‘ gefolgt war; und er besann sich ganz genau darauf, daß ihm nur eins ein schlechtes Gewissen bereitet hätte: wenn er Befehlen nicht nachgekommen wäre und Millionen von Männern, Frauen und Kindern nicht mit unermüdlichem Eifer und peinlichster Sorgfalt in den Tod transportiert hätte.“ (S. 53)

<sup>1381</sup> Posten ist für Mythisches nicht anfällig. Durch seine „natürliche Kälte“ und „Roheit“ (A III 74) bietet er kaum Angriffspunkte und verkörpert eben das, was Klinkert in der verklärenden Ideologie nur beschwört. Im Gegensatz zu Klinkert hat Posten „sich selbst genug in der Gewalt“ (A III 74), um mit Menschen wie mit Objekten spielen zu können.

<sup>1382</sup> Vgl. dazu auch der Dialog mit dem Dramatiker und dem Nationalisten in A III 72.

Sie beobachtete Klinkert noch, prüfte, erwog, wie er am schmackhaftesten war, er sollte nicht vergeudet werden wie die andern. Nach der Wollust des Glaubens hatte sie kein gewöhnliches Mittagmahl vor. (A III 73)

Therese trifft Klinkert dort, wo er verletzbar ist, nämlich in den radikalen Konsequenzen seiner eigenen Ideologie. Sie wirft ihm vor, dass er Messer schleife und sie in den Kasten lege, anstatt sie zu benutzen (A III 74), und fordert ihn implizit dazu auf, sich selbst zum Instrument zu machen: „Bedienen Sie sich Ihrer. Wozu haben Sie sich denn?“ (A III 75) Was Therese an Klinkert kritisiert, ist nicht die fehlende Tat, die nicht statthat, weil nur davon gesprochen wird. Sie stellt vielmehr das Herrendenken selbst infrage und belächelt es als bloße Attitüde: „[...] Sie sind wirklich Herr Klinkert, Herr über Ihren Klinkert. Macht Ihnen das übrigens Spaß?“ (A III 76) Durch die Frage nach dem Auftraggeber konterkariert sie schließlich das Herrsein und verkehrt es durch den Verweis auf notwendige Dienerschaft in sein Gegenteil:

„In wessen Auftrag sind Sie eigentlich Herr über den Klinkert? Irgendeiner muß Ihnen doch diesen Auftrag gegeben haben, und für den dienen Sie ab? Ich denke mir das. Denn ohne Auftrag und ohne daß einer etwas davon hat, bloß Herr über sich zu sein, ist doch langweilig.“ (A III 76)

Therese spiegelt Klinkert das Absurde des Herrschaftsdenkens. Der Herr dient am Ende sich selbst; er diszipliniert sich um der Herrschaft willen. Sich selbst zu beauftragen, um sich selbst dienen zu können, hält sie für nutzlos. Deshalb will sie Klinkert dazu bringen, buchstäblich seine Besinnung zu verlieren, sich zu radikalieren, während Marie in ihrer Naivität das Gegenteil wünscht und annimmt (vgl. A III 77). Therese lässt sie in dem Glauben, auf ihrer Seite zu stehen, obgleich ihr Spiel bei Klinkert vorerst das Gegenteil bewirkt. Er bedankt sich sogar bei Therese „für das Wort von neulich [...], daß man Herr über sich sein müsse und mit sich etwas anfangen.“ Aus dem Gefühl heraus, dass man ihn „kleinkriegen“ wolle, gibt er sich „einen Ruck“ und nähert sich Posten wieder an, mit dem er schließlich „allerhand Exzesse“ erlebt (A III 79). Klinkert übt sich in der Tat, deren Fehlen Therese an ihm kritisiert hatte (vgl. A III 74). Seine Rückkehr zu Marie steht noch im Zeichen dieser Radikalisierung, die er nun auch auf das Beziehungsgefüge anzuwenden versucht: „Er befahl sich, diese Marie zu lieben, bei der keiner seiner Gedanken war [...].“ (A III 81) Um sich gleichsam zu beweisen, Herr über sich selbst sein zu können, beherrscht er Marie, „die am Hinsinken [ist]“ (A III 81), indem er sich und ihr eine Liebe vorgaukelt, die keinem Gefühl mehr entspricht. Als nunmehr gehärteter Verfechter des „instrumentalen Denken[s]“ (A III 69), instrumentalisiert er – so glaubt er es jedenfalls – die Liebe gegenüber Marie, die sich ihm wie einem Gott unterwirft und ihm dienen will (vgl. A III 87). Allerdings ist der Herrenmensch zu einem Diener seiner selbst verurteilt worden. Therese ist es, die ihn glauben macht, er könnte gänzlich Herr über sich sein. Sie bescheinigt ihm in dieser Hinsicht sogar eine Entwicklung, wenn sie feststellt: „Du hast dich entwickelt. [...] Du siehst auch besser aus, nicht mehr so taufrisch – du bist etwas hin. [...]“ (A III 82) Auf diese

Weise verführt sie Klinkert, ihrer Herrschaft – die dem instrumentalen Denken konträr entgegensteht – zu erliegen. Ihr ist er hörig, denn sie ist diejenige, die ihm befiehlt und gebietet.<sup>1383</sup> Klinkert fühlt sich „vergiftet“ und reflektiert sein Abhängigkeitsverhältnis, ohne sich jedoch daraus lösen zu können. Er ist wie gebannt:

Thereses Gegenwart in der Welt, Thereses Bild. [...] Es läßt mich vergessen, daß ich bin. Aber ich lebe darin. Ich habe nie gelebt. Unverständlich: irgendeine Frau hier [...] die macht, daß ich mich mit Posten in Abenteuer werfe, die mich anwidern, daß ein Krampf mein Inneres zusammenzieht, bis ich nicht leben und sterben kann [...]. Sie kann alles, alles mit mir machen. (A III 83)<sup>1384</sup>

Die verordnete Bindung zu Marie<sup>1385</sup> folgt jedoch bald eigenen Regeln, auf die weder Klinkert noch Therese Einfluss haben. Die Liebe, so zeigt sich im weiteren Verlauf, lässt sich nicht instrumentalisieren. Das Machtspiel, welches Klinkert mit Marie zu spielen glaubt, verselbstständigt sich zunehmend:

Und aus dem Spiel wurde Ernst. [...] Er war dicht daran, Marie zu gestehen, daß er mit ihr ein Spiel triebe. Aber dann wußte er, daß es nicht mehr stimmte. (A III 89)

Therese stellt die krude Rationalität Klinkers, seine „reinen Werkzeuggedanken“ (A III 61), nicht nur auf die Probe, sondern führt sie ad absurdum. Indem sie sich seiner Gedanken auf subtile Weise bedient, öffnet sie Klinkert für Marie, während dieser glaubt, sich durch Marie die Herrschaft über das eigene Selbst zu beweisen (vgl. A III 86). Am Kulminationspunkt dieses Spiels, das Herr und Knecht in Klinkert aufscheinen und in sich zusammenfallen lässt, steht die Vernunftmaschinerie der alten Macht hilflos gegenüber: Liebe. Alles Abwägen und Vergleichen, alles Schauspielen führt nur dazu:

Heinrich träumte: ich spiele ein kuriose Theater, es ist mit aufgetragen, und ich habe es mir befohlen. Da – brach Marie ganz auf. (A III 86)

Therese, die glaubt, dieses Machtspiel initiiert und kalkuliert zu haben, muss erkennen, dass Kontrolle am Umschlagpunkt zwischen Rationalität und Irrationalität nicht mehr möglich ist. Denn Marie, die für Therese den „Vorhang“ (A III 88) bildet, das Mittel, um Klinkert selbst für sich zu instrumentalisieren,<sup>1386</sup> durchbricht mit ihrer Liebe zu

<sup>1383</sup> Das wird in A III 82 explizit deutlich, wo es heißt: „Sie sank auf den Divan. [...]: ‚Küß meinen Fuß.‘ Sie knirschte mit den Zähnen, ließ den Pantoffel fallen, er bückte sich, küßte den Fuß. Sie schickte ihn weg und befahl ihm, zu Marie zurückzukehren. [...] Nun umarmte er Marie und machte sie glücklich.“

<sup>1384</sup> Vgl. dazu auch A III 85, wo Klinkert das Abhängigkeitsverhältnis erneut reflektiert.

<sup>1385</sup> Verordnet durch Therese, vgl. A III 85: „Er fing, Therese trieb ihn dazu, wieder das Studium ihres [Maries] Gesichts [...] an, das Studium ihrer Augenbrauen (Marie schrie vor Glück), und alles, was er schon lange gehabt hatte.“

<sup>1386</sup> Vgl. „Therese wußte, was in ihm [Klinkert] vorging. Marie, glücklich, dankbar, erzählte ihr viel, und Therese beobachtete ihn hinter diesem Vorhang, sie konnte ihn kontrollieren und genoß mit Freude. Sie genoß um so mehr, je mehr sie glaubte, dies muß er alles auf sich nehmen, so tief hat er sich herabwürdigen müssen. Er wurde ihr wahrhaft appetitlich dadurch.“ (A III 88)

Klinkert<sup>1387</sup> den Bereich des instrumentalen Denkens, in dem allein Mittel und Zwecke statthaben.

Und da beobachtete sie [Therese] die beiden, in einer Nische, und sah, wie Klinkert Marie von rückwärts umarmte und küßte. Und da riß der Vorhang. Es war die reine Innigkeit. (A III 88)

Für Therese bricht in diesem Augenblick eine Welt zusammen, weil sie auf Klinkert ihre „Hoffnung gesetzt hatte“ (A III 89). Diese Hoffnung bestand darin, dass Therese glaubte, Klinkert „würde sie zertreten und endlich ihrem Elend entreißen“ (A III 89), einem Elend, das in der bürgerlichen Welt begründet liegt und die Menschen an der Erfahrung hindert. Doch Klinkert erscheint in ihren Augen nun als „bürgerlicher Lump“ (A III 90). Dieser allerdings ist selbst „gebrochen“ (A III 93), denn obgleich er sich glauben macht, „unter einem Alldruck gelebt“ zu haben (A III 93), kann er von Therese nicht lassen. An dem Kontroll- und Rationalisierungsbedürfnis desjenigen, der Herr über sich sein wollte, bemisst sich auch die Verzweiflung, die ihn ereilt, als er sich eingestehen muss, angesichts der Liebe jede Kontrolle verloren zu haben:

Und dann – herüber zu ihr [Therese], und die Seligkeit, die Vernichtung, Zerschmetterung, Beglückung. Kein Stolz. Nur hin. Auflösen. Exit Klinkert, exit Klinkert, möge er niemals wieder auferstehen, der armselige, wehrlose Wicht. Er will nicht mehr leben [...]. (A III 94)

Im letzten Aufbegehren gegen die Versuchung, die für Klinkert nicht nur „Wahnsinn, Besessenheit“ und ein „Zauber“ ist (A III 94), sondern auch satanische Züge angenommen hat,<sup>1388</sup> fassen Marie und Klinkert den Entschluss, Heidelberg und damit auch Therese zu verlassen (A III 95). Doch unverhofft begleitet sie die beiden nach Berlin. Trotz der Gegenwart Thereses wächst in Klinkert die Fähigkeit zur Reflexion. Marie gesteht er: „Das Symbol [seine Schere, B. B.]. Sieh da, Marie. Jetzt ist der Arzt selber krank und betrachtet die Instrumente, die er andern angepriesen hat.“ Klinkert gelingt es weder, Marie zu instrumentalisieren, um Therese für sich zu gewinnen, noch gelingt ihm später die Flucht vor ihr, denn auch Therese verändert sich, nachdem sie ihr Spiel mit Marie als verloren ansehen musste. Als Klinkert Therese in Berlin besucht, erreicht ihre Beziehung schließlich eine neue Qualität (vgl. A III 100).

