

Joachim Harst

»Universalgeschichte
des Ehebruchs«

Verbindlichkeit zwischen Recht,
Religion und Literatur



WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

I.	Einleitung	9
1.1	Ehebruch: Aufriss der Fragestellung	9
	§1.1.1 Ovid: <i>Liebe und Verbindlichkeit</i> 9 §1.1.2 <i>Vor-Recht und Verbindlichkeit</i> 12 §1.1.3 <i>Ehe und Verbindlichkeit</i> 16	
1.2	Universalgeschichten: Argumentationsgänge	20
	§1.2.1 <i>Universalgeschichte, Wiederholung, Verbindlichkeit</i> 21 §1.2.2 <i>Liebe, Wiederholung, Philologie</i> 27 §1.2.3 <i>Medialitäten von Verbindlichkeit: Aufbau der Arbeit</i> 37	
1.3	Ehebrüche des Neuen Testaments	41
	§1.3.1 <i>Ehe und Ehebruch</i> 43 §1.3.2 <i>Bindung und Entbindung</i> 46 §1.3.3 <i>Aufhebung des Gesetzes</i> 52	
1.4	Flaubert: Ein »Hohelied des Ehebruchs«	55
	§1.4.1 <i>Fleischliche Speise</i> 58 §1.4.2 <i>Gerichtliche Zubereitung</i> 67	

Teil I

	Ehebruch, Heilsgeschichte und »literatura universal«: Borges liest Dante	77
2.	Erlösender Ehebruch: Dante und Francesca	82
2.1	Poetische Philologie	82
	§2.1.1 <i>Liebe bei Borges: Inferno, V, 129</i> 82 §2.1.2 <i>Liebe bei Dante: Inferno V und Vita Nova</i> 86	
2.2	Poetische Theologie	93
	§2.2.1 <i>Figurale Erlösung</i> 93 §2.2.2 <i>Ohnmacht und Selbstkritik</i> 97 §2.2.3 <i>Philologische Läuterung</i> 99 §2.2.4 <i>Nightmares of delight</i> 103	
3.	Erliesene Liebe: Borges und Beatrice	108
3.1	Existenzielle Poetologie	109

§3.1.1 Erlösung und Wiederholung 109 §3.1.2 Danteske Visionen: El Aleph 114 §3.1.3 Gesicht Gottes 121	
3.2 Universal-Dichtung	125
§3.2.1 Aleph und Simurgh 125 §3.2.2 Pantheistische Philologie 133	

Teil II

Ehe und Ehebruch als Gründungsfiguren in Epos und Roman	141
4. Eid, Ehe und Verbindlichkeit bei Homer	142
4.1 Grundlagen der Verbindlichkeit: <i>Ilias</i>	143
§4.1.1 philotēs 143 §4.1.2 Epos und (Vor-)Recht 147 §4.1.3 hōrkos 153 §4.1.4 Rundschild 158	
4.2 Ehebruch und Eheschließung in der <i>Odyssee</i>	162
§4.2.1 nóstos 164 §4.2.2 Ehebett 168 §4.2.3 Vorzeitiger Ehebruch: <i>Ares und Aphrodite</i> 172 §4.2.4 Nachträglicher Ehebruch: <i>Aigisthos und Klytaimnestra</i> 179	
4.3 Eid und Meineid in der <i>Odyssee</i>	187
§4.3.1 Täuschende Schwüre 188 §4.3.2 Offene Prophezeiungen 192 §4.3.3 Epos, Polis und Ehe 196 §4.3.4 Wiederkehr des Helden 203	
5. Liebe, Ehebruch und Autorität bei Vergil (<i>Aeneis</i>)	209
5.1 Vergangene Prophezeiungen	210
§5.1.1 Ehebrüche 210 §5.1.2 Kreisförmige Geschichte 217	
5.2 Die Autorität des Epos	229
§5.2.1 auctoritas 230 §5.2.2 Autoren-Gesang 241	
5.3 Öffnung der Zukunft	248
§5.3.1 Kreisbrüche 248 §5.3.2 Universal-Epos 252	
6. Rechte Minne: Liebe und Ehebruch im höfischen Roman	256
6.1 Minne, Eheschließung und Herrschaft: <i>Eneit</i>	259
§6.1.1 (Un)rechte Minne 260 §6.1.2 Minne, Recht und Herrschaft 267	
6.2 Höfische Liebe zwischen Ehebruch und Eherecht	272
§6.2.1 Liebe als Passion und Versprechen 274 §6.2.2 Vor-Recht und Eherecht 285 §6.2.3 Ehevollzug und Liebesbefehle 290	

6.3	Liebe und Eheschließung im <i>Erec</i>	297
	§6.3.1 <i>Liebeskerise</i> 299 §6.3.2 <i>Enite, Dido und epische Totalität</i> 303 §6.3.3 <i>Höfische Liebe und Freude</i> 306	
6.4	Ehebruch und neue Gemeinschaft im <i>Tristan</i>	312
	§6.4.1 <i>Verstrickungen</i> 314 §6.4.2 <i>Totalität in Serie</i> 333 §6.4.3 <i>Buchstäbliche Zusammenfassung</i> 342	
7.	Romanhafte Eheschließungen:	
	Verbindlichkeit und Gattungsgeschichte	348
7.1	Epos und <i>romanzo</i> : Der Rolandsstoff	348
	§7.1.1 <i>Ehebruch und Wiederholung</i> 349 §7.1.2 <i>Ritter ohne Tafelrunde</i> 354	
7.2	<i>Romance</i> und <i>novela</i> : <i>Don Quijote</i>	364
	§7.2.1 <i>romance und Ritterwelt</i> 364 §7.2.2 <i>novela und Ehwirklichkeit</i> 370	
7.3	<i>Romance</i> und <i>novel</i> :	
	Die Ursprünge des modernen Romans	374
	§7.3.1 <i>Ein weiblicher Quijote</i> 374 §7.3.2 <i>Ritterliche Sympathie</i> 383	
8.	Universalgeschichten:	
	Zur Wiederkehr der Liebe bei »Goethe«	395
8.1	Universalgeschichten, 1800	395
	§8.1.1 <i>Geschichte und Wiederkehr</i> 395 §8.1.2 <i>Epos und Eheschließung</i> 400 §8.1.3 <i>Briefroman und Ehebruch</i> 407	
8.2	Literarische Verbindlichkeit in <i>Werther</i>	419
	§8.2.1 <i>Universaler Einzelfall</i> 420 §8.2.2 <i>Klopstock und Ossian</i> 423	
8.3	Liebe als Naturgesetz in den <i>Wahlverwandtschaften</i>	428
	§8.3.1 <i>Ehe, Recht und Revolution</i> 430 §8.3.2 <i>Wille zum Gleichnis</i> 433 §8.3.3 <i>Gesetz und Wiederholung</i> 442 §8.3.4 <i>Dämonische Universalgeschichte</i> 447	
8.4	Dämonische Verbindlichkeit:	
	<i>Dichtung und Wahrheit</i>	452
	§8.4.1 <i>Natur und Nachträglichkeit</i> 453 §8.4.2 <i>Eine gewisse Gabe anzuziehen...</i> 457 §8.4.3 <i>Ein ungelöster Rest</i> 463	
8.5	Dämonisches Diktat: Eckermann als Goethe-Philologe	470
	§8.5.1 <i>Goethes Anziehungskraft</i> 470 §8.5.2 <i>Eckermanns Dämonisches</i> 477 §8.5.3 <i>Kuckuck oder Papagei</i> 480	

8.6 Dichter und Dämon:	
Wiederholungszwänge der Goethe-Philologie	483
§8.6.1 <i>Weltliteratur und Universal-Dichtung</i> 483	
§8.6.2 <i>Urworte Gundolfs</i> 487 §8.6.3 <i>Dämonischer Wiederholungszwang</i> 494	

Teil III

Ehebruch, Universalgeschichte und Ewige Wiederkunft:	
Nietzsche liest Borges	503
9. Nietzsches »Lehre« der Ewigen Wiederkunft	506
9.1 Zur Struktur der »Lehre«	506
§9.1.1 <i>Wiederkehr und Widerspruch</i> 506 §9.1.2 <i>Philologen-Bund und Gegen-Typologie</i> 512 §9.1.3 <i>Lieben lehren</i> 518	
9.2 Verbindlichkeit der Wiederkunft	525
§9.2.1 <i>Wiederkunft und Widerruf</i> 525 §9.2.2 <i>Hochzeitlicher Ring</i> 531	
10. Figuren der Institutionalisierung	540
10.1 Selbstkrönungen	541
§10.1.1 <i>Rosenkranz-Krone</i> 541 §10.1.2 <i>Dornenkrone</i> 547	
10.2 Gesetz und Gelöbnis	558
§10.2.1 <i>Fluch und Gegenfluch: Ein Antichrist ...</i> 558 §10.2.2 <i>... und Anti-Nietzsche</i> 562 §10.2.3 <i>Die Bibliothek von Borges</i> 568	
10.3 Universalgeschichte und Selbsterlösung	575
11. Literatur	579

