

Seelische Krankheit und Klage

Vom Denken und Bewältigen des Leidens an der Zeit

»Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen«¹, schreibt Ludwig Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus*. »Der Geisteskranke lebt in einer anderen Welt als wir«², so gibt Ludwig Binswanger die Redensart des »Laien« wieder, um sie dann mit den Instrumenten Husserl'scher Phänomenologie zu differenzieren. Seelisches Leiden und seelische Krankheit stellen die Integrität einer gemeinsam von allen Menschen erlebten Welt fundamental in Frage. Während Binswanger sich mit einem hohen Maß an Empathie in die Welt des Kranken als eine »eigenartige« Welt des *Kranken* einfühlt, bestreiten radikale Negativisten, dass ein Sich-Verhalten zur Welt jemals in eine Polarität von »gesund/krank«, »normal/abnormal« etc. eingezeichnet werden könne. In Jean Amerys »Diskurs über den Freitod« lesen wir über die negative Erfahrung von Zeitlichkeit:

Der Depressive oder der Melancholiker, für welchen »die Vergangenheit unwürdig, die Gegenwart schmerzhaft, die Zukunft nichtexistent« sind (*sic!*), wie der Fachmann seinen Zustand beschreibt, so wenig krank wie der Homoerotiker. Er ist nur anders.³

Auch wenn man Amery hinsichtlich der Bestreitung der Existenz affektiver Störung aus guten Gründen die Gefolgschaft verweigern mag, enthält sein

¹ TLP 6.43 = L. WITTGENSTEIN, Werkausgabe, Bd. 1: *Tractatus logico-philosophicus*. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. ¹²1999, 83. Vgl. auch S. WEIL, Die Gottesliebe und das Unglück, in: DIES., *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einer Einführung von T. S. Eliot, München ²1961, 110–134, 113: »Diejenigen, die von einem jener Schicksalsschläge getroffen wurden, nach welchen ein Wesen sich wie ein halb zertretener Wurm am Boden windet, haben keine Worte, um auszudrücken, was ihnen widerfährt.«

² L. BINSWANGER, Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien, in: *Ausgewählte Werke in vier Bänden*, Bd. 4: *Der Mensch in der Psychiatrie*, hg. u. bearb. v. A. Holzhey-Kunz, Heidelberg 1994, 351–428, 390. – Binswanger räumt jedoch ein, dass *jeder* Mensch in einer anderen Welt lebt als der andere: Nicht nur die Geisteskranken leben in einer andern Welt (aus der heraus sich die Bedeutung des Geschehens bestimmt) als wir, sondern jeder von uns selbst lebt auch in einer anderen Welt als der andere, gemäss dem *Hegel*'schen Satz, dass die Individualität ist, was die Welt *als die ihre ist*.« L. BINSWANGER, Über Ideenflucht, in: *Ausgewählte Werke in vier Bänden*, Bd. 1: *Formen des mißglückten Daseins*, hg. v. M. Herzog, Heidelberg 1992, 1–231, 34.

³ J. AMÉRY, Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart ¹⁰1999, 65; vgl. unten Anm. 8.

Plädoyer doch eine kaum in Abrede zu stellende *particula veri*: Unglück an der Welt, Leiden am Dasein, existentielle Verzweigung sind damit nicht *erschöpfend* beschrieben, dass sie als »Krankheit« bezeichnet werden – ungeachtet der Tatsache, dass diese Bezeichnung angebracht und notwendig sein kann.

Im Folgenden sollen die Probleme, die sich angesichts der Verhältnisbestimmung von »Krankheit« und seelischem Leiden stellen, näher erläutert werden. Die im Zuge dieser Analyse gewonnenen Erkenntnisse sollen in einem zweiten Schritt als heuristisches Mittel in den Dienst einer Kritik theologischer Rede von Negativität und Negativitätsbewältigung, näherhin in den Dienst einer Kritik der theologischen Rede von *Klage* gestellt werden. Unter dem Druck dieser Kritik erscheint eine differenzierte Theologie der Klage als dringendes Desiderat. Einige abschließende Bemerkungen werden andeuten, wie diesem Desiderat begegnet werden könnte.

1. Krankheit und Leiden an der Zeit

Leiden am Dasein kann Symptom einer Erkrankung des Affektlebens sein. Der psychiatrische Krankheitsbegriff indes ist wie gesagt keinesfalls unumstritten, vielmehr wurde namentlich in der anti-psychiatrischen Bewegung das Theorem »psychische Störung« grundsätzlich in Frage gestellt. Movens dieser Bewegung war der Verdacht bzw. die Überzeugung, dass die Etikettierung »Krankheit« die diagnostizierten Symptome der Desintegration zuallererst hervorbringe.⁴ Die anti-psychiatrische Totalopposition kann zwar als gemessen an ihren eigenen radikalen Ansprüchen gescheitert gelten.⁵ In der Überzeichnung der anti-psychiatrischen Polemik kommt jedoch eine Einsicht zur Geltung, die unabhängig vom Erfolg dieser Bewegung ein begrenztes Recht beanspruchen kann: Die »Hilfe« für seelisch Leidende droht dann zu entarten, wenn sie allein in dem Bestreben besteht, die seelisch Leidenden als vermeintlich »Abnormale« in die Normalität zurückzuführen. Denn die Bestimmung des Normalen ist ebenso problematisch wie aus pragmatischen Gründen u. U. unvermeidlich, wie im Folgenden bzgl. einer bestimmten Perspektive auf seelisches Leidens gezeigt werden soll.

Das Feld der Phänomene, welches hier unter den Begriff »seelisches Leiden«, besser: »reflexives Leiden«⁶ gefasst werden soll, umfasst Formen des

⁴ Vgl. die Übersicht bei H. SCHOTT/R. TÖLLE, *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren – Irrwege – Behandlungsformen*, München 2006, 206 ff.

⁵ Vgl. z. B. SCHOTT/TÖLLE, *Geschichte der Psychiatrie* (s. Anm. 4), 211 f.

⁶ Der Begriff »seelisches Leiden« ist insofern problematisch, als er einen Leib-Seele-Dualismus zu implizieren scheint. Daher soll im Folgenden von »reflexivem Leiden« gesprochen werden. »Reflexives« Leiden meint diejenige Form von Leiden, die »über eine Interpretation vermittelt ist und auf die existentielle Befindlichkeit und die Sinnfrage bezogen ist.« E. ANGEHRN, *Leiden und Erkenntnis*, in: M. HEINZE/CHR. KUPKE/CHR. KURTH (Hgg.), *Das Maß des Leidens. Klinische*

unglücklichen Sich-Beziehens des Menschen auf je seine Welt, welche in verschiedenen Dimensionen erscheinen: etwa in der Dimension der Zeit, auf welche ich mich im Folgenden konzentrieren werde, da die Dimension der Zeit in verschiedenen philosophisch-psychologischen,⁷ philosophischen⁸ und theologischen Diskursen über reflexives Leiden von besonderer, teils ausschlaggebender Bedeutung ist.⁹

Die Sinnbildung durch den Menschen ist wesentlich auf dessen Zeitlichkeit bezogen, d. h. (gelungene) Sinnbildung vollzieht sich, indem der Mensch sein Erstrecktsein in die Dimensionen der Zeit gleichsam zusammenhält bzw. -führt. Der Mensch bezieht sich durch Akte der Protention (»erwartungsartige Intentionen des Kommenden«¹⁰) und der Retention (die Gegenwart von Vergangenen in der Art des Nachhallens eines verklungenen Tons¹¹) zugleich auf seine Vergangenheit und auf seine Zukunft und führt diese Dimensionen

und theoretische Aspekte seelischen Krankseins (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche 3), Würzburg 2003, 25–43, 26. Vgl. zum Verhältnis von Schmerz und Leid z. B. J. HAUSER, Vom Sinn des Leidens – Die Bedeutung systemtheoretischer, existenzphilosophischer und religiös-spiritueller Anschauungsweisen für die therapeutische Praxis, Würzburg 2006, 8. 105 f. Hauser definiert Leid als »überdauernde[n] affektiv-kognitive[n] Zustand negativer Valenz, der von einer erlebten Bedrohung von Integrität und Kontinuität der ganzen Person herrührt« (a. a. O., 144). Insofern Leiden sich *eo ipso* durch die reflexive Dimension von Schmerz unterscheidet (vgl. z. B. a. a. O., 119 f.; M. CHR. SCHMIDT, Schmerz und Leid als Dimension des menschlichen Selbstverhältnisses. Philosophische und Theologische Aspekte, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 52 [2006], 225–237, 230) ist der Ausdruck »reflexives Leiden« streng genommen pleonastisch.

⁷ Vgl. z. B. ANGEHRN, Leiden und Erkenntnis (s. Anm. 6); BINSWANGER, Melancholie und Manie (s. Anm. 2); Th. FUCHS, Die Zeitlichkeit des Leidens, in: Heinze/Kupke/Kurth, Das Maß des Leidens (s. Anm. 6), 59–78; V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, Zeitbezogenes Zwangsgedanken in der Melancholie, in: DERS., Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, 1–18; E. STRAUS, Das Zeiterleben in der Depression und in der psychopathologischen Verstimmung, in: DERS., Psychologie der menschlichen Welt, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960, 126–140; M. THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M. 1997.

⁸ Vgl. z. B. J. F. DIENSTAG, Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit, Princeton/Oxford 2006. Der oben bereits zitierte Jean Amery (s. Anm. 3, v. a. 68) sah im »Zeitvergehen« die eigentliche – unannehmbare – Herausforderung, vor die der Mensch gestellt wird.

⁹ Zur Zeitlichkeit des Menschseins in Bezug auf die Klage vgl. R. A. KLEIN, Zeit der Klage. Die (Re-)Orientierung des Pathos der Klage in eschatologischer Perspektive, in: E. HARASTA (Hg.), Mit Gott Klagen. Eine theologische Diskussion. Mit Beiträgen v. Jonas Bauer u. a., Neukirchen-Vluyn 2008, 20–34.