Die Aufgabe der Herrschsucht ist also keine höhere Tugend, sondern resultiert aus der Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer Umsetzung: „[...] Ich wollte und sprach zu tausend Menschen. Ich wollte herrschen. Ich will nicht mehr herrschen. [...] Ich bringe dir

<sup>1387</sup> Maries Liebe zu Heinrich ist existenzielle Abhängigkeit: „Marie stöhnte alles aus, was sie in sich hatte: ‚Ich bin selig, ich bin deine, ich bin Marie, ich bin deine Marie, ich bin deine Dienerin, ich bete dich an, ich möchte ein Stück deines Leibes sein [...]. Ich bin nur lebendig, wenn du da bist. Ich lebe erst, seitdem du da bist. [...]‘“ (A III 87)

<sup>1388</sup> In Klinkerts Fatalismus klingen diese satanischen Züge an: „Wir haben den Satan in uns, Marie, ich habe falsch geredet, es ist uns nicht zu helfen.“ (A III 94) Auch Marie ist sich dessen bewusst: „[...] sie selbst hatte Therese gebracht, ja, das war ein Satan, sie hatte schon so viel Männer zerstört, aus keinem machte sie sich etwas, jetzt lief Klinkert, der starke Klinkert zu ihr.“ (A III 95)



die Leiche des Heinrich.“ (A III 100) Heinrich sieht nicht nur, was seine Ideologie mit anderen Menschen macht,<sup>1389</sup> sondern begreift mehr und mehr, dass er ihr selber unterlag. „Ich bin nicht mehr, der ich war; was Posten denkt, ist schief; was ich selber dachte, war schief, ich weiß nicht, wie mich zurechtfinden.“ (A III 103) Für diese Wandlung ist die „Weiberaffäre“ (A III 104) nur ein auslösendes Moment, nicht aber der eigentliche Inhalt. Klinkert bestätigt damit das Ineinandergreifen der individuell-persönlichen und der weltgeschichtlichen Ebene. Der Mikrokosmos des Beziehungsgefüges Therese, Klinkert, Marie und der Makrokosmos des Weltgeschehens bilden eine untrennbare Einheit:

Wem könnte ich erklären, daß nicht die Frauen mich beschäftigen. Es könnten auch zwei Männer sein, es brauchten keine Menschen draußen sein, ich bin es selbst, und nicht einmal ich, die Dinge dieser Zeit sind zu Gericht geladen, sie wollen von mir verhört sein. (A III 104)

Diese späte, zu späte Einsicht (vgl. A III 105) macht aus dem Ideologen einen besorgten Menschen, der den Widerspruch in sich nicht mehr bekämpft, sondern aushält. Therese hingegen, in der „derselbe Kampf [anfängt]“ (A III 104), scheitert daran. Im Gegensatz zu Klinkert reicht ihr Reflexionsvermögen nicht aus, um die individuelle Ebene zu verlassen. Sie, die der Besinnungslosigkeit und dem Mythischen näher steht als Klinkert, obgleich auch sie „ein Mensch [ist]“ (A III 89), zieht die Konsequenzen aus dem verloren geglaubten Spiel: „O ich Unglückselige. Ich muß sie alle beide [Klinkert und Marie, B. B.] verderben.“ (A III 105) Die Klage über die Unausweichlichkeit ihres erkalteten Daseins schlägt um in die Suche nach Leidenschaft: „[...] sie hatte keine Spur von Liebe für Heinrich, sie haßte ihn und wollte seinen und Maries Tod.“ (A III 106) Das Machverhältnis kehrt sich um, jetzt ist es Therese, die „verschüchtert und klein bei“ Heinrich gegenüber sitzt (A III 106). Herrschaft schlägt um in Abhängigkeit. Deshalb glaubt sie, dass sie gegen Heinrich einen „Befreiungskrieg führen“ müsse (A III 107). Da aber „die Liebe und die Vernichtung, Unterwerfung [durcheinander schaukeln]“ (A III 107), bleibt ihr nur noch die Erfahrung des eigenen existenziellen Abgrunds: Sie begeht Selbstmord (vgl. A III 108-109). An diesem Ereignis scheitern auch Beziehung und Glück von Klinkert und Marie.

Höllische, satanische Welt! Dieser Hohn auf alles, was wir sind und sein möchten. Therese, auf dem Gesicht liegend, Glied um Glied zerschmettert. Kein Erbarmen, keiner greift ein, wir sind wehrlos und verlassen. (A III 109)

---

<sup>1389</sup> Besonders deutlich wird dies, als er in seiner Abendgesellschaft auf einen Fanatiker trifft, „der mit Leib und Seele für ihn war.“ Dessen Ansichten zeugen von einem robusten Handlungswillen, der jedwede Tätigkeit des Geistes nicht nur für überflüssig, sondern für lebensfeindlich hält: „[...] Alles menschliche Leben beginnt damit, daß man die Theoretiker totschießt. [...]“ (A III 85) Gesellschaft beginnt dort, wo dem Widerspruch, bzw. dem Widersprechenden (wie Jesus) Gewalt angetan wird. Zu den Leichen, den Totgeschlagenen, gehört auch Jesus, der „halt ein Mensch mit seinem Widerspruch [war]“ (A III 84). Diese Radikalisierung ängstigt den Ideologen nicht zuletzt auch deshalb, weil sie nicht einmal mehr irgendeiner Ideologie bedarf, sie gebiert die reine Tat: „Das war also eine seiner Werkzeugnaturen. Ihm wurde ängstlich, er fühlte sich schwindlig, unglücklich.“ (A III 85)

Zufriedenheit und Glück, so scheint es, lassen sich auf Dauer nicht aus der Erkenntnis generieren, etwas „überstanden“ zu haben. Der Erzähler konterkariert jedes Moment einer persönlichen Entwicklung der Figuren. Klinkerts Einsichten werden durch den Tod Thereses ad absurdum geführt; sein Zustand ist gekennzeichnet durch „Benommenheit und Verwirrung“ (A III 109), sein Ausdruck durch „klägliches Weinen“ (A III 109). Dem Beziehungsgefüge Mythos, Ratio, Religion ist ein Element abhanden gekommen, das aus dem Abgrund heraus nach den beiden Gefährten greift, die es gebar. „Und das“, fragt der Erzähler rhetorisch, „soll das letzte Wort sein?“ (A III 110)

#### 4.3.6. Geschichte als Häutung: Über die Unmöglichkeit, aus der Erfahrung zu lernen

Die Geschichte ist wie das Häuten einer Schlange. Sie legt sich selbst ab und durchbricht mittelbar das Kontinuum der Zeit, das als geschichtlicher Fortschritt nur in der menschlichen Vorstellungswelt existiert. Dort, wo das Bewusstsein die Dinge ordnet, indem es das Sein in eine Zeitlichkeit einschreibt, entsteht das Gewissen als End- und Ausgangspunkt der Reflexion. Das Gewissen steht den Handlungen und Taten immer nach, die es reflektorisch und wertend zu bearbeiten sucht. Es steht ihm frei, die Täter zur Verantwortung zu ziehen, aber es wird ihm nie gelingen, sein Urteil ohne den Handelnden in die Tat zu setzen, da es dieser wie ein Schatten nacheilt. Die Zeit ist ihrem Gewissen immer voraus, selbst dann noch, wenn ihre Kontinuität durchbrochen ist und sie in Ereignissen aufscheint, die erst das Gewissen dieser Zeit zu dem macht, was wir Geschichte nennen.

„Ich bin das Gewissen deiner Zeit. Mir ist die Kraft gegeben, euch zu rufen und zur Verantwortung zu ziehen.“ (A III 118)

Twardowski, der diese Worte spricht, ist der Welt als Mahner eingeschrieben. Doch als solcher gehört er zum mittelbaren Nachklang des Geschehens, das er beklagt. Er steckt mit in der Haut der sich häutenden Schlange, „die sich blitzschnell durch die Zeitlichkeit windet und Welt nach Welt als ihre Haut liegenläßt.“ (A III 114) Deshalb kann er das Ereignis zwar beklagen, nicht aber verhindern.

Über den stillen Markt hoch über den Häusern unter den Wolken wogte Giordano, warf sich, jauchzte, wirbelte.

Twardowski im schwarzen Mantel folgte, ein dunkler Fetzen. Vergeblich haschte er nach dem hellen, stürmischen Gebilde, das ihm voraus war. Er ließ nach. Er sank in sich. Er schwamm mit den andern Wolken.

Die steinerne Kirche stand in der Nacht. (A III 120)

Die Kirche ist der Ort, an dem das Gewissen statthaben kann, weil es das Ereignis – hier die Gegenwart der Zwischenkriegszeit – in eine Chronologie einbinden kann, die der christlichen Zeiterfahrung folgt.<sup>1390</sup> Angesichts der in ihr institutionalisierten Bindung zwischen Anbeginn (Schöpfung) und Ende, dem die Möglichkeit der Erlösung implizit ist, ist sie der ideale Klageort für alles Gegenwärtige, das sich im Kontext von Vergangenheit und Zukunft zu rechtfertigen sucht, beziehungsweise von seinem Gewissen zu dieser Rechtfertigung genötigt wird. Twardowskis Aufforderung an Bruno kann in diesem Sinne als Versuch der Selbstbeschau der Gegenwart verstanden werden:

„Du sollst dich rechtfertigen, auch vor ihnen. So wahr es ein ewiges Gewissen gibt, so wahr es den Stachel der Reue gibt, bleibst du hier und verantwortest dich. Du entwindest dich mir nicht. Gestehe –“ (A III 110)

So sehr es Giordano Bruno auch versucht und sich windet, der Klage seines Gewissens – die eben kein Geständnis sein kann (vgl. A III 111) – kann er sich nicht entziehen, auch wenn sie in ihm zu einer Anklage gegen die Erben der Menschheit gerät, für die er jede Verantwortung von sich weist. Nach einem Loblied auf die Herrlichkeit der Welt, die eben „nicht [lächelt] wie ein Mädchen“ (A III 114), und in der sich die Liebe als eigentliche Schöpfungskraft erweist (vgl. A III 115), kommt das Gewissen in Gestalt von Twardowski zu seinem Recht. Giordano erhebt, wenn auch zögerlich, Anklage:

„[...] Es ist eine geschändete Menschheit. Wir haben alles umsonst getan. Sie sitzen tiefer in Schande als in unserer Zeit. Wir haben ihnen alles gegeben, was wir sahen und fühlten. Und dies haben sie daraus gemacht, [...]: die Möglichkeit, sich an kein Gesetz zu halten, alles zu verklären, was ihrer Bosheit einfällt, sich gegen jedes Gefühl abzuhärten. Wo gibt es eine Gemeinheit, vor der sie zurückschrecken, welche Lüge schleudern sie nicht unter die Menschen. [...]“ (A III 116)

In dieser Klage gegen die Erben der Menschheit in Gestalt der gegenwärtigen Gesellschaft, die Giordano anhand der Statistin, Jagnas und den beiden Deutschen exemplarisch vor Augen geführt wurden, verbirgt sich letztlich die Rechtfertigung der eigenen Taten, der eigenen Ansichten.

„[...] Was faselten sie von einem Paradies, das irgendeinmal war? Wir wollten ihnen die Augen öffnen, damit sie sich umsehen und erkennen, was dicht bei ihnen lebt, vom Urewigen geschaffen, vor sie gestellt.  
[...] Wir wollten den Menschen göttlicher machen in einer göttlichen Welt, sie haben ihn in einen Sumpf getrieben und zu einer gefräßigen Kröte gemacht. Keine Liebe, keine Vernunft, keine Weisheit – nur Gewalt, Mord, und die Einsamkeit und die Angst! Das habe ich gesehen.“ (A III 117)

---

<sup>1390</sup> Vgl. dazu: „Während die klassische Vorstellung der Zeit von einem Kreis ausgeht, ist die christliche Konzeptualisierung vom Bild einer geraden Linie. [...] Darüber hinaus hat diese Zeit im Gegensatz zur richtungslosen Zeit der klassischen Welt eine Richtung und einen Sinn: Sie verläuft irreversibel von der Schöpfung zum Ende und besitzt einen zentralen Bezugspunkt in der Verkörperung Christi, die ihren Verlauf als ein Fortschreiten vom Sündenfall zur Erlösung charakterisiert. [...] Die Geschichte der Menschheit erscheint so als eine *Geschichte der Rettung*, d. h. der fortschreitenden Realisierung der Erlösung, deren Grundlage in Gott ruht. In diesem Rahmen ist jedes Ereignis einzigartig und unersetzbar.“ Agamben, „Zeit und Geschichte“, S. 135-136, Hervorhebung im Original. Vgl. auch Anm. 1374.

Giordano hat eine Zeit erfahren, in die er – wie er selbst sagt – nicht hineingehört. Die Verantwortung für das Gesehene unmittelbar zu übernehmen, liegt ihm deshalb fern und er relativiert das Geständnis noch in dem Augenblick, da es vom Gewissen erzwungen wird:

„[...] Diese Zeit, ja, sie enthält mehr Grauen und ist entsetzlicher als die Zeit, in der ich lebte. Und wenn du von mir ein Geständnis willst, da hast du es. Aber dies – ist nicht meine Welt.“ (A III 113)

Er kann sie nur verdammen und das Ereignis herbeisehnen und beschwören, das der Welt ihr apokalyptisches Ende beschert: „Zertrümmert diese Welt! [...] Das Ewige, Urewige lebt! [...]“ (A III 118) Doch diese Zertrümmerung wäre nicht mehr und nicht weniger als jenes Häuten der Schlange. Was bleibt, ist ein Stück Geschichte, ein Hautfetzen, von dem das Urewige sich entledigt. Als absolutes Ende, das die Erneuerung nicht schon implizierte, ist sie aus Giordanos Perspektive nicht vorstellbar. Die Ambivalenz zwischen der von Menschen geschaffenen Welt, die vernichtet und gerettet werden soll und der ewigen Kraft der Erde, die Vernichtung und Erneuerung zu bewirken vermag, bildet das von Giordano beschriebene Spannungsfeld, in dem die Schlange sich bewegt und häutet: „[...] O geschändete Welt! O herrliche Erde!“ (A III 118). Im Leiden der Menschheit an sich selbst und im Erleiden der eigenen Existenz jedes einzelnen Menschen macht es sich bemerkbar und führt notwendig dazu, jede *bessere* Zukunft als Hoffnung in die Gegenwart zu retten. Twardowski, der der Zeit anhaftende Schatten des Gewissens,<sup>1391</sup> will sich auf die Verschiebung der Verantwortung in eine ferne Zukunft nicht einlassen,<sup>1392</sup> während Giordano insgesamt mit der Kontinuität der Zeit nur spielt, die er als herumgeisternder Ahne der Menschheit längst überwunden hat.<sup>1393</sup>

„Noch fünfhundert Jahres, Twardowski! Die Welt ist im Fluß. Es sind immer neue Kirchen nötig. Blick auf das Leiden. Das zeigt: die Wahrheit lebt. [...]“ (A III 118)

Die dem Leiden innewohnende Erlösungshoffnung und der den Lebenden eigene Zweifel an ihrer Realisierbarkeit ist der eigentliche Grund für die Unmöglichkeit einer letzten Abrechnung, wie sie sich das Gewissen der Zeit wünscht: „[...] Unglück hast du [Giordano] über die Menschheit gebracht. Und dafür sollst du büßen.“ (A III 119) Indem das Gewissen aber die Menschheit verflucht, in der es selbst sich erst zu konstituieren vermag, fällt der Fluch auf es selbst zurück: „[...] Verflucht ist die Menschheit. Verflucht

<sup>1391</sup> Vgl. dazu A III 118: „Ich bin das Gewissen deiner Zeit. [...]“

<sup>1392</sup> Vgl. dazu A III 119: „Ich will nicht. Ich laß mich nicht belügen. So kannst du dich durch zehn Jahrhunderte lügen und immer klagen und immer schreien: noch fünf Jahrhunderte. [...]“

<sup>1393</sup> Der Vergleich der *Amazonas*-Trilogie mit der historischen „Wirklichkeit“, wie ihn Müller-Salget vornimmt, geht deshalb vollkommen am Text vorbei. Vgl.: „Da redet man um das Geburtsjahr des Cervantes bereits von seinem ‚Don Quijote‘ (A 177), und Giordano Bruno ist nicht davon abzubringen, nicht nur Kopernikus, sondern auch den sechzehn Jahre jüngeren Galilei als seinen Lehrer anzusprechen (NU 12 u. ö.); auch der Erzähler hält Bruno offensichtlich für den jüngsten der drei (A 589).“ Müller-Salget, *Alfred Döblin*, 372-373.

soll sie sein. [...]“ (A III 119) Und mithin ihr Gewissen. Twardowski ist zuletzt nur noch „ein dunkler Fetzen“ (A III 120), dem es nicht gelingt, Giordano zu richten: „Er [Twardowski] ließ nach. Er sank in sich. Er schwamm mit den andern Wolken.“ Sein Fluch ist das Schattendasein, das Gespenstische, jedem Ereignis ewig hinterher zu sein. Der Ort aber, in dem Leiden und Hoffnung untrennbar ineinander verwoben sind und sich als Gewissen der Zeit artikulieren, dieser Ort bleibt: „Die steinerne Kirche stand in Nacht.“ (A III 120) Hier treibt das Gewissen – in Gestalt von Twardowski – alle fünfhundert Jahre seinen Spuk, ohne das Gewollte je zu erreichen.