1. Einleitung

1.1 Ehebruch: Aufriss der Fragestellung

§ 1.1.1 Ovid: Liebe und Verbindlichkeit

Ovids Briefsammlung *Heroides* schließt mit einem Briefwechsel, der Fragestellung und Problematik der vorliegenden Arbeit gleichsam emblematisch veranschaulicht. Ich meine die Geschichte von Acontius und Cydippe, die Ovid von Kallimachos übernimmt und in epistolarisch-elegische Form übersetzt. Die *Heroides* allgemein sind eine Sammlung elegischer Briefe, in denen mythische Frauenfiguren ihren untreuen Männern sehnsuchtsvoll bis anklagend hinterherschreiben. Die Sammlung, die im ersten Jahrhundert nach Christus entstanden ist, endet jedoch mit drei Briefpaaren, in denen ein Mann einer Frau verführerisch schreibt, während die Frau sich zunächst ziert, um dann dem Drängen nachzugeben. In diesen Geschlechterrollen zeigen sich die Briefe der Ovidischen *Ars Amatoria* verpflichtet und geben auch sonst Beispiele einer spezifisch schriftlichen Verführungskunst. So erzählt der abschließende Briefwechsel zwischen Acontius und Cydippe von einer rein brieflichen Verführung: Die schöne Cydippe hat ihren Werber Acontius nie zu Gesicht bekommen. Statt über die körperliche Präsenz wirkt die Liebe hier also dezidiert über die Schrift.¹

Schriftlich ist die Verführung des Acontius aber noch in einem anderen Sinn. Der junge Mann, der Cydippe in einem Tempel der Diana sah und sich sofort in sie verliebte, steht vor dem Problem, dass Cydippe einem anderen versprochen ist. In der Not von »Rechtsanwalt Amor« (*Her* 20, 30) beraten, sinnt Acontius auf eine List: Er lässt Cydippe einen Apfel vor die Füße rollen, dessen Inschrift sie unwillkürlich laut liest. In den Apfel ist aber eine Schwurformel geritzt,

¹ Ich zitiere aus Ovid in der Folge unter Angabe der Siglen *Amores* (Text: Marg/Harder, 1978; Prosaübersetzung: von Albrecht, 1997); *Ars* (*Ars Amatoria*, Text und Übersetzung: Holzberg, 2011) sowie *Her* (*Heroides*, Text und Prosaübersetzung: Hoffmann et al., 2000; Text und Kommentar: Kenney, 1996). – Für eine ausführliche Analyse des Briefwechsels vgl. Harst: »Schwören, schriftlich«.

mit deren Aussprechen Cydippe Acontius zu heiraten verspricht. In seinem Brief erklärt Acontius der Geliebten nun, dass sie sich nicht zu wundern brauche, wenn sie jedes Mal vor dem Hochzeitstermin mit dem anderen krank werde – das sei auf den Zorn der Diana angesichts des drohenden Eidbruchs zurückzuführen. Auf Dauer gesund werden könne sie nur, wenn sie ihren Schwur verwirkliche und ihn, Acontius, heirate.

Cydippe dagegen wehrt diese Argumentation zunächst ungläubig ab: Sie könne sich nicht eidlich gebunden haben, da sie ja nur gelesen, aber nicht geschworen habe! Sie vertritt also den noch heute gültigen juristischen Standpunkt, dass nicht die Formel, sondern die Intention den Schwur ausmacht, während Acontius – aus nachvollziehbaren Gründen – die archaische Bindung durch die Spruchformel betont. Interessant ist nun, dass Cydippe im Laufe ihres Briefes, den sie über einen längeren Zeitraum verfasst, ihre Position in Frage stellt und schließlich aufgibt: Sie beginnt, tatsächlich an eine Strafe der Diana zu glauben, und endet ihren Brief mit dem Wunsch, sich Acontius zu »verbinden« (»coniungere«, 21, 249), um endlich gesund zu werden – eine Formulierung, die bewusst zwischen ehelicher und körperlicher Verbindung schwankt. Offen bleibt dabei zudem die Aufrichtigkeit ihres Schreibens. Denn die Symptome der Krankheit erinnern verdächtig an die elegische Liebeskrankheit, so dass Cydippe die formelhafte Bindung wie Acontius als Vorwand einsetzen könnte, dem eigenen Wunsch nach körperlicher Vereinigung nachzugeben. Ebenso denkbar wäre vor dem Hintergrund der Ovidischen Liebeslehre, dass Cydippe ihren anfänglichen Widerstand wie auch ihr späteres Einlenken simuliert, um sich nach den Regeln des elegischen Codes am Liebesspiel zu beteiligen.

Die Geschichte ist daher ein schönes Beispiel dafür, wie komplex ehebrecherisches Begehren und Verbindlichkeit zusammenspielen können. Zum einen situiert sie Liebe und Begehren im Feld von Rhetorik, Religion und Recht. Acontius selbst unterstreicht, wie scharfsinnig seine Strategie ist, die eheliche und körperliche Verbindung mit Cydippe über einen heiligen Schwur zu erstreiten. Ganz offensichtlich spielt der Brief daher mit dem Kontrast von Liebe und Recht, den auch Ovids *Amores* immer wieder einsetzen: Die Verbindlichkeit von Recht und Religion wird rhetorisch instrumentalisiert, während zugleich die Möglichkeit offen gehalten wird, dass die scheinbaren Gegensätze über ein gemeinsames Drittes, nämlich die Vorstellung einer mehr oder weniger wörtlichen (Ver-)Bindung, miteinander vermittelt

werden können. Schließlich fußen auch Recht und Religion auf der Vorstellung einer eminent bindenden Sprache. Wäre es denkbar, dass dieser Verbindlichkeit – neben dem äußeren Zwang – eine erotische Dimension zukommt?

Zum zweiten formuliert Ovids Briefwechsel den Gedanken, dass das reine Lesen eines Textes eine Bindung auslösen kann, die dem Schwur vergleichbar ist. Damit wird die erotische Verbindlichkeit auf eine literarisch-selbstreflexive Ebene gehoben: Elegische Dichtung partizipiert nicht nur an Effekten der Verbindlichkeit, sondern bringt sie über ihren Gegenstand, die Liebe, selbst hervor. Das ist ein Wirkungsanspruch, der sich programmatisch auf die Briefe der *Heroides*, vielleicht auch auf die elegische Liebesdichtung Ovids im Ganzen übertragen lässt. Schrift ist gefährlich, weil sie den Lesenden zu ihrem Komplizen macht; Lesen ist bei Ovid daher kein unschuldiger Akt, sondern erste Einwilligung in die unausweichliche Verführung. Insofern Acontius' List auf einer explizit schriftlichen Formel beruht, wird zugleich eine medienhistorische Differenzierung eingefordert. Ovids Dichtung instrumentalisiert Schriftlichkeit zur Erzeugung von Verbindlichkeit genau in dem Moment, in dem die bindende Wirkung des mündlichen Wortes, der wörtlich wiederholten Spruchformel in den Hintergrund tritt. So wird auf die mediale Dimension erotischer Verbindlichkeit hingewiesen.

Doch schließlich bleibt es drittens möglich, dass die verbindliche Wirkung der Schrift bei Ovid nur Vorwand für ein eher unverbindliches Liebesspiel ist. Denn Liebe ist bei Ovid ja keine innerliche Gewissheit und persönliche Beziehung, sondern ein rhetorischer Effekt, der nach allen Regeln der Kunst intensiviert zu werden hat. Diese Regeln sind freilich ihrerseits verbindlich – und wurden von Ovid, dem Lehrmeister der Liebe (*praeceptor amoris*, *Ars* 1, 17), festgeschrieben. Der formuliert in seinen Liebesgedichten genüsslich das Paradox, dass er sich als Gesetzgeber der Liebe ins eigene Fleisch schneide, da ihn die Frauen dank seiner Lehre umso besser zu verführen wüssten (*Amores* 2, 19; *Ars* 3, 577f.; 667). Das Zusammenwirken von Begehren und Bindung, Schrift und Verführung ist bei Ovid also nicht ungebrochen. Interessant ist aber gerade die Frage, welche Rolle diese Brüche für den Effekt der Verbindlichkeit spielen.

§ 1.1.2 *Vor-Recht und Verbindlichkeit*

Doch was genau ist mit dem bislang unbestimmt verwendeten Begriff »Verbindlichkeit« gemeint? In einem allgemeinen Sinn soll der Begriff einen Ansatzpunkt freilegen, um nach dem bindenden Wirken von Sprache in Literatur, Recht und Religion zu fragen, das institutionalisierten Zwängen vorgelagert ist. Literatur steht daher in zweifacher Hinsicht im Mittelpunkt dieser Arbeit: Zum einen soll aufgezeigt werden, wie Dichtung verschiedener Epochen zusammen mit anderen Diskursen teilhat an der Stiftung von Verbindlichkeit, zum anderen werden Ehemetaphern und Ehebruchsgeschichten als literarische Reflexionen von Verbindlichkeit untersucht, sollen also dazu dienen, historisch verschiedene Formen von Verbindlichkeit zu erörtern.

Dabei habe ich den Begriff »Verbindlichkeit« auch gewählt, um die (dekonstruktiv oder systemtheoretisch immer wieder betonte) Gründungsparadoxie zu umgehen. Sie wird etwa in Derridas Reflexionen über den »mystischen Grund der Autorität« deutlich, die der Rechtsetzung ein Moment der Nachträglichkeit nachweisen: Positives Recht kann sich immer nur im Nachhinein rechtfertigen und legitimieren, weil der Akt der Rechtsetzung selbst ja erst den rechtlichen Rahmen herstellt, nach dem es zu beurteilen wäre.² Daher fragt Derrida nach der Gewalt, die in der Rechtsetzung wirkt, ohne selbst Recht zu sein. Versteht man diese Frage im Sinne der Rechtstheorie des frühen 20. Jahrhunderts, die Recht von einer ersten Gewalt oder obersten Norm abzuleiten sucht, kann man also nur feststellen, dass Recht bindet, weil es von einer unrechten Gewalt gestützt wird.³

Ein anderer Blick auf das Problem ergibt sich, wenn man auf Derridas Stichwortgeber zurückgreift. Pascal begründet seine Rede vom »mystischen Grund der Autorität« nicht unter Rekurs auf Gewalt, sondern auf die Gewohnheit, in der das erst später explizit gesetzte Recht bereits praktiziert wird: »Rien suivant la seule raison n'est juste

² Vgl. Derrida: »Force de loi«.

³ So Walter Benjamin, dessen Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1920/21) Derrida in seinem Vortrag kommentiert. Mit anderer Wertung versehen, aber strukturell ähnlich ist Carl Schmitts Begriff von Souveränität und Entscheidung (vgl. Schmitt: *Politische Theologie*). Vgl. ferner Hans Kelsens »reine« Rechtslehre, die Recht aus einer nicht weiter begründbaren Urnorm ableitet (vgl. Kelsen: *Reine Rechtslehre*). Aus heutiger Sicht dazu Vesting: *Rechtstheorie*, §5.

de soi, tout branle avec le temps. La coutume [est] toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité.«⁴ Damit ist nicht nur ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht angesprochen, sondern auch die Möglichkeit einer Vorgeschichte des Rechts angedacht, die das hierarchische Szenario der Rechtsetzung unterwandert. Denn anders als die punktuelle Rechtsetzung hat die Gewohnheit als repetitive Handlung keinen lokalisierbaren Ursprung und gewinnt ihre Autorität durch die bloße Überlieferung; sie ist nicht an ein einzelnes Subjekt gebunden, sondern wird einem unbestimmten Kollektiv zugerechnet; und schließlich bleibt sie oft unbewusst oder unausgesprochen. Wendet man diese Überlegung systematisch, kommt man erneut zu der Feststellung einer außerrechtlichen Begründung von Recht, die nun aber nicht auf Gewalt rekurriert. In diesem Sinne verbindet Vesting Rechtsgeltung mit einem impliziten, an die gesellschaftliche Praxis gebundenen Wissen, dank dessen sich erst konkrete Normen und Regeln formulieren und deuten lassen. Auf ähnliche Weise durchbrechen Castoriadis und Descombes die zirkuläre Begründung konstitutiver Gewalt mit dem Gedanken einer »institutionengebenden Macht«, die in Sprache und Sitten einer Gesellschaft gründe.⁵ Diese Ansätze denken die autorisierende Rolle der Überlieferung als konstitutiven Anspruch des Anderen im Subjekt, aufgrund dessen der Einzelne sich überhaupt erst in Bezug zu einer Gemeinschaft setzen kann.⁶ In dieser Perspektive besteht der Grund von Bindung und Verpflichtung nicht darin, »dass es bestimmte Regeln und Pflichten gibt, sondern darin, »daß mich jemand in Anspruch nimmt und dabei meiner Initiative zuvorkommt.«⁷ Während auch hier also Recht sich einem Außen verdankt, wird seine Entstehung und Durchsetzung nicht mehr hierarchisch, sondern netzwerkartig gedacht – verwoben mit den übrigen Bereichen gesellschaftlichen Lebens, auf die es sich bezieht und in denen es sich realisiert.

Daneben kann die Rede von einer Vorgeschichte des Rechts aber natürlich auch historisch verstanden werden. Dann lässt sie sich mit dem verbinden, was Louis Gernet mit Blick auf die griechische Antike als »prédroit«, Vor-Recht, bezeichnet hat: Praktiken, die noch nicht juridisch im vollen Sinn genannt werden können, weil sie von anderen,

⁴ Vgl. Pascal: *Pensées*, §294.

⁵ Vgl. Descombes: *Rätsel der Identität*, 226ff.; Vesting: *Rechtstheorie*, 25.

⁶ Vgl. Vesting: *Sprache*, 108-118.

⁷ Vesting: *Sprache*, 177; zit. Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, 133.

bspw. kultischen oder agonistischen Praktiken nicht eindeutig geschieden werden, aber bereits eine quasi-juridische Bedeutung und Wirksamkeit entfalten – zu denken wäre bspw. an Schiedsverfahren bei Wettkämpfen, aber auch an verschiedene Riten der (Selbst-)Bindung, die zum Gerichtsschwur führen.⁸ Ein prekärer Punkt dieser historisch gefassten Vorgeschichte besteht darin, dass sie sich auf eine Zeit bezieht, von der keine schriftlichen Zeugnisse erhalten sind, während die überlieferten Quellen ihrerseits vom entstehenden Recht geprägt sind. Will Gernet ein Vor-Recht rekonstruieren, muss er es also aus nachträglich entstandenen Texten extrapolieren – eine philologisch problematische Strategie, die sich aber ins Grundsätzliche wenden lässt: Während das Vor-Recht chronologisch »vor« dem Recht zu verorten wäre, setzt es eben nicht nur wörtlich das Recht bereits voraus, lässt sich nur in Differenz zu einem bestehenden Recht formulieren. So verstanden, begleitet das Vor-Recht das institutionalisierte und ausdifferenzierte Recht als sein konstitutives Außen, und weist zugleich auf seine Unzugänglichkeit als »Ursprung« des Rechts hin.

Mit dieser Deutung könnte auch Agambens Kritik begegnet werden, der Begriff suggeriere als Ursprung von Recht eine primordiale Sphäre, in der Sakrales und Profanes noch nicht getrennt gewesen sein sollen, so dass die Verbindlichkeit des Vor-Rechts in der unwissenschaftlichen Annahme eines »homo religiosus« – eines ursprünglich irrational-abergläubisch gebundenen Menschen – begründet wäre.⁹ Die Dinge liegen vielmehr umgekehrt: Der Begriff zeigt in einer weiteren Deutung an, dass sich Recht immer auf einen Zustand bezieht, der vorher war und es legitimiert – sei es, indem es das vorgeschichtliche Unrecht beseitigt, sei es, indem es bereits bestehendes Recht fortschreibt, korrigiert oder ersetzt. Bestes Beispiel ist die Geschichte des abendländischen Rechts, die von einer mehrfachen Überschreibung zeugt: Der Sammlung, Systematisierung und Kommentierung des römischen Rechts im *Codex Iustinianus* folgt seine Adaption für das mittelalterliche Kirchenrecht, das es als gleichsam heilige Vorlage ansah.¹⁰ Die zeitgleiche Gregorianische Reformation, die der Kirche den Status einer selbständigen Rechtsinstitution zuspricht, führt insofern gerade nicht zu einer Trennung von Kirche und Staat,

⁸ Vgl. Gernet: »Introduction«, 2; vgl. ferner Gernet: »Droit et prédroit«, bes. 175-179.

⁹ Agamben: *Sakrament der Sprache*, 24f.

¹⁰ Vgl. Berman: *Law and Revolution*, 140f.

sondern begreift die Kirche *als* Staat. Das mit der Rechtswissenschaft entstehende Bewusstsein, dass Recht nicht nur tradiert, sondern auch korrigiert werden kann oder muss, spiegelt das neue Weltverständnis wider, demzufolge das Heil durch (rechtliches) Handeln in der Welt vorbereitet werden muss. Diese Verschränkung von säkularer und sakraler Geschichte führt bis zur französischen Revolution und der Begründung der modernen Nationalstaaten. Daher kann Berman schreiben, dass die gregorianische Reform mit ihrem Rechtsverständnis den modernen Staat begründet habe – und dass gleichzeitig die Kirche der erste dieser Staaten war.¹¹

Die hier angerissene westliche Rechtsgeschichte erinnert nicht nur an die Berührungspunkte zwischen Kirche und Staat, sondern macht auch auf einen gemeinsamen Grund ihres Rechts aufmerksam: Die historisch unterschiedlichen Medien seiner Festsetzung und Überlieferung. So ist ja bereits im Begriff *Codex Iustinianus* der Kodex genannt, dank dessen eine Sammlung und Systematisierung der römischen Rechtssätze überhaupt erst möglich war. Von dieser Beobachtung ausgehend,¹² hat Cornelia Vismann eine Mediengeschichte des Rechts geschrieben, in der sie die »Akte« als Inbegriff eines medial verstandenen Vor-Rechts begreift. Denn Akten tragen den Vorgang, der schließlich zur Rechtsetzung führt, ohne selbst Recht zu bilden: »Sie legen den Grund für die Geltung von Gesetzen, arbeiten dem gesetzten Recht zu, erstellen die Ordnung, die sie selbst nicht halten. Akten sind, oder genauer: machen das, was historisch betrachtet vor dem Gesetz steht.«¹³ Allgemeiner ist Vestings vierbändige Darstellung der *Medien des Rechts* angelegt: Hier wird die Rechtsgeschichte auf die sie begleitenden und prägenden medialen Brüche befragt, die Vesting in verschiedenen Stadien der Verschriftlichung (von der schriftlosen Oralität bis zur Digitalisierung) ausmacht. Die spezifische Rationalität des spätantiken römischen sowie des mittelalterlichen kanonischen Rechts verdankt sich in dieser Perspektive nicht der entstehenden Rechtswissenschaft, sondern der Buchform, die die Voraussetzung solcher Wissenschaftlichkeit ist. Ihre Auswirkungen seien noch in den Systematisierungen der idealistischen Rechtsphilosophie und der normativistischen Rechtstheorie des frühen 20. Jahrhunderts zu erkennen. In dem ungeschriebenen Recht mündlicher

¹¹ Vgl. ebd., 113.

¹² Vgl. Vismann: *Akten*, Kap. 2, bes. 70f.

¹³ Ebd., 29.

Gesellschaften sowie in den Impulsen der Digitalisierung sieht Vesting dagegen ein anderes Rechtsmodell, das an die Stelle einer hierarchisierenden Rationalität ein netzwerkartig strukturiertes Denken setze. Wichtiger noch für den vorliegenden Zusammenhang ist, dass auch Vesting die Medien als Vor-Recht begriff:

Wie die *Medien des Rechts* zeigen werden, entzieht sich insbesondere die Geltungskraft und Verbindlichkeit des Rechts der Rechtsordnung selbst. Diese Kraft kann nicht einfach im Rechtssystem selbst hergestellt werden. Der Begriff der Rechtsgeltung verweist vielmehr auf das gemeinsame Wissen einer praktischen Kultur und damit auf die Evolution der Medien der sprachlichen Kommunikation [...] und der durch sie jeweils ausgelösten Brüche und Verschiebungen in den kollektiven Ordnungen der Kultur [...], auf ein Feld, das jenseits der Reichweite der Intentionen und der Verantwortung der Subjekte liegt.¹⁴

Mein Begriff der Verbindlichkeit zielt also allgemein auf die hier angerissenen Aspekte des Vor-Rechts: den historisch dem gesetzten, institutionalisierten Recht vorgelagerten Bereich bindenden Sprechens; das systematisch das Recht begleitende, ja es mit konstituierende Außen; und die mediale Evolution von Kommunikation und Ordnung, mit der sich auch die Bindungskraft von Recht verändert. Letzterer Aspekt stellt zugleich eine erste Verbindung zu den literarischen Gegenständen dieser Arbeit her, die sich ja als spezifische Formen sprachlicher Kommunikation verstehen lassen. So kann man die charakteristische Verbindlichkeit oralen Rechts besonders anschaulich an mündlicher Dichtung herausarbeiten, wie umgekehrt die schriftliche Epik des Mittelalters an der Konstruktion von Innerlichkeit mitarbeitet, die auf das Rechtsverständnis zurückschlägt.

§ 1.1.3 *Ehe und Verbindlichkeit*

In einem engeren Sinn bezieht sich mein Begriff der Verbindlichkeit darüber hinaus jedoch auf einen spezifischen Gegenstand, der selbst bindend wirkt – Liebe und Ehe. Es liegt auf der Hand, dass Liebe verbindlich wirkt, insofern sie Verbindungen, Bünde stiftet, wenn man auch nicht so weit wie Peter von Matt gehen muss, für den »die Liebe

¹⁴ Vesting: *Sprache*, 38.

den Vertrag will.«¹⁵ Denn der Vertrag, die ausformulierte Abmachung erscheint doch als nachträgliche Institutionalisierung, wohingegen die liebende Gemeinschaft zunächst gerade ein Bund ist, der keiner Explikation bedarf. Überhaupt ist das Verhältnis zwischen Liebe, Bund und Gesetz besonders kompliziert. Das zeigt sich besonders deutlich im frühen Christentum, wo die Liebe als Aufhebung und Erfüllung der mosaischen Gesetze gepredigt wird – in ihr manifestiert sich ein »neuer Bund«, der auf jede normative Regelung zu verzichten können glaubt. Die Rückseite davon ist freilich ein Mangel an orientierenden und strukturierenden Regeln, den die späteren Kirchenväter durch Bibelexegese, die Kanoniker unter Rückgriff auf das römische Recht zu beheben suchen. Das Ergebnis ist eine Proliferation der kirchlichen Gesetzgebung, die man als Juridifizierung der Liebe bezeichnen kann. Auf der anderen Seite kennt natürlich auch das Neue Testament ein Liebesgebot, mit dem die Liebe selbst normativen Charakter erhält.

Ein umgekehrtes, aber ebenso komplexes Verhältnis zwischen Liebe und Gesetz entwerfen ungefähr zeitgleich Ovids *Amores*. In verschiedenen Gedichten iteriert Ovid die Dreierkonstellation als Ursprungsmoment der Liebe, ist doch die Geliebte erst in dem Moment begehrenswert, in dem sie einem anderen angehört. Während der eheliche Verkehr als »von Rechts wegen erzwungen« (*iure coactus*, *Amores* 1, 4, 63f.) degradiert wird, wird der heimliche Beischlaf gepriesen und der Ehemann aufgefordert, seine Frau sorgsam zu überwachen, um das Feuer der Leidenschaft zu erhalten. Denn Ovid weiß: »Erlaubtes ist nicht verlockend; Verbotenes weckt heißere Begierde« (2, 19, 3). Allerdings gibt sich diese Maxime, die den Gegensatz von Gesetz und Begehren behauptet, ihrerseits als allgemeingültige Regel des Begehrens. Sie wurde später von Freud und Lacan bekräftigt, die Ovids Dreierkonstellation als »Ödipus-Komplex« auf die bürgerliche Kernfamilie und die frühkindliche Entwicklung übertragen. Denn auch hier begründet ja das »Nein« des Vaters das erste Verbot, das zur Verdrängung des kindlichen Vereinigungswunsches und damit zur Entstehung von Begehren im psychoanalytischen Sinn führt. Doch handelt es sich nach Freud dabei nicht nur um ein kindliches Entwicklungsstadium; in *Totem und Tabu* (1913) überträgt er das Muster auf die Gemeinschaft der »Urhorde« und zeigt, wie das Begehren zur Tötung des verbietenden Vaters, damit zugleich aber zur Stärkung der symbolischen Position seines Verbots führt. Nicht nur ist also

¹⁵ Matt: *Liebesverrat*, 128.

das Begehren eine geradezu gesetzmäßige Funktion des Verbots, auch umgekehrt stärkt sich das Gesetz an seiner einstweiligen Übertretung.

Ein dritter Zugang zum Thema Liebe und Verbindlichkeit eröffnet sich über den griechischen Begriff der *philótēs*. Er bezeichnet einerseits Liebe als ein verbindendes Element der häuslichen Gemeinschaft, das vom Ehepaar auf die (erzeugende und erzeugte) Verwandtschaft ausgreift, aber auch die weiteren Hausgenossen umfasst. In diesem Sinn ist *philótēs* Grundbegriff auch für sämtliche Verhältnisse der Gastfreundschaft und Allianzbildung. Da aber *philótēs* in seiner konkreten Bedeutung auf »das eheliche Bindungsverhältnis [...], konkret die geschlechtliche Vereinigung«¹⁶ abhebt, kommt ihr auch eine erotische Dimension zu, die etablierte Bindungen gefährdet. Davon weiß Homer ein Lied zu singen, dessen trojanisches Epos ja auf jenen ehebrecherischen Moment zurückgeht, in dem Paris und Helena »Liebe und Lager« (*philótēs te kai eunē*) teilten. Umgekehrt erzählt die *Odyssee* davon, wie die eheliche Gemeinschaft nach zwanzig Jahren der Trennung wieder hergestellt werden kann. Sie endet mit einer rituellen, wenn auch zugleich täuschenden Hochzeitsfeier, nach der das Paar das Ehebett besteigt – durch diese Handlung wird Odysseus in seine angestammten Rechte wieder eingesetzt, die eben nicht nur die Ehefrau, sondern auch Haushalt und Herrschaft betreffen. Hier kündigt sich also die symbolische Ebene der Herrscher-Ehe an, die die Verbindung des Paares als Inbegriff der Gemeinschaft von Herrschern und Beherrschten enthüllt. So ist die eheliche Verbindung nicht nur Ursprung von *philótēs* als Affekt verwandtschaftlicher und gastfreundschaftlicher Verbindlichkeit, sondern legitimiert im Fortgang auch institutionalisierte Herrschaft. Und noch in den Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts wird die neue Vorstellung nationaler Einheit über die Form der Eheschließung reflektiert.¹⁷

Die Ambivalenz der *philótēs* zwischen Ehe und Erotik, Bindung und Bruch setzt sich in Vergils *Aeneis* und im höfischen Roman fort. In der Ehebruchsgeschichte um Dido stellt Vergil die erotische Leidenschaft als einen Wahnsinn dar, von dem sich Vater Aeneas zu befreien hat; auf ähnliche Weise fragt der höfische Roman seit Veldekes *Eneit*, wie sich Liebe so weit bändigen (oder steigern) lässt, dass sie zum Fundament einer neuen Ordnung dienen kann. Eine bemerkenswerte Entsprechung findet das Problem jedoch im kanonischen Ehediskurs.

¹⁶ Wagner-Hasel: *Stoff der Gaben*, 128.

¹⁷ Vgl. dazu grundlegend Stöferle: *Ehe als Nationalfiktion*.

Während sich für die »homerische Gesellschaft« kein explizites Ehe-recht nachweisen lässt, arbeitet die Kirche seit der Spätantike daran, ihr Verständnis der Ehe in Regeln zu fassen. Ein zentraler und gegenüber römischem Recht neuer Gedanke dabei ist die Unauflösbarkeit der Ehe, die auf die Schöpfungsgeschichte zurückgeführt wird: Wenn es in der *Genesis* heißt, Mann und Frau würden »ein Fleisch« sein (*Gen* 2, 24), so folgt daraus in einer sehr wörtlichen Lesart, dass sie eine untrennbare Einheit bilden. Paulus überträgt diesen Gedanken im Epheserbrief auf die Verbindung von Christus und seiner Gemeinde: Wie Mann und Frau ein Fleisch sind, so bildet Christus und seine Gemeinde einen Körper, »denn wir sind Glieder seines Leibes« (*Eph* 5, 30). »Ein Fleisch« werden Menschen aber nur im Moment geschlechtlicher Vereinigung, weswegen es nur konsequent ist, wenn mittelalterliche Kanoniker das Sakrament der Ehe im ersten Beischlaf gestiftet sehen. Das macht den Gedanken freilich nicht weniger problematisch. Ein Sakrament ist sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade.¹⁸ Paulus bezieht das »sacramentum« bzw. *mystērion* der Ehe ausdrücklich auf die Gemeinschaft mit Jesus. In der Ehe und näherhin im ehelichen Verkehr würde also die Unauflöslichkeit und Unhinterfragbarkeit der Gemeinschaft mit Jesus erfahrbar, die sich sowohl als Zusage wie als Zwang erfahren lässt. Wenn man »ein Fleisch« bildet, sind Differenzen nicht gut auszutragen. Umso ambivalenter ist das »Sakrament« selbst: Der hohe symbolische Stellenwert des Koitus steht mit dem Argwohn in Konflikt, den dieselben Kanoniker gegenüber der geschlechtlichen Lust hegen, ohne die doch keine Vereinigung möglich ist. Sie kann bei besonderer Intensität auch im ehelichen Verkehr als ehebrecherisch, nämlich die Ehe beschmutzend, gewertet werden. Die Ehe wird also im kanonischen Diskurs zum Inbegriff einer absoluten Verbindlichkeit, die weit über den zwischenmenschlichen Bereich hinausgeht, während ihr eine sehr wörtliche Verbindung zugrunde gelegt wird, die das Sakrament zugleich stiftet wie sie es aufgrund ihrer Körperlichkeit bedroht. Weiterhin ist sie wichtiger Schauplatz des Kampfes, den das kanonische gegen das weltliche Recht führt: Die Durchsetzung der unauflöselichen Ehe gegen die Interessen der weltlichen Herrschenden im Hochmittelalter markiert einen wichtigen Punkt, mit dem die Kirche ihre autonome Jurisdiktion behauptet. Im Zusammenhang mit der Frage nach Verbindlichkeit stellt die Ehe also ein interessantes

¹⁸ So die Definition von Petrus Lombardus (12. Jh.): »sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma« (Wenz und Schröer: *Art. Sakramente*, 667).

Schwellenphänomen dar. Bevor die Ehe selbst gesetzlich geregelt wurde, trägt sie als körperliche Vereinigung und – idealerweise – gemeinsame Lebensform einen hohen symbolischen Wert, auf den sich rechtsetzende Macht stützen kann. Oder eine neue, konkurrierende Macht etabliert sich gegen das Bestehende, indem sie Ehe und ihre rechtlichen Konsequenzen (Verwandtschaft, Erbschaft, Bürgerschaft) neu definiert – so in der Konkurrenz zwischen Kirche und weltlichen Staaten, aber auch in der zwischen *pólis* und Großfamilie in der griechischen Antike. In jedem Fall ist die Ehe ein Punkt, über den Liebe, Begehren, Erotik als Affekte der Verbindlichkeit mit der Rechtsform in Berührung kommen, ja sie mit begründen. Die irreduzible Dimension von Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit sorgt allerdings gleichzeitig dafür, dass die Ehe als Form von Verbindlichkeit fragil, ja brüchig bleibt.

Daraus ergibt sich das für diese Arbeit spezifische Verständnis von Ehebruch und Ehebruchsgeschichten. Es geht im Folgenden nicht um Texte, die von mehr oder weniger zufälligen Seitensprüngen oder einem Zerschneiden von Ehen erzählen. Im Mittelpunkt stehen vielmehr Liebes- und Ehegeschichten, die von einer grundsätzlichen Brüchigkeit der geschlossenen Verbindung zeugen. Dabei werden neben episch-erzählenden Texten vereinzelt auch solche herangezogen, die Ehe als Modell oder Metapher für Verbindlichkeit einsetzen: Andreas Capellanus schreibt seinen Begriff höfischer Liebe vor dem Hintergrund des kanonischen Eherechts, Nietzsche steckt seiner Geliebten, der Ewigkeit, den »hochzeitlichen Ring [...] der Wiederkunft« (*Za* 287) an den Finger. Immer jedoch geht es um das Verhältnis von Zerbrechlichkeit und Verbindlichkeit, das Gegensatz und Widerspruch, aber zugleich auch Bestärkung und Festigung von Bindung sein kann. Auch in diesem Sinn möchte ich Liebe und Ehe als spezifische Formen einer vorrechtlichen Verbindlichkeit verstehen, die Recht als sein konstitutives Außen begleitet.

1.2 Universalgeschichten: Argumentationsgänge

Die oben angesprochene Bedeutung des Beischlafs als Zeichen der Einwerdung nicht nur der Ehepartner, sondern auch der Christenheit wird von Borges in *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* (1940) noch gesteigert: »Alle Menschen sind im schwindelerregenden Augenblick des Koitus derselbe Mensch.« Als anscheinend selbstverständliche Konsequenz dieser

universalen Kopulation schließt er an: »Alle Menschen, die eine Zeile von Shakespeare wiederholen, sind William Shakespeare« (BO I, 438/V, 110). In der für ihn charakteristischen pointierten Art bringt Borges Liebe als Affekt universaler Verbindlichkeit auf den Punkt, die das Diverse zur Einheit verschmilzt, stellt aber zugleich mit dem Verweis auf die vereinigende Wirkung der Shakespeare-Lektüre eine Parallele zur Literatur her. Borges wirft also die Frage nach dem Zusammenhang von Liebe, Literatur und Universalgeschichte auf besonders prägnante Weise auf. Daher wird er hier und in der Arbeit insgesamt zur Exposition der Problematik aus literarischer Perspektive herangezogen.

§ 1.2.1 *Universalgeschichte, Wiederholung, Verbindlichkeit*

Borges' Diktum ist in seiner ganzen Tragweite nur im Zusammenhang seines Gesamtwerks verständlich. Denn es geht bei ihm um mehr als nur die einfache Behauptung, dass der Höhepunkt aufgrund seiner »schwindelerregenden« Intensität jede Individualität vergessen lässt. Formulierungen, die den Unterschied zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen aufheben, finden sich bei Borges immer wieder. Eine wichtige Variation besagt, dass menschliches Leben generell ähnlichen Mustern folgt, so dass man überspitzt formulieren könne, dass die »Universalgeschichte die eines einzigen Menschen« ist (BO I, 395/II, 75). Als »historia universal« versteht Borges hier also gerade nicht die extensive Schilderung von Geschichte, sondern deren intensive Zusammenfassung zu einem einzigen Prinzip, das sich erst nachträglich zeitlich entfaltet. Daher ist der Begriff bei Borges mit dem Gedanken der Wiederholung verbunden – Geschichte ist die sukzessive Entwicklung eines Prinzips, das daher in jedem zeitlichen Stadium wiederkehrt. Damit stellt sich die Frage nach Realität von Zeit überhaupt. Der Gedanke, dass alle Menschen im schwindelerregenden Augenblick des Koitus derselbe Mensch sind, hat als Korollar, dass jeder solche Augenblick derselbe Augenblick ist. So spekuliert Borges in *Nueva refutación del tiempo* (1952), dass bereits die Identität zweier chronologisch unterschiedener Augenblicke Zeit insgesamt hinfällig werden lasse – die Gesamtheit von Geschichte schnurrt auf ein einziges, unzeitliches Prinzip zusammen; die Ganzheit des Universums entpuppt sich als »ideale Ansammlung« (II, 140/III, 187). Und auch hier schließt sich die Parallele zur Literatur an, indem Borges sich selbst wiederholt: »Sind nicht alle, die sich inbrünstig einer Zeile von Shakespeare hingeben, buchstäblich Shakespeare?« (II, 141/III, 189) Dabei ist auffällig, dass

dem Lesen hier eine erotische Dimension zugesprochen wird, die an den ursprünglichen Kontext der Aussage erinnert.

Tatsächlich ist die Selbstwiederholung der *Nueva refutación* auf zahlreichen Ebenen, beginnend mit dem Titel, eingeschrieben. Der Text besteht aus drei Teilen, von denen zwei bereits selbständig veröffentlicht wurden. Den Mittelteil bildet ein Prosagedicht von 1928, während der Text von einem Essay von 1944 eröffnet wird; der Schlussabschnitt ist eine 1946 geschriebene Überarbeitung und Wiederholung des ersten Teils, in dem teilweise aber auch neue Überlegungen und Beispiele vorgebracht werden.¹⁹ Darunter ist der Verweis auf den daoistischen Philosophen Tschuang-Tsu, dessen Lehre vom ewigen Wandel der Welt u. a. in der Anekdote vom Schmetterlingstraum gefasst ist:²⁰ Er habe geträumt, ein Schmetterling zu sein, »der durch die Luft dahinschwabte und von Tschuang-Tsu nichts wußte« (II, 146/III, 197), woran sich die Frage anschließt, ob der erwachte Tschuang-Tsu nicht ein Schmetterling ist, der träumt, Tschuang-Tsu zu sein. Borges steigert in der Folge die Komplexität der Frage, indem er sich einen Leser dieser philosophischen Anekdote vorstellt, der nun seinerseits aus einem Traum erwachend die beschriebene Unentschiedenheit erlebt – ist er Tschuang-Tsu oder ein Schmetterling? Erneut fragt Borges, ob eine solche Wiederholung nicht zum Zusammenbruch von Geschichte und Zeitlichkeit führen müsste. Da der Traum bei Borges aber auch eine Metapher für die Produktion und Rezeption von Literatur ist, unterstreicht diese Ergänzung weiterhin die Verschränkung von Literatur und Leben, die bereits in der Shakespeare-Aussage anklang: Der Traum, aus dem der Leser erwacht und der ihn im Ungewissen belässt, könnte einfach die Lektüre sein, durch die er Tschuang-Tsu geworden ist, der zweifelt, ein Schmetterling zu sein.

Folgt man diesem Gedankengang, dann ist Literatur eine besondere Instanz der »Universalgeschichte«, insofern sie deren Wiederholungsstruktur vervielfacht. Wenn alle Menschen beim Lesen seiner Verse zu Shakespeare werden, ist dabei an mehr als die grundsätzliche Wiederholungsstruktur menschlichen Lebens gedacht. Das Beispiel Tschuang-Tsu unterstreicht nämlich die Möglichkeit, dass das Gelesene als Ge-

¹⁹ Zu Figuren der (Selbst-)Wiederholung bei Borges vgl. Lafon: *La réécriture*.

²⁰ Ich folge der (veralteten) Transliteration der deutschen Übersetzung; heute wird der Name Zhuāngzǐ geschrieben. Der Philosoph lebte von 365-290 v. Chr., seine Lehre ist in einem nach ihm benannten Buch überliefert. Borges hat es in einer Übersetzung des britischen Sinologen Herbert Allen Giles von 1889 rezipiert.

lebtes wiederkehrt (und vice versa), bis eine Unterscheidung zwischen den Ebenen nicht mehr möglich ist. Dies ist der Punkt, an dem Borges' »Universalpoesie« sich in den Zusammenhang von Literatur und Verbindlichkeit einklinkt, der die vorliegende Arbeit beschäftigt. Das sei zunächst vereinfachend auf den Punkt gebracht: Der bisher erarbeitete Zusammenhang von Universalgeschichte und Wiederholung ermöglicht für Borges den Gedanken, dass die unüberschaubare Mannigfaltigkeit der Welt sich an ein einziges, wenn auch möglicherweise paradoxes Prinzip rückbinden lasse. Zahlreiche Erzählungen von Borges kreisen um die Frage nach diesem Prinzip und können in diesem Sinn als »Universalgeschichten« verstanden werden. Die Frage nach dem Zusammenhang der Welt aber ist die nach dem Fundament von Verbindlichkeit. Wie gleich ausführlicher erläutert werden wird, kommen das antike Epos, der höfische Roman und das Gesamtwerk »Goethe« darin überein, Welt als ein Ganzes zu entwerfen, in dessen Geschlossenheit die Möglichkeit von Verbindlichkeit gründet. Wie sich an Borges, aber auch an den genannten Dichtungen zeigen lässt, ist die epische Darstellung an der Herstellung solcher Geschlossenheit beteiligt. Wenn Borges immer wieder darauf zurückkommt, dass die Verflechtung von Lesen und Leben die grundlegenden Wiederholungsstrukturen vervielfacht, unterstreicht er, dass Literatur im Prozess zwischen Schreiben und Lesen die These der »Universalgeschichte« darlegt *und* bewahrheitet.

Ein wichtiges Beispiel hierfür ist seine lebenslange Auseinandersetzung mit Dantes *Commedia* und deren Darstellung eines geschlossenen Kosmos. Zahlreiche Gedichte, Essays, Erzählungen und autobiografische Kommentare von Borges zielen auf eine Wiederholung der dantesken Heilsgeschichte. Nicht nur lesend und schreibend, auch lebend vollzieht Borges Dantes Epos und insbesondere die Beziehung zwischen Dichter und Muse nach. Zugleich lässt sich freilich fragen, ob die Steigerung von Wiederholung zu einem letzten Prinzip nicht vielmehr zu einer Zerspaltung des Einen führt und damit Verbindlichkeit unmöglich macht. Hierin liegt der metaphysikkritische Impetus von Nietzsches Idee einer Ewigen Wiederkunft, die Borges ebenfalls intensiv rezipiert hat. Die Gegenüberstellung von Borges' Dante- und Nietzsche-Rezeption macht also deutlich, was manche postmoderne Vereinnahmung des Argentiniers übersieht: Obwohl Borges auf radikale Weise die Ordnungen pluralisiert, indem er verschiedenste Gedankensysteme kombiniert, stellt er doch immer wieder die Frage nach der Möglichkeit einer ultimativen universalen Ordnung. Sie wird in Äußerungen wie der oben zitierten apodiktisch behauptet. Deren

Überspitzung mag jedoch bereits einen leisen Zweifel an ihrer Ernsthaftigkeit wecken. Sucht man nach etwaigen Begründungen in Borges' Essays und Erzählungen, muss man jedenfalls feststellen, dass die apodiktische These oft von einem vorsichtigeren Konjunktiv gerahmt wird, der einer letztgültigen Festlegung aus dem Weg geht. Borges ist sicherlich kein Autor postmoderner Unverbindlichkeit, doch versteht er es, seine Behauptung verbindlicher Ordnung in der Schwebelage zu belassen – eine Strategie, die Heinz Schlaffer zufolge Borges' »Serenität« ausmacht, jene »ernsthafte Heiterkeit«, die ihn als souveränen Universal-Autor charakterisiert.²¹

Doch auch unabhängig von Borges spielen Wiederholung und Verbindlichkeit in den hier untersuchten epischen Texten mit dem Begriff der »Universalgeschichte« zusammen. Ein erster Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit besteht darin, die Rolle der Wiederholung für die Herstellung von epischer Geschlossenheit zu untersuchen. So erheben die antiken Epen den Anspruch, Welt als ein Ganzes darzustellen, und artikulieren ihn durch die hervorgehobene Darstellung von Kunstgegenständen wie des iliadischen Schildes des Achilles. Wie dort menschliche Existenz und kosmische Ordnung auf einem Rundschild eingefasst wird, so greift das Epos auf zyklische Strukturen zurück, um Geschlossenheit zu gestalten. Die Konstruktion von Welt als einer in sich geschlossenen Ordnung aber ist, wie eine Untersuchung von Praktiken der Wechselseitigkeit in mündlichen Gesellschaften (Schwur, Gabe, Gastfreundschaft) zeigen kann, Grundlage antiker Verbindlichkeit. Insofern das Epos also eine geschlossene Welt dar- bzw. herstellt, kann sein Vortrag und seine Überlieferung selbst als Praktik der Verbindlichkeit angesehen werden. Wichtig ist mir dabei jedoch, dass dies auch in der Antike mit paradoxen Gedankenfiguren zusammengeht: Zwar erzählt die *Odyssee* von der Wiederherstellung von Ehe und Herrschaft, aber ihr Protagonist ist ein berüchtigter Lügner und Trickster; zwar ist die extensive Darstellung von Welt in Odysseus' Irrfahrten kreisförmig geschlossen, doch bleibt das Ende des Epos offen und deutet die Möglichkeit einer zyklischen Wiederkehr des Heros an – Odysseus, der ja bereits zu Lebzeiten der Unterwelt begegnete und vom Tod gezeichnet wurde, erscheint so als geisterhafter Wiedergänger, auch wenn das zugrunde liegende zyklische Geschichtsbild als Charakteristikum oraler Kulturen vorrangig zur Verankerung mensch-

²¹ Schlaffer: *Borges*, 111.

licher Existenz in einer auch zeitlich geschlossenen Ordnung dient. Noch deutlicher thematisiert die *Aeneis* den Zusammenhang von Verbindlichkeit und Wiederholung. Während diese Dichtung einen guten Teil ihrer Autorität aus der Homer-Imitation schöpft und dem Schild des Achilles den des Aeneas an die Seite stellt, geht sie über die Kreisstrukturen der homerischen Epen hinaus, wenn sie einen expliziten Mythos von der Wiedergeburt einführt und generell in Aeneas, dem Helden der Vorzeit, die Gegenwart des römischen Weltreichs in der Figur Augustus' präsent hält. In diesem Sinne ist epische Geschlossenheit in der *Aeneis* imperial orientiert. Dieser Wandel begreift auch die mediale Ebene ein, insofern das Epos den Einsatz von Schrift zur Generierung von Autorität reflektiert.

Gegenüber diesen Modellen kreisförmiger bzw. zyklischer Geschlossenheit führt der höfische Roman neue Wiederholungsfiguren ein. Während die Bezeichnung »Roman« auf den Verlust eines geschlossenen, transzendent verankerten Weltbildes verweisen mag, ist doch unverkennbar, dass die höfischen Dichtungen (unter Adaption der bekannten antiken Vorlagen) eine neue zeitlose Ordnung zu konstruieren suchen. Bereits in Heinrich von Veldekes Vergil-Adaption *Eneit* lässt sich dabei eine Wiederholungsstruktur ausmachen, die der klassische Artusroman vollendet und Gottfrieds *Tristan ad absurdum* führt: Ich meine den sog. Doppelweg, der sich bei Veldeke in der breiten Ausgestaltung der Liebe zwischen Eneas und Lavinia zu einem Gegengewicht der Dido-Episode ankündigt. Im klassischen Artusroman (der hier am Beispiel von *Erec* behandelt wird) hat der Ritter dann jede Herausforderung zweimal zu bestehen, wobei die Wiederholung den Sinn des Abenteuers, aber auch die Entwicklung des Ritters (im Kontrast zum ersten Ausritt) deutlicher herausarbeitet. Diese gleichsam bipolare Wiederholung lässt sich von der zyklischen Wiederholung des mündlichen Epos unterscheiden; sie erscheint als spezifisch schriftliche, buchgestützte Form, mit der eine zuvor unbekannte Innerlichkeit des Protagonisten konstruiert wird. Der Anspruch, eine Welt als Ganzes darzustellen, wird dabei nicht aufgegeben, wie die Beschreibung von Enites Satteldecke in ihrer Korrespondenz zum Schild des Achilles zeigt, nur wird sie eben vorrangig als Innenwelt gefasst – die Welt des höfischen Romans gründet in Minne, die zugleich Stabilisierung und Gefährdung von Ordnung verheißt.

Bei Gottfried von Straßburg dagegen wird der Doppelweg nur noch in der Vorgeschichte zitiert, die Tristans Liebe als Wiederholung der elterlichen, ebenfalls verbotenen Liebe erscheinen lässt. Minne wird

hier durch verschiedene Wiederholungs- und Echofiguren zur innerlichen Passion gesteigert, die zunächst gegen jede soziale Ordnung steht. Entsprechend fügt sich der Roman nicht mehr der einfachen Spiegelung, sondern setzt ein serielles, potentiell unendliches Schema ein. Analogien zwischen Tristan und Odysseus – auch Tristan ist ein Trickster, der von Geburt an vom Tod gezeichnet ist – heben nur um so deutlicher hervor, dass die epische Welt Gottfrieds nicht mehr zyklisch eingfasst wird. Seinen Anspruch auf Verbindlichkeit erhebt Gottfried daher auf einer anderen Ebene, nämlich in der Forderung, dass die Geschichte von Tristan und Isolde in der Gemeinschaft der »edelen Herzen« stets wiederkehren möge. Gottfried lässt dabei eine ähnliche Verflechtung von Leben, Lieben und Lesen erkennen, wie sie Borges stark macht – eine Beobachtung, die durch ähnlich anachronistische Strategien im Schriftgebrauch (Akrosticha) weitere Plausibilität erhält. Die vertiefte Innerlichkeit des *Tristan* findet so in seiner Betonung von Schriftlichkeit ein Widerlager.

Auch Goethes Ehe- und Ehebruchsgeschichten setzen extensiv Wiederholungsfiguren ein, die seine Romane mit einem vormoderngeschlossenen Weltbild in Verbindung bringen. Goethes Grenzposition auf der Schwelle der Moderne zeigt sich bspw. darin, dass er auf die französische Revolution – Inbegriff eines kontingenten Bruchs im Kontinuum der Geschichte, der auch ein neues Recht begründet – mit einem Rückgriff auf das antike Epos und dessen zyklisches Geschichtsbild reagiert. Mehr noch als in dem Eheschließungs-Epos *Herrmann und Dorothea* (1796/97) wird Zyklizität dann in dem Ehebruchsroman *Die Wahlverwandtschaften* (1809) betont, wo es um die Konstruktion eines einheitlichen Naturbegriffs geht, der die Rede von »Wahlverwandtschaften« zwischen Mythos, Naturwissenschaft und Ethik übertragbar macht. Insofern der »Ehebruch« im letztgenannten Roman gleichsam Beweis für das Bestehen einer umfassenden »naturgesetzlichen«, aber jedenfalls vor-rechtlichen Ordnung ist, stehen Bruch und Verbindlichkeit hier in einem besonders deutlichen Zusammenhang. Ähnliches gilt für die (auto-)biografischen Schriften – *Dichtung und Wahrheit* (1811–33) sowie Eckermanns *Gespräche mit Goethe* (1836–48) –, die darum bemüht sind, neben einer geradezu antiken Naturvorstellung das Bild Goethes als eines Universal-Menschen zu konstruieren, in dem die Mannigfaltigkeit der Natur sich in eine verdichtete Einheit fasst. Goethes »Versuch, die Neuzeit zu hintergehen«, ²² besteht

²² Vgl. Schlaffer: »Goethes Versuch«.

demnach hier wie sonst darin, auf die Herausforderungen der Moderne durchaus ›unzeitgemäß‹ zu antworten. Neben dem Rückbezug auf die Antike können die zyklischen Wiederholungsfiguren Goethes jedoch auch auf die Moderne vorausweisen, wie die Auseinandersetzungen der Goethe-Leser Nietzsche (Ewige Wiederkunft) und Freud (Wiederholungszwang) mit dem Problem zeigen: Beide sehen in der Wiederholung das letzte, umfassendste Gesetz, durch dessen adäquate Deutung das Goethe'sche Werk erfüllt und übertroffen wird.

»Zur ewigen Wiederkehr«, schrieb Borges einmal, »pflege ich ewig wiederzukehren« (I, 393/II, 71). Wie durch den voranstehenden Abriss deutlich wurde, gilt das auch für die hier behandelte epische Dichtung. These der vorliegenden Arbeit ist, dass die genannten Wiederholungsfiguren dazu dienen, Geschlossenheit zu gestalten, auch wenn sie diese zugleich auf je verschiedene Weise unterlaufen. Die Geschlossenheit der epischen Welt ist Grundlage ihres Anspruchs auf Verbindlichkeit – insofern ihr gegenüber schlicht kein Entzug möglich ist. Zwar steht jeweils ein Einzelner im Vordergrund, doch soll dieser Einzelne für alle sprechen können. Daher lassen sich die hier behandelten Epen als »Universalgeschichten« lesen. Erst auf dieser Grundlage ist die Auseinandersetzung der Dichtung mit einzelnen Normen und Regeln aus Religion und Recht von Belang: Das Verhältnis etwa zwischen epischer Ehe und antiker Familienpolitik, das Einlesen des kanonischen Eherechts in die höfische Liebe oder das Verhältnis zwischen Ehe, Recht und Revolution bei Goethe.

§ 1.2.2 *Liebe, Wiederholung, Philologie*

In einem kurzen Text behauptet Borges, die Erzählungen der Weltliteratur ließen sich auf vier »Zyklen« zurückführen, die stets wiederholt und variiert würden. Zwei dieser Zyklen werden archetypisch mit *Ilias* und *Odyssee* benannt. Während der Gedanke gestreift wird, das brennende Troja habe sein Urbild »in dem Augenblick, da Paris in Liebe zu Helena entbrannte« (BO II, 504/VIII, 195f.), wird eine einfache Liebesgeschichte nicht genannt. Warum übergeht Borges die Tatsache, dass Liebe und Ehebruch ein stets wiederkehrendes Thema der Dichtung sind?

Ein Grund dafür könnte sein, dass die Liebe in Borges' eigenen Erzählungen eine seltsame Leerstelle bildet. Tatsächlich besteht ja ein genereller Konflikt zwischen Liebe und Wiederholung, der gleichsam die Rückseite von Borges' Behauptung über den Koitus als universal-

menschlichen Moment darstellt. Denn während die Liebe von außen betrachtet als geradezu unausweichlich wiederkehrend erscheint, will die erlebte, intensive Liebe doch stets die einzig wahre sein. Das hat Goethe, dessen Faszination für die Wiederholung der von Borges gleichkommt, in *Dichtung und Wahrheit* auf den Punkt gebracht. Dort spricht er davon, dass »alles Behagen am Leben auf eine regelmäßige Wiederkehr der Dinge gegründet« ist, die allerdings dann zum »Lebensüberdruß« führt, wenn sie ohne innere Teilnahme erfahren wird.

Nichts aber veranlaßt mehr diesen Überdruß, als die Wiederkehr der Liebe. Die erste Liebe, sagt man mit Recht, sei die einzige: denn in der zweiten und durch die zweite geht schon der höchste Sinn der Liebe verloren. Der Begriff des Ewigen und Unendlichen, der sie eigentlich hebt und trägt, ist zerstört, sie erscheint vergänglich wie alles Wiederkehrende. (*DuW* 3/13; 629)

Recht besehen, ist freilich auch die erste Liebe bereits eine Wiederholung. Dafür muss man nicht mit Freud argumentieren, für den die Partnerwahl immer eine Wiederkehr der Elternfiguren einschloss. Vielmehr stellt Literatur selbst die »wahre Liebe« häufig in den Zusammenhang der Wiederholung. Die zitierte Passage etwa steht im Kontext der Entstehung des *Werther*; sie soll den melancholischen und übersteigerten Zug erklären, der Goethe und seine Generation charakterisiert und den jungen Dichter bis hin zu Selbstmordgedanken geführt habe. Die kehren im Schicksal Werthers wieder, der sich aus unglücklicher Liebe das Leben nimmt, wie ja auch sonst die Parallelen zwischen Werther und Goethe bekannt sind.

Wichtiger ist im vorliegenden Kontext jedoch, dass Werthers Liebe ihrerseits von Wiederholungen gezeichnet ist. Zum einen folgt die Begegnung mit Lotte auf eine erste Beziehung, die Werther zu Beginn des Romans noch als wahre Liebe beschreibt (*W* 21). Zum anderen nimmt die Liebe zu Lotte ihren Anfang mit dem eigenartigen Bund, den die beiden im Namen Klopstocks schließen, und steht somit im Zeichen literarischer Wiederholung. In der Dichtung steht bereits geschrieben, was Werther fühlen wird: »lese ich einen Dichter der Vorzeit«, so »ist mir als säh' ich in mein eignes Herz« (185), bekennt Werther hellsehtig und unterstreicht damit die Nachträglichkeit des eigenen Gefühls. Tatsächlich lässt sich Werthers Schicksal schon früh an seiner identifizierenden Homer-Lektüre (er vergleicht sich mit den Freiern Penelopes!) und seiner späteren Ossian-Leidenschaft ablesen,

die seine Melancholie widerspiegelt und seinen Selbstmord vorwegnimmt: Werthers Liebe ist eminent literaturgeboren, sein Leben und Lieben Nachvollzug seines Lesens. Daher können Luhmanns Worte über romantische Liebe direkt auf *Werther* bezogen werden: »Die Liebe entsteht wie aus dem Nichts, entsteht mit Hilfe von kopierten Mustern, kopierten Gefühlen, kopierten Existenzen und mag dann in ihrem Scheitern genau dies bewußt machen.«²³

Wenn Goethe seinem *Werther* ein universales Moment zuspricht – sein Schicksal bezeichne eine Epoche im Leben eines jeden Menschen (*EG* 529 | 2. I. 1824) –, so heißt das auch, dass Werthers Wiederholungen sich im Lieben und Leben jedes einzelnen wiederholen. Das scheint zumindest für literarische Liebesgeschichten allgemein zu gelten: Die Verschränkung von Lieben und Lesen, die Kittler für die »Goethezeit« so stark gemacht hat,²⁴ ist ein stets wiederkehrendes Thema der Liebesliteratur und greift bis in die Antike zurück. Dass Liebe eine »Passion« ist, die vorrangig über das Lesen von Liebesliteratur (in Gedicht-, Roman- oder Traktatform) erlernt wird, liegt auch Luhmanns soziologischer Studie des Liebescodes seit der frühen Neuzeit zugrunde; gestützt wird dieser Befund durch Werbers Untersuchung der Wechselspiele zwischen Romanform, Liebescode und Gesellschaftsstruktur, die mit einer exemplarischen Analyse des *Werther* beginnt.²⁵ Luhmann schreibt, dass der Liebescode »als direkte Folge des Buchdrucks« selbstreflexiv werde, so dass Literatur seither den Code nicht nur darstelle, sondern auch seine literarische Rezeption und soziale Instrumentalisierung thematisiere:

Schon seit dem 17. Jahrhundert weiß man: die Dame hat Romane gelesen und kennt den Code. [...] Sie ist gewarnt – und eben deshalb gefährdet. [...] Ebenfalls gelesen hat man die Floskeln und Gesten, die zur Kunst der Verführung gehören. Man hat damit zu rechnen, daß die Damen sie kennen, und weiß auch, daß sie trotzdem wirken.²⁶

Werber fügt dem hinzu, dass die eminent vom Buchdruck geprägte Romanform seit ihren frühneuzeitlichen Anfängen inhaltlich mit der Liebe verbunden ist, die also nicht erst seit 1800 »romantisch« im Sinne

²³ Luhmann: *Liebe als Passion*, 54.

²⁴ Vgl. F. A. Kittler: »Autorschaft und Liebe«.

²⁵ Vgl. Werber: *Liebe als Roman*, 19-26.

²⁶ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, 37.

von »romanenhaft« ist. Darüber hinaus ist, wie ich argumentiere, die Entstehung und Etablierung der Romanform mit der Reflexion eben dieses Verhältnisses verbunden, auch wenn es dabei oft um eine polemische Binnendifferenzierung – z. B. zwischen *romance* als Liebes- und Intrigengeschichte und *novel* – geht. Doch darf man die medien-geschichtliche Verortung, so sinnvoll sie in Bezug auf die Entstehung romantischer, also personaler Liebe ist, im vorliegenden Zusammenhang in Zweifel ziehen: Aus Luhmanns Beobachtung zur Selbstreflexivität des Liebescodes gewinnt bereits Ovid eine Pointe. Mit seiner *Ars Amatoria*, so der *praeceptor amoris*, schneide er sich ins eigene Fleisch, gebe er doch den Frauen die besten Hinweise, wie er sich verführen und erotisch ausbeuten lasse.²⁷

Damit soll nicht der grundlegende Unterschied zwischen elegischer und romantischer Liebe geleugnet, wohl aber auf die vormoderne Verknüpfung von Lieben und Lesen hingewiesen werden. Ihre Geschichte bildet einen zweiten Argumentationsgang dieser Arbeit. Zu Recht erinnert nämlich Waltraud Wiethölter in ihrem Kommentar zu Goethes Klopstock-Szene an Dantes Liebespaar Paolo und Francesca, die ihre Liebe beim Lesen des *Lancelot* entdeckten. Weiterhin verweist sie – neben Abaelard und Heloïse – auf Tristan und Isolde, die sich in der Minnegrotte Liebesgeschichten erzählen, während Gottfried von Straßburg seiner Tristan-Fassung den Effekt zurechnet, neue Liebesgemeinschaften zusammen zu schließen.²⁸ Entsprechend hat Walter Haug für das Hochmittelalter beansprucht, was Kittler der »Goethezeit«, Luhmann der Romantik zurechnen wollte: Die Erfindung der personalen Liebe im Zeichen eines neuen Fiktionsbewusstseins, das bereits mit dem höfischen Roman entstehe.²⁹ Etwas komplexer noch ist der Befund im antiken Epos. Gegenüber seiner Vorlage, den homerischen Epen, führt Vergil mit der Dido-Episode die leidenschaftliche Liebe in die Epik ein. Didos Liebe ist Effekt eines Zaubers der Göttin Venus, doch ihre Beschreibung verdankt sich einer durchaus menschlichen, nämlich der elegischen Sprache – sie wird von Vergil derart erfolg-

²⁷ Vgl. *Ars* 3, 577f. und 667; *Amores* 2, 19, 34. Von seinen Gedichten sagt Ovid, sie stellten seine Liebe zu Corinna derart ideal dar, dass sie mancher Liebe Ursache und Vorbild geworden sei (*Amores* 3, 11, 20). Das (Vor-)Lesen von Ovids Liebesgedichten wird als probates Mittel der Verführung empfohlen (*Ars* 3, 339–345).

²⁸ Vgl. Wiethölter zu *W* 53, 36f. Zu Paolo und Francesca vgl. §2.1.2, zu Tristan und Isolde vgl. §6.4.1.

²⁹ Vgl. Haug: »Entdeckung der personalen Liebe«.

reich ins Epos übertragen, dass sich noch Augustinus beklagen muss, das Erlernen von Lesen und Schreiben sei in der römischen Schulbildung unlösbar mit der *Aeneis* und ihrer Erweckung einer durchaus verdammenswerten Liebe verbunden.³⁰ Und natürlich wurde auch Vergil von der altphilologischen Forschung die Begründung einer neuen Innerlichkeit bescheinigt.³¹ In allen genannten Fällen also ist die dargestellte Liebe auf die eine oder andere Weise Lektüreprodukt, während die Darstellung selbst den Anspruch erhebt, eine neue Gefühlswelt und Gemeinschaft unter den Rezipienten einzusetzen.

Vor dem bereits angesprochenen Hintergrund, dass alle genannten Liebesgeschichten Wiederholungsfiguren einsetzen, kann man die Verschränkung von Lesen und Lieben als spezifische Sonderform dieses Phänomens deuten. Eine ›erlesene‹ Liebe ist die Wiederholung eines erdichteten Gefühls und deutet so auf eine generelle Nachträglichkeit der Gefühlswelt hin. Liebe und Wiederholung stehen also in einem gleichermaßen konstitutiven wie konfliktreichen Verhältnis. Die Liebesgemeinschaften werden in diesem Sinne von Literatur zugleich geschlossen und gebrochen. Dennoch lassen sich natürlich historische Unterschiede beobachten, die v. a. die Ebene betreffen, auf denen die Dichtungen ihre eigene Verbindlichkeit verhandeln. So wird bei Vergil die Liebe nicht für die Rezeption seines Epos in Anschlag gebracht; die dezidiert fiktionale, weil anachronistische Liebesgeschