

Martin Weimer

Anmerkungen zum Bilderverbot

„Ein Bild ist die Rast des Geistes zwischen zwei Ungewissheiten“ (Djuna Barnes)

1.

Wenn die Gruppenanalyse nicht als eine von der Einzelanalyse abgeleitete Form der Psychoanalyse, sondern viel mehr (neben der Einzelanalyse) als eine von mehreren Anwendungen der Psychoanalyse verstanden und begründet werden soll, so wird man die grundlegenden psychoanalytischen Konzepte gruppenanalytisch rekonstruieren müssen. In diesem Sinne versuche ich in dieser Arbeit die gruppenanalytische Rekonstruktion eines Elements der Theorie der Traumdeutung, des Bilderverbots.

Meine Hauptthese lautet: Die Tradition des Bilderverbots bildet ein zentrales Steuerungselement in der psychoanalytischen Traumdeutung, das diese im Sinne der Grundmatrix (Foulkes) mit ihrer jüdischen Tradition verbindet.

Mit dem Bezug auf Foulkes' Konzept der Grundmatrix visiere ich also einen gruppenanalytischen Aspekt in der psychoanalytischen Theoriebildung bei Freud an. Ich stelle sie im Netzwerk ihrer impliziten kulturellen Tradition dar und wähle aus dieser ein mir wesentlich erscheinendes Element aus. Oder in einem anderen Konzept Foulkes' formuliert: ich betrachte Freuds Traumdeutung als Figur vor dem Hintergrund ihrer symbolischen Tradition, aus der ich das Bilderverbot auswähle.

Das Bilderverbot als zentrales Steuerungsmodell psychoanalytischer Traumdeutung unterscheidet diese von anderen Modellen der Trauminterpretation. Beispielsweise können in der Trauminterpretation in der Schule C. G. Jungs Träume als „Gottes vergessene Sprache“¹ fungieren, also eine Unmittelbarkeit des Sinns versprechen (religiös gesprochen: eine unmittelbare Gottesgegenwart), der in der jüdischen Tradition nun gerade das Bilderverbot entgegensteht. Zugespitzt formuliert: Erzähle ich meinen Traum einem jungianischen

¹ H. Hark, Der Traum als Gottes vergessene Sprache, Olten 1982.

Analytiker, so vollzieht dieser in der Folge des Pastorensohns Carl Gustav Jung² über meinem Traummaterial wie ein Priester beim Abendmahl die Wandlung der Elemente meines Traums. Meine Traumbilder künden solcherart dann ganz unmittelbar von der Gegenwart des Sinns, so wie sich im priesterlichen Handeln Brot und Wein vermittlels der Transsubstantiation in Christi Leib und Blut verwandeln. Diese Metaphorik ist keineswegs arbiträr, fand vielmehr ihrer kulturhistorische Realisierung auf der 4. Lateransynode im Jahre 1215, „einer glänzenden Schaustellung der päpstlichen Machtfülle“³, die gleichermaßen die Transsubstantiationslehre und Judengesetze beschloss, die die Nürnberger Gesetze vorweg nehmen sollten. „Juden sollten in ihrer Kleidung als Ungläubige jederzeit kenntlich sein, in eigenen Vierteln (Ghetto) von dem Rest der Bevölkerung getrennt hausen und in jeder Hinsicht von den Christen abgeschieden leben.“⁴ Der Transsubstantiation hier entspricht die Spaltung dort.

Erzähle ich dagegen meinen Traum einem Psychoanalytiker in der Tradition Freuds, so wird der bekanntlich in seiner meine Assoziationen begleitenden gedanklichen Arbeit die Bilder meines Traums dekonstruieren, damit der in den Bildern verborgene latente Sinn sprachliche Gestalt gewinnen kann. Das ist die Praxis des Bilderverbots in der Technik der Psychoanalyse. Donald Meltzer, in seinem von mir sonst so bewunderten Buch⁵, vernachlässigt meines Erachtens diesen Aspekt der kulturellen Tradition der Freudschen Traumdeutung. Seiner Auffassung, dass für Freud „verbales Denken als die primäre symbolische Darstellungsform von Sinn galt“⁶, setzt Meltzer eine Traumtheorie entgegen, „die davon ausgeht, dass der Traum die wesentliche Funktion der Psyche darstellt und unsere ästhetische Welterfahrung aufnimmt, wo »Schönheit Wahrheit ist, und Wahrheit Schönheit«.“⁷ Ich kritisiere Meltzers Auffassung

² Freud schreibt am 5.5.1908 an Abraham: „Seien Sie tolerant du vergessen Sie nicht, dass Sie es eigentlich leichter als Jung haben, meinen Gedanken zu folgen, denn erstens sind Sie völlig unabhängig, und dann stehen Sie meiner intellektuellen Konstitution durch Rassenverwandtschaft näher, während er als Christ und Pastorsohn nur gegen große innere Widerstände den Weg zu mir findet. Um so wertvoller ist dann sein Anschluss. Ich hätte beinahe gesagt, dass erst sein Auftreten die Psychoanalyse der Gefahr entzogen hat, eine jüdisch nationale Angelegenheit zu werden.“ (Sigmund Freud – Karl Abraham, Briefe 1907 – 1926, Frankfurt/M. 1965, 47)

³ K. Heussi, Compendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1956, 212.

⁴ F. Graus, Judenfeindschaft im Mittelalter, in: H. A. Strauss, N. Kampe (Hg.), Antisemitismus, Frankfurt/M. 1988, 41.

⁵ D. Meltzer (1984), Traumleben, München – Wien 1988.

⁶ A.a.O., 8.

⁷ A.a.O., 28. Meltzer zitiert hier John Keats.

gen in zwei Punkten: Zum einen meine ich, dass man Bions Theorie, von der Meltzer ausgeht, geradezu als Explikation des Bilderverbots lesen muss (zumal Bion sich gelegentlich ausdrücklich auf den jüdischen Mystiker Isaac Luria bezieht⁸). Diesen Gedanken will ich im 2. Teil meiner Arbeit etwas näher ausführen. Zum anderen kann aber eine kulturhistorische Analyse m.E. den Nachweis führen, dass es gerade das Bilderverbot war, das eine weltweit sicher bisher einmalige ästhetische Produktivität frei gesetzt hat. Diesen Nachweis will ich, wenigstens in einer groben Skizzierung, im 3. Teil dieses Aufsatzes erbringen. Es wird sich übrigens dann zeigen, dass dieser kulturgeschichtliche Befund sich sehr gut mit Hilfe der Symboltheorie Hanna Segals psychoanalytisch verstehen lässt. Zwar reicht der Raum eines Aufsatzes nicht zu einer gründlicheren Auseinandersetzung mit Donald Meltzers Traumtheorie aus, aber ich glaube doch zeigen zu können, dass Donald Meltzer in seiner Vernachlässigung der kulturellen Tradition des Bilderverbots gewissermaßen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat. Die „ästhetische Welterfahrung“, deren Bedeutung Donald Meltzer dankenswerterweise uns psychoanalytisch nahe gebracht hat, hat nach meiner Auffassung das im Bilderverbot Gemeinte gerade zu ihrer Voraussetzung.

Im Bilderverbot haben wir es also mit einer impliziten religiösen Tradition in der psychoanalytischen Theoriebildung zu tun. Foulkes hat sich freilich, soweit ich sehe, für diesen Aspekt nicht besonders interessiert. Er setzt ihn vielmehr als schlicht gegeben einfach voraus, nicht ohne freilich an dieser Stelle geradezu konfessorisch von einem „Fundament der Freudschen Psychoanalyse“ zu sprechen: „Es muss aber unterstrichen werden, dass die Unterscheidung zwischen dem manifesten und dem verdrängten, latenten Trauminhalt *und allem, was damit korrespondiert*, ein Fundament der Freudschen Psychoanalyse ist. Wir können nicht mehr von Psychoanalyse sprechen, wenn wir darauf verzichten.“⁹ Immerhin, dass Foulkes hier wie in einem religiösen Bekenntnisakt vom „Fundament der Freudschen Psychoanalyse“ spricht und wie in einer kirchlichen Bekenntnisschrift es nicht versäumt, ein Anathema hinzuzufügen („Wir können nicht mehr von Psychoanalyse sprechen...“), verweist in meiner Sicht

⁸ z.B. in W. R. Bion, *Attention and Interpretation*, London 1970, 75 und 115. Ich habe diese Bezüge etwas genauer untersucht in: M. Weimer, *Bion hört Cage*, *Wege zum Menschen* 49 (1997): 459 – 473.

⁹ S. H. Foulkes, *Gruppenanalytische Psychotherapie*, München 1974, 141 (Hervorhebung von mir, MW)

auf den impliziten religiösen Aspekt in der Freudschen Traumdeutung, um den es mir in dieser Arbeit geht.

Aber vielleicht kann man in Foulkes' konfessorischer Redeweise auch einen Nachhall auf den allerdings katastrophischen Ursprung der Gruppenanalyse sehen? So scheint es mir. Die Anfänge der Gruppenanalyse sind mit dem aktiven Kampf gegen den Bilderkult des 20. Jahrhunderts schlechthin verbunden, nämlich in dem Bemühen des britischen Militärs, geeignetes Personal für den Krieg gegen die Nazis zu finden¹⁰. Der deutsche Nationalsozialismus muss nicht nur in seinen grandiosen Masseninszenierungen als ein Bilderkult verstanden werden. Er behauptete in seinen manifest religiösen Aspekten vielmehr auch, dass es neben der „Schrift“ noch andere Offenbarungsquellen des Göttlichen gebe, so beispielsweise die arische Rasse. Hitler konnte die Deutschen schlicht als das „auserwählte Volk“ betrachten: „Es kann nicht zwei auserwählte Völker geben. Wir sind das Volk Gottes. Besagt das nicht alles?“¹¹ So wird die „Bewegung“ schließlich selbst, wie Christus für die Christen, zum nötigenfalls leidenden religiösen Offenbarungsträger. Hitlers „Mein Kampf“ schließt mit den Sätzen: „Ein Staat, der im Zeitalter der Rassenvergiftung sich der Pflege seiner besten rassischen Elemente widmet, muss eines Tages zum Herrn der Erde werden. Das mögen die Anhänger unserer Bewegung nie vergessen, wenn sie die Größe der Opfer zum bangen Vergleich mit dem möglichen Erfolg verleiten sollte.“¹² Es gehört zu der heute endlich einbekannten Schuld der evangelischen Kirche in Deutschland, sich zwar in der quantitativ kleinen Gruppe der „Bekennenden Kirche“ gegen diesen religiösen Bilderkult gewandt zu haben, nicht aber gegen dessen Realisierung in der Shoah.

Die angedeutete politische Bedeutung der Tradition des Bilderverbots wurde statt dessen überdeutlich schon in den Anfängen der Kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer formuliert, denen Foulkes über „seinen sozialwissenschaftlichen Mentor Norbert Elias“¹³ verbunden war, freilich ohne, dass diese Verbindung für ihn eine Reflexion der impliziten jüdischen Elemente (im Unter-

¹⁰ T. Harrision, Bion, Rickman, Foulkes and the Nothfield Experiments, London 2000.

¹¹ N. Rauschning, Gespräche mit Hitler, Wien 1973, 227. Ich entnehme dieses Zitat H. Beland, Religiöse Wurzeln des Antisemitismus, Psyche 45 (1991): 448 – 470. Ich verdanke dieser Arbeit viel.

¹² A. Hitler, Mein Kampf, München 1931, 782.

¹³ G. Wilke, Gruppenprozesse und Identität, in: J. Wiese (Hg.), Identität und Einsamkeit, Göttingen 2000, 154.

schied zu Adorno und Horkheimer) in der gruppenanalytischen Theoriebildung bedeutet hätte. In ihrer ungemein verdichteten Sprache notieren Adorno und Horkheimer 1947 bereits emphatisch den politischen Gehalt der Tradition des Bilderverbots¹⁴: „Die jüdische Tradition duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte¹⁵. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns... Die Selbstzufriedenheit des Vorwegbescheidwissens und die Verklärung der Negativität zur Erlösung sind unwahre Formen des Widerstands gegen den Betrug. Gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots.“

Adorno und Horkheimer wiederum konnten sich auf Freud berufen. Das Bilderverbot bildet nicht nur die zentrale implizite religiöse Tradition seiner „Traumdeutung“, sondern zieht sich, wie ich es am Beispiel von Freuds berufssoziologischen Auffassungen sogleich kurz nachzeichnen will¹⁶, über alle Brüche hinweg durch sein gesamtes Werk.

2.

„Jeder Traum hat mindestens eine Stelle, an welcher er unergründlich ist, gleichsam einen Nabel, durch den er mit dem Unerkannten zusammenhängt.“¹⁷ Der Nabel: ich werde im letzten Teil dieses Abschnitts auf diese Metapher zurückkommen. Freud hoffte bekanntlich, in der Psychoanalyse den „Schlüssel“ zu finden, „der den Weg zu den Müttern“ erschließen kann¹⁸. Die Nabel-Metapher kehrt denn auch sozusagen an einer Schlüsselstelle der „Traumdeutung“ wieder¹⁹: „In den bestgedeuteten Träumen muss man oft eine Stelle im Dunkel lassen, weil man bei der Deutung merkt, dass dort ein Knäuel von Traumgedanken anhebt, der sich nicht entwirren will, aber auch zum

¹⁴ Th. W. Adorno, M. Horkheimer (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1968, 36.

¹⁵ MW: Ich würde hier einen impliziten Bezug auf das Buch Hiob sehen. Hartmut Raguse hat jüngst eine wunderbare psychoanalytische Interpretation dieses Buches vorgelegt (H. Raguse, *Psychoanalytische Erwägungen zum Hiob-Buch, Wege zum Menschen* 53 (2001): 19 – 35). Hiob verzweifelt dieser Interpretation zufolge angesichts der Aufgabe der Anerkennung seiner Getrenntheit vom primären Objekt.

¹⁶ Ich habe diesen Aspekt etwas eingehender dargestellt in: M. Weimer, *Psychoanalytische Tugenden*, Göttingen 2001, 15ff.

¹⁷ S. Freud (1900a), 116, Fn.

¹⁸ S. Freud, *Briefe 1873 – 1939*, Frankfurt 1960, 98.

¹⁹ S. Freud (1900a), 530.

Trauminhalt keine weiteren Belege geliefert hat. Dies ist dann der Nabel des Traums, die Stelle, an der er dem Unerkannten aufsitzt.“ Dem den „Weg zu den Müttern“ suchenden, interpretierend eindringendem Denken stellt sich ein unüberwindliches Hindernis entgegen, dem Freud die Metapher „Nabel“ verleiht.

Dabei galt ihm doch auf diesem Weg der manifeste Traum mit seiner Bildersprache als bloßes „Blendwerk, eine Fassade“: „Wir wissen jetzt, der manifeste Inhalt ist ein Blendwerk, eine Fassade... Wenn vom »Inhalt« des Traumes die Rede ist, kann man nur den Inhalt der vorbewussten Gedanken und den der verdrängten Wunschregung meinen, die durch die Deutungsarbeit hinter der Traumfassade aufgedeckt werden.“²⁰ Schon im Fließ-Brief vom 6.12.1896²¹ verwendet Freud nun die Metaphern der Schrift sowie die der Textübersetzung, um die Transformation psychischer Inhalte vom Unbewussten über das Vorbewusste ins Bewusstsein zu bezeichnen. Diese Metaphorik, der Jacques Derrida eine eingehende Untersuchung gewidmet hat²², bezieht Freud ebenfalls unmittelbar auf die Traumdeutung: „Wenn wir einen Traum deuten, so *übersetzen* wir bloß einen gewissen Gedankeninhalt (die latenten Traumgedanken) aus der »*Sprache des Traumes*« in die unseres Wachlebens.“²³ An derselben Textstelle deutet Freud eine Verbindung der beiden Metaphern des Nabels und der Schrift an, wenn er davon spricht, „dass die Traumsprache einem in hohem Grade archaischen Ausdruckssystem angehört“. Und so wie der Nabel die körperliche Inschrift der einmaligen Verbindung des Subjekts zu seiner unwiederholbaren pränatalen Existenz ist, betont Freud einmal, dass kein Traum umstandslos in eine andere Sprache übersetzt werden kann: „Ein Traum ist in der Regel unübersetzbar in andere Sprachen.“²⁴

Zwanglos fügt sich dem eine weitere Konkretisierung der Metaphorik an²⁵: „In der Tat ist die Deutung eines Traumes durchaus analog der Entzifferung einer alten Bilderschrift, wie der ägyptischen Hieroglyphen.“ Wir erinnern uns: nach

²⁰ S. Freud (1925a), Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung, GW I, 565.

²¹ S. Freud, Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1950, 151ff.

²² J. Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1972, 302ff.

²³ S. Freud (1913j), Das Interesse an der Psychoanalyse, GW VIII, 403 (Hervorhebungen von mir, M.W.).

²⁴ S. Freud (1900a), 103, Fn. 1.

²⁵ A.a.O., 404.

Freuds Moses-Studie²⁶ war Moses ein Ägypter, der Moses, mit dem Freud sich zeitlebens identifizierte. Schon als Jugendlicher ermahnte er seinen Jugendfreund Silberstein ganz in dieser Identifikation, keine Frau aus dem „Land von Götzenbilderverehrer“ zu nehmen²⁷. Und so verwundert es nicht, dass Freud das „Blendwerk“, die „Fassade“ des manifesten Traums doch gleichzeitig einen „heiligen Text“²⁸ nennen kann. Wir haben es also mit einer Freud-typischen Ambivalenz zu tun: der „heilige Text“ ist gleichzeitig „etwas seiner Natur nach Unaufrichtiges“²⁹, rührt er doch vermittels der Traumarbeit aus einer tendenziösen „Übersetzung der Traumgedanken in eine primitive, der Bilderschrift analoge Ausdrucksweise“³⁰ her.

Dies alles sind Andeutungen auf das Bilderverbot in seiner „Traumdeutung“, auf das selbst Freud in einer, wie wir jetzt sehen werden, charakteristischen Interpretation noch in seinem Spätwerk, dem „Moses“, zurückkommen wird. Dort bezeichnet er es als das „rauhe Verbot... irgend ein lebendes oder gedachtes Wesen in einem Bildnis darzustellen“³¹; später in demselben Werk sieht Freud im Bilderverbot – ganz in Übereinstimmung mit seiner Kulturtheorie – „eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, streng genommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen“³². Es ist dieselbe Interpretation, die Arnold Schönberg in seiner Oper „Moses und Aron“ gibt und in der man aus heutiger Sicht vielleicht das Scheitern der jüdischen Assimilationsversuche in Mitteleuropa in der Shoah dokumentiert finden kann. Schönbergs Oper, ähnlich wie Freuds „Moses“ ein kolossaler unvollendeter Torso, schließt mit Moses' Verzweiflung: „Unvorstellbarer Gott! Unaussprechlicher, vieldeutiger Gedanke! Lässt du diese Auslegung zu? Darf Aron, mein Mund, dieses Bild machen? So habe ich mir ein Bild gemacht, falsch, wie ein Bild nur sein kann! So bin ich geschlagen! So war alles Wahnsinn, was ich gedacht habe, und kann und darf nicht gesagt werden! O Wort, du Wort, das mir fehlt!“³³

²⁶ S. Freud (1939a), Der Mann Moses und die monotheistische Religion, GW XVI.

²⁷ S. Freud, Jugendbriefe an Eduard Silberstein, Frankfurt/M. 1989, 27.

²⁸ S. Freud (1900a), 518.

²⁹ S. Freud (1932c), Meine Berührung mit Joseph Popper-Lynkeus, GW XVI, 265.

³⁰ S. Freud (1916-17), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, 236.

³¹ S. Freud (1939a), 117.

³² A.a.O., 220.

³³ A. Schönberg, Moses und Aron, Philipps CD 438 667-2.

Das Bilderverbot erweist sich freilich nicht nur als latenter Organisator in der „Traumdeutung“, bevor Freud kurz vor seinem Tod den „Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit“ in dieser jüdischen kulturellen Tradition grimmig genug feiern kann. Es bestimmt auch, was leicht übersehen werden kann, etwas, was man heute als Freuds berufssoziologische Überlegungen bezeichnen könnte. Bekannt ist Freuds Kritik der Integration der Psychoanalyse ins medizinische System: „Ich sagte Ihnen, die Psychoanalyse begann als Therapie, aber nicht als Therapie wollte ich sie Ihrem Interesse empfehlen, sondern wegen ihres Wahrheitsgehaltes“³⁴. Ferenczi zufolge soll Freud ihm in einer Direktheit, die nichts zu wünschen übrig ließ, geäußert haben: „Die Patienten sind ein Gesindel. Die Patienten sind nur gut, um uns leben zu lassen und sie sind Stoff zum lernen. Helfen können wir ihnen ja nicht.“³⁵ Mag diese Äußerung durch den ungelösten tragischen Konflikt zwischen Ferenczi und Freud noch einiges an Schärfe gewonnen haben – dass Freud die Integration der Psychoanalyse ins medizinische System, „ihre endgültige Ablagerung im Lehrbuch der Psychiatrie“³⁶, zeitlebens heftig ablehnte, steht außer Zweifel. Seinem lebenslangen Freund, dem Schweizer Pfarrer Oskar Pfister gegenüber, meinte Freud gewiss nicht ohne Grund die berufssoziologischen Aspekte des Psychoanalytikers so bezeichnen zu sollen: „Man muss ein schlechter Kerl werden, sich hinaussetzen, preisgeben, verraten, sich benehmen wie ein Künstler, der für das Haushaltsgeld der Frau Farben kauft oder mit den Möbeln für das Modell einheizt. Ohne ein solches Stück Verbrechertum gibt es keine richtige Leistung.“³⁷ Eine ganz ähnliche Auffassung findet sich übrigens im Chassidismus: „Der Maggid sprach zu seinem Schüler Rabbi Sussja: »Die zehn Grundsätze des Dienstes kann ich dich nicht lehren. Aber du magst zu einem kleinen Kind und zu einem Dieb in die Lehre gehen. Drei Dinge wirst du von dem Kinde lernen: es ist fröhlich, ohne eines Antriebs zu bedürfen; keinen Augenblick verweilt es müßig; und woran es Mangel hat, weiß es kräftig zu begehren. In sieben Dingen wird dich der Dieb unterweisen: er tut seinen Dienst in den Nächten; erlangt er's nicht in einer Nacht, so wendet er die kommende dran; er und seine Werkgenossen lieben einander; er wagt sein Leben um ein Geringes; was er erbeutet hat, gilt ihm so wenig, dass er es um die schlechteste

³⁴ S. Freud (1933a), Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, 169.

³⁵ S. Ferenczi, Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch von 1932, Frankfurt/M. 1988, 142.

³⁶

³⁷ Sigmund Freud – Oskar Pfister, Briefe 1909 – 1939, Frankfurt/M. 1963, 36.

Münze hingibt; er lässt Schläge und Plagen über sich ergehen, und es ficht ihn nicht an; sein Handwerk gefällt ihm wohl, und er tauscht es für kein andres ein«.“³⁸

Als Pfister nicht nachließ, Freuds Religionskritik seinerseits zu kritisieren, gestand Freud ihm schließlich ein³⁹: „Ich weiß nicht, ob Sie das geheime Band zwischen der »Laienanalyse« und der »Illusion« erraten haben. In der ersten will ich die Analyse vor den Ärzten, in der anderen vor den Priestern schützen. Ich möchte sie einem Stand übergeben, der noch nicht existiert, einem Stand von weltlichen Seelsorgern, die Ärzte nicht zu sein brauchen und Priester nicht sein dürfen.“ Schließlich wissen wir, dass Freud mit aller Emphase gelegentlich die Psychoanalyse als „weltliche Seelsorge“ bezeichnete⁴⁰, als deren wichtigstes Merkmal er das berühmte „Junktum zwischen Heilen und Forschen“ hervorhob – ein „Junktum“, um zu verhindern, „dass die Therapie die Wissenschaft erschlägt“.

Den Bezug zum Bilderverbot in alledem sehe ich so: es gibt für die Psychoanalyse keine bruchlos passende soziale Rolle. Und zwar gibt es sie deswegen nicht, weil Psychoanalyse die soziale Rolle eines jeden Menschen, der sich auf die Psychoanalyse einlässt, zutiefst infrage stellt. Mario Erdheim hat dies als „sozialen Tod“ bezeichnet und Freuds Entwicklung der Psychoanalyse mit der selbstanalytischen Dekonstruktion seiner sozialen Größenphantasien in Verbindung gebracht⁴¹. Aber auch Erdheim hat nicht die darin implizite jüdische Tradition gesehen. Das hat dankenswerterweise in letzter Zeit Ygal Blumenberg in zwei Arbeiten sehr differenziert nachgeholt⁴². Er betont, dass das Judentum nicht wie die katholische Kirche ein Lehramt und auch nicht wie die evangelische Kirche Bekenntnisschriften kennt, also so gut wie keine Institutionalisierung kultureller Traditionen (dafür in seiner orthodoxen Variante bekanntlich eine hohe Ritualisierung des familiären Lebens). Es bleibt so gesehen u-topisch, eigentümlich ortlos, damit fähig zur Aufnahme des Fremden (einer der vornehmsten ethischen Traditionen in der religiösen jüdischen Traditi-

³⁸ M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 202.

³⁹ A.a.O. 136.

⁴⁰ S. Freud (1927a), Nachwort zur „Frage der Laienanalyse“, GW XIV, 293f..

⁴¹ M. Erdheim, Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit, Frankfurt/M. 1982, 41ff.

⁴² Y. Blumenberg, Psychoanalyse – eine jüdische Wissenschaft?, Forum der Psychoanalyse XII (1996): 156 – 178; ders., Freud – ein „gottloser Jude“?, Luizifer-Amor 19 (1997): 33 – 80.

on!). Dieser nicht erreichbare Ort wäre – und damit kehre ich zur Nabel-Metapher eingangs dieses Abschnittes zurück – sozusagen jenseits des Nabels, mithin der unzugängliche Mutterleib. Noch im Wort „Szene“, das Freud in der paradoxen Bedeutung des Begriffs „Urszene“ in sein Theoriegebäude aufnimmt, ist diese Konnotation enthalten. Das griechische σκηνη meint u.a. Zelt, aber auch die Theaterbühne. Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Ersten Testaments, verwendet es überall dort, wo im Hebräischen „משכן“ steht: das heilige Zelt mit dem unzugänglichen Aufbewahrungsort der Bundeslade.

Genau in diese ödipale Richtung des ebenso begehrten wie unzugänglichen mütterlichen Körpers zielt Franz Zimmermanns Interpretation von Freuds Ambivalenz gegenüber dem Bilderverbot⁴³. Ich möchte diese aufs Individuum und dessen unbewusste Konflikte zentrierte Interpretation um eine gruppenanalytische Deutung ergänzen.

Zentriert man allerdings die deutende Einstellung aufs Individuum, so sieht man deutlich die ödipalen Aspekte des Bilderverbots in der „Traumdeutung“. Dies schreibt anhand des „Irma-Traums“ sehr klar Didier Anzieu, auf den Zimmermann sich bezieht⁴⁴: „Eine Phantasie hat sich sowohl in seinen (scil.: Freuds) Gedanken wie in dessen schöpferischen Ausdruck geschlichen, eine Phantasie, die ihn hätte sagen lassen, wenn er klar und deutlich gesprochen hätte: die Frau, von der man träumt, ist diejenige, mit der man durch die Nabelschnur verbunden gewesen ist und die für uns im biblischen Sinn »unerkannt« bleibt. Dass sich Freud tatsächlich außerstande fühlt, einen Traum oder ein Symptom vollständig zu deuten, ist eher ein mit der »Inzestscheu« verbundener innerer Widerstand als die Folge eines unzulänglichen theoretischen und klinischen Rüstzeugs.“ Mit anderen Worten: Freuds Bezug auf das Bilderverbot fungiert hier als Symptom seiner individuellen ödipalen Pathologie. Ich bestreite nicht diese Interpretation; Anzieu hat sie in bewundernswerter Detailarbeit gut belegt. Ich glaube allerdings, dass diese Interpretation von einem bestimmten Scheitelpunkt (Bion: vertex) ausgeht, nämlich aufs Individuum (hier: Freud) und dessen unbewussten Konflikten zentriert ist. Ich plädiere

⁴³ F. Zimmermann, Freuds Bewertung des manifesten Traums, *Psyche* 45 (1991): 967 – 993.

⁴⁴ D. Anzieu, *Freuds Selbstanalyse*, Bd. I, München – Wien 1990, 56.

dafür, daneben einen anderen „vertex“ auszuprobieren, eben den gruppenanalytischen⁴⁵. Diesen Weg hat Wilfred Bion vorgezeichnet.

Bion nämlich hat den Ödipus-Mythos in einer an strukturalistische Mythen-Interpretation gemahnenden Weise mit den Mythen vom Garten Eden und vom Turmbau zu Babel zusammen gesehen⁴⁶. Im Ödipus-Mythos findet er eine Prä-Konzeption, also eine allgemein menschliche kognitive Struktur, deren jeweils einmalige individuelle Realisierung eben nur eine ihre möglichen Realisierungen darstellt. So ist das sexuelle Element im Mythos für Bion auch nur ein Element unter mehreren. Wenn man es aus der Gesamtstruktur des Mythos abtrennt, verliert es seine Bedeutung. „Kein Element, wie beispielsweise das sexuelle Element, kann ohne Berücksichtigung seiner Beziehungen zu anderen Elementen begriffen werden.“⁴⁷ Später in seinen „Elements of Psycho-Analysis“ formuliert Bion dann in Anlehnung an sein Modell des „Grid“ eine Interpretation des Ödipus-Mythos, die ontogenetisch vor derjenigen Freuds angesiedelt ist, die aber in gruppenanalytischer Perspektive auch andere Phänomene beleuchtet als die, die Freud gesehen hat: „Man kann den Mythos als eine primitive Form von Prä-Konzeption ansehen sowie als ein Stadium der Veröffentlichung, d.h. der Mitteilung des privaten Wissens eines Individuums an die Gruppe.“⁴⁸

Bions enorm verdichtete Gedankenführung zu verstehen, mag etwas leichter fallen, wenn man sie mit der strukturalistischen Literaturinterpretation vergleicht, mit der sie in der Tat vieles gemeinsam hat. Analog zur Entwicklung der psychoanalytischen Technik der Traumdeutung geht die strukturalistische Literaturinterpretation von der impliziten Beziehung aus, die ein Text zu seinen

⁴⁵ Dass übrigens Anzieus Interpretation von seiner eigenen individuellen Geschichte sehr geprägt ist, zeigt sich in seinem Text gleich auf der folgenden Seite, wo er von dem „begehrten Körper der unerkannten Mutter“ spricht. Dies ist nicht nur Metonymie, sondern tragischerweise auch Anzieus persönliche Geschichte. Seine Mutter war die berühmte Aimée, die Lacan als Fall für seine Promotionsschrift diente. Als Lacan später den Sohn analysierte, eben Didier Anzieu, verweigerte er diesem die begehrte Bestätigung, dass „Aimée“ niemand anders Marguerite Anzieu war, die ihrer Psychose wegen von ihrem kleinen Sohn getrennt wurde; vgl. M. Weimer, Psychoanalytische Tugenden, Göttingen 2001, 200ff.

⁴⁶ W. R. Bion, Elements of Psycho-Analysis, London 1963, 45ff. Meine Argumentationslehre folgt derjenigen von Felix de Mendelssohn („Eine Brücke zum Himmel bauen...“, Freie Assoziation 3 (2000): 109 – 126. In seiner Turmbau-Interpretation vollzieht Bion, was Mendelssohn sehr schön zeigt, dieselbe Entwicklung nach wie man sie von Freud über Klein bis zu Bions Ödipus-Deutung verfolgen kann.

⁴⁷ Bion (1963), 45.

⁴⁸ A.a.O., 92.

Lesern voraussetzt⁴⁹. Mit anderen Worten: jeder Text – das christliche Glaubensbekenntnis, Freuds „Traumdeutung“ oder jede Gebrauchsanleitung eines Handys – setzt eine implizite Beziehung zu seinen Lesern voraus⁵⁰. So kann Bion im Ödipus-Mythos eine „Mitteilung des privaten Wissens eines Individuums an die Gruppe“ sehen. Auf diese Weise kann Bion anderen Elementen des Mythos dasselbe Gewicht verleihen, das Freud dem sexuellen Element gegeben hat. Beispielsweise dem epistemologischen Aspekt, der sich im Mythos sowohl in Teiresias wie auch in der Sphinx realisiert. Ödipus setzt in der sophokleischen Dramatisierung des Mythos trotz beider Warnungen seine Nachforschungen „arrogant“⁵¹ fort; d.h. er akzeptiert nicht – und das ist nun der für mich entscheidende Gesichtspunkt, die Verbindung zwischen dem griechischen Ödipus und dem jüdischen Bilderverbot – , dass unser Ursprung uns verschlossen bleibt. Bion hat für dieses Geheimnis an unserem Ursprung bekanntlich die Metapher „O“ verwendet, „das Unerkannte und das Unerkennbare“⁵², und er hat dazu in der glühenden Sprache eines Mystikers ausgeführt: „Der Analytiker muss seine Aufmerksamkeit auf O einstellen, auf das Unerkannte und das Unerkennbare. Der Erfolg einer Psychoanalyse hängt davon ab, ob dieser psychoanalytische Gesichtspunkt eingehalten werden kann; dieser Gesichtspunkt ist der psychoanalytische Scheitelpunkt (vertex); der psychoanalytische Scheitelpunkt ist O. Mit ihm kann der Analytiker sich nicht identifizieren: er muss vielmehr in ihn eingehen (he must be it).“ In ihrer Essenz ist jede psychoanalytische Verbindung eine K-Verbindung, eine auf „knowledge“ = Erkenntnis gerichtete Verbindung. Aber der Gegenstand dieser Verbindung der analytischen Gesprächspartner, ihr tertium comparationis, das was ihr triangulär entgegen steht, bleibt ein Geheimnis, das sinnlich niemals erfahrbar ist. Die „Elemente der Psychoanalyse“ „können nicht beobachtet werden“⁵³. Mit anderen Worten: im Zentrum von Bions psychoanalytischem Denken steht das Bilderverbot!

⁴⁹ Dies hat in bewundernswerter Weise im deutschen Sprachraum Hartmut Raguse am Beispiel der psychoanalytischen Bibelinterpretation deutlich gemacht: H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation, Stuttgart 1993; ders., Der Raum des Textes, Stuttgart 1994; vgl. meine Rezensionen in Wege zum Menschen 46 (1994): 172 – 175 und Wege zum Menschen 47 (1995): 377 – 380.

⁵⁰ Es liegt nahe, diese vorausgesetzte implizite Beziehung zum Leser mit der psychoanalytischen Übertragungslehre zu verbinden. Genau das ist Raguses Ansatzpunkt.

⁵¹ W. R. Bion (1963), 46.

⁵² W. R. Bion, Attention and Interpretation, London 1970, 27.

⁵³ W. R. Bion (1963), 7.

Die Unverfügbarkeit unseres Ursprungs, diese Kritik jedes ursprungsmythischen Denkens, hat nun im Nachkriegs-Deutschland Klaus Heinrich seit den späten 60er Jahren formuliert⁵⁴ und sie übrigens auch direkt auf das Bilderverbot bezogen⁵⁵. Beide Autoren, Heinrich wie Bion, haben nie voneinander Notiz genommen; es gehört zu den offenbar fortwirkenden merkwürdigen Wirkungen des Kanals, dass analoge Theorieentwicklungen diesseits und jenseits desselben offenbar nur höchst selektiv wahrgenommen werden! Heinrich führt an einer Stelle sehr klar die Essenz des Bildverbots aus⁵⁶: „In dem Augenblick, wo man eine Gestalt festhalten kann, in dem Augenblick, wo es gelingt, jemanden auf diese Gestalt festzunageln (...), in dem Augenblick, wo jemand in einer dieser Verwandlungen festgehalten wird, wird er angetastet in dem Kern seiner Existenz: der Verwandlungsmacht.“ Djuna Barnes hat einmal wunderschön poetisch verdichtet denselben Gedanken so formuliert: „Ein Bild ist die Rast des Geistes zwischen zwei Ungewissheiten. (...) Je mehr wir über einen Menschen erfahren, desto weniger wissen wir.“⁵⁷

Klaus Heinrichs gegen den Ursprungsmythos gerichtetes Denken ebenso wie Djuna Barnes' poetische Verdichtung meint denselben Gedanken, den Bion als „negative capability“ bekanntlich ins Zentrum der psychoanalytischen Einstellung gerückt hat. Zeigt sich im Fall Klaus Heinrichs deutlich an dieser Stelle der Versuch eines Denkens, das nach den ursprungsmythischen Verführungen des deutschen Nationalsozialismus der (um nun wieder bionitisch zu reden) „Arroganz“ eines Denkens widerstehen will, das seines eigenen Ursprungs meint habhaft werden zu können, so bleibt doch noch die Frage offen, wie denn diese Kritik des ursprungsmythischen Denkens im psychoanalytischen „vertex“ gedacht werden kann. Dies umso mehr, als Freud selbst vor den Versuchungen des ursprungsmythischen Denkens keineswegs immer gefeit war⁵⁸, was sich besonders deutlich an seinem erfolglosen Versuch in der Wolfsmann-Analyse⁵⁹ zeigt, dessen Konflikte auf einen empirischen Ursprung, zurückzuführen. Bekanntlich wird aus der supponierten Urszene am Ende die-

⁵⁴ K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Frankfurt/M. 1982.

⁵⁵ K. Heinrich, *Anthropomorphe*, Dahlemer Vorlesungen 2, Frankfurt/M. 1986.

⁵⁶ K. Heinrich (1986), 221.

⁵⁷ Djuna Barnes, *Nachtgewächse*, Frankfurt/M. 1991, 126.

⁵⁸ Dies zeichnet in eindrucksvoller Textexegese Gerd Kimmerle nach: G. Kimmerle, *Der Fall des Bewusstseins*, Tübingen 1997.

⁵⁹ S. Freud (1918b), *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, GW XII.

ser Arbeit ein „instinktives Wissen“⁶⁰, die Ur-phantasien also, deren Präfix freilich immer noch deutlich genug von der ursprungsmythischen Sehnsucht zeugt. Wenn also, noch einmal anders gefragt, gegen solche Rekonstruktionen eines wie auch immer gearteten Urzustandes das Bilderverbot steht, wenn diese Rekonstruktionen bestenfalls eine (nur zu verständliche!) „Rast des Geistes zwischen zwei Ungewissheiten“ ausmacht: wie lässt sich diese Kritik des ursprungsmythischen Denkens dann psychoanalytisch „halten“?

Man kann Freuds implizite Rezeption des Bilderverbots in der „Traumdeutung“ gewiss als Ausdruck von dessen „Inzestscheu“ interpretieren, wie es Zimmermann getan hat. Aber man läuft dann m.E., um es summarisch zu sagen, Gefahr, den phallischen Monismus Freuds gegen einen maternalen Monismus schlicht auszutauschen. Dass auch Bion dieser Tendenz gelegentlich erlegen ist, nämlich immer dann, wenn er das Modell ♀/♂ einseitig in nur einer seiner Realisierungen, der Beziehung zwischen der Mutter und ihrem Baby, darstellt, scheint mir unbezweifelbar⁶¹. Dass aber der Traum für Freud an irgendeiner Stelle – an seinem Nabel – dem Unerkannten (Freud formuliert hier nicht „dem Unbekannten“ oder „dem Unbewussten“) „aufsitzt“, reflektiert ebenso wie Bions „O“ auf das hebräische Verb „עָדָה“, das die Erkenntnis der Geschlechterdifferenz als Basis jeglichen Erkenntnisvorgangs meint. Renate Schlesier hat diese Zusammenhänge anhand ihrer Analyse des Präfixes „Un“ im Freud-schen Œuvre herausgearbeitet⁶². Diese Erkenntnis der Geschlechterdifferenz, ihre Anerkennung also im Sinne des Bionschen K-Modus', reduziert Freud selbst ganz im Sinne der „Inzestscheu“ auf die Wahrnehmung des mütterlichen Genitales: „Es kommt oft vor, dass neurotische Männer erklären, das weibliche Genitale sei ihnen etwas Unheimliches. Dieses Unheimliche ist aber der Eingang zur alten Heimat des Menschenkindes, zur Örtlichkeit, in der jeder einmal und zuerst geweiht hat.“⁶³ Wenn nun aber diese Deutung gleich dem manifesten Traum wiederum nur „Fassade“, „Blendwerk“ wäre? Klaus Heinrich denkt genau in diese Richtung. Er schreibt über das analoge männliche Grau-

⁶⁰ a.a.O., 156.

⁶¹ Angesichts der modischen Identifikation des Containments mit Mütterlichkeit muss man daran erinnern, dass auch im Stillakt die Mundhöhle des Babys ♀ und die erigierte mütterliche Brustwarze ♂ ist. Vgl.: R. A. Lazar. Vorläufer der Triangulierung, Forum der Psychoanalyse 4 (1988) : 28 – 39.

⁶² R. Schlesier, Das Heilige, das Unheimliche, das Unmenschliche, in: D. Kamper, Chr. Wulf (Hg.), Das Heilige, Frankfurt/M. 1987, 99ff.

⁶³ S. Freud (1919h), Das Unheimliche, GW XII, 258f.

en vorm Haupt der Medusa: „Ihr die Maske abnehmen hieße: die Geschlechterspannung wieder traktierbar machen und damit vielleicht auch das, dem sie als Schubkraft dient, neu balancierbar.“⁶⁴ Denn das Grauen des „neurotischen Mannes“ vorm mütterlichen Genitale – von Freud in seinem (ursprungsmythischen!) Ein-Geschlechter-Modell als Bestätigung der Kastrationsangst gedeutet – könnte auch als Wahrnehmung des Anderen, als Bestätigung der Geschlechterdifferenz und damit der Unverfügbarkeit unseres Ursprungs verstanden werden. Wir entstammen (vorläufig noch, solange unsere Zeugung in der sexuellen Vereinigung unserer Eltern geschieht) alle dem Zwischenraum, dem „potential space“ (Winnicott) zwischen „zwei Ungewissheiten“, unseren Eltern. An unserem Ursprung steht weder der patriarchale Phallus (Freud) noch die matriachale Brust (Klein), sondern die unserer Verfügbarkeit entzogene Vereinigung unseres Elternpaares⁶⁵. Dies ist – jenseits aller konstruktivistischen Hypothesen – ein vorläufig noch bleibendes „fact of life“⁶⁶. Und das jüdische Bilderverbot scheint mir in dem untrüglichen Realismus jüdischer Tradition dem Respekt vor dieser Tatsache zu dienen.

3.

Damit habe ich bereits eine andere als Freuds und Schönbergs Interpretation des Bilderverbots angedeutet. Dass mit dieser Tradition mehr und anderes verbunden ist, als beide sahen, will ich nun in gewiss geraffter kulturhistorischer Form zeigen. Freuds „Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit“ verweist ebenso wie Schönbergs „unaussprechlicher, vieldeutiger Gedanke“ noch implizit auf die Philosophie des deutschen Idealismus zurück. Die war nicht nur von der protestantisch-preußischen Staatsreligion geprägt, sondern galt auch den jüdischen Assimilationsversuchen als bevorzugtes Objekt⁶⁷, wofür Moses Mendelssohn das neben Heinrich Heine vielleicht prominenteste Beispiel bil-

⁶⁴ K. Heinrich, Haupt der Medusa, Frankfurt/M. 1995, 40.

⁶⁵ Ich danke der Hamburger Psychoanalytikerin Edda Schütt, die im jahrelangen Zwiegespräch mit mir die Idee der unsichtbaren Urszene entwickelt hat, was genau Klaus Heinrichs Utopie des anerkannten geschlechterdifferenteren Ursprungs entspricht.

⁶⁶ R. Money-Kyrle (1971), The Aim of Psycho-analysis, in: D. Meltzer, E. O'Shaughnessy (Eds.), The Collected Papers of Roger Money-Kyrle, London 1978, 442ff.

⁶⁷ Vgl. M. Brumlik, Deutscher Geist und Judenhass, München 2000.

det⁶⁸. Schönberg und Freud denken über das Bilderverbot in einer Zeit nach, in der diese Assimilationsversuche ihr „Grab in den Lüften“ (P. Celan) fanden.

Kulturhistorisch setzt das im 7. vorchristlichen Jahrhundert vom König Josija durchgesetzte Bilderverbot eine Schriftkultur voraus, was in 2. Chron. 34, 14ff durch die Erzählung von dem Fund der schriftlichen Thora im Tempel bei dessen Renovierung bestätigt wird⁶⁹. Und nicht gerade selbstverständlich im patriarchalen Judentum, aber wie eine mythische Konkretion des oben im Zusammenhang mit dem Bilderverbot entwickelten Gedankens der Geschlechterdifferenz: es ist die Prophetin Hulda, die diesen Fund sodann als Hinweis auf die Gnade Gottes für das Königshaus Juda deutet! Jenseits der Schriftkultur kann man mit Jaques Derrida noch von einer „Metaphysik der Präsenz“⁷⁰ sprechen; gemeinte Bedeutung lässt sich durch die Präsenz des Sprechenden feststellen. Sobald wir jedoch eine Schriftkultur haben (obendrein noch eine hebräische auf die Notation der Vokale verzichtende; im Unterschied zum griechischen Alphabet, das die gesprochene Sprache abzubilden versucht), ist die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant offenkundig. Mit anderen Worten – das ist die These dieses Abschnitts – : die Entstehung einer Schriftkultur setzt eine Toleranz für die Abwesenheit des Bedeutungsträgers voraus. „No breast – a thought“ (Bion)!

Zunächst⁷¹ steht die Einführung des Bilderverbots im Zusammenhang mit einer Zentralisierung des Kultes unter dem König Josija. Dass also Bilderverehrung mit gesellschaftlicher Macht, das Bilderverbot dagegen mit demokratischen Tendenzen einhergingen, lässt sich kulturhistorisch keineswegs belegen. Diese Auffassung ist vielmehr ein Produkt der deutschen Reformation, die sich nun allerdings bilderstürmerisch gegen die römische Zentrale wandte. Josijas Reform dagegen trug eindeutig zentralistische Züge; die Herausbildung des Tempels als Herrschafts- und als ökonomisches Zentrum (eben auch als Zentralbank!⁷² 2. Kön. 22,3ff) mag aus der Katastrophe des Unter-

⁶⁸ Y. Yovel, Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen; D. Krochmalnik, Sokratisches Judentum. Moses Mendelssohns Metamorphose, beide in: W. Stegmaier (Hg.), Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition, Frankfurt/M. 2000.

⁶⁹ Ich beziehe mich auf M. Brumlik, Schrift, Wort und Ikone, Frankfurt/M. 1994.

⁷⁰ J. Derrida, Grammatologie, Frankfurt/M. 1983, 19ff.

⁷¹ Historisch frühere Bezüge liegen im Dunkel: G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments 1, München 1957, 225ff.

⁷² Zu Kulturhistorie des Geldes: H. Kunitzky, Triebstruktur des Geldes, Berlin 1974.

gangs des Nordreichs Israel resultieren und von Flüchtlingen aus diesem Reich ausgelöst worden sein. Es wäre nicht der einzige Fall der Entstehung einer mächtigen religiösen Bewegung aus einer Katastrophe.

Nachdem Paulus in Röm. 1,22 sich ganz im Sinne der spätjüdischen ikonoklastischen Polemik geäußert hatte, gelangt das spätantike und dann das frühmittelalterliche Christentum zu einer immer bilderfreundlicheren Einstellung, was wohl u.a. auch auf die beginnende Auseinandersetzung mit dem sich rasch ausweitenden ikonoklastischen Islam zurückgeführt werden muss. Noch im byzantinischen Bilderstreit, der über 100 Jahre dauerte und immerhin im 9. Jahrhundert zu einem Bürgerkrieg führte⁷³, dient die Bilderfeindlichkeit, die sich inzwischen auch auf Platons Kritik der Schrift berief, den Herrschern zur Errichtung einer Militärdiktatur sowie einer zentralen Finanzorganisation. Platons Kritik der Schrift, die ihrer Interpretation schutzlos ausgeliefert sei, daher immer „ihres Vaters“ (ihres Autoren) Hilfe bedürfe, „denn selbst ist sie weder imstande sich zu schützen noch sich zu helfen“⁷⁴, kehrt in den „Libri Carolini“ wieder, die Karl der Große gegen das Konzil von Nizäa (787), das sich für die Bilderverehrung ausgesprochen hatte, schreiben ließ. Interessant ist für uns, dass in der metaphorischen Argumentation der „Libri Carolini“ wieder die Geschlechterdifferenz im Zusammenhang mit der Bilderfrage traktiert wird⁷⁵:

„Einem Bilderverehrer werden Bilder ohne Aufschriften mit der Darstellung zweier schöner Frauen gezeigt. Er lehnt beide unbezeichneten Bilder ab. Man macht ihn jedoch darauf aufmerksam, dass das eine die Madonna darstellte und er es nicht verachten dürfe, während das andere die Venus darstellt. Verwirrt, da beide Bilder einander gleichen, wendet er sich nun an den Maler selbst (MW: Platons „Vater“!) und fragt ihn, welche der beiden Frauen die Madonna und welche die Venus sei. Weil nun das eine Bild die Bezeichnung der Gottesgebälerin trägt, wird es aufgerichtet, geehrt und geküsst; das andere aber wird, weil es den Namen der Venus, der Mutter des flüchtigen Äneas, trägt, weggeworfen, beschimpft und verflucht. Dabei sind beide Bilder gleich

⁷³ Ein Bürgerkrieg ums Bilderverbot: finsternes Mittelalter? Vielleicht waren es auch die Bilder des einstürzenden World Trade Center und des beschädigten Pentagon, von den Terroristen als Ikonen der Globalisierung gewählt, die den aktuellen Krieg in Afghanistan auslösten.

⁷⁴ Platon, Phaidros, zit. bei Brumlik, a.a.O., 42.

⁷⁵ Zit. nach: W. Hofmann, Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion, in: W. Hofmann (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst, München 1983, 27.

an Gestalt, gleich an Farbe, aus demselben Stoff; nur die Bezeichnung ist verschieden.“

Klaus Heinrich hat an einem anderen Beispiel, nämlich dem Mythos vom Haupt der Medusa, den Begriff der „Faszinationsgeschichte“ geprägt⁷⁶: „In dem, was fasziniert durch die reale Geschichte hindurch, sind unerledigte Konflikte, nicht ausgetragene Spannungen, ist das nicht gelöste Problem jeweils präsent.“ Und was er über die Medusa sagt, deren Schrecken erregendes Haupt ja kulturhistorisch ein Bild, nämlich eine Maske, ist, gilt gleichermaßen für die „Libri Carolini“: „Sie wird nicht mehr enthauptet, sondern sie wird, eleganter, in zwei Anteile zerlegt und so verdoppelt in die Jungfrau, die zum Ehe-weib, zur Gattin bestimmt ist und darin aufgeht, und in den wilden Anteil, der als Drache verteufelt und erlegt werden muss.“⁷⁷

Will sagen: Bilder sind vieldeutig, so wenig festzulegen wie die Geschlechterdifferenz, jenes „fact of life“ (Money-Kyrle), dem wir alle (einstweilen noch) unser Leben verdanken. Aber ihre Vieldeutigkeit kann vom Betrachter kaum ertragen werden, der angesichts des abwesenden Originals nach einer „Wahrnehmungsidentität“ (Freud) sucht. Als der Vatikan 1958 auf der Brüsseler Weltausstellung ein lebensgroßes Bild von Brigitte Bardot als gemeinte Signatur des Bösen ausstellte, entfaltete dieses Bild ungehindert seine verführerische Wirkung, so dass es ikonoklastisch wieder entfernt werden musste. Was nichts anderes heißt, als dass weder der platonische noch der Heilige Vater absolute Deutungsmacht über die Geschlechterdifferenz besitzen.

Dass der Bilderstreit die verdrängte Geschlechterdifferenz ausagiert, erhellt schließlich deutlich aus Heinrich von Kleists Novelle „Die heilige Cäcilie oder die Macht der Musik“⁷⁸. Kleist führt uns unter die Bilderstürmer des 16. Jahrhunderts in die Stadt Aachen, wo vier Bilderstürmer in ein Nonnenkloster stürmen, um es von den Bildern zu reinigen. Die Nonnen stimmen dann in Todesangst eine italienische Messe an; „besonders bei dem *salve regina*, und noch mehr bei dem *gloria in excelsis* war es, als ob die ganze Bevölkerung der Kirche tot sei“. Wie bei „Dornröschen“ halten die Bilderstürmer gelähmt in ihrem Handeln inne, werden – aufgeklärt genug – anschließend ins Irrenhaus ver-

⁷⁶ K. Heinrich (1995), 15.

⁷⁷ A.a.O., 32.

⁷⁸ H. v. Kleist, Erzählungen, Krefeld 1947, 305ff.

bracht, wo sie dann von ihrer Mutter besucht werden. Sie muss zu ihrem Entsetzen vernehmen, dass ihre Söhne jeweils um Mitternacht „mit einer entsetzlichen und grässlichen Stimme, das gloria in excelsis zu intonieren (beginnen). So mögen sich Leoparden und Wölfe anhören lassen, wenn sie, zur eisigen Winterszeit, das Firmament anbrüllen.“

Frauen kastrieren also nicht nur wie Medusa in der Perspektive des phallischen Monismus' – die Erstarrung, die sie auslösen, deutet Freud um in eine nachträgliche Bestätigung des phallischen Monismus, nämlich als in dieser Katastrophe vollzogene männliche Selbstvergewisserung: „Denn das Starrwerden bedeutet die Erektion, also in der ursprünglichen Situation den Trost des Beschauers. Er hat noch einen Penis, versichert sich desselben durch sein Starrwerden.“⁷⁹ Luthers ambivalente Haltung zum Bilderverbot, die natürlich auch durch seine politische Ambivalenz zwischen den revoltierenden Bauern und bürgerlichen Schichten einerseits und dem Adel andererseits geprägt war, muss man dagegen m.E. auf dem Hintergrund der im Bilderverbot symbolisierten Geschlechterdifferenz sehen (dem lebenspraktisch Luthers Aufhebung des Zölibats entsprach). In fast Freudscher Vernunftorientierung führt er aus: „Die Bilder sind nicht notwendig, sie sind frei, weder gut noch böse, man kann sie haben oder nicht haben“⁸⁰, und setzt damit die Entwicklung der modernen Kunst frei. Von Luthers Bezeichnung der Bilder als „Adiaphora“, als religiös wertfreier Gegenstände, führt ein direkter Weg zu Kants Bezeichnung der ästhetischen Einstellung als „interesseloses Wohlgefallen“, das wiederum Freuds „gleichschwebender Aufmerksamkeit“ so verwandt ist. „Denn wer Bilder zerstört, ist ihnen ebenso verhaftet wie der, der vor ihnen Kerzen anzündet und aufs Knie fällt.“⁸¹

Hanna Segals Symboltheorie kann uns nun abschließend helfen, Luthers Betrachtung der Bilder als „Adiaphora“ psychoanalytisch zu verstehen. Segal unterscheidet bekanntlich zwischen der „symbolic equation“, dem Symbolgebrauch auf der Ebene der paranoid-schizoiden Position, und der Symbolbildung auf der Ebene der depressiven Position. Die „symbolic equation“ beruht auf der absoluten Intoleranz für Getrenntheit und zielt damit – gleich Bions β -

⁷⁹ S. Freud (1940c), Das Medusenhaupt, GW XII, 47.

⁸⁰ M. Luther, Invokavitpredigten, WA 10 III, 26 und 35.

⁸¹ W. Hofmann (1983), 48.

Elementen – zu impulsiven Handlungen. Wir können in Perseus' Enthauptung der Medusa eine genaue mythische Darstellung der „symbolic equation“ finden, verwechselt doch Perseus das Partialobjekt der Maske mit dem Haupt der Medusa. Bei der Symbolbildung auf der Ebene der depressiven Position dagegen kann die Getrenntheit akzeptiert werden, und wir können nun hinzufügen: kann die Unverfügbarkeit unseres Ursprungs, die „unsichtbare Urszene“ (E. Schütt), toleriert werden. Segal führt aus⁸²: „Symbole werden benötigt, um den Verlust des Objekts zu überwinden, der erfahren und akzeptiert wurde, und um das Objekt vor der eigenen Aggression zu schützen. Ein Symbol ist wie der Niederschlag der Trauer um das Objekt.“ Vielleicht stellen nicht nur Religionen Katastrophenreaktionen dar⁸³ - mit meiner Skizze über das Bilder- verbot wollte ich zeigen, dass auch die Gruppenanalyse sich der Negation des Bilderkultes der deutschen Nationalsozialisten verdankt.

gez. Martin Weimer, Appelhof 47, D-24217 Fiefbergen

⁸² H. Segal, *Dream, Phantasy and Art*, London 1992, 40.

⁸³ M. Weimer, *Die Religion der Traumatisierten*, in: H.-G. Heimbrock, H. Streib (Hg.), *Magie. Katastrophen- religion und Kritik des Glaubens*, Kampen 1994, 259 – 272.