Der Anspruch, aus der Erfahrung im Sinne einer besseren Welt zu lernen, der Utopie sich anzunähern, ist insofern falsch formuliert. Denn in dem Augenblick, da die Erkenntnis die Erfahrung des Abgrunds durchdringt, vereinnahmt sie diese für einen Zweck. Dieser aber steht der eigentlichen Suche nach Erfahrung entgegen. Je mehr Bereiche des Lebens von Zwecken beherrscht werden, desto mehr treibt das dumpfe Gefühl der Verlorenheit die Menschen in neue Abgründe oder bindet sie an neue Hoffnungen, mit denen die Ideologie nicht anders als der Glauben spielt.

#### 4.3.7. Abgesang – Klinkert

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Roman nach der Zusammenführung der einzelnen Geschichten (Statistin, Jagna, die beiden Deutschen) nicht enden kann. Dem Gewissen, dem die exemplarischen Typen<sup>1394</sup> für die Verkommenheit der Menschen dienen sollten, gelang nicht die Ausrottung derjenigen Ahnen, die mit dieser Welt begonnen hatten.<sup>1395</sup> Es kann der sich ankündigenden Häutung nur zusehen, dem Prozess, der eine Welt in die andere umschlagen lässt. Aus diesen Fetzen Haut, die nicht weniger als die Geschichte der Welt bilden, konstituiert sich das Gewissen, aus ihnen zieht es seine Kraft, mit der es Geister [Giordano] und Gegenwart in die Position der Rechtfertigung treibt, ohne freilich die Verantwortungsübernahme vollends erzwingen zu können. Die abgelegte Haut hat für die gegenwärtige Schlange keinerlei Relevanz mehr.

Im *Abgesang* kehrt der Erzähler zu einigen der Figuren zurück. Klinkert, dem daran liegt, „alles ab[z]uwerfen“ (A III 121), kann die Vergangenheit nicht hinter sich lassen. Aus einem Brief erfährt er von Jagnas Verschwinden (vgl. A III 121), wird seither von

<sup>1394</sup> So heißt es beispielsweise von Klinkert: „[...] ein Mann dieser Zeit, in seiner Art von den meisten seiner Umgebung nicht verschieden [...]“ (A III 121)

<sup>1395</sup> „Ihr habt sie begonnen [die gegenwärtige Welt, in der die Geschichten von der Statistin, Jagna und den beiden Deutschen spielen, B. B.], Kopernikus, Galilei und du [Giordano Bruno].“ (A III 113)

seinem Gewissen zur Rechenschaft gezogen<sup>1396</sup> und macht sich auf die Suche nach Jagna (vgl. A III 123). Was ihn quält, ist die Vorstellung von einem verschenkten Leben, einem Leben ohne Handlung, ohne eine ihn betreffende Tat:

[...] Alles mußt du reden und machen, nur das nicht, was dich anging. Ein Wolf kann fressen, was er will, er bleibt ein Wolf. Für welches Schlachtfeld, für welche wüsten Kämpfe hast du dich hergegeben, nicht deine Kämpfe, dein Boden war geduldig, er hat sich hoch mit Schutt bedeckt. [...] Sieh dich an, wie du hier sitzt, in dem schönen Hotel. Fern vom Schuß: Das ist deine Formel.

Du warst nicht mit im Spiel. Du warst nie mit im Spiel. Du fingst dein Spiel nie an. [...] (A III 122)

Das Spiel der beiden Deutschen traf einen anderen, Jagna. Weil Klinkert dies reflektiert,<sup>1397</sup> erklärt er die Suche nach ihm zu „seine[r] Sache“ und findet ihn „in Paris“ (A III 123). Jagna, der zunächst angewidert reagiert,<sup>1398</sup> berichtet von seinem Fluchtvorhaben in ein vermeintlich anderes Leben. Er will den Raubmörder Houteville, der zu lebenslanger Haft im Bagno verurteilt wurde, nach Guayana begleiten.<sup>1399</sup> Für Jagna scheint es die einzige Möglichkeit, seiner erfahrungsarmen Existenz zu entkommen, vor deren Fortsetzung es ihn graut.<sup>1400</sup> Klinkert gegenüber erklärt er: „[...] Es bleibt nur die Möglichkeit: hier alles demolieren oder weggehen.“ (A III 126) Klinkert selbst hegt innerlich ebenfalls den Wunsch, wegzugehen, doch erst Jagna bringt ihm diesen zu Bewusstsein: „Jagna, ich will weg. Sag, wo gehst du hin?“ (A III 124) Dennoch besteht in Jagnas Augen ein signifikanter Unterschied zwischen den beiden: Während Jagnas Verzweiflung aus der Einsicht in die Trostlosigkeit des Daseins resultiert, das er bis an existenzielle Abgründe gestoßen hat, ohne dabei so etwas wie Sinn produzieren zu können, hat der Ideologe „bestimmt was in [sein] Tagebuch geschrieben oder war[st] eine Stunde lang betrübt“ (A III 126). Jagna macht den Instrumentalisten lächerlich („armes Häschen“ A III 126), weil er nicht wissen kann, dass Klinkerts existenzieller Abgrund sich erst (nach Jagnas Verschwinden) mit Therese und ihrem Suizid öffnete.<sup>1401</sup> Zugleich hat der Ideologe, freilich ohne es zu wollen, denjenigen Gewalttätern einen Boden bereitet, die nun mit der Machtergreifung das Dritte Reich beginnen.<sup>1402</sup> Tatsächlich ist der ehemalige Hetzer nun kein Teil der Gegenwart mehr, die er – übrigens ähnlich wie Giorda-

<sup>1396</sup> „[...] weil es hinter den Augen im Kopf gebieterisch spricht. [...] Und wie von einem Katheder herunter spricht es mit ihm: Das hast du alles nicht gewußt. Und was hast du überhaupt gewußt. Ich will dir die Tür zu deiner Vergangenheit öffnen, zu deiner toten Vergangenheit.“ (A III 122)

<sup>1397</sup> „Unser lieber Jagna, der Lump, der Spieler, der Frauenjäger, Diskussionen mit einem Mönch, wir haben ihn auf die Probe gestellt, der Ehemann besucht ihn, er knallt ihn nieder.“ (A III 122)

<sup>1398</sup> „[...] jetzt war ein Ausdruck des Ekels auf seinem Gesicht.“ (A III 124)

<sup>1399</sup> „[...] Ich geh mit. Nach Cayenne. Kann nicht so schlimm sein wie hier.“ (A III 126)

<sup>1400</sup> Vgl. dazu: „[...] Es gibt nichts, was uns hält. Man treibt so hin. [...] Es macht mir keinen Spaß mehr. Mich graut es vor der Fortsetzung, und etwas anderes als die Fortsetzung weiß ich nicht. [...]“ (A III 53)

<sup>1401</sup> „Soll ich leben bleiben, soll ich es noch einmal versuchen, soll ich dir nach, Therese?“ (A III 128)

<sup>1402</sup> „Da war der große Schlag erfolgt. Die Parteien, die sich bekämpften, waren von der robustesten niedergeworfen, die sich dann in der allgemeinen Verwirrung, unter dem Jubel vieler Leute, die Klinkert nahestanden, als Staat proklamierte.“ (A III 128)

no Bruno – mit zu verantworten hat. Man beglückwünscht ihn regelrecht: „Die Sieger haben sich verhalten, wie er es immer gefordert habe, stählern, instrumental.“ (A III 128) Der Ideologe gerät im Dritten Reich jedoch sogleich unter Zugzwang, hier gibt es niemanden mehr, der sich außerhalb des „Spiels“ der angehenden Schlächter<sup>1403</sup> stellen könnte:

Dann horchten sie Klinkert aus. Und dann kam einzeln einer nach dem andern still zu ihm auf seine Stube und wollte von ihm wissen, wie er sich stelle. Man war unsicher, beklopfen, einige beängstigt. Klinkert enthüllte sich nicht, er traute keinem. (A III 129)

Als die anfangs ambivalente Bewunderung in offenen Hohn und Verachtung umschlägt (vgl. A III 130), weiß Klinkert, „daß er gehen müsse, unter allen Umständen.“ (A III 130) Zufällig trifft er Professor Klug, seinen alten Lehrer, dem er sich als Gegner der neuen „Bewegung“ zu erkennen gibt (vgl. A III 132). Einig allein in Hinblick auf die eigene Resignation (vgl. A III 132), kommen sie auf das Christentum zu sprechen. Der Professor lehnt es als Ausweg oder Trost offen ab:

„[...] Es ist auch nichts mit dem Christentum. Das Christentum ist eine Verzweiflung. Es läßt sich nur auf das Ich ein. Wir sind rechts und links verloren, verraten und verkauft, damit fängt das Christentum an. Man kann sich nur auf sich und den Glauben verlassen: das ist die offene Verzweiflung.“ (A III 132)

Klinkert hingegen, von dem es anfangs noch hieß, er bekämpfe seine „atavistischen Gemütsanwandlungen“ (A III 57), sieht das anders: „[...] man muß wohl in einer Zeit wie dieser auch an das Christentum denken, grade weil man rechts und links verloren ist. Man hat nur noch den Rückgriff auf sich.“ (A III 133) Neben dem Christentum steht auch die Bildung als Gut infrage, zu der man nur noch „[w]ie ein Verbrecher schleicht [...]“ (A III 135). Das Zwiegespräch, das Klinkert nach der Begegnung mit dem Professor mit sich selbst führt, zeugt von seiner Verzweiflung:

Ich bin gestraft. Meine Feinde gehen herum und triumphieren. Sie bestreiten mir die Luft. Deine Feinde, warum deine Feinde? – Weil sie sich zu meinen Herren aufwerfen, aber ich habe sie nicht dazu ernannt. Und ich nehme sie nicht an. [...] (A III 134)

Und die Hoffnung, die den Begeisterten eigen ist, entlarvt er als „Schein“, dem Millionen erliegen. „Man führt sie [die Massen, B. B.], man drängt sie, man treibt sie in eine geschmückte Falle.“ (A III 135) Schwer allerdings wiegt die Einsicht, die gegenwärtige Situation mitbewirkt zu haben, mit der Ideologie den Stoff geliefert zu haben, aus dem die „neue Zeit“ gebaut wird.<sup>1404</sup> Allein der Stolz<sup>1405</sup> bewahrt ihn davor, wie

<sup>1403</sup> „[...] sie waren alle froh, die Ellenbogen frei zu haben und einmal nach Herzenslust zustoßen zu können.“ (A III 129)

<sup>1404</sup> Vgl. dazu A III 135: „Aber was soll ich tun. Ich habe das draußen nicht abwenden können, ich habe es böse mit betrieben, jetzt fällt es auf mich. Friß, Vogel, oder stirb.“ Und in A III 136 heißt es: „Es ist das Gesetz der Gewalt, ich hab es selbst beschworen.“

Jagna das Land zu verlassen und die Einsicht in die Sinnlosigkeit einer Flucht, die die Flucht eines Toten wäre: „Ah, nicht immer in den Spiegel sehen! Nicht jeden Tag die Leiche sehen, die man war.“ (A III 136) Sein Weg ist der der deutschen Massen, als dessen Typus er im Roman gilt. Es ist der Weg des geringsten Widerstands; Klinkert passt sich in die neuen Verhältnisse ein und „[tut] seine Arbeit“ (A III 137):

Tausendmal besser als vorher merkte er, wie er mit Millionen andern schwieg, was um ihn lebte und wie es sich zurückzog, sich verbarg, ja sich maskierte, um auf seine Weise mit den Dingen fertig zu werden. (A III 137)

Die den Menschen eigene Erlösungshoffnung reduziert sich in jenen Tagen auf die passive Erwartung einer absoluten Gewalt, die gewissermaßen einen Kulminationspunkt bildet, an dem es „schlimmer nicht mehr kommen“ kann. Klinkert fasst die resignative Grundhaltung der millionen Mitläufer wie folgt zusammen:

Vielleicht muß die Gewalt und die Herrschsucht über uns erst ungeheuer geworden sein, vielleicht muß man erst ganz verzweifeln, bis es besser wird. (A III 137)

Aber der Erzähler teilt diese apokalyptische Erwartung nicht.<sup>1406</sup> Er setzt die Gegenwart mittelbar in Bezug zu den südamerikanischen Eroberern und klaubt in diesem Sinne die Fetzen der Geschichte, die abgelegten Schlangenhäute zusammen,<sup>1407</sup> aus denen sich ersehen lässt, dass sich das Gleiche immer nur in Varianten wiederholt:

Damals waren die Gegner nicht kenntlich an ihrer Farbe: weiß und dunkel. [...] Die scharfen Kommandorufe, das gelle Hetzgeschrei, das man hörte, stammte aus den Kehlen der Eroberer. Was früher Bluthunde und Feuerwaffen gegen nackte Eingeborene mit Pfeil und Bogen leisteten, taten Reden, Zeitung, Radio, Polizei, Gefängnis. (A III 138)

Optimistisch erscheint in dieser Deutung der Geschichte nichts. Auch der Verweis auf die „Geduld [...] das große Wort“ (A III 138) klingt angesichts der Schrecken, die die Naziherrschaft über die Welt warf, mehr wie ein ironischer Kommentar auf das stille, leidende Beharrungsvermögen eines deutschen Mitläufers, der für Millionen steht, die schwiegen, zusahen, sich anpassten. „Die Zeit“, so heißt es am Schluss der Klinkert-Passage, „[...] wurde eine Gewalt, die man den Menschen nicht rauben konnte.“ (A III 138) Das klingt wie blanker Hohn angesichts der unzähligen Opfer des Holocaust, die weder Zeit noch Möglichkeiten hatten, das Leben kennenzulernen, geschweige denn, sich grübelnd wie Klinkert, daraus zu verabschieden. Langsamer zu leben<sup>1408</sup> lernten freilich nur diejenigen, die die nationalsozialistischen Schergen nicht zum unmittelbaren

---

<sup>1405</sup> „[...] Ich bin ein Deutscher. [...] Ich bin es so gut wie sie, denen der Schaum um den Mund hängt. Dies ist mein Land. Es ist auch meins. [...] ich geh nicht weg.“ (A III 136)

<sup>1406</sup> „Es kam lange nicht zur Verzweigung. Es sammelte sich langsam allerhand, spülte sich zusammen, die Gewalt wurde bald schärfer und härter, bald ließ sie nach, aber unermüdlich umspülte sie die Massen der Menschen.“ (A III 137)

<sup>1407</sup> Giordano Bruno hatte das „Urewige[s]“ mit einer sich häutenden Schlange verglichen: „[...] Ah, bist du nicht Göttliches, Urewiges, wie eine Schlange, die sich blitzschnell durch die Zeitlichkeit windet und Welt nach Welt als ihre Haut liegenläßt. [...]“ (A III 114)

<sup>1408</sup> Vgl. dazu A III 138: „Man lernte, langsamer leben.“



Ziel ihres Vernichtungszuges erklärt hatten. Man mag es Klinkert zugestehen: „[...] Er wollte es bestehen. Es war schwer.“ (A III 136) Echtes Leid muss er jedoch nicht ertragen,<sup>1409</sup> im Gegenteil heißt es: „Allmählich wurde es leichter – und anders. Er tat seine Arbeit an der Küste, in den Fabrikationen, im Stadtbüro.“ (A III 137) Die Verschärfung der Gewalt trifft weniger die Angepassten als diejenigen, denen das Mensch-Sein vollends abgesprochen wurde.<sup>1410</sup> Sie sind die Opfer der Vernichtungsmaschinerie, die wirklich Leidtragenden – zu denen Klinkert und die schweigende Masse, deren Exempel er ist, aber ausdrücklich nicht gehören.

#### 4.3.8. Abgesang – Jagna

Jagna hat sich aus eigenem Antrieb heraus zu denen begeben, „mit denen das Land nicht fertig wurde.“ (A III 139) *Die Fahrt ins Bagno* tritt er freiwillig an (vgl. A III 126). Und obgleich sein „Freund“, der Raubmörder, „schon gestorben [ist]“ (A III 147), organisiert er die Flucht aus dem Bagno. Die Flüchtenden wissen um das Risiko, das Urwald und Verfolgung bergen: „Sie wußten, man setzte sein Leben aufs Spiel.“ (A III 146) Was Jagna dazu motiviert, Europa zu verlassen, ist nicht „die Flucht vor dem Leiden“, wie Brüggens meint,<sup>1411</sup> sondern gleichsam das Gegenteil: Das Dahintreiben<sup>1412</sup> machte ihm „keinen Spaß mehr“ (A III 53). Er konnte sich offenbar eben nicht dazu „[...] überreden, den allgemeinen Betrieb mitzumachen“ (A III 53). Auf der Suche nach der existenziellen Erfahrung reichen ihm die Abgründe nicht mehr, die ihm sein europäischer Lebensstil zu verschaffen imstande war. Zudem kann er sich diesen nicht mehr leisten, seitdem ihm seine Eltern den Geldhahn zgedreht haben<sup>1413</sup> und er nach seiner

<sup>1409</sup> Mithin klingt es absurd, wie Brüggens von einem „ihm auferlegten Leiden“ zu sprechen, das er „bewußt“ annehme. Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 148.

<sup>1410</sup> Brüggens konstatiert in diesem Zusammenhang: „Klinkert will nicht vor dem Leiden zurückscheuen – im Gegenteil: er will sich ihm bewußt stellen: [...]“ Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 147. Dies mag freilich der fragwürdige Anspruch einer Figur sein, die glaubt, zu leiden. Die abschließende These Brüggens jedoch, dass Klinkert damit „einen widerspruchsvollen Weg in die Verzweiflung“ beginne (Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 147), ist angesichts der widerspruchsvollen Unter- und Einordnung Klinkerts in den Alltag des Dritten Reichs kaum haltbar. Aus der Resignation, nicht aus der Verzweiflung, resultiert die Erleichterung („Allmählich wurde es leichter [...]“ A III 137), die Klinkert zugute kommt. Es muss an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden, dass der Erzähler Klinkerts vermeintliche Verzweiflung, die dieser schweigend „mit Millionen andern“ teilt, ganz grundsätzlich revidiert: „Es kam lange nicht zur Verzweiflung. [...] Mit Scham bedeckt gingen Menschen [wie Klinkert, B. B.] herum, unzählige Gesichter waren verschlossen vor Schande, die man erduldet, aber tausend Dinge, die die Macht wollte, wurden spielend verwandelt. [...] Und es ging hart, härter und ganz hart – auf weich, weicher, ganz weich.“ (A III 137, Hervorhebung B. B.)

<sup>1411</sup> Brüggens, *Land ohne Tod*, S. 148.

<sup>1412</sup> Vgl. dazu A III 53: „[...] Man treibt so hin. Ich könnte auch weiter so hintreiben. Sie wissen, wie weit ich damit gekommen bin. [...]“

<sup>1413</sup> Vgl. dazu A III 43: „[...] die Einnahmen der Eltern gingen zurück, er müsse ernstlich an eine geordnete Tätigkeit denken [...]“

Verwundung und der Einstellung des Verfahrens mit nur wenig Geld<sup>1414</sup> verschwunden ist. Im Gegensatz zu Klinkert lebt Jagna davon, Abgründe zu fühlen. Er spürt seine Existenz – wie oben bereits ausführlich dargelegt – erst in der Verzweiflung und dem Leiden. Reichte es ihm vormals aus, das Leiden anderen zu bereiten und in der ihnen bewusst bereiteten und in Kauf genommenen Verzweiflung und (sozialer) Vernichtung das eigene Dasein zu spüren, so überschreitet er nunmehr die Grenze, die ihn selbst betrifft.<sup>1415</sup>

Im Urwald schlägt den Flüchtigen die Vernichtungskraft der Natur entgegen: „Sie waren erschöpft, sie tranken sumpfiges Wasser, das sie fanden. Spinnen bissen sie, des Nachts sogen sich Blutegel an ihren Beinen fest.“ (A III 149) Hinter ihnen liegt das Gespensterhafte der europäischen Zivilisation, das noch in der Gnadenlosigkeit der Justiz aufscheint, deren hilflose Handlanger, die Richter, wider besseren Wissens Urteile fällen, die individuelle Umstände vollends unberücksichtigt lassen – und so Verbrecher erst produzieren und den Kreislauf der Gewalt in Gang halten, anstatt ihn zu durchbrechen.<sup>1416</sup> Vor ihnen liegt die todbringende, besinnungslose Natur – wie sie schon den ersten Eroberern entgegengeschlagen war:

Voll von Tieren, wenig großen, aber unzähligen kleinen, steckte dieser ganze Wald und der Sumpf und die Savanne, und im Leib, im Darm von Perros saßen kleine Würmer, vermehrten sich, zerstörten sein Blut. (A III 150)

In Gegenwart des Todes finden die Flüchtigen zu einer neuen Religiosität, was sie davor bewahrt, ganz zu einem Teil des Waldes und damit zur besinnungslosen Natur zu werden, sehen sie doch schon aus wie „Waldmenschen“ (A III 151). Man wird „ernster und ruhiger“ (A III 150). Selbst der „verrückte Kaplan“ muss seine „Gotteslästerungen und Flüche[n]“ nun unterlassen (A III 151). Von Indianern wird der Trupp beobachtet und verfolgt, schließlich werden sie „umzingelt[en]“ und verschleppt (A III 154). Vivien, der mit seiner Namensänderung<sup>1417</sup> offenbar auch sein altes Ich abzulegen gedachte, erkrankt schwer und „[scheint] blind zu sein“ (A III 154). Nur zwei der Flüchtigen

<sup>1414</sup> Vgl.: „Der Geldbetrag, den er mitgenommen hatte, mußte nach zwei Monaten erschöpft sein.“ (A III 54)

<sup>1415</sup> Vgl. dagegen Klinkert, von dem es heißt, er „[...] war für Posten und die Firma seines Vaters weit weg, über die Grenze seines Landes (*er wollte noch über eine andere Grenze*) nach Paris gegangen.“ (A III 121, Hervorhebung B. B.) Jagna überschreitet nicht nur die kontinentale Grenze, sondern auch die eigene, innere. Erstmals lässt er sich auf ein „Abenteuer“ ein, das ihm – und nicht den Geliebten und Weggeworfenen – einen Abgrund beschert, der ihm schließlich das Leben kostet.

<sup>1416</sup> Vgl. dazu die Lebensläufe zweier Sträflinge in A III 139-140. Vgl. zur Hilflosigkeit der Richter und Geschworenen, die in der Formalie des Richtens sowohl den Werdegang als auch die Zukunft des Angeklagten außer Acht zu lassen gezwungen sind: Die Richter „[...] wußten, was schwere Jugend und Zwangserziehung ist. Aber es war verboten weiterzudenken. So erkannten sie den Mord, saßen trübe auf ihren Stühlen und gingen unruhig nach Hause.“ (A III 139-140) Den Kreislauf der Gewalt beschreibt das Lied der Sträflinge: „[...] Nun ade, du mein lieb Heimatland [...]. Du bist ein ganz verruchtes Land. Wart, wenn ich dich wiederseh. Dann brenn ich euch die Häuser ab, euch Richtern, Schöffen, Zeugen, ihr sitzt jetzt friedlich in eurem Haus, ihr denkt, mit uns ist es jetzt aus, wir werden es euch zeigen.

Ihr Hundepack, ihr Schweinepack, ihr Räuberpack, ihr Heuchelpack. Wir fahren jetzt ins Bagno ab und kehren einmal wieder.“ (A III 141)

<sup>1417</sup> Vgl. dazu A III 147: „Vivien, der selbst kein Gefangener war (er hieß früher Jagna und war Pole) [...] hatte sie [die Gewehre und Munition] beschafft.“

überleben schließlich. Bezeichnender Weise sind es Vivien und der Kaplan, der nun „ganz still und klar [wurde]“ (A III 155). Von einem „Zauberarzt“ wird Vivien schließlich mit „scharfen Rauch“ behandelt: „Aus der Nase stürzten ihm Haufen von Fliegenlarven. Er spie welche.“ (A III 156).

Von den Pirailenten werden sie nach wenigen Tagen wieder im Wald ausgesetzt und ihrem Schicksal überlassen, das Vivien neues Leid beschert: „[...] sein Kopf wurde wieder dumpfer; er fühlte, es fing wieder an [...]“ (A III 157) Von einer Spinne gebissen, erwartet er schließlich seinen Tod (vgl. A III 158), wird aber noch einmal von Indianern gefunden, den „Kranichleute[n]“, die Rehe jagen (A III 159) und ihn zurück zu den Pirais bringen. Die Indios geben ihnen neue Namen (vgl. A III 162) und heben dadurch die Trennung der Fremden von der Natur auf, in der sie als Störende gefangen genommen wurden. Besonders am Kaplan wird deutlich, wie diese Verwandlung geschieht: Nachdem ihn die Indios verwaarlost inmitten der Natur aufgreifen,<sup>1418</sup> verändert er sich: „Der Kaplan war jetzt ein ernster Mann, sein Wahnsinn hatte ihn verlassen.“ (A III 162) Letztlich sind es die Namen, die mit dem Wesen, das in ihnen anklingt und durch sie bezeichnet wird, in eins gesetzt werden. Signifikant und Signifikat stehen für die verzauberte Welt der Indios in einer untrennbaren Verbindung zueinander. Durch die Namensgebung können die beiden Weißen in das eigene Weltbild integriert werden. Wohlgemerkt ist der Name hier nicht metaphorischer Mittler, er verwandelt vielmehr den Fremden in Natur. Man erhofft sich von denen, die den Tod im Wald überstanden haben, so etwas wie einen Zauber, der auf die Indios zurückfällt.<sup>1419</sup> Als Verzauberte<sup>1420</sup> begegnet man ihnen ehrfürchtig und ängstlich zugleich. Denn auch der Zauber ist von einem Ursache-Wirkungs-Mechanismus durchzogen, den die Indios zu durchleuchten beginnen, weil er Auswirkungen auf ihr eigenes Leben und Überleben in der Natur hat. So fragt der Zauberarzt Vivien:

„Wer war der Liebespflanze [Jagna, B. B.] böse gesinnt oder was hat er selbst verschuldet, daß ihm die Fliegen in den Kopf krochen? Die Fliege geht nicht in alle Menschenköpfe.“ (A III 164)

<sup>1418</sup> Vgl. dazu A III 160: „Der kleine, bärtige Mensch sah schauerlich aus, an ihm hingen Skorpione [...] er schien sie nicht zu fühlen. Die Dunklen schlugen die Tiere herunter, seine Haut blutete nicht. Friedlich ging er mit ihnen. Er schwatzte gegen den Boden.“

<sup>1419</sup> „Die Weißen wurden mit Ehrfurcht im Dorf aufgenommen. [...] Die Geister im Wald, die sonst töten, hatten ihn [Vivien] geschont. [...] Es entspann sich eine Debatte darüber, was geschehen solle.“ (A III 160)

<sup>1420</sup> Vgl. dazu Viviens „fabelhafte“ Begegnung mit dem Reh, dem er seinen bevorstehenden Tod verkündet. (A III 158-159) „Man hat dich verzaubert. Komm mit uns.“ sagt die Hirschkuh und wiederholt schließlich: „Du bist verzaubert. Du sprichst nicht ganz richtig. [...]“ (A III 159) Auch bei der Heilung Viviens durch den Zauberarzt spielt das Reh eine wichtige Rolle: „Das verletzte Reh übergab man dem Zauberer zur Pflege.“ (A III 160) Bei den Heilungsritten trägt der Zauberarzt eine „Hirschmaske“ und er ist sich vor Viviens ableben sicher: „Es ist das Reh.“ (A III 173) Zudem wird zuvor erwähnt, dass „[d]er Geist des Stammes [...] ein Hirsch“ sei. (A III 145) Das Reh bildet für die Indios auch den Anlass, warum sie Jagna ein zweites Mal aus dem Wald retten: „Aber da das Reh bei ihm gestanden und der Hirsch und die Hirschkuh sie zu ihm geführt hatten, wagten sie nicht, ihn liegenzulassen.“ (A III 159-160)

Dem Leiden Vivians geht die Schuld Jagnas voraus. Was jener erleidet,<sup>1421</sup> hat dieser verschuldet, und die Ahnung dieses Zusammenhangs gerät ihm in der Erfahrung zur Gewissheit. „Hören die Fliegen, wenn ihnen einer etwas aufträgt?“, fragt Kunggeruku (Jagna) und erhält die Antwort: „Es müssen starke Worte sein. Ihr König hört es.“ (A III 165) Das Leiden entspringt dem Wald und es rekurriert unmittelbar auf die Last der ererbten Schuld:

Aus dem Wald bringt [...] Vivien, der von dem alten Jagna noch den Leib und die Schande der Vergangenheit schleppt, ein Leiden mit. (A III 153)

Ausgerechnet der Kaplan, dessen Tätowierungen wie „Schutzformeln, Beschwörungen“ (A III 161) die eigene Furcht vor dem letzten Gericht Gottes<sup>1422</sup> einstmals bezwingen sollten, setzt der Ehrfurcht ein Ende, indem er ausspricht, was es mit den weißen Völkern auf sich hat: „[...] Sein Volk sei nicht ohne Schuld und habe noch mehr versehen.“ Als die Indios vom Kaplan erfahren, dass „ein böser Geist [...] über den weißen Völkern [herrsche]“ (A III 165), finden sie dies nicht zuletzt in der Erkrankung Vivien-Jagnas bestätigt. Wie in einer Beichte<sup>1423</sup> legt der alte Mann gleichsam stellvertretend für die weißen Menschen Zeugnis ab von den Sünden, deren sie sich schuldig gemacht haben, was den Zauberarzt und die anderen Stammesmitglieder zunächst „empört“ (A III 167), dann zu „Mißtrauen“ und „Angst“ (A III 170) führt. In den Augen der Indios scheint nunmehr nur erfüllt, was im Mythos vom blauen Tiger je schon als Prophezeiung angelegt war:

„Wir wissen, wer die Weißen sind. Sie kommen aus ihren Ländern, wo Unordnung herrscht, und bringen Zerstörung. Wo sie gehen, ist Zerstörung. Es ist gemeldet worden: Am Himmel unter dem Lager des Großen Vaters liegt der blaue Tiger. Wenn die Erde schlecht wird, gerät der Große Vater in Zorn, schickt den blauen Tiger auf die Erde und läßt zerstören.“ (A III 170)

In der Offenbarung des Kaplans zerbricht die fabelhafte Welt des Waldes, in der „die verzauberte Natur das Wort [übernimmt]“ und „die Tiere aus der reinen und stummen *Sprache* der Natur sprechend heraus[ge]treten“<sup>1424</sup>. Die zunehmende Verwirrtheit und Stummheit<sup>1425</sup> des Kaplans im Wald und die zunehmende Besinnungslosigkeit und

---

<sup>1421</sup> Brüggen ist der Meinung, dass Jagna nicht die Kraft finde, „sein Leiden bewußt anzunehmen“. Zugleich konstatiert er, dass Jagna „den Weg der alten Eroberer“ wiederhole. „Was Jagna [...] im alten Indien erwartet, steht jetzt schon fest: es wird das alte Erobererschicksal der Vernichtung sein.“ Brüggen, *Land ohne Tod*, S. 148. Damit konterkariert er aber die eigene These. Gerade weil Jagna – wie jedermann aus der Geschichte – um das Schicksal der Eroberer weiß, nimmt er das Leiden bewusst in Kauf. Im Gegensatz zu den ersten Eroberern flüchtet er eben nicht in ein vermeintliches Paradies. Er geht freiwillig ins Bagno, um daraus in den todbringenden Urwald zu flüchten. Bewusster kann man dem eigenen Leid wohl kaum entgegenstreben.

<sup>1422</sup> „Auf einem Arm stand: ‚Fürchtet euch nicht vor dem Gericht‘, auf dem andern: ‚Cäcilie verzeih, Amen.‘ Darunter eine Schlange.“ (A III 147)

<sup>1423</sup> Vgl. dazu A III 166: „Der Kaplan wand sich [...] es drängte ihn so sehr [von der Vergangenheit] zu reden [...] um sich zu erkennen, sich zu reinigen, er begann in dieser Stille, in dieser anderen Welt ja alles neu zu sehen.“

<sup>1424</sup> Agamben, Giorgio: „Fabel und Geschichte. Überlegungen zur Krippe.“ In: Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 175-183, hier S. 177.

<sup>1425</sup> Vgl. dazu A III 157: „[...] der kleine, jetzt fast stumme Kaplan [...].“ „Der kleine Kaplan, völlig stumm [...].“

Blindheit Viviens stehen für die Auflösung der Differenz zwischen Mensch und Natur. Die beiden letzten Flüchtlinge sind nicht zuletzt durch die Namen „Kungereku“ und „Mutuschi“ (A III 162) eingebettet in die Natur, wie sie von den Indios wahrgenommen wird. Der Zauber, der sie vor den Indios auszeichnete, entpuppt sich nun als Gefahr für den Stamm: „[...] Man ängstigte sich vor den Gästen.“ (A III 171) Die Nachhut der grausamen Eroberer erscheint ihnen als Vorbote der sich erfüllenden Prophezeiung vom blauen Tiger. Doch Vivien-Jagna stirbt und der abermals verwirrte Kaplan wird nicht mehr gesehen (vgl. A III 173).

#### 4.3.9. Auflösung des sakralen Rests – Sukuruja's ‚letztes Gericht‘

Das Gericht, vor dem der kleine Kaplan sich zu fürchten hüten wollte, ist jedoch kein göttliches. Es ist nicht einmal ein Gericht. Nicht Gott richtet über die auf Erlösung wartenden Seelen, sondern die Natur versammelt „die Geister der Gestorbenen, Gefallenen“ (A III 173) um sich. Ganze „Schwärme von Geistern“ (A III 173) erscheinen wie eine gespenstische Schau der Unerlösten: „An die große Tafel des Amazonas drängten sie.“ (A III 174). Erlösung gibt es nicht im Himmel. Davon weiß der singende Jüngling zu berichten, dessen Geschichte die Geisterschau Sukuruja's umrahmt. Seinem Mädchen, das er für einen Geist hält (vgl. A III 174) und in einer Flasche aufbewahrt, folgt er auf die „Bukubapalme“ (vgl. A III 175).

Sie sprang auf den Baum, der Baum wuchs höher und der Baum wuchs höher. [...] Sie setzten sich am Himmel hin. Es war ein Trommeln und Hörnerblasen. Sie brachte ihm zu essen und zu trinken. Er sah sie an und sah auf die Erde herunter. Er weinte. Es war auch im Himmel keine Seligkeit. (A III 175)

In diesem Lied siegt die profane Erkenntnis, dass ein Paradies nirgendwo existiert, nicht einmal im Himmel, gegenüber der ewigen Hoffnung des Menschen auf ein Land ohne Tod. Dieses Land ohne Tod gibt es nicht. Wohl aber die Erlösung der Gespenster, wenngleich nicht in der christlichen Variante:

Sukuruja läßt sich von den Flüssen tragen, lacht und jagt die gierigen Geister. Sie stürzen ins Wasser, schlucken davon. Sie sind Fische und Würmer und Insekten. Der Boden nimmt sie auf. Sie fliegen als Vögel, eine neue Haut.  
[...] Vergessen die tausend Leben. (A III 175-176)

Es bleibt kein sakraler Rest, dem ein Paradies offen stünde, nur Natur, aus der das Leben hervorgeht und in die es versinkt. Das Gespenstische, Geisterhafte ist in diesem Sinne nicht der Entzweck des irdischen Lebens wie im christlichen Glauben das Seelenleben, sondern ein sich ewig wiederholender Zwischenzustand. Ebenso wie die Häutung der sich durch die Zeitlichkeit windenden Schlange, übertritt der Amazonas zyklisch die Ufer, um in den Wald vorzudringen. Die Individuen versinken in ihm, um als etwas

anderes ihm zu entsteigen. Die als Geschichte sich neu konstituierende Welt wird vom Strom weggespült – so wie die Schlange sich häutet. Deshalb ist es ein Trugschluss, anzunehmen, die personale Individualität würde schließlich in der Natur ganz untergehen und nicht mehr zum Zuge kommen. Im Gegenteil, sie kommt aus der Natur, sie entsteigt den Wassern des Amazonas. In der Welt kann sie sich entfalten, kann Träume hegen und Hoffnungen, kann Kriege führen, nach Macht streben und sich zu verwirklichen suchen. Nur aus dieser Welt, die sich mit ihr und durch sie konstituiert, kann der Mensch nicht heraus. Jene Hoffnungen und Erwartungen also, die der Mensch hegt, um aus ihr hinaus zu gelangen, sind doch nur umso tiefer an sie gebunden. Der Mythos vom Land ohne Tod gehört in die Welt, diese kann ihm nicht entgehen.

Und wieder, wieder steigen die Menschen von den Bergen herunter und suchen das Land ohne Tod. [...] Aus diesen Bergen, aus diesem Leben wollen sie hin zu dem seligen Land, wo man nicht stirbt und wo es nichts Schlechtes gibt. (A III 176)

So sehr sich die Massen auch bemühen, es gelingt ihnen nicht. Denn die Überwindung der Welt gelingt nur denen, die den Mythos nähren, den Zauberern, Heilern, den Priestern und Propheten, die von der andern Welt berichten. Ein einziger schafft es zum Schluss, zum Großen Vater zu gelangen, von ihm lebt und reproduziert sich der Mythos:

Der Zauberer, mit Urucu bemalt, tanzte, bis sein Geist wanderte.  
Und wenn sein Geist zurückkam, meldete er: von dem Weg, den man gehen werde, von der Eule, die am Wege sitzt, sie läßt nicht alle vorbei, man muß sie bitten, sie bedrängen, es müssen viele kommen [...]. (A III 178)

Der Weg zum Großen Vater ist von Leiden und Sterben gekennzeichnet: „[...] Sie litten unterwegs. [...] Manche Trupps blieben liegen, die Freudigkeit und Erwartung ließ nicht nach. Viele Trupps wurden von den Masern hingerafft.“ (A III 179) Der Ritus letztlich, den der Häuptling vollzieht, zelebriert den kollektiven Selbstmord.<sup>1426</sup>

#### 4.3.10. Der „Aufschwung zum Himmel“ gelingt nur dem Medizinhäuptling

Er überschritt die Schwelle des Himmels [...]. Es war das Land ohne Sterben und ohne Leid, der Himmel des ewigen Glücks und des Überflusses, wo Mais und Maniok von selber wuchsen und der Honig von den Bäumen rann. (A III 180)

Von den wenigen, die es schaffen, berichtet der Mythos, der durch sie (als vage Exempel) allein bestehen kann. Er reproduziert sich über die Magier, Priester und Geis-

<sup>1426</sup> Vgl.: „Sie wollten im Tanz über das Meer in das selige Land. ‚Das Meer ist trocken‘, riefen welche und tanzten ins Meer. Sie kamen nicht wieder.“ (A III 179)

terseher, deren Verschwinden je schon als Übergang in eine andere Welt, in das Land ohne Tod gedeutet wurde. Die anderen aber, die Massen der Menschen, bleiben der Welt verhaftet, aus der sie nicht heraus können, sie befällt „eine Seuche, und die meisten starben.“ (A III 180) Die Flucht aus der Welt führt unweigerlich durch den Tod, der in den Wassern des Amazonas nicht nur Auflösung bedeutet, sondern zugleich auch Erneuerung und Werden.<sup>1427</sup> Sukuruja, welche die stumme Welt der Natur um sich versammelt, kann diese nicht erlösen. Denn das hieße, die Natur aus sich selbst zu befreien. „Hirsche, Tapire und Reiher“ (A III 182), das animalische Leben kreist mit um den Mythos, dessen vollkommene Erfüllung auch das Ende ihrer Welt bedeutete. Als Stammesgeister sind das animalische und das vegetative Leben je schon vereinnahmt durch die Menschen, deren Erlösungshoffnung die Natur in sich einschließt:

Die sprachlose Welt lallte und blickte hinter den Menschen her. Sie bewegte sich hinter ihnen wie der Riesenschweif eines Kometen. Sie baten: Nehmt uns mit zum Vater. (A III 177)

Das Lallen der Natur kann jedoch erst in der menschlichen Welt zur Sprache kommen. Die Menschheit erst setzt mit dem Mythos die Erlösungshoffnung gegen den bis dato unreflektierten Tod, der sich in der Natur einfach ereignete. Sukuruja, die das Leid und die Träume der Menschen kennt (A III 181), kann, indem sie eine Welt nach der anderen von sich abstreift, dieses Hoffen weder erfüllen noch für immer enttäuschen. Sie führt die Geister in die Auflösung und gibt sie damit für ein neues Werden in der Natur frei:

Am Ufer des Stromes raschelte Sukuruja als Schlange. Sie tauchte ins Wasser. Ihr nach in den Strudel die Tausende. (A III 182)

Für die Indios bestätigen die nicht Wiederkehrenden nur, dass es das Land ohne Tod doch irgendwo gibt. Die Verschwundenen sind es, die den Lebenden die Utopie erhalten. Deshalb werden trotz Tod und Vernichtung, welche die Suchenden unweigerlich ereilen, „neue Menschen“ gesammelt (A III 180), deshalb wird die Wanderung fortgesetzt – über Generationen, solange, wie der aus sich selbst schöpfende Mythos in unzähligen Varianten besteht. Fraglich bleibt jedoch, ob die vermeintlich Erlösten sich nicht im Kreise jener Geisterschau der Natur wiederfinden, mit der die Schlange Sukuruja in die Auflösung und zu neuem Werden abtaucht.

Zwar ist es richtig, dass der Schuss des Romans Abschnitte enthält, die „widersprüchliche Aspekte dieser Erlösung“ beinhalten, wie Brügggen herausstellt, doch „unvermittelt“<sup>1428</sup> sind diese meines Erachtens nicht. Zu diesem Ergebnis kommt nur, wer –

---

<sup>1427</sup> Vgl. dazu A III 174: „Das strömende Süßwassermeer. Da wimmelten die Fische. Da wandern in nächtlichen Prozessionen die Schildkröten. Die Loros ziehen in Schwärmen zu hundert durch den warmen Dampf, der sich aus dem Wasser erhebt und in dem die Insekten in ungeheuren Haufen tanzen. Von den Bäumen, aus den Büschen schrillen die Zikaden.“

<sup>1428</sup> Brügggen, *Land ohne Tod*, S. 149.

wie Brügger – den Widerspruch nicht im Einzelnen herausarbeitet. Deutlich wird bei genauerer Analyse jedoch, dass der Widerspruch erst entsteht, weil die Natur die dem Mythos geschuldeten Hoffnungen und Erwartungen der Menschen nicht erfüllen kann. Im Gegenteil, die eigentlich „sprachlose Welt“ beginnt zu lallen (A III 177) und erliegt ebenfalls dem mythischen Bann. Die Natur kann sich jedoch nicht von sich selbst befreien, denn eine erlöste Natur wäre keine Natur mehr. Sukuruja setzt deshalb dem transzendenten Rest ein Ende. Sie führt die im Mythos produzierten Geister in den Strom hinein und löst sie auf. Da aus dem Strom zugleich neues Leben entsteht, beginnt der Kreislauf des Lebens von neuem, in dem eben *auch* Individuation möglich ist. Wenn Brügger also konstatiert: „Auch Sukuruja sucht Einlaß in dieses Land [ohne Tod, B. B.], taucht in ihren Strom“, <sup>1429</sup> so ist nur der Nachsatz richtig. Sukuruja scheint vielmehr das einzige Wesen zu sein, das mit der Auflösung aller Geister und Seelen (als Produkte menschlicher Vorstellungskraft und menschlichen Denkens) in der Natur gewissermaßen die mythischen Abfälle bzw. Überreste entsorgt. In ihren Fluss taucht sie ein, weil auch sie als Flussgeist nur ein Fabelwesen ist, das in der menschlichen Welt entsteht und in Geschichten überliefert wird. Der Tod mithin ist so wirklich wie die allzu menschliche Sehnsucht nach seiner Überwindung im Mythos. Daraus entsteht der Widerspruch, der auch nach einer Vielzahl von Häutungen nicht gelöst werden kann. Geschichte ist mithin eine seiner Ausformungen.

---

<sup>1429</sup> Brügger, *Land ohne Tod*, S. 149.



## 5. Abschließende Betrachtung: Der sich selbst reproduzierende Mythos

In *Berge Meere und Giganten* hat Döblin den Machtwillen des Lebendigen in epischer Breite veranschaulicht. Nicht um das Leben eines einzelnen Individuums geht es hier, auch nicht um den Bereich der politischen Macht, sondern um den Machtwillen des Lebens schlechthin. Döblin lässt im Verlauf des Romans die Prozesse der Vernichtung und der grenzenlosen Verlebendigung, die in den Giganten einen Höhepunkt erreichen, aufeinandertreffen. Aber er zeigt sie – ähnlich wie Nietzsche es vorgedacht hatte – nicht als Gegensatz, sondern als zwei aufeinander bezogene Verläufe. Vernichtet werden die einzelnen Körper, nicht das Wachstum des Lebendigen. Die Vernichtung auf den Schlachtfeldern des Uralischen Krieges und der Kampf gegen Naturgewalten ist demnach ein konstitutives Moment im Prozess von „Wachstum und Ausbreitung“.<sup>1430</sup> Nietzsches „Wille zur Macht“<sup>1431</sup> verschafft sich in *Berge Meere und Giganten* Geltung dadurch, dass er zwar alle Grenzen des ursprünglich Körperlichen einreißt, aber das Lebendige insgesamt bahnt sich unaufhörlich seinen Weg, indem es Individuen zusammenrafft und an sich bindet. In den Giganten ist der Machtwille des Lebendigen buchstäblich zu Fleisch geworden. Das differenzierte, individualisierte Leben gehorcht letztlich nur noch ihm. Doch dieser Machtwille kommt nicht ohne die Menschen aus, die ihm bewusst oder unbewusst erliegen. Im Gegenteil, er manifestiert sich in der souveränen Herrschernatur und produziert den inneren menschlichen Konflikt, wie er hier vor allem anhand der Figuren Melise und Marduk herausgearbeitet wurde.

Die „Mikrophysik der Macht“,<sup>1432</sup> um mit Foucault zu sprechen, spannt sich wie eine explosive Ladung über die Romanhelden. Während der eine sich durchschauend der Techniken und Mechanismen der Macht bedient, Gewalt ausübt und mit jeder noch so subtilen Anweisung, jedem noch so lauter erscheinenden Befehl die Erinnerung an die souveräne Entscheidung über Leben und Tod wach hält, erstickt der andere an der Gewalt, die er auszuüben beauftragt ist. Jede souveräne Entscheidung, das war eine der anfänglichen Thesen, trifft den Herrscher tief in seinem Inneren. Denn wo jede Norm und jeder Grundsatz verschwunden sind, geht jedweder Halt verloren.

„Die Macht sammelt den Schmerz, darin gründet ihre Autorität: sie läßt die Lust des Menschen buchstäblich unerfüllt.“<sup>1433</sup> Wenn die Macht, wie Agamben lehrt, „die

<sup>1430</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 586.

<sup>1431</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 586.

<sup>1432</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 38.

<sup>1433</sup> Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa*. München, Wien: Hanser 1987, S. 47.

Trennung des Möglichen von seiner Verwirklichung, die Verwalterin des Vermögens<sup>1434</sup> ist, dann erklärt sich daraus nicht nur der Schmerz, den der Herrscher in seinen Untertanen sät, sondern auch sein eigener. Alle Zwänge, die er den Menschen auferlegt, muss er auch an sich selbst aushalten. Das Verwirklichen des Vermögens<sup>1435</sup> zur Herrschaft zwingt den Mächtigen zugleich, sein Vermögen zur Liebe und Menschlichkeit aufzuschieben. Er hindert sich an der Verwirklichung dieses Vermögens, das ist *sein* Schmerz. In diesem Sinne ist es auch der Widerspruch zwischen Lust und Schmerz, der den Souverän kennzeichnet. Lust an der Herrschaft über andere, Lust an Tötung und Überleben, die Lust, der Natur (auch der eigenen) Gewalt anzutun, steht dem Schmerz gegenüber, der aus der Verhinderung der eigenen menschlichen Natur unweigerlich erwächst. Marduks Lust, die mörderische Verwirklichung seiner Herrschaft, ist stärker als der Schmerz, der aus dem Verzicht auf sich selbst als Mensch resultiert.

Doch lässt sich das Widersprüchliche der Herrscherfiguren nicht auf diesen einen inneren Gegensatz beschränken. Im Gegenteil, der Prozess der *Überwindung* desjenigen, das von Natur aus ein „Gehorchendes“<sup>1436</sup> ist, der Prozess der Überwindung der eigenen Dienernatur zum Herren über Leben und Tod, birgt ein ganzes Konglomerat an Gegensätzlichkeiten, die der Souverän aushalten muss. Derjenige, der in Markescher Manier das eigene Überleben feiert, um die anderen auszurotten, ja die Ausrottung alles Menschlichen gar in einer zeitgemäßen Ideologie propagiert, wird dennoch nicht der letzte seiner Art sein. Während die Massen sich noch den herrschenden Verhältnissen beugen, oder ihnen in ihrer Verblendung gar zujubeln, fällt die Macht, deren sich der Herrscher rühmt, schon seinen Feinden in die Hände. Ohne große moralische Predigten und versteckte Zeigefinger führt Döblin vor, dass es sich in eben dem Maße lohnt, sich der Macht zu erwehren, wie es sich lohnt, sich ihr zu unterwerfen. Das Phänomen der Herrschaft ist zeitlos und die Strukturen der Macht wiederholen sich ebenso wie die Formen der mythischen Gewalt. Nicht zuletzt um diese These zu belegen, wurden hier zwei Werke gewählt, deren fiktionales Geschehen auf den ersten Blick in zwei verschiedenen Welten und Zeiten spielt. Im Kern gleichen sich die Herrschenden nicht nur, sondern sie sind wesensverwandt. Das Paradoxon der Souveränität wirkt in ihnen wie eine Kraft, die alles Äußere unweigerlich nach innen und alles Innere unweigerlich nach außen zieht. Für alle beteiligten Individuen aber gilt: „Die Machthaber sind gegenüber den Machtlosen, die Mächtigen gegenüber den Ohnmächtigen ganz einfach Menschen gegenüber Menschen.“<sup>1437</sup>

Die Freiheit des Besinnungslosen besteht darin, dass er die Gegenwart ganz erfährt, ohne freilich in der Lage zu sein, sie zu reflektieren. Für ihn gibt es keine Kontinuität

---

<sup>1434</sup> Agamben, *Idee der Prosa*, S. 47.

<sup>1435</sup> Für Agamben ist das „Vermögen das Gegenteil der Lust [...]. Es ist dasjenige, das niemals in Verwirklichung ist, das kein Ende hat, mit einem Wort: der Schmerz.“ Agamben, *Idee der Prosa*, S. 47.

<sup>1436</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, S. 147.

<sup>1437</sup> Schmitt, *Gespräch über die Macht*, S.14.

der Zeit und mithin keine Erkenntnis – nur Erfahrung. Der Schmerz und das dumpfe Leiden überkommen ihn. Er ist frei von Hoffnungen, Erwartungen und Haltungen. Sein Handeln und Wirken entspringt einer instinktiven Ahnung, die keinem Urteil unterliegt. Es plagt ihn kein Gewissen. Er ist in der Welt wie ein Tier, das seinen Hunger stillt und seine Triebe zu befriedigen sucht, ganz gegenwärtig, ohne bewusste Vergangenheit oder Zukunft – mithin geschichtslos.

Weder die ersten Eroberer, die Gewaltherrscher, noch die nach existenziellen Abgründen suchenden Menschen der Gegenwart in *Amazonas* erreichen diesen Zustand je ganz. Sie sind Täter, die im dialektischen Gefüge der Welt sich der Besinnungslosigkeit anzunähern versuchen, ohne sie je ganz zu erreichen. Sie sind auf der Suche nach der existenziellen Erfahrung, die für sie, so scheint es, offenbar erst in der reinen Gewalt, deren äußerste Form der Tod ist, statthaben kann. Auf der anderen Seite dieses Gefüges versucht das Subjekt sich als reines Bewusstsein zu erhalten. Ihm liegt eine Rationalität zugrunde, deren formaler Charakter so weit fortgeschritten ist, dass sie der Körperlichkeit nicht mehr bedarf, dass sie reiner Geist und als solcher göttlich ist. Das Leiden an der irdischen Existenz, das Leiden an der Körperlichkeit ist im christlichen Kontext unabdingbare Voraussetzung für eine mögliche Erlösung im Bewusstsein der Schuld. Die Jesuiten haben den Schmerzensweg Christi in ihrer Ideologie als die notwendige Form menschlichen Lebens absolut gesetzt. Ihr in der Genesis gründender Herrschaftsanspruch rekurriert auf die Führung einer Herde, für deren Seelenheil sie im Namen Gottes die Verantwortung zu tragen haben. Denn an die Verantwortung für das Seelenheil der Herde ist das eigene Seelenheil unmittelbar gebunden. Ihr Land ohne Tod sehen sie in der göttlichen Ewigkeit, im Himmelsreich verwirklicht, das zu erreichen den einzigen Zweck des Lebens darstellt. Die irdische Existenz erscheint in diesem Sinne wie ein Vorspiel zu einer rein geistigen, göttlichen. Anhand des zweiten Romans, *Der blaue Tiger*, wurde deutlich, in welche Widersprüche sich der christliche Mensch angesichts einer als *schlecht* und *sündhaft* konstatierten Welt verwickelt. Ein vermeintlich gottesfürchtiges Leben, das dem Elend und dem Leiden der Welt etwas entgegenzusetzen gedenkt, deckt den inneren Konflikt auf, der im Gottesstaat der Jesuiten zu einem äußeren, gesamtgesellschaftlichen wird: Das irdische Paradies konterkariert die Notwendigkeit des Schmerzensweges, der eine Voraussetzung für den Eintritt des Menschen ins Gottesreich ist. Das vermeintliche Land ohne Tod bricht mit dem Dogma des Leidens, das nun umso härter zu seinem Recht kommt. Die mit der Verinselung einhergehende Abkapselung von der restlichen Welt führt zugleich den Anspruch des Hirtengedankens ad absurdum, sich gerade um die vermeintlich verlorengegangenen Schafe der Menschenherde zu kümmern, die Mörder, Schlächter und sonstigen Sünder. Der Jesuitenstaat am Parana lehnt die Verantwortung für die menschliche Verrohung in San Paolo und Sacramento rigoros ab. Und als erfüllte sich das christliche Dogma vom Leidensweg der Menschheit, fällt in der Konsequenz eben die Ablehnung der Verantwortung als Vernichtung der „paradiesischen“ Insel auf die Jesuiten zurück. Doch nicht nur das:

Die Welt, deren Entzauberung die Jesuiten durch ihre kühle Rationalität mit Vehemenz befördert hatten, rächt sich mit der Abschaffung dessen, was Foucault als Pastoralmacht gekennzeichnet hat.<sup>1438</sup> Denn in ihr geht auch jenes höhere Ziel verloren, dass der christlichen Erlösungshoffnung immanent war. Die Welt verliert nicht nur ihre mythische Verhaftung, die in Europa durch die Inquisitoren des finsternen Mittelalters mit allen Mitteln vorangetrieben wurde, sondern letztlich auch ihr geistiges Korrelat: Ihr kommt Gott abhanden, mithin allerdings auch die christliche Variante vom Land ohne Tod.

Auf der Suche nach dem Land ohne Tod, die zugleich eine Flucht vor den Vernichtung bringenden Europäern ist, erfahren die Indios Zerstörung und Gewalt. Sei es, dass sie von weißen Eroberern versklavt oder massakriert werden, sei es, dass sie in der Natur sterben oder verfeindeten Stämmen zum Opfer fallen. Der Mythos reproduziert sich desto tiefer und intensiver, je weiter der Tod in das Leben vordringt. Die Geister, die er als Überschuss zurücklässt, gleichen denen, die vor den Toren des Himmels warten und nicht hineingelassen werden. Das Paradies, in dem Leid und Elend nicht existieren, in dem Milch und Honig fließen, ist vorstellbar. Seine Verwirklichung ist jedoch möglicherweise nur eine der unzähligen Welten, die von dem Urwesen abgestreift werden wie die Haut der Schlange.<sup>1439</sup> Wann sie eintritt oder ob sie gar schon hinter uns liegt, ist deshalb nicht auszumachen, weil die Geschichte keine chronologische Folge von Ereignissen ist. Eine Schlange, die sich durch die Zeitlichkeit windet,<sup>1440</sup> hält sich nicht an einen Zeitstrahl, der bekanntermaßen eine menschliche Errungenschaft ist, die auf die Fähigkeit zur Unterscheidung, zur Differenz zurückzuführen ist. Die Verortung von Ereignissen in der Zeit gelingt nur im Bewusstsein, nicht im Zustand der Besinnungslosigkeit.

Auch die Frage, ob die abgestreiften Welten wirkliche oder nur mögliche sind, bleibt unbeantwortet. Giordanos Ausruf<sup>1441</sup> richtet sich gegen die Vorstellung von einer Welt, in der die Geschichte dem Fortschrittsglauben der Menschheit moralische Zugeständnisse abringt. Das Gewissen kann zwar die Tat reflektieren, aber sein Einfluss auf die Zukunft, der es nicht vorausgreifen kann, bleibt begrenzt. Deshalb bleibt am Ende der *Amazonas*-Trilogie nichts Versöhnendes. Ein Abgrund trennt den Menschen von der Verwirklichung der Utopie. Angesichts der von totalitären Herrschaftssystemen hinterlassenen Leichenberge kann von einer Annäherung keine Rede sein. Im Gegenteil, das

---

<sup>1438</sup> Die Pastoralmacht ist diejenige Form von Macht, die, nach Foucault, in den christlichen Institutionen entstanden sei. „Das Christentum“, so führt Foucault aus, „ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Und als Kirche vertritt es eine Theorie, wonach manche Menschen aufgrund einer religiösen Qualität die Fähigkeit besitzen, anderen zu dienen, und zwar nicht als Fürsten, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher, sondern als Hirten. Aber diese Form bezeichnet eine ganz bestimmte Form von Macht.“ Foucault, Michel: „Subjekt und Macht“. In: Ders.: *Analytik der Macht*, S. 240-263, hier S. 247.

<sup>1439</sup> Vgl. A III 114.

<sup>1440</sup> Vgl. A III 114.

<sup>1441</sup> „Noch fünfhundert Jahre, Twardowski! Die Welt ist im Fluß. Es sind immer neue Kirchen nötig. Blick auf das Leiden. Das zeigt: die Wahrheit lebt. [...]“ (A III 118)“

Land ohne Tod, das doch nichts anderes als die Welt selbst sein könnte, wird von Menschen in eine Todeszone verwandelt, die in den Vernichtungslagern ihre äußerste Form erreicht. Wenn es so ist, dass die Wahrheit im Leben, im Leiden aufscheint, wie es Giordanos Ausruf intendiert, so lässt sie sich nicht in die Utopie verschieben, sei diese nun ein Gottesreich oder ein mythisches Schlaraffenland. Weder ist sie fernes Ziel noch Substrat der Hoffnung. Die Wahrheit ist untrennbar verbunden mit der Erfahrung des Lebens selbst. Sofern dieses Leben aber nicht mehr erfahren werden kann, weil das Subjekt der eigentlichen Erfahrung gar nicht mehr fähig ist, bleibt nur noch das Leiden. Im Leiden ist die Klage enthalten, der Wahrheit noch immer fern zu sein. Es ist diese Rest-Erfahrung, die den Fluchtpunkt des menschlichen Lebens bestimmt und die den Mythos vom Land ohne Tod gebiert. Der Preis der Rationalisierung ist die Erfahrung, zu der der Mensch zunehmend nicht mehr fähig ist. Von ihr bleibt nur das dumpfe Leiden an einer Welt, der vormals noch die Erlösungshoffnung gegenüberstand. Mit ihrem Verschwinden kulminiert die Verlorenheit des Subjekts. Die Konsequenzen waren im letzten Buch sichtbar: Der Mensch wird zum Statisten, zum Instrumentalisten oder zum Gewalttäter, der im Tod der anderen seine eigene äußerste Grenze erfährt. Im Abgrund sucht er weiter, was ihm abhanden gekommen ist, sich selbst.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

Alfred Döblin: *Amazonas. Romantrilogie*. Hrsg. von Werner Stauffacher. Olten und Freiburg i. Br.: Walter 1988.

—: „An Romanautoren und ihre Kritiker. Berliner Programm.“ In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*. Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1989, S. 119-123.

—: „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘.“ In: Ders.: *Schriften zu Leben und Werk*. Hrsg. von Erich Kleinschmidt. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1986, S. 49-60.

—: *Berge Meere und Giganten. Roman*. Hrsg. von Gabriele Sander. Düsseldorf: Walter 2006.

—: „Epilog. [Manuskriptfassung]“. In: Ders.: *Schriften zu Leben und Werk*, S. 287-321.

—: *Giganten. Ein Abenteuerbuch*. Berlin: Fischer 1932.

—: „Prometheus und das Primitive“. In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Hrsg. von Heinz Graber. Olten, Freiburg i. Br. 1972, S. 346-367.

—: „Schriftstellerei und Dichtung [Redefassung]“. In: Ders.: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*, S. 199-209.

—: *Unser Dasein*. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1964.

—: *Wallenstein*. Roman. Kommentierte Gesamtausgabe. Hrsg. von Erwin Knobel. München: dtv 2003.

## Sekundärliteratur zu Döblin

- Aust, Hugo: „Literarische Fantasien über die Machbarkeit des Menschen (unter besonderer Berücksichtigung von Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* und einiger Filme)“. In: *Grenzgänge. Studien zur Literatur der Moderne. Festschrift für Hans-Jörg Knoblauch*. Hrsg. v. Helmut Koopmann und Manfred Misch Paderborn 2002, S. 127-150.
- Bayerle, Georg: „Erkundung der Finsternis. Wucherungen im poetologischen Diskurs in der Literatur der Moderne: Döblin, Conrad, Céline.“ In: *Arcadia* 38 2003, S. 132-153.
- Borgard, Thomas: „Alfred Döblins literarische Produktion der 1920er Jahre im Rahmen des soziologischen Theorie- und Wissenswandels.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007*, S. 125-148.
- Brüggen, Hubert: *Land ohne Tod. Eine Untersuchung zur inneren Struktur der „Amazonas-Trilogie“ Alfred Döblins*. Frankfurt a. M., Bern [u. a.]: Lang 1987 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1013).
- Choi, Hjou-Sun: *Christentum und christlicher Widerstand im historischen Roman der 30er Jahre. Studien zu Las Casas vor Karl V. – Szenen aus der Konquistadorzeit von Reinhold Schneider und zum Land ohne Tod von Alfred Döblin*. Regensburg: Roderer 1996 (= Theorie und Forschung; Bd. 407. Literaturwissenschaften; Bd. 28).
- Delgado, Teresa: „Poetische Anthropologie. Interkulturelles Schreiben in Döblins *Amazonas-Trilogie* und Hubert Fichtes *Explosion. Roman der Ethnologie*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997*, S. 151-166.
- Denlinger, Ardon: *Alfred Döblins Berge Meere und Giganten. Epos und Ideologie*. Amsterdam: B. R. Grüner 1977.

- Dollinger, Roland: „Technology and Nature. From Döblin’s *Berge Meere und Giganten* to a Philosophy of Nature.“ In: *A companion to the works of Alfred Döblin*. Edited by Roland Dollinger, Wulf Koepke, and Heidi Thomann Tewarson. Rochester, NY [u. a.] 2004, S. 93-109.
- Dollinger, Roland: *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1994 (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 126).
- Elm, Ursula: „Technikkult und Naturmythos bei Alfred Döblin.“ In: *Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989. Marbach a. N. 1991*, S. 73-83.
- Erhardt, Jacob: *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*. Meisenheim/Glan: Anton Hain 1974 (= Deutsches Exil 1933-45. Eine Schriftenreihe. Hrsg. von Georg Heintz; Bd. 3).
- Erhardt, Jacob: *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*. Meisenheim/Glan: Anton Hain 1974.
- Eykman, Christoph: „Man against fire: Alfred Döblins utopian novel *Mountains, Oceans and Giants*.“ In: *Poetics of the elements in the human condition. Part 2. The airy elements in poetic imagination*. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht, Boston, London: Kluwer 1988, S. 191-201.
- Geißler, Rolf: „Alfred Döblins Apokalypse des Wachstums. Überlegungen zum Roman *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Literatur für Leser* 21 1998, H.2, S. 154-170.
- Grätz, Katharina: „Andere Orte, anderes Wissen. Döblins *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007*, S. 299-319.
- Hahn, Torsten: „‚Vernichtender Fortschritt‘. Zur experimentellen Konfiguration von Arbeit und Trägheit in *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999*, S. 107-129.



Hahn, Torsten: *Fluchtlinien des Politischen. Das Ende des Staates bei Alfred Döblin*. Köln, Weimar [u. a.]: Böhlau 2003 (= Kölner Germanistische Studien. Hrsg. v. Günter Blamberger, Rudolf Drux, Erich Kleinschmidt und Hans-Joachim Ziegeler. Neue Folge; Bd. 6).

Heinze, Dagmar: *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas-Trilogie. Interkulturalität im Spannungsverhältnis von Universalismus und Relativismus*. Trier: WVT 2003 (= Schriftenreihe Literaturwissenschaft; Bd. 62).

Hofmann, Michael: „Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik. Alfred Döblins *Amazonas*-Trilogie im Lichte von Le Clézios *Le Rêve mexicain*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003*, S. 107-125.

*Internationale Alfred Döblin-Kolloquien Marbach a. N. 1984, Berlin 1985*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern, Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang 1988 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 24).

*Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989, Marbach a. N. 1991*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1993 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 33).

*Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1991 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 28).

*Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007. ‚Tatsachenphantasie‘. Alfred Döblins Poetik des Wissens im Kontext der Moderne*. Hrsg. von Sabina Becker und Robert Krause. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2008 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 95).

*Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*. Hrsg. von Hartmut Eggert und Gabriele Prauß. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2003 (= Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 69).

*Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997*. Hrsg. v. Ira Lorf und Gabriele Sander. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1999 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 46).

- Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003. Der Grenzgänger Alfred Döblin, 1940-1957. Biographie und Werk.* Hrsg. v. Christine Maillard, Monique Mombert. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2006 (=Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 75).
- Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999.* Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 2002 (= Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 51).
- Karlavaris-Bremer, Ute: „Kein Ort nirgends. Frauen in Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten*. In: Zagreber germanistische Beiträge 5 1996, S. 129-137.
- Kaya, Nevzat: „Tellurische‘ Rationalitätskritik: Zur Weiblichkeitskonzeption in Alfred Döblins *Berge Meere und Giganten*“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999*, S. 131-140.
- Kiesel, Helmut: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins.* Tübingen: Niemeyer 1986 (= Studien zur deutschen Literatur; Bd. 89).
- Klein, Otto: *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise.* Hamburg: Kovač 1995.
- Kobel, Erwin: *Alfred Döblin. Erzählkunst im Umbruch.* Berlin [u. a.]: de Gruyter 1985.
- Maaß, Ingrid: *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie.* Frankfurt a. M., Berlin [u. a.]: Lang 1997 (= Hamburger Beiträge zur Germanistik. Hrsg.: Wiebke Freytag, Udo Köster [u. a.]; Bd. 24).
- Mizinski, Jan: „Apokalyptische Utopie. Alfred Döblin und Günter Grass.“ In: *Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989. Marbach a. N. 1991*, 154-164.
- Müller-Salget, Klaus: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage* 1988. Bonn: Bouvier 1988 (= Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur. Begründet durch Benno von Wiese, hrsg. von Norbert Oellers und Peter Pütz; Bd. 22).

- Pfanner, Helmut F.: „Der entfesselte Prometheus oder Die Eroberung Südamerikas aus der Sicht Alfred Döblins.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997*, S. 135-150.
- Pfanner, Helmut F.: „Döblin, the Critic of Western Civilization: The *Amazon Trilogy*.“ In: *A companion to the works of Alfred Döblin*. Edited by Roland Dollinger, Wulf Koepke, and Heidi Thomann Tewarson. Rochester, NY [u. a.] 2004, S. 193-214.
- Pohle, Fritz: „Amerika und die Zivilisation in Alfred Döblins Roman *Das Land ohne Tod*.“ In: *Mexiko, das wohltemperierte Exil*. Herausgegeben vom Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A.C. Hrsg: Renata von Hanffstengel, Cecilia Tercero Vasconcelos, Silke Wehner Franko. Mexiko 1995, S. 195-206.
- Qual, Hannelore: *Natur und Utopie. Weltanschauung und Gesellschaftsbild in Alfred Döblins Roman Berge Meere und Giganten*. München: Iudicium 1992 (= *Cursus*; Bd. 4, Texte und Studien zur deutschen Literatur hrsg. von Günter Häntzschel und Erich Kleinschmidt).
- Rezension der Neuedition (Döblin, Alfred: *Berge Meere und Giganten. Roman*. Hrsg. von Gabriele Sander. Düsseldorf: Walter 2006.) von Annette Ripper. In: *Musil-Forum. Studien zur Literatur der klassischen Moderne*. Im Auftrag der Internationalen Robert-Musil-Gesellschaft herausgegeben von Matthias Luserke-Jaqui und Rosmarie Zeller. Band 29. 2005/2006. Berlin, New York: de Gruyter 2007, S. 325-326.
- Sander, Gabriele: „Alfred Döblins Roman *Berge Meere und Giganten* – aus der Handschrift gelesen. Eine Dokumentation unbekannter textgenetischer Materialien und neuer Quellenfunde. In: Deutsche Schillergesellschaft: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 45 2001, S. 39-69.
- Sander, Gabriele: „*An die Grenzen des Wirklichen und des Möglichen ...*“ *Studien zu Alfred Döblins Roman „Berge Meere und Giganten“*. Frankfurt a. M., Bern [u. a.]: Lang 1988 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1099).

Scherpe, Klaus R.: „Krieg, Gewalt und Science Fiction. Alfred Döblins *Berge Meere und Giganten*.“ In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*, S. 141-156.

Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins ‚Amazonas‘-Roman.“ In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, S. 90-102.

Scholvin, Ulrike: *Döblins Metropolen. Über reale und imaginäre Städte und die Travestie der Wünsche*. Weinheim, Basel: Beltz 1985 (= Ergebnisse der Frauenforschung; Bd. 2).

Scimonello, Giovanni: „Nietzsche und Münchhausen. Döblins Stellungnahme zu Nietzsches Philosophie und Zivilisationskritik in den Romanen *Die drei Sprünge des Wang-lun* (1915) und *Berge Meere und Giganten* (1924)“. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium. Bergamo 1999*, S. 87-105.

Scimonello, Giovanni: „Zur Theorie und Praxis der Utopien im technischen Zeitalter. Alfred Döblins ‚Berge Meere und Giganten‘ (1924) und F. T. Marinettis ‚Mafarka il futurista‘ (1910).“ In: *Reisen, Entdecken, Utopien. Untersuchungen zum Alteritätsdiskurs im Kontext von Kolonialismus und Kulturkritik*. Hrsg. v. Anil Bhatti und Horst Turk. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1998 (= Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongressberichte; Bd. 48), S. 69-79.

Sebald, Winfried Georg: *Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins*. Stuttgart: Klett 1980 (= Literaturwissenschaft – Gesellschaftswissenschaft; Bd. 45).

Simons, Oliver: „Topographie und Archäologie des Erzählens – Döblins *Amazonas-Roman*.“ In: *Wolfgang Koeppen & Alfred Döblin. Topographien der literarischen Moderne*. Hrsg. v. Walter Erhart. München: Iudicium 2005, S. 158-177.

Stančić, Mirjana: „Die spezifische Bildlichkeit des Romans ‚Der neue Urwald‘. Ein Beitrag zur Poetik der Exilliteratur A. Döblins.“ In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, S. 112-119.

Stauffacher, Werner: „Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider.“ In: *Internationale Alfred Döblin-Kolloquien Marbach a. N. 1984, Berlin 1985*, S. 59-75.

Stauffacher, Werner: „Zwischen altem und neuem Urwald. Zum Geschichtsbild von Döblins ‚Amazonas‘.“ In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, S. 103-111.

Streese, Konstanze: „The Dialectics of Exotism: Alfred Döblin’s *Amazonas-Triology*.“ In: „*Neue Welt*“ – „*Dritte Welt*“. *Interkulturelle Beziehungen Deutschlands zu Lateinamerika und der Karibik*. 18. Amherster Kolloquium zur Deutschen Literatur. Hrsg. v. Sigrid Bauschinger und Susan L. Cocalis. Tübingen, Basel: Francke 1994, S. 141-153.

Uerlings Herbert: „*Ich bin von niedriger Rasse.*“ (*Post-)Kolonialismus und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur*. Köln, Weimar [u. a.]: Böhlau 2006.

Wolf, Thomas: *Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins*. Regensburg: Roderer 1993 (= *Theorie und Forschung*; Bd. 240. *Literaturwissenschaft*; Bd. 13. *Germanistik*; Bd. 2).

Xu, Xuelai: *Zur Semantik des Krieges im Romanwerk Alfred Döblins*. Regensburg: Roderer 1992.

### Weitere Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.

Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand. (Homo sacer II.1)*. Aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.

—: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

—: „Der Autor als Geste.“ In: Ders.: *Profanierungen*, S. 57- 69.

—: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.

- : „Fabel und Geschichte. Überlegungen zur Krippe.“ In: Ders.: *Kindheit und Geschichte*, S. 175-183.
- : *Herrschaft und Herrlichkeit*. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. (Homo Sacer II.2). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Berlin: Suhrkamp 2010.
- : *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- : *Idee der Prosa*. München, Wien: Hanser 1987.
- : „Kindheit und Geschichte. Versuch über die Zerstörung der Erfahrung.“ In: Ders.: *Kindheit und Geschichte*, S. 21-95.
- : *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- : „Lob der Profanierung.“ In: Ders.: *Profanierungen*, S. 70-91.
- : *Profanierungen*. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- : *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- : „Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen.“ In: Ders.: *Kindheit und Geschichte*, S. 129-152.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen. München, Zürich: Piper 1987.
- : *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München: Piper 2005.
- Bataille, Georges: *Gilles de Rais*. Leben und Prozeß eines Kindermörders. Übersetzt von Ute Erb. Frankfurt a. M. [u. a.]: Ullstein 1975.

- Bauman, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*. Aus dem Englischen von Reinhard Kreissl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Benjamin, Walter: „Über den Begriff der Geschichte.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.II. Hrgs. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 691-704.
- : *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.I. Hrgs. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 203-430.
- : *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965.
- : „Zur Kritik der Gewalt.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.I. Hrgs. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 179-203.
- Benveniste, Émile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Aus dem Französischen von Wilhelm Bolle. München: List 1974.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer 2003.
- Carstensen, Richard: *Griechische Sagen. Die schönsten Sagen des klassischen Altertums von Gustav Schwab. Bearbeitet und ergänzt von Richard Carstensen*. München: dtv 1993.
- Delitzsch, Friedrich: „Das babylonische Welterschöpfungsepos.“ In: *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*; Bd. 17, 2. Leipzig: Hirzel 1897 (= *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*; Bd. 39).
- Eco, Umberto: *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*. München: dtv 1996.
- : *Semiotik und Philosophie der Sprache*. München: Fink 1985.

- Fleischer, Margot: *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschlichen: eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Foucault, Michael: *Analytik der Macht*. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.
- : *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- : *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Fischer 2005.
- : „Die Macht und die Norm.“ In: Ders.: *Mikrophysik der Macht*, S. 99-107.
- : *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- : „Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift ‚Quel Corps?‘“ In: Ders.: *Mikrophysik der Macht*, S. 91-98.
- : *Mikrophysik der Macht. Über Straffjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve 1976.
- : „„Omnes et singulatim“: zu einer Kritik der politischen Vernunft“. In: Ders.: *Analytik der Macht*, S. 188-219.
- : „Subjekt und Macht“. In: Ders.: *Analytik der Macht*, S. 240-263.
- : *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- : *Vom Lichte des Krieges zur Geburt der Geschichte*. Hrsg. v. Walter Seitter. Berlin: Merve 1986.
- Hofmann, Martin Ludwig: *Monopole der Gewalt. Mafiose Macht, staatliche Souveränität und die Wiederkehr normativer Theorie*. Bielefeld: transcript 2003.



- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: Fischer 2001.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv 1994.
- Kerényi, Karl: *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. Hrsg. v. Magda Kerényi. Stuttgart: Klett-Cotta 1997.
- Linné, Carl von: „Vom Thiermenschen.“ In: Ders.: *Des Ritters Carl von Linné Aus-erlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneywissenschaft*. Leipzig: Böhme 1776-1778, Bd. I (1776), S. 57-70.
- Lücke, Hans-K./Lücke, Susanne: *Helden und Gottheiten der Antike*. Ein Handbuch. Der Mythos und seine Überlieferung in Literatur und Bildender Kunst. Wiesbaden: Marix 2006.
- Machiavelli, Niccolò: *Il Principe. Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Philipp Rippel. Stuttgart: Reclam 2004 (= Reclam Universal-Bibliothek; Bd. 1219).
- Meissner, Bruno: „Die babylonisch-assyrische Literatur.“ In: *Handbuch der Literaturwissenschaft*; Bd. 5,2. Hrsg. v. Oskar Walzel. Wildpark-Potsdam: Athaion 1927.
- Melchers, Erna/Melchers, Hans: *Das große Buch der Heiligen. Geschichte und Legende im Jahresverlauf*. Bearbeitung: Carlo Melchers. München: Südwest 1980.
- Messner, Johannes: *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Berlin: Duncker & Humblot 1984.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bde*. Hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988 (=KSA).
- : *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: KSA; Bd. 4.
- : *Die Fröhliche Wissenschaft*. In: KSA; Bd. 3.

— : *Ecce homo. Wie man wird, was man ist.* In: KSA; Bd. 6.

— : *Kommentar zu den Bänden 1-13.* In: KSA; Bd. 14.

— : *Nachgelassene Fragmente 1885-1887.* In: KSA; Bd. 12.

— : *Nachgelassene Fragmente 1887-1889.* In: KSA; Bd. 13.

— : *Nachgelassene Schriften. (August 1888 – Januar 1889).* In: KSA; Bd. 13.

Ovid: *Metamorphosen.* München: dtv 1994.

Schiffler, Birgit: *Die Typologie des Kentauren in der antiken Kunst.* Vom 10. bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. Frankfurt a. M.: Lang 1976 (= Archäologische Studien; Bd. 4).

Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Berlin: Duncker & Humblot 1963.

— : *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf.* Berlin: Duncker & Humblot 1978 [1921].

— : *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Gespräch über den Neuen Raum.* Berlin: Akademie 1994.

— : *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* Berlin: Duncker & Humblot 2004.

Simon, Erika: *Die Götter der Griechen.* Aufnahmen von Max Hirmer und anderen. Studienausgabe. München: Hirmer 1985.

Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.

Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt.* Frankfurt a. M.: Fischer 2005.

Fehér, Ferenc/Heller, Agnes: *Biopolitik.* Frankfurt a. M.; New York: Campus 1995 (= Wohlfahrtspolitik und Sozialforschung; Bd. 6).