¹⁰ R. KÜHN, Art. Protention, in: Wörterbuch der Phänomenologischen Begriffe, hg. v. K. Ebner u. U. Kadi unter Mitarbeit v. H. Vetter (PhB 555), Hamburg 2004, 438–440, 438. Im Gegensatz zur bloßen Erwartung, dass »überhaupt etwas kommt«, reproduziert die Protention als Antizipation das Neue an Bekanntem, so dass die Zukunft zu einer »bestimmbaren Unbestimmtheit« wird (Hua XI, 211 f.); vgl. KÜHN a. a. O., 439.

¹¹ HUSSERL, Hua X, 32 f.

in seine Gegenwart zusammen. Die Gegenwart wird als ein zumindest innerhalb bestimmter Grenzen begreifbares Produkt der Vergangenheit verstanden, die Nachvollziehbarkeit einer kausalen Verknüpfung zwischen den retrospektiv angeschauten Zeitmomenten bietet eine wenn auch nicht unbedingte, so doch zumindest belastbare Grundlage für einen in die Zukunft gerichteten Selbstentwurf – ein Selbstentwurf, der wiederum zum Handeln in Sozialität befähigt: »[...] weil Handeln darin besteht, den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen Dinge und Gegenstände produziert.«¹² Gelingt dieses Hereinholen von Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart nicht, lockern sich, mit Ludwig Binswanger zu reden, die Fäden, durch die die zeitliche Erstreckung des Daseins in ein intentionales Gefüge versammelt ist (etwa in der Melancholie), oder zerreißt sie gar (etwa in der Manie),¹³ dann leidet der Mensch an bzw. durch seine Zeitlichkeit. Für den Melancholiker erstarrt jede gestaltbare Zukunft im Angesicht einer unerträglichen Überbestimmtheit durch die Vergangenheit, dem Maniker verflüchtigt sich die Zeit in vollkommene Beliebigkeit und Unbestimmtheit.¹⁴ Von nachgeordneter Bedeutung ist in phänomenologischer Hinsicht die Frage, ob die Zeitlichkeit des Menschen selbst als Existential zur Ursache einer »Zeitkrankheit« wird, oder ob sich eine durch eine dritte Instanz verursachte Trübung des In-der-Welt-Seins in der Dimension der Zeit ledig-

¹² H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1989, 174; vgl. A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, München/Zürich 2008, 365 f.

¹³ Vgl. zu diesem Bildwort BINSWANGER, *Melancholie und Manie* (s. Anm. 2), 403 (hier in Bezug auf die Manie); es findet sich bereits bei Schopenhauer (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Sämtliche Werke I*, hg. von Freiherr von Löhneysen, Darmstadt 2004, 275): »Daher nun scheint mir [der Wahnsinnigen] Krankheit besonders das *Gedächtnis* zu treffen [...]; so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Szenen der Vergangenheit stehn richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets dieselben, fixen Ideen werden: dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas [Albernheit].« Schopenhauer geht im zweiten Band seines Hauptwerks erneut hierauf ein; vgl. DERS., *Die Welt als Wille und Vorstellung II, Sämtliche Werke 2*, hg. v. W. Freiherr von Löhneysen, Darmstadt 2004, 174. 514 f.

¹⁴ BINSWANGER, *Melancholie und Manie* (s. Anm. 2). Vgl. auch J. HERZOG-DÜRCK, *Der Depressive und die Hoffnung*, in: A. SBOROWITZ (Hg.), *Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht*, Darmstadt 1965, 352–366, v. a. 360: »[Der Depressive] weiß, daß ein Wunder geschehen müßte; er betet vielleicht um dieses Wunder, aber sein Gebet hat nicht die Kraft, die Gnade herbeizuziehen. Der Depressive, so könnte man überspitzt sagen, ist der Mensch, dessen Gebet nicht erhört wird – und um so heftiger klammert er sich oft an die religiöse Institution, an Dogma, Kult und Ritual.«

lich abbildet, ohne ursprünglich im Kontext der Zeit verwurzelt zu sein.¹⁵ So oder so leidet der Mensch *durch* die Zeit, sei die Zeit nun Ursache oder Medium seines Leidens, und da »alle Erscheinungen überhaupt [...] notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit stehen«¹⁶, breitet sich diese Trübung unaufhaltsam auf alle Bereiche des Erlebens aus.

Wie verhält sich nun das Leiden an der Zeit als eine exponierte Gestalt reflexiven Leidens zu »Krankheit«? Ludwig Binswanger beschreibt die Welt des *Kranken* als eine in sich nach eigenen Regeln strukturierte, aber eben darin von der Welt des Gesunden kategorial unterschiedene Welt.¹⁷ Der Kranke fällt *qua* eines gestörten Bezugs zur gemeinsamen Welt aus der Gemeinschaft der Sprachverwender heraus.¹⁸ Dies zeigt sich daran, dass in seinem Ausdruck elementare Regeln der Grammatik bzw. Semantik verletzt werden,¹⁹ aber auch daran, dass gerade die klar artikulierten Äußerungen über die Welt etwa des Melancholikers von seiner Umwelt nicht als Urteile nachvollzogen werden können. Nun ist, nochmals, keinesfalls zu bestreiten, dass es Formen reflexiven Leidens gibt, die als »krank« zu bezeichnen sind. Gleichwohl ist die *Grenze* von Gesundheit und Krankheit im Zusammenhang der so genannten affektiven Störungen schwer zu bestimmen.²⁰ Denn welche Instanz ermöglicht die Unterscheidung zwischen einer »normalen« Traurigkeit auf der einen und einer affektiven Störung auf der anderen Seite? Letztlich wird die Unterscheidung von »gesund« und »krank« von keiner anderen Instanz als dem gesunden (!) Menschenverstand ihren Ausgang nehmen.²¹ Eine solche Un-

¹⁵ Vgl. V. VON WEIZSÄCKER, *Pathosophie*, Göttingen 1956, 84.

¹⁶ I. KANT, *KdRV* B 51.

¹⁷ Vgl. besonders BINSWANGER, *Melancholie und Manie* (s. Anm. 2), 382, wo Binswanger sich von Tellenbachs *Zusammenschau der »Angst«* im Sinne Heideggers und der Melancholie, bei der es sich um eine »Krankheit des Geistes« handele, abgrenzt.

¹⁸ Vgl. BINSWANGER, *Melancholie und Manie* (s. Anm. 2), 357.

¹⁹ BINSWANGER, *Über Ideenflucht* (s. Anm. 2), 15 f.

²⁰ Vgl. z. B. M. HAUTZINGER, *Affektive Störungen*, in: *Enzyklopädie der Psychologie*, in Verbindung mit der Deutschen Gesellschaft für Psychologie hg. v. N. Birbaumer u. a., Themenbereich D: Praxisgebiete; Ser. 2: Klinische Psychologie, Bd. 2: Psychische Störungen und ihre Behandlungen, Göttingen 1997, 155–239, v. a. 156: »Traurigkeit, Niedergeschlagenheit, Verstimmung, Hoffnungslosigkeit, Sinnlosigkeit, häufig begleitet von Ängstlichkeit und Unruhe[,] sind typische Beschwerden und Auffälligkeiten einer Depression. Diese Gefühlszustände kennen jedoch alle Menschen. Sie sind, wenn sie eine bestimmte Dauer und/oder Intensität nicht überschreiten[,] »normale«, »gesunde« Reaktionen auf die Erfahrungen von z. B. Verlusten, Misserfolgen, Enttäuschungen, Belastungen, Zeiten der Ziellosigkeit, der Einsamkeit oder der Erschöpfung. Wann und wodurch die Grenze zwischen diesen normalen Reaktionen und den als klinisch auffällig betrachteten Symptomen überschritten wird, gehört unverändert zu den ungelösten Fragen der Erforschung affektiver Störungen.«

²¹ So A. HOLZHEY-KUNZ, *Zurückgejagt in den Grund der Dinge. Zum Unterschied von neurotischem Elend und gewöhnlichem Unglück*, in: HEINZE/KUPKE/KURTH, *Das Maß des Leidens* (s. Anm. 6), 157–161, hier 165.

terscheidung bleibt ein Ermessensurteil, ungeachtet der Tatsache, dass sich die bei diesem Urteil zur Anwendung kommenden Kriterien diskursiv ausweisen lassen.²² Der Begriff »Krankheit« markiert die Abweichung von einem Normalmaß; dieses Normalmaß und v. a. dessen Toleranzbereich können aber letztlich nicht ohne den bereits (vermeintlich) *a priori* gesetzten gesunden Menschenverstand bestimmt werden, der in einer jeweiligen Gesellschaft Normalität auszumachen sucht. Die Unterscheidung von »gesund« und »krank« ist daher auf eine Setzung der Grenze von Normalität und Abnormalität angewiesen: Die Mehrheit der Sprachverwender hat bekanntlich zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche bzw. konträre Auffassungen hinsichtlich der Frage entwickelt, was denn als (seelisch) gesund zu gelten habe (von der Vielfalt der therapeutischen Theorien bzw. Praktiken für »Melancholie« gar nicht zu reden).²³ Die Prädikationen »krank« und »gesund« sind Resultate von Deutungsprozessen,²⁴ die einerseits allein aus praktischen Gründen notwendig sind, andererseits hinterfragt werden können und müssen. *Zunächst* wird durch die Prädikation »krank« formaliter angezeigt, dass zwei (oder mehr als zwei) Sprachen wechselseitig unübersetzbar sind: Die Sprache bzw. die Welt des Kranken ist eine andere als die Sprache bzw. die Welt des Gesunden; aus dieser Perspektive betrachtet ist die Prädikation »krank« Symptom einer Kommunikationsstörung.²⁵ Die Welt des Glücklichen ist eine *andere* als die des Unglücklichen; die Welt des Kranken ist eine *andere* als die des Gesunden. »Der Kranke ist vom Gesunden verlassen, aber der Gesunde vom Kranken

²² Vgl. S. O. LILIENFELD/L. MARINO, Essentialism Revisited. Evolutionary Theory and the Concept of Mental Disorder, in: *Journal of Abnormal Psychology* (108) 1999, 400–411. Der Vorgang der Diagnose von »Krankheit« wird hier als Vergleich eines theoretischen Prototyps des »kranken« Menschen mit einer bestimmten Symptomstruktur beschrieben. Die Kriterien, die zur Bestimmung dieses Prototyps führen, lassen sich zwar ausweisen; die Entscheidung, ob und inwiefern ein Mensch diesem Prototyp entspricht, bleibt indes ein letztlich wissenschaftstheoretisch gesehen »arbiträres« (*arbitrary*) Ermessensurteil. »Arbiträr« meint hier nicht »beliebig«, sondern bringt zur Geltung, dass das Urteil nicht auf einen realen Bereich in der »Natur« verweist: »By scientifically arbitrary, we mean that there is no essentialist criterion or set of criteria [...] in nature that can be used to definitely distinguish all cases of disorder from all cases of nondisorder« (a. a. O., 400). Ähnlich. J. BUTCHER/S. MINEKA/J. M. HOOLEY, *Abnormal Psychology*, Boston u. a. 2008, 3: »No one element of abnormality is sufficient to define or determine abnormality, but the greater the similarity between a given person's behavior and the elements of abnormality described in *The World Around Us 1.1* [vgl. a. a. O., 4 f. J. S.], the more likely is that the person is abnormal or mentally disordered in some way.«

²³ Vgl. M. FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1962/2001; BUTCHER/MINEKA/HOOLEY, *Abnormal Psychology* (s. Anm. 22), 3 f.; SCHOTT/TÖLLE, *Geschichte der Psychiatrie* (s. Anm. 4), v. a. 48 f.

²⁴ Vgl. auch U. H. J. KÖRTNER, *Mit Krankheit leben. Der Krankheitsbegriff in der medizinischen Diskussion*, in: *ThLZ* 130 (2005), 1273–1290, 1275 (Lit).

²⁵ Vgl. J. HAUSER, *Vom Sinn des Leidens* (s. Anm. 6), 129.

auch.«²⁶ Das Zerfallen der Welt in jene des Glücklichen/des Gesunden auf der einen und jene des Unglücklichen/des Kranken auf der anderen Seite ist in ihrer gesamten Komplexität und Differenziertheit wahrzunehmen, ehe eine Wiederherstellung der Kommunikation in Angriff genommen werden kann.

Mit diesen Feststellungen ist *keinesfalls* behauptet, dass die Begriffe »gesund« und »krank« sinnvoll zu vermeiden wären. Die bisherigen Überlegungen bewegen sich auf der Ebene der Beschreibung, nicht auf der Ebene der Wertung. Es sollte lediglich gezeigt werden: Die Feststellung, dass die Welten bzw. Sprachen des Glücklichen und des Unglücklichen, des Gesunden und des Kranken auseinanderfallen, ist das eine; welche Konsequenzen hieraus hinsichtlich der Auffassungen des Unglücklichen bzw. des Kranken zu ziehen sind, ist eine weitere Frage. Angemessen kann diese Frage nur im Bewusstsein darum erörtert werden, dass der ursächliche Konflikt u. U. nicht dadurch gelöst werden kann, dass die eine Sprache zur Norm erklärt wird, der die andere Sprache anzugleichen wäre. Im Horizont der Zeitlichkeit des Menschen bedeutet dies: Das Urteil etwa des Pessimisten, der von der Welt keinen Wandel zum Besseren erwartet, muss keineswegs zwingend als Symptom einer (krankhaft) veränderten Disposition des Gemüts angesehen werden;²⁷ hiervon bleibt unberührt, dass Pessimismus Bestandteil der Symptomatik einer affektiven Störung sein kann.²⁸ Das Kollabieren der Ablaufeinheiten der Zeit in einen geschichts- und damit sinnlosen Augenblick stellt Victor Freiherr von Gebattel als Symptom einer melancholischen Erkrankung dar,²⁹ zugleich können Franz Kafka und Emmanuel Lévinas auf je verschiedene Weise das Gewahrsein eines »negativen Augenblicks«, durch welchen hindurch die Zeit ins Nichts abzufließen scheint, als authentisches Zeiterleben beschreiben:³⁰ Im Leiden ist der Mensch aus der gelebten Synchronie mit den Anderen geworfen,³¹ gerade diese Diachronie wurde von Lévinas als Bedingung genuiner Alterität angesehen.³² Die Versuche des Subjekts, sein Dasein zu gestalten, stehen, so scheint es in Kafkas literarischer Welt, in einem grotesken Missverhältnis zu den realen Ereignissen, welches alle Mühe obsolet werden lässt. Die Beschreibung einer Renitenz der Welt gegen einen in die Zukunft gerichteten Selbstentwurf des

²⁶ F. KAFKA, Briefe an Milena, erw. u. neu geordnete Ausgabe, hg. v. J. Born u. M. Müller, Frankfurt a. M. 1986, 187 f.

²⁷ Vgl. das vehemente Plädoyer von DIENSTAG, Pessimism (s. Anm. 8), 4. 17. 33. 116. 265.

²⁸ HAUTZINGER, Affektive Störungen (s. Anm. 20), 157.

²⁹ GEBATTEL, Zeitbezogenes Zwangsdenken (s. Anm. 7), v. a. 10 f.

³⁰ E. LÉVINAS, Vom Sein zum Seienden, übers. v. A. M. Krewani u. W. N. Krewani, Freiburg i. Br./München ³1997 v. a. 28 f.; K. H. BOHRER, Ästhetische Negativität, München 2002, 231–325 (hierzu s. u.).

³¹ FUCHS, Die Zeitlichkeit des Leidens (s. Anm. 7), 67.

³² E. LÉVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1998, v. a. 356.

Menschen lässt sich aber kaum auf ein Produkt einer gemütskranken Phantasie *reduzieren*,³³ andernfalls wären alle Menschen »krank«, die sich etwa mit der Perspektive eines Kafkaschen literarischen Ichs identifizieren können. Das Auseinanderfallen der Welten, die Desintegration von individueller und kommunikativer Sinnbildung bildet die Gestalt, in der Krankheit phänomenalisiert, zugleich wird dieses Erleben aus der Innenperspektive als authentische Daseinserfahrung angesehen. Anders formuliert: Seelische Krankheit ist ein Ausdruck für die Desintegration sowohl von individuellen als auch von gemeinsamen Sinnwelten; wie eine Reintegration sich vollziehen müsste, versteht sich jedoch nicht von selbst, da kein unproblematischer Maßstab für »Normalität« verfügbar ist.

Der Versuch, angemessen von reflexivem Leiden zu reden, ist daher einem fundamentalen *double-bind* ausgesetzt. Das Ziel, »Leiden beredt werden zu lassen«³⁴, um eine prägnante Formulierung Adornos aufzunehmen, wird gerade dann verfehlt, wenn die im Leiden virulente Welterfahrung als Produkt einer gestörten Weltsicht epistemologisch vor jeder Auseinandersetzung disqualifiziert und schließlich den Leidenden die jeweils vorherrschenden Vorstellungen von »Gesundheit« aufoktroiert werden. Eine solche Wirksamkeit des letztlich irreduzibel kulturell bedingten Deutungsmusters »Gesundheit« hat Adorno zu Recht als »Gesundheit zum Tode«³⁵ denunziert. Umgekehrt aber stellt eine Umwertung von Krankheit in wahrhafte Gesundheit keinen Fortschritt dar, sondern wiederholt, wiederum mit Adorno zu reden, »das Schema des gleichen Unheils auf andere Weise«³⁶. Kann die negative Erfahrung von Welt

³³ Lévinas wendet sich in einem anderen Zusammenhang gegen die Annahme, Kafkas Literatur sei das Produkt einer kranken Imagination. Vgl. E. LÉVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 42004, 228.

³⁴ Vgl. TH. W. ADORNO, Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann u. Mitwirkung v. G. Adorno, S. Buck-Mors u. K. Schulz, Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 1973, 29 (»Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit«); vgl. zu dieser Formulierung ANGEHRN, Leiden und Erkenntnis (s. Anm. 6), 41; T. LINAFFELT, Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical book, Chicago 2000, 1 f. 14.

³⁵ Vgl. TH. W. ADORNO, Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann u. Mitwirkung v. G. Adorno, S. Buck-Mors u. K. Schulz, Bd. 4: Minima Moralia, Frankfurt a. M. 1980, 63 f.

³⁶ »Trostlos aber der Gedanke, dass der Krankheit des Normalen nicht etwa die Gesundheit des Kranken ohne weiteres gegenübersteht, sondern dass diese meist nur das Schema des gleichen Unheils auf andere Weise vorstellt.« ADORNO, Minima Moralia (s. Anm. 35), 100. Anders verhält es sich bei Emmanuel Lévinas, der Krankheit zur Norm zu stilisieren scheint, wenn er von »Krankheit als Identität« spricht (DERS., Jenseits des Seins [s. Anm. 32], 157) oder »die Blutungen eines Blutlers« als Form der radikalsten Offenheit gegenüber dem Außen darstellt (a. a. O., 207): »Auf sich zurückkommen heißt nicht, sich bei sich selbst einrichten, selbst wenn man aller Errungenschaften beraubt wäre; es heißt, wie ein Fremder sogar bei sich selbst verjagt

nicht in eine positive Erfahrung von Welt überführt werden, dann bedarf es einer anderen Art von Reaktion auf Negativitätserfahrung: Eine solche suche ich in der *Klage*, welche in der alttestamentlichen Tradition beheimatet ist, sich aber auch in außeralttestamentlicher Literatur und in der Philosophie artikuliert. So lässt sich etwa Adornos Denken als Philosophie der Klage bezeichnen, die in der Sensibilität für die Gefahr einer gewaltsamen Subsumtion des Einzelnen unter das jeweils herrschende Allgemeine ihren Ausgang nimmt. Allerdings verharrt Adornos Philosophie der Klage – unter ihren Prämissen folgerichtig – bei der Diagnose; sie verweigert die Formulierung einer konstruktiven Gegenperspektive. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass der Klage selbst Konstruktivität eignet – insofern ist über eine adornitische Philosophie der Klage hinauszugehen. Von dieser Konstruktivität ist jedoch so zu sprechen, dass die Irreduzibilität der Negativitätserfahrung, die der Klage zugrunde liegt, nicht übergangen wird. Dies wiederum ist besonders dann höchst anspruchsvoll, wenn es sich bei der zur Klage Anlass gebenden Welterfahrung um eine Krise des Zeiterlebens handelt. Denn die *Hoffnung*, jenes zentrale Theorem zahlreicher Klage theologien, ist ihrerseits auf Zeit bezogen, selbst dann, wenn sich Hoffnung im Sinne eines radikalen Utopismus in der Negation der Gegenwart zu erschöpfen scheint.

2. Zeit und Klage

In den Ohren der Autoren aus dem Bereich der Humanwissenschaften, die eben zu Wort gekommen waren, hat das Wort »Klage« keinen guten Klang: Das »unablässig wiederholte«³⁷ Klagen steht hier für das fortwährende lar moyante Insistieren auf dem eigenen Unglück. Der Blick auf die biblische Tradition der Klage bestätigt zunächst diesen Befund. Dies wird besonders an Psalm 88 deutlich, in dem auf Klage immer nur neue Klage folgt, eine Wende von der Art des so genannten »Stimmungsumschwungs«³⁸ bleibt aus. Zwar

werden, in seiner Identität angefochten und sogar in seiner Armut, die noch wie ein Haut das Sich umschließt und es so in eine Innerlichkeit einsetzen könnte, in der es schon um sich selbst versammelt, schon Substanz wäre: es heißt, immer wieder aufs Neue sich leer machen von sich selbst, sich von sich selbst lösen wie bei den fortwährenden Blutungen eines Bluters, diesseits der eigenen Einheit [...] in sich gestört so sehr, dass keine eigene Intention mehr bleibt.«

³⁷ BINSWANGER, Melancholie und Manie (s. Anm. 2), 386; vgl. auch 372; A. HOLZHEY-KUNZ, Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene Wien, ²2002, 165 f.

³⁸ Zur Kritik des Begriffs vgl. B. JANOWSKI, Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klagelied des einzelnen, in: JBTh 16 (2001), 25–53, 46; Janowski macht deutlich, dass »hinter der Wende von der Klage zum Lob ein Prozeß, genauer: ein *Gebetsprozeß* steht« (a. a. O., 52; vgl. B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2002, 77. 83); vgl. O. FUCHS, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalm 22, München 1982, 143.

ist Psalm 88 in dieser Hinsicht im Psalter singulär, auch wurden in Psalm 88 durch die alttestamentliche Exegese zuweilen Spuren von (impliziter) Hoffnung beobachtet.³⁹ Die Beharrlichkeit jenes Beters von Psalm 88, der, ohne getröstet worden zu sein, Gott seine Klage vorhält, könnte indes trotz des Ausnahmecharakters dieses Psalms ein Prüfstein für die angemessene Rede von der Klage sein: Wenn Psalm 88 nicht gleichsam aus dem Blickfeld der Rede von Klage herausfallen soll, muss die Rede von Klage auch im Angesicht von Psalm 88 Bestand haben können. Die Renitenz der Klage muss gerade in der Hermeneutik des so genannten Stimmungsumschwungs, der in allen anderen Psalmen über die Klage hinausführt, im Blick behalten werden. Dass der Begriff »Stimmungsumschwung« in der humanwissenschaftlichen Literatur den Umschlag von einer depressiven in eine manische Episode bezeichnet,⁴⁰ gibt zu denken. Zunächst nur dies: Jenes religiöse Phänomen einer radikalen, plötzlichen Wendung in der Bewertung der eigenen Situation durch ein Individuum, welches in den Psalmen zur Geltung kommt, wird durch die Wortwahl »Stimmungsumschwung«, wenn auch ungewollt, mit einem Phänomen in Beziehung gesetzt, das seinerseits zur Symptomatik einer fortdauernden Störung des Affektlebens gehört. Selbstredend steht es der alttestamentlichen Forschung frei, einen Begriff aufzunehmen und als Fachterminus in einer bestimmten Art und Weise zu qualifizieren. Jedoch wäre die Frage zu stellen, ob sich hier auf der terminologischen Ebene ein grundsätzliches, durch Präzisierungen der Terminologie allein nicht zu lösendes Problem Geltung ver-

³⁹ Zur konstruktiven theologischen Deutung von Ps 88 vgl. F. L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 51–100 (HThK.AT), Freiburg/Wien/Herder 2000, 576: »Die Kraft der Anklage ist zugleich die Kraft seiner Hoffnung«; CHR. DE VOS, Klage als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen, Tübingen 2005, 2: »Mit seiner Klage hält der Mensch an seinem Leben und an Gott fest, der dieses Leben in der Hand hält, darum sind die Klagen des Einzelnen ein Zeugnis der Klage als Gotteslob aus der Tiefe« (vgl. auch a. a. O., 38). Janowskis Auffassung nach steht auch Psalm 88 im Gefälle von Klage zu Lob, insofern im Mittelteil des Psalms ein »letzter äußerster Appell« ergeht. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott (s. Anm. 38), 46. 249, v. a. 250: »Es geht um die *Hoffnung auf den rettenden Gott*, wie sie von den rhetorischen Fragen des Mittelteils (V. 11–13) wachgehalten wird.« Etwas zurückhaltender bringt Bayer die Angewiesenheit der Klage auf die ein Überschreiten der Gegenwart durch den Klagenden zum Ausdruck: »*Denn ganz ohne erinnertes Vertrauen oder letztlich erwartete Erhörung ist keine Klage.*« (O. BAYER, Zugesagte Gegenwart, Tübingen 2008, 69, mit Verweis auf a. a. O., 59. 76.) – Die Irreduzibilität der Negativität in Ps 88 wird hingegen betont bei C. MANDOLOF, Psalm 88 and the Holocaust. Lament in Search of a Divine Response, in: *Biblical Interpretation* 15 (2007), 151–170.

⁴⁰ Vgl. z. B. PH. G. ZIMBARDO/R. J. GERRING, *Psychologie*, München 182008, 567. Ähnlich verhält es sich im Englischen: Das Oxford English Dictionary definiert den in der Fachliteratur gebräuchlichen Begriff »mood swing« als »an abrupt change of mood without apparent cause, esp. as a symptom of certain mental disorders; also in extended use.« <http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00315320/00315320se28?>

schaft: Der »Stimmungsumschwung« als Moment affektiver Störung gehörte in den Bereich der affektiven Störung, während jene theologischen Theorien der Klage, die im Folgenden rekapituliert werden, ein Affektleben voraussetzen, welches (gemäß der oben referierten Sichtweise) vollständig gesund ist. Eine radikale Trübung des Affektlebens kann durch die exegetisch-hermeneutischen Rede vom Stimmungsumschwung nicht integriert werden. Diese meine Behauptung werde ich im Gespräch mit Fuchs' und Janowskis Erläuterung des Stimmungsumschwungs ausformulieren. Janowski zufolge kommt der Überschrift des Stimmungsumschwungs dadurch zustande, dass

die Gewißheit der Erhörung durch Gott mit der Konstatierung dieser Gewißheit mittels der Worte ›du hast mir geantwortet‹ (V. 22b) zusammenfällt und insofern der neue Sachverhalt – die Wende von der Klage zum Lob – durch das Aussprechen dieses Sachverhalts vorwegnehmend realisiert wird. Man kann dieses grammatische Phänomen, durch das ein proleptischer Sinnhorizont entsteht, als ›antizipierendes Faktum‹ bezeichnen.⁴¹

Janowski betont mehrfach, dass dieser Wechsel von Klage zu Lob kraft einer vorwegnehmenden, antizipatorischen bzw. proleptischen Realisierung kein augenblickshafte Geschehen, sondern das Ergebnis eines Prozesses sei.⁴² In Bezug auf die religiöse Praxis ist dies vollständig plausibel: Der Beter vertraut »kontrafaktisch«⁴³ auf Gott und setzt so seine Erlösung im Vollzug des Sprechakts der Klage als »antizipiertes Faktum«. Dies setzt jedoch voraus, dass der Beter in der Lage ist, seine jeweilige Gegenwart auf die Zukunft hin zu überschreiten; die von Janowski beschriebene Klage setzt Hoffnung voraus. Die Klage eines Unglücklichen hingegen, für den die Dimensionen der Zeit ihre Durchlässigkeit und damit die Bedingung der Möglichkeit für Hoffnung als eines protensiven Aktes gerade verloren haben, gehört in eine andere Welt.⁴⁴ So heißt es bei Ottmar Fuchs, auf den Janowski mehrfach verweist:

⁴¹ JANWOSKI, Angesicht (s. Anm. 38), 49; vgl. a. a. O., 42. 51. 53: »antizipierend«; »vorwegnehmend«; vgl. FUCHS, Die Klage als Gebet (s. Anm. 38), 184, Anm. 25.

⁴² S. o. Anm. 38. – Beat Weber betont ebenfalls das Moment der Kontinuität im sog. Stimmungsumschwung. B. WEBER, Zum sogenannten »Stimmungsumschwung« in Psalm 13, in: P. W. FLINT/P. D. MILLER Jr. (Hgg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception (Formation and Interpretation of Old Testament Literature 4/Supplements to Vetus Testamentum 99)*, Leiden/Boston 2005, 116–138, 133; Weber äußert sich allerdings kritisch gegenüber Janowskis Begriff des »Gebetsprozesses« (WEBER, a. a. O., 135).

⁴³ JANWOSKI, Angesicht (s. Anm. 38), 50.

⁴⁴ Ottmar Fuchs, auf dessen kommunikationstheoretische Beschreibung der Klage Janowski sich beruft, verdeutlicht, dass die Hoffnung auf das Erhörtwerden der Klage gegenüber der Verzweiflung in der Klage ein »exklusive Alternative« darstellt: »Denn wenn die Klage nur noch die anklagende Frage ist, die mit der gestellten Frage nicht auch noch eine alternative Antwort erhofft, dann versinkt sie in der *Gegenwelt* (vgl. Tn) der Verzweiflung und des *Kommunikationsabbruchs*.« (FUCHS, Die Klage als Gebet [s. Anm. 38], 99 [Hervorhebungen J. S.]). Fuchs zufolge steht der Beter an einer Kippe, »an der die Entscheidung zwischen zwei Welten fällig wird« (a. a. O., 94; vgl. hierzu auch a. a. O., 152).

Bei all diesen beziehungsorientierten Akten ist die schillernde »Zeitlichkeit« mitzudenken (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). So gilt: Diese Akte setzen eine geschichtliche Kommunikation Gottes mit den Menschen voraus, ein Beziehungsgefüge, das offen ist für das Heil, weil es eine heilvolle Vergangenheit und Zukunft hat. Auf einen Gott zu, der so handelt, der schweigt und antwortet, der nahe ist und fern, der im ganzen den Menschen ernst nimmt, achtet und ihm treu ist, bringt sich der Beter in Beziehung. Erst innerhalb solcher Beziehungsgeschichte kann der Sprachakt der Klage geschehen.⁴⁵

Bedingung der Klage ist aus dieser Perspektive eine ›gesundes‹ In-der-Zeit-Sein, welches für Gottes Handeln an der Geschichte des Menschen durchsichtig ist. Eine Theorie der Klage, die ein gesundes Verhältnis des Klagenden zu seiner Zeitlichkeit voraussetzt, schließt letztlich den an der Zeit Leidenden aus, denn dessen Leiden besteht gerade im Versperrtsein dessen, was Fuchs zufolge in der Klage geschieht:

Aus der Vergangenheit heraus wird die Gegenwart für die Zukunft wieder aufgebrochen.⁴⁶

Kann derjenige nicht (mehr) klagen noch beten, der an der Zeit »irre« geworden ist? Fuchs räumt ein, dass auch die Verzweiflung »psychologisch verständlich wäre«, jedoch sei die »textinterne Sprechaktführung der Psalmen« eben »nicht psychologisch, sondern theologisch.«⁴⁷ In der Anbetung, so Fuchs, »abstrahiert« der Mensch gewissermaßen von sich selbst⁴⁸ – kann folglich derjenige nicht beten, der sich als hoffnungslos in den Zeiten verstrickt und folglich zur Abstraktion von seiner selbst außerstande sieht? Es gibt Grund zur Befürchtung, dass die wiedergegebene exegetisch-hermeneutische Rede von der Klage darin ihre Grenze hat, dass das Erleben der Zeit als verfallender in diese Klage nicht mehr hineingenommen werden kann. Die theologische *assertio*, dass Gottes Verheißung in die Gegenwart des Menschen einbreche,⁴⁹ wäre dann dem Leidenden nicht mehr zu vermitteln. Klage droht zu zerfallen in

⁴⁵ FUCHS, Die Klage als Gebet (s. Anm. 38), 171 f.; Klage ist daher die Antizipation künftigen Heilshandelns Gottes vor dem Hintergrund der erinnerten Heilsgeschichte (a. a. O., 222); zur Zukunft vgl. a. a. O. 214.

⁴⁶ FUCHS, Die Klage als Gebet (s. Anm. 38), 222. – Vgl. ähnlich G. SCHNEIDER-FLUME, Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens, Göttingen/Zürich ²2004: »Die Klage versetzt den Kranken und die Krankheit in eine Zeitperspektive über das bedrückende Jetzt hinaus und ermutigt so zum Warten« (91); »[i]n der Klage finden Menschen Worte gegen Leiden, um nicht im Leiden zu versinken, und zugleich überschreiten sie ihr Leiden und ihre Krankheit in Richtung auf erhoffte Gesundheit oder Gesundheitskraft, um mit der Krankheit zu leben. [...] Im Glauben haben Christen die Gewissheit, das ihre Klage nicht ins Leere geht, sondern erhört wird« (a. a. O., 99). Während Schneider-Flumes Plädoyer »Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens« als Kulturkritik zu überzeugen vermag, werden doch an den Glaubenden recht hohe Anforderungen gestellt, denn, wie unten deutlich werden wird: Um so klagen zu können, müsste ein Mensch hinsichtlich seiner Zeitlichkeit »gesund« sein.

⁴⁷ FUCHS, Die Klage als Gebet (s. Anm. 38), 185.

⁴⁸ O. FUCHS, Gott in Dunkelheit erahnen. Die biblische Verbindung von Klage und Lob, in: BiKi 2008, 22–27, 25.

⁴⁹ Vgl. KLEIN, Zeit der Klage (s. Anm. 9).

eine theologisch qualifizierte Klage, welche Hoffnung bereits voraussetzt, und jene hoffnungslose Klage des an der Zeit Leidenden, mit welcher Theologie nicht mehr in Kontakt treten kann.⁵⁰

Die Erklärungen von Fuchs, Janowski u. a. interpolieren die sich zeitlich erstreckende religiöse Arbeit in den auf der Textebene plötzlich sich vollziehenden Umschlag von Klage zu Lob in den Klageliedern des Einzelnen. Damit wird das Problem der unerklärlichen Plötzlichkeit des Stimmungsumschwungs *prima vista* gelöst, jedoch wird ein neues Problem geschaffen, zumindest dann, wenn auch ein an der Zeit leidender Mensch in die hier beschriebene Klage einstimmen können soll. Das (implizite) Auseinanderfallen der Welt des Gesunden und der Welt des Kranken soll im Folgenden in Diskussion mit Michael Theunissens philosophisch-psychologischen Studien näher erläutert werden: Auch hier steht eine positive Erfahrung der Zeit einer negativen Erfahrung von Zeit m. E. letztlich unvermittelt gegenüber.

⁵⁰ Eine Unterscheidung von einer spontanen, uneigentlichen Klage und einer genuin religiösen, zu erlernenden Klage arbeitet B. BROCK, Augustins Aufforderung zur Klage nach den *Enarrationes in Psalmos*, in: HARASTRA, Mit Gott Klagen (s. Anm. 9), 194–215, v. a. 202. 211 mit Bezug auf Augustins *Enarrationes in Psalmos* heraus. Tatsächlich lässt sich der von Brock formulierte Eindruck, dass Augustin zwischen nichtreligiöser Klage und religiösem Klagegebet unterscheidet, an dessen *Confessiones* bestätigen: Im Anschluss an die Schilderung des Todes seines geliebten Freundes in *conf. 4,4,7–9* meditiert Augustin über die Frage, *warum* ihm das Klagen noch »süß« (*dulcis*) sein konnte, nachdem alles andere schal geworden war (*»solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei.«* [*conf. 4,4,9; CChr.SL 27,44,48 f.*]; *»unde igitur suavis fructus de amaritudine uitae carpitur gemere et flere et suspirare et conqueri?«* [*conf. 4,4,10; CChr.SL 27,44,7 f.*]; vgl. auch *conf. 4,11: »sic ego eram illo tempore et flebam amarissime et requiescebam in amaritudine«* [Iob 3,20]). Ist es die Antizipation der Erhörung des Gebets, fragt Augustin, welche gegenwärtig werden lässt, was in der Klage erhofft wird (*»an hoc ibi dulce est, quod speramus exaudire te?«* [*conf. 4,4,10; CChr.SL 27,44,8–45,9*]). Doch Augustin hatte keine Hoffnung, dass auf sein Gebet hin der Freund wieder leben werde (*»neque enim sperabam reuiuiscere illum aut hoc petebam lacrimis«* [*conf. 4,4,10; CChr.SL 27,45,11 f.*]), ja mehr noch: seine Seele hatte, so führt Augustin kurz vor der eingangs zitierten Stelle aus, keine Ohren für Psalmenworte; auf Gott zu hoffen, erschien im Angesicht des Verlusts des Freundes vollkommen sinnlos (*»interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil nouerat respondere mihi. et si dicebam: spera in deum, iuste non obtemperabat, quia uerior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur.«* [*conf. 4,4,9; CChr.SL 27,44,44–48*]). Im Gebet, so Augustin, gibt die Hoffnung auf Erhörung Grund zur antizipierten Freude (*»recte istuc in precibus, quia desiderium perueniendi habent«* [*conf. 4,4,10; CChr.SL 27,45,9 f.*]), seine bittere Klage über den Tod des Freundes jedoch ist gerade in dieser Hinsicht vom Gebet unterschieden. Für Augustin fällt diese Klage somit aus dem Horizont der Theologie heraus. Es ist bemerkenswert, dass gerade Augustin, der in den ersten Worten von Husserls »Vorlesungen zur Philosophie des Zeitbewusstseins« als kaum je übertroffener Zeitphilosoph gepriesen wird (Hua X, 3), den Gedanken der Ausgreifens der Seele über die Zeiten hinaus (*»mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi«* [*conf. 11,26,33; CChr.SL 27,211,20 f.*]) zwar auf das Gebet bezogen hat, nicht jedoch auf die Klage.

Michael Theunissens unter dem Titel »Negative Theologie der Zeit«⁵¹ versammelten Studien bieten eine Diagnose und sogar Ansätze zu einer Theorie der Therapie des Leidens an der Zeit. Das oben angesprochene Verhältnis von Normalität und Abnormalität ist integral für Theunissens Methode. Theunissen bedient sich eines negativistischen Verfahrens, in welchem der negativen Erfahrung (von Zeitlichkeit) das Positive entnommen, d. h. aus dem *Misslingen* das *Gelingen* abgeleitet wird:⁵² »Gerade das Versagen des Vollzugs der Zeit verweist auf das, was da versagt.«⁵³ Krankheit und Gesundheit sind strukturiert wie antithetische Parallelismen. Gesund ist jenes Verhältnis des Menschen zu seiner Zeit, welches von der Gegenwart in die nicht-Gegenwart ausgreift *und* in die Gegenwart als eine aionische Zeit, in welcher es zu verweilen vermag, zurückkehrt.⁵⁴ Krankheit kann in Gestalt des Verfallens an die lineare bzw. chronische Zeit erscheinen. Das Verfallen an die lineare Zeitordnung, der Sukzession von isolierten ›Zeitmomenten‹, hat den Charakter eines Kollapses der Dimensionen der Zeit in ein leeres Jetzt. Der Melancholiker lebt zwar nicht ohne die Vorausschau in die Zukunft (Prospektion), aber die Zukunft, die er schaut, ist verschlossen, so dass die lineare Zeitordnung – als leere Sukzession von Zeitmomenten – durch die dimensionale Zeitordnung hindurchscheitert:⁵⁵ Wenn die Zukunft in der Vergangenheit versinkt und zur zwanghaften identischen Wiederholung (im Gegensatz zum Vollzug des *Wiederholens* von Vergangenen in eine zukunftsfruchtige Gegenwart bzw. einer erinnernden Vergegenwärtigung) derselben wird, gerinnt Zeit zum formalen Schema einer reduzierten linearen Zeit.⁵⁶ Der Zwanghafte kehrt zu einer Vergangenheit zurück, die in der Hinsicht erstarrt ist, dass sie nicht in die Zukunft transportiert werden kann. Paradoxerweise beherrscht diese Vergangenheit als vollkommen erledigte und versteinerte jede Zukunft.⁵⁷

Was ist Theunissens Auffassung nach solchem Leid entgegenzusetzen? In zwei Studien beschreibt Theunissen einerseits ästhetische und andererseits

⁵¹ THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit* (s. Anm. 7).

⁵² A. a. O., 55. BINSWANGER, *Melancholie und Manie* (s. Anm. 2), 354 schreibt über die Erschließungskraft der Psychose: »Lässt sich doch das ›Gewebe‹ der ›Fäden‹ der transzendentalen Leistungen nirgends leichter fassen als an einem Versagen der Leistungen, wie es in den Psychosen genannten ›Naturexperimenten‹ zutage tritt.«

⁵³ THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit* (s. Anm. 7), 304.

⁵⁴ THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit* (s. Anm. 7), 301 f. Binswanger verweist ebenfalls auf diese (plotinische) Unterscheidung; allerdings betont er stärker als Theunissen den Gegensatz zwischen alltäglicher Zeiterfahrung und aionischer Zeit im Sinne der Zeitlichkeit der Liebe. Vgl. L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, *Ausgewählte Werke in vier Bänden*, Bd. 2, Heidelberg 1993, 34 f.

⁵⁵ THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit* (s. Anm. 7), 240.

⁵⁶ A. a. O., 257.

⁵⁷ A. a. O., 262.

religiöse Praxis jeweils als Antidot gegen die Erstarrung der Zeit: In ästhetischer Erfahrung ereignet sich ein verweilendes Aufgehen in der Zeit,⁵⁸ dieses Verweilen gewährt dadurch Glück, dass »sein Gegenstand, herausgelöst aus meinem im Ausgriff auf Zukunft geleisteten Weltentwurf, plötzlich in neuen, ungewohntem Licht erscheint.«⁵⁹ Ebenfalls als freies Sich-zur-Zeit-Verhalten beschreibt Theunissen den »Gebetsglauben Jesu«⁶⁰. Gelungenes Selbstsein ist das Resultat einer Anstrengung, der das Subjekt sich zu unterziehen hat. Möglich ist es »in uneingeschränktem Vertrauen auf die Macht Gottes«, welches proleptisch vorwegnimmt, was *noch nicht* ist.

Wer im Glauben bittet, empfängt tatsächlich schon dadurch, dass er bittet. [...] Der Gläubende ist nicht mehr bloß protensiv, unablässig vorauseilend, von seiner Zukunft eingenommen; er vermag sie prospektiv, vorausschauend, zu vergegenwärtigen und durch utopische Phantasie allererst für mögliches Handeln zu öffnen.⁶¹

Allerdings bleiben hier, so wird vor dem Hintergrund des oben Ausgeführten deutlich, noch Fragen offen. Dient das Misslingen als Illustration des Gelingens, dann droht die Trennung der Welt des Glücklichen von der Welt des Unglücklichen zementiert zu werden, insbesondere dann, wenn die Beschreibung von ästhetischer und religiöser Praxis in keiner Weise den Übergang vom Misslingen zum Gelingen begreifbar macht, sondern die eine Größe als negative Entsprechung der anderen vorstellt. Von der Bedeutung des Leidens zu reden droht zu einem Privileg derer zu werden, die gerade nicht leiden.

Die Last der Erwartung, die nun auf einer Theologie der Klage liegt, besteht folglich darin, dass diese den Wiedergewinn von Zeit denken müsste, ohne vorauszusetzen, dass der Klagende bereits imstande ist, seine Gegenwart sinnbildend zu überschreiten. Ästhetische Erfahrung scheint mir hierfür der geeignete Anknüpfungspunkt zu sein, jedoch darf der theologische Rekurs auf Ästhetik sich nicht in einer Apotheose der Ästhetik erschöpfen. In Theunissens Andeutungen zur Erlösung in der ästhetischen Erfahrung vermag ich nicht zu erkennen, wie sich diese ästhetische Erfahrung tatsächlich vollzieht, näherhin wie das »Verweilen« in der ästhetischen Erfahrung (im Gegensatz etwa zu einem Tilgen der Zeit, wie etwa in Schopenhauers Ästhetik⁶²) zu denken sei. Vor dem Hintergrund dieses Ungenügens an theologischen und religionsphilosophischen Rekursen auf negatives Zeiterleben scheint eine Neubesinnung auf die Bewältigung von existentieller Negativität erforderlich. Hierzu einige Andeutungen.

⁵⁸ A. a. O., 285 f.

⁵⁹ A. a. O., 292; vgl. 315.

⁶⁰ A. a. O., 321–377.

⁶¹ THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit (s. Anm. 7), 336 f.

⁶² Vgl. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung I (s. Anm. 13), 265.

3. Klage als Beredsamkeit des Leidens

Warum ist das Klagen sinnlos? Klagen heißt Fragen stellen und Warten bis Antwort kommt. Fragen aber die sich nicht selbst im Entstehen beantworten werden niemals beantwortet. Es gibt keine Entfernung zwischen Fragesteller und Antwortgeber. Es sind keine Entfernungen zu überwinden. Daher Fragen und Warten sinnlos.⁶³

Auf den ersten Blick scheinen die bisher angestellten Betrachtungen in einer Aporie von der Art zu münden, in welcher Kafka die Klage – auch die Klage über seine Erkrankung⁶⁴ – situiert. Was bleibt der Klage, wenn sie auf die Antizipation verzichten muss, wenn der angeredete Gott gerade daran behaftet wird, dass seine Verheißung nicht mehr zu gelten scheint, wenn Gott selbst es ist, der aufgrund seiner Verborgenheit zur Last für den Beter etwa des 88. Psalms wird?⁶⁵ Im Äußersten bleibt der Klage nur noch ihr spontaner Vollzug. Dem Klagenden stellen sich durchaus Worte ein, nur fehlt der übergeordnete Sinn, auf den hin propositional ausgerichtete Sprache funktioniert. Die Sprache des Unglücklichen ist eine andere als die Sprache des Glücklichen, so wie auch die Sprache des Kranken eine andere ist als die Sprache des Gesunden. Radikale Negativität geht mit dem Kollaps jeglichen kommunizierbaren Sinns, zumal des antizipierten, einher.⁶⁶ Klage in der radikalen Form,

⁶³ F. KAFKA, Tagebücher, hg. v. H.-G. Koch, M. Müller u. M. Pasley, Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe, Frankfurt a. M. 2002, 755. Auch an anderer Stelle stellt Kafka fest, die Klage sei sinnlos (a. a. O., 754), weil sie keinen Adressaten habe (F. KAFKA, Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Apparataband, hg. v. J. Schillemeit, Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe, hg. v. J. Born, G. Neumann, M. Pasley u. J. Schillemeit, Frankfurt a. M. 2002, 80) bzw. weil sie nicht (im eigentlichen Sinne) erhört werde (KAFKA, Tagebücher, a. a. O., 713).

⁶⁴ »Abend immer noch 37'6, 37'7. Sitze am Schreibtisch, bringe nichts zuwege, komme kaum auf die Gasse. Trotzdem Tartüfferie, über die Krankheit zu klagen.« KAFKA, Tagebücher (s. Anm. 63), 925 (Eintrag vom 14.11.1922); vgl. a. a. O., 888.

⁶⁵ Vgl. E. HAAG, Psalm 88, in: DERS./F.-L. HOSSFELD (Hgg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zu einer Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß (Stuttgarter Biblische Beiträge 13), Stuttgart 1987, 149–170, 155; vgl. ähnlich HOSSFELD/ZENGER, Psalm 51–100 (s. Anm. 39), 576.

⁶⁶ Das Scheitern menschlicher Sinnkonstruktion ist der theologischen Reflexion keineswegs unbekannt. Dass jede Sinnkonstruktion versagt, ist eine radikale Erfahrung des Zerrissenseins der Welt, welche sich mit dem Wort »Sünde« in Verbindung bringen ließe, wenn es denn nur möglich wäre, von Sünde tatsächlich in einem *transmoralischen* Sinn zu sprechen. Jene Harmatologien indes, durch welche *tristitia* und *melancholia* moralisiert, d. h. dem Menschen zur Last gelegt werden, kann ich mir in keiner Weise zueigen machen (vgl. zur theologisch motivierten Stigmatisierung von *acedia* und *tristitia* R. LAMBRECHT, Vom Leiden an der Welt und den Schmerzen der Reflexion, Reinbek 1994, 35–58; M. THEUNISSEN, Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters, Berlin/New York 1996, v. a. 30 ff. Zum Verhältnis von Krankheit und Sünde in den Psalmen vgl. F. LINDSTRÖM, Suffering and sin. Interpretations of illness in the individual complaint psalms, Stockholm 1994). Vattimos zaghaft vorgetragener Gedanke, der Sinn des Wortes »Sünde« erschließe sich vielleicht vor dem Hinter-

in der sie hier gedacht werden soll, ist ein Vollzug, der im Zustand des Zusammenbruchs aller transzendentalen »Leistungen« – zu denen Husserl und mit ihm Binswanger die Protention und die Retention zählen⁶⁷ – noch immer Sinn ergeben kann. Im Versuch, den Augenblick in eine sinnvolle Kontinuität mit seiner Geschichte zu stellen, gleitet der an der Zeit Leidende ständig an einer Wirklichkeit ab, welche vollständig plan und ohne Angriffsfläche ist; die versteinerte Vergangenheit und die beliebig gewordene Zukunft bieten fatalerweise abwechselnd einen totalen Widerstand und dann wieder überhaupt keinen. Sinnbildung ist aber auf einen relativen Widerstand angewiesen, an dem der Mensch sich abarbeiten kann. Sich-auf-die-Welt-Beziehen kann dem Menschen nur sinnvoll erscheinen, wenn das Aufeinanderfolgen von Ereignissen weder vollkommen beliebig noch vollkommen determiniert ist, sondern durch ein elastisches Kausalitätsgefüge bedingt, welches für das Subjekt immerhin soweit einsehbar ist, dass es sich innerhalb bestimmter Grenzen verstehend und planend – geschichtsbildend verhalten kann. Es gibt jedoch, so wurde oben dargelegt, die Erfahrung von Zeit als vollkommen unelastischer Sukzession von Ereignissen, in die das Subjekt sich nicht »einweben« kann. Äußerstenfalls bleibt dann nur noch die Möglichkeit der Klage als einer Konstruktion ästhetischen Sinns unter der Bedingung des Kollapses von Sinn: Klage unter der Bedingung gestrichenen Sinns ist im äußersten Fall ein bloßes Aufrufen, ein Drehen und Wenden⁶⁸ von Worten, denn die Worte sind noch da, gar die ihnen anhaftende *Erinnerung* an die Verheißung, nur eben im Zustand des Ausbleibens von Sinn und Erfüllung.⁶⁹ Im äußersten Fall si-

grund eines Phänomens der Klage, würde in eine solche Richtung weisen. Vgl. G. VATTIMO, *Glauben – Philosophie*, übers. v. Chr. Schultz, Stuttgart 1997, 100: »Gewiß, es ist vielleicht übertrieben, wenn man – wie ich es bisweilen getan habe – in der Diskussion sagt, der einzige Sinn des Wortes *peccato* (Sünde) komme in dem Ausruf *Che peccato!* (Was für ein Jammer!) zum Ausdruck [...].«

⁶⁷ S. o. Anm. 52.

⁶⁸ Vgl. die vom *Pirke Awot* über die Schrift ausgesprochene Verpflichtung: »Drehe und wende sie, denn alles ist in ihr.«; Robert Alter versteht die ästhetische Arbeit von Kafka, Benjamin und Scholem als Verfolg dieser Verpflichtung. Vgl. R. ALTER, *Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem* (Sifria. Wissenschaftliche Bibliothek 5), übers. v. M. Herz, Berlin 2001, 90.

⁶⁹ Dieser Eindruck beherrscht Gershom Scholems Zugang zu Kafkas Werk. Letzteres, so Scholem, gibt Zeugnis vom Verschwinden Gottes, indem es die Leerstelle zum Sprechen bringt, die Gott hinterließ. Der Sabbatianismus, mit welchem Scholem Kafka zumindest implizit in Verbindung stellt, ist von eben dieser Erfahrung getrieben; In einer Welt (d. h. in einer historischen Schicksalserfahrung), in der alles gegen die Verheißung Gottes für sein Volk spricht, bleibt nur, diesen stummen Widerspruch zwischen Verheißung und Wirklichkeit zum Sprechen zu bringen – und sei es, wie in der häretischen Kabbalah, indem dieser Riss in der Welt durch die Häresie in die Tradition selbst gezogen wird. Vgl. J. SCHMIDT, *Letter and spirit adrift. Notes on the late-modern crisis of hermeneutics with special reference to Kafka*, in: G. BADER/P. FIDDES

muliert die radikale Klage sinnvolle Rede: Sinnvolle Rede hat ein bestimmtes (kommunikatives) Ziel. Radikale Klage hingegen konstatiert das Verstelltsein jeglichen Horizonts, die Ungangbarkeit jeglichen Weges, und indem Klage doch zugleich Rede bleibt, klagt sie nicht allein auf der propositionalen Ebene, sondern klagt durch den performativen Widerspruch einer im Zustand der Sinnlosigkeit von Rede fortgeführten Rede: ein performativer Widerspruch indes, der nicht allein die Klage verdoppelt, sondern zugleich, inmitten der äußersten Negativität, deren Gegenteil ins Werk setzt, da die Rede auf der ästhetischen Ebene als sinnvoll erfahrbar wird.⁷⁰ Eine ästhetische Theorie der Klage hätte diese *Verheißung* zu formulieren, welche sich mit jener Praxis der Klage verbindet, die unter den Bedingungen verlorener Verheißung noch im-

(Hgg.), *The Spirit and the Letter – The Letter and the Spirit* erscheint 2009; Philip Roths Roman »Sabbaths Theater« scheint mir die Figur des Sabbatai Zevi in genau dieser Weise aufzugreifen. Vgl. J. SCHMIDT, *Roth's rotten prophet. »Sabbath's Theater« and the Sabbatian logic of salutary destruction*, in: *Literatur & Religion* (2006), 1–5 <http://www.literatur-religion.net/essay/e6schmidt.pdf>. Vgl. ferner Scholems kurze Studie zur Klage: G. SCHOLEM, *Über Klage und Klagegedicht*, in: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, hg. v. K. Gründer u. a., II. Halbband 1917–1923, Frankfurt a. M. 2000, 128–133; hierzu G. BADER, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie* (HUTH 51), Tübingen 2006, 245–251.

⁷⁰ Dies hat in einem anderen Zusammenhang Oliver Jahraus hervorgehoben. Jahraus kommentiert die folgende Passage aus den Briefen an Milena: »Alles Unglück meines Lebens – womit ich nicht *klagen*, sondern eine allgemein beherrschende Feststellung machen will – kommt, wenn man will, von Briefen oder von der Möglichkeit des Briefeschreibens her. [...] Die leichte Möglichkeit des Briefeschreibens muß – bloß theoretisch gesehen – eine schreckliche Zerrüttung der Seele in die Welt gebracht haben. Die Geister werden nicht verhungern, aber sie werden zugrundegehen.« KAFKA, *Briefe an Milena* (s. Anm. 26), 301 f. (Hervorhebung J. S.; vgl. auch a. a. O., 86: »Und trotzdem, ich klage nicht, das alles ist keine Klage [...]«; a. a. O., 241: »Heute kein Brief, es ist ja dumm, wenn kein Brief kommt, stelle ich es aus und wenn ein Brief kommt klage ich, aber hier darf ich es, Du weißt ja, es ist nicht Klage weder dieses noch jenes.«). Jahraus stellt die Vermutung an, man könne hierin einen performativen Widerspruch sehen, welcher die Klage gleichsam aufrichtet: »... [U]nd vielleicht ist seine Feststellung, die eben doch auch eine *Klage* ist, die letzte, performative Bestätigung dessen, was sie widerrufen will, indem sie das Gegenteil konstatiert.« JAHRAUS, *Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate* (s. Anm. 63), 155 (Hervorhebung J. S.). Während Kafkas Bezugnahmen auf die Klage m. W. stets negativ konnotiert sind (vgl. v. a. F. KAFKA, *Briefe an Felice und andere Korrespondenzen aus der Verlobungszeit*, hg. v. E. Heller u. J. Born, Frankfurt a. M. 1998, 330, wo Kafka zwischen einer mechanischen und einer wahren Klage unterscheidet), räumt er immerhin die erlösende bzw. vereinende Kraft der Klage ein: »[...] aber es gibt Abende, wo ich so für mich klagen muß, denn schweigend leiden ist zu schwer.« (A. a. O., 147); »Wenn schon nicht mit den Armen, so wollen wir uns, Liebste, doch mit Klagen umarmen.« (A. a. O., 201). Bohrer sieht ebenfalls den Schreibakt (s. Anm. 30, 259. 283), in dem das künstlerische das primäre Ich ersetzt (a. a. O., 320), als einziges Antidot gegen den negativen Augenblick an. Einige neuere Zugänge zu Kafkas Werk konzentrieren sich in ähnlicher Weise auf den Schreibakt als Vollzug ästhetischer Praxis, vgl. CHR. SCHÄRF, *Franz Kafka. Poetischer Text und heilige Schrift*, Göttingen 2000, v. a. 45–58. 188; ST. CORNGOLD, *Kafkas Schreiben*, in: B. VON JAGOW/O. JAHRAUS (Hgg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Göttingen 2008, 150–164.

mer fortgeführt wird – wie es in Psalm 88 der Fall sein könnte. Ist der diskursive, pragmatische Sinn der Rede verstellt, bleibt allein ihr Material; in der Sprachwerdung von Leiden entsteht immer noch Sinn, nur eben kraft des Zusammenspiels der nicht mehr integrierten Anhaftungen von Sinn an der Sprache, die äußerstenfalls allein in der ästhetischen Konfiguration wiederbelebt werden können.

Wie etwa in Kafkas Werk:

Kafka setzt die Welt und sich selbst nicht aus den angebotenen Benennungen, das sind vor allem lebensstützende Ideologien, zusammen, sondern erfährt beides zunächst als einen Materialhaufen.⁷¹

Das Material der Sprache, aus welchem der Klagende seine Klage schmiedet, ist das Medium, in dem der Klagende jenen relativen Widerstand findet, den seine Geschichtlichkeit ihm versagt. Die Erfahrung ästhetischen Sinns ist kein »dauerhaft« befriedigender Ersatz für die Konstruktion geschichtlichen Lebenssinns; Schopenhauers ästhetische Soteriologie etwa kann sich nur im Abstoß von der geschichtlichen Zeitlichkeit des Menschen artikulieren. Jedoch vermag ästhetischer Sinn vielleicht als einziger den an der Zeit leidenden Menschen aus der vollkommenen Lähmung zu befreien, in welcher die radikale Erfahrung kollabierender Zeit ihn verfallen lassen kann. Negative Ästhetik lässt Zeit in das Verstehen wieder einreißen, indem sie vermittels ästhetischer Verzögerung und Brechung von Verstehensprozessen die melancholische Weltdeutung »desautomatisiert«. ⁷² Das Ringen um Sinn wird unter der Bedingung der Suspendierung von Sinn fortgesetzt; insofern ist Klage in der Tat ein prozessuales Geschehen. Diese Klage bezieht ihre Prozessualität jedoch nicht (allein) aus einer teleologischen Ausrichtung auf eine antizipierte Zukunft, sondern aus dem Potential ästhetischer Erfahrung, Deutungshorizonte zu eröffnen und so ihre eigene Fortsetzung einzuklagen. Keineswegs ist solche Klage dem Schriftsteller – etwa dem Virtuosen der Klage Franz Kafka⁷³ –

⁷¹ BOHRER, Ästhetische Negativität (s. Anm. 30), 241.

⁷² CHR. MENKE, Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt a. M. 1991, v. a. 52.

⁷³ Susan Sontag hat ihre scharfe Kritik der Metaphorisierung von Krankheit, insbesondere Tuberkulose und Krebs, u. a. in kritischer Auseinandersetzung mit Kafkas Deutungen seiner Tuberkuloseerkrankung bezogen (DIES., Krankheit als Metapher, Frankfurt a. M. 1981 v. a. 48 f. 53, Anm. 1; 65; vgl. S. A. GILMAN, Franz Kafka, the Jewish patient, London 1995, 185). Hier wäre die Frage zu stellen, ob es sich bei Kafkas literarischer »Thematisierung« seiner Krankheit tatsächlich um eine Sinnzuschreibung handelt. Denkbar wäre, dass der Sinn von Kafkas literarischer Bearbeitung seiner Krankheit allein auf ästhetischer Ebene besteht: Die Absurdität von Kafkas innerer Erfahrung scheint im äußeren Schicksal manifest zu werden (»Ich bin geistig krank, die Lungenkrankheit ist nur ein aus-den-Ufern-treten der geistigen Krankheit« [Briefe an Milena, 1920; M 51 (BR 242, Juni 1918)]. Nicht (allein) in dieser doppelt tragischen und grausamen Entsprechung von innerer Welt und Schicksalserfahrung erfährt Kafka Sinn, sondern darin,

vorbehalten:⁷⁴ Bloß lässt sich an diesem besonders eindrücklich studieren, welches Potential in der Verwendung des Sprachmaterials ruhen könnte. Klage wäre dann, nochmals, gerade nicht mit einer kontemplativen Schau der Welt zu verwechseln, welche ihren Frieden in der Befreiung des Selbst aus dem Getriebe zeitlichen Daseins sucht.⁷⁵ Klage, so wurde behauptet, insistiert auf einer unerfüllten Verheißung; die ästhetische Praxis der Klage ist eine Praxis, welche den Menschen aus der Erstarrung des negativen Augenblicks befreit, ihn dabei jedoch nicht der Notwendigkeit enthebt, in seiner Existenz als einer geschichtlichen einen Sinn zu finden. Das von Kafka apostrophierte »Schreiben als Form des Gebetes«⁷⁶ wäre dann ein Gebets*kampf* im Gegensatz und einer beschaulichen, weltentsagenden Kontemplation. Der Gebetskampf

dass er Worte findet, durch welche die irreduzible Absurdität, ohne in ihrer Unerträglichkeit gemildert zu werden, *ironisch* gebrochen, in der Sprache externalisiert und auf diese Weise ansatzweise erträglich wird. Kafkas teils ironische Stilisierung seiner Krankheit wirkt bizarr, etwa wenn er schreibt: »Hinsichtlich der Ursachen der Krankheit bin ich nicht eigensinnig, bleibe aber, da ich doch gewissermaßen im Besitz der Originaldokumente über den ›Fall‹ bin, bei meiner Meinung, und ich höre, wie sogar die zunächst beteiligte Lunge förmlich zustimmend raselt. Zur Gesundheit ist, da hast Du natürlich recht, vor allem der Gesundheitswille nötig. Den habe ich, allerdings, soweit sich dies ohne Ziererei sagen läßt, auch den Gegenwillen. Es ist eine besondere, wenn man will, eine verliene Krankheit, ganz anders als alle mit denen ich bisher zu tun hatte. So wie ein glücklicher Liebhaber etwa sagt: ›Alles Frühere waren nur Täuschungen, jetzt erst liebe ich.‹« F. KAFKA, Briefe. April 1914–1917, hg. v. H.-G. Koch, Frankfurt a. M. 2005, 344 f. Es gelte zu prüfen, ob diese *Ironie* nicht Kafkas eigene Form der *Klage* ist, kraft welcher er in der ästhetischen Bearbeitung seines Leidens einen Sinn erarbeitet, den er sich von einer als Larmoyanz (miss)verstanden Klage nicht erhoffen kann.

⁷⁴ Im Rahmen seiner Überlegungen zur ästhetischen Bewältigung des Todes (»VITA POETICA ALS ARS MORIENDI«) bemerkt Krieg: »Vita poetica ist kein Spezialleben spezifisch geeigneter Menschen mit Spezialorganen, sondern meint vielmehr die Fähigkeit zur Wahrnehmung dichterischer Sprach- und Sachverhalte, zur Wahrnehmung der Bilder und ihres Denkens, zur Aneignung eigener Ausdruckskraft, eine Fähigkeit, die prinzipiell jedes wahrheitssuchende und wahrheitserleidende Wesen hat.« M. KRIEG, Todesbilder im Alten Testament oder: »Wie die Alten den Tod gebildet«, Zürich 1988 (ATHANT 79), 633.

⁷⁵ Vgl. etwa SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung I (s. Anm. 13), 257: »Wenn man [...] die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahrenläßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, am Leitfaden des Satzes vom Grunde nachzugehen [...] sondern statt alles diesen die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes [...] indem man [...] sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*, eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt [...], dann ist, was also erkannt wird [...] die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe: und ebendadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum; denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist *reines*, willenloses, schmerzloses, zeitloses *Subjekt der Erkenntnis*.«

⁷⁶ F. KAFKA, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß, Frankfurt a. M. 1953, 348.

kämpft um dieses Leben in seiner Zeitlichkeit; er kennt durchaus Hoffnung, aber diese richtet sich nicht auf eine andere Zeit, jedenfalls nicht in dem Sinn, dass die aktuale zunächst übersprungen werden müsste. Die Hoffnung der Klage als eines Gebetskampfes richtet sich darauf, dass die Macht des negativen Augenblicks gebrochen wird, wenn dieser in Sprache eingeht, was eben keine Selbstverständlichkeit ist, sondern eine Gabe außerordentlicher ästhetisch-religiöser Erfahrung.⁷⁷

Ich komme zum Schluss. Die besondere Herausforderung einer Theorie der Klage, so hatte ich behauptet, besteht darin, dass Sinn äußerstenfalls auch unter der Bedingung des krisenhaften Verlusts der Fähigkeit, die jeweilige Gegenwart aus eigener Kraft antizipatorisch zu überschreiten, generiert werden muss. Zeitlichkeit erscheint zunächst als Problem eher denn als Lösung. Andererseits verfehlt eine Theorie ästhetischer Kontemplation, im Vollzuge welcher die Zeitlichkeit des Menschen angeblich überwunden wird, die irreduzible Individualität des Menschen.

Der Glaubende weiß sich im Guten⁷⁸ wie im Schlechten⁷⁹ als bestimmter geschichtlicher Einzelner angegangen – beim *Namen* gerufen – und zu seiner je eigenen Antwort aufgefordert. Diese Unverwechselbarkeit des Einzelnen ist es, welche die Bewältigung von Leiden am Dasein so anspruchsvoll werden lässt. Bewältigung von reflexivem Leiden muss ggf. unter höchst problematischen Bedingungen von Zeitlichkeit vollzogen werden: Die Klage webt aus den Fäden, welche die formalen Elemente der Klage kraft ästhetischer Kohärenz verbinden, ein überraschend belastbares Sinngefüge, so dass der an der Zeit Leidende, wenn auch nur für den Augenblick, Zeit gewinnt.

⁷⁷ Vgl. W. BRAUNGART, Die Geburt der modernen Ästhetik aus dem Geist der Theodizee, in: DERS./G. FUCHS/M. KOCH (Hgg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800, Paderborn u. a. 1997, 17–34, v. a. 19. An anderer Stelle betont Braungart, dass selbst in der Negativität der Kunst – als Beispiele werden Trakl, Benn und Beckett genannt – neuerliche Integration des Lesers in den ästhetisch-hermeneutischen Horizont des Kunstwerks geschehen kann und geschieht. Vgl. DERS., Tabu, Tabus. Anmerkungen zum Tabu »ästhetischer Affirmation«, in: DERS./K. RIDDER/F. APEL (Hgg.), Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie, Bielefeld 2004, 297–327, 313. – Klage ist zutreffend als »Sprachgewinn« bzw. als Ereignis einer Gabe bezeichnet worden. Vgl. D. ERBELE-KÜSTER, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WAUNT 87), Neukirchen-Vluyn 2001, 173 f.; vgl. auch KRIEG (s. Anm. 74), 631. Adorno beschreibt die mit der Sprache einhergehende Verheißung mit Bezug auf Kafka wie folgt: »Kennt Kafkas Werk Hoffnung, dann eher in jenen Extremen als in den milden Phasen: im Vermögen, noch dem Äußersten standzuhalten, indem es Sprache wird.« TH. W. ADORNO, Aufzeichnungen zu Kafka, GS 10/1, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, 254–287, 266.

⁷⁸ Vgl. O. BAYER, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1986, 94 f.

⁷⁹ Vgl. O. BAYER, Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie, Tübingen 1999, 65–72 (»Ichfindung als Gottesfluch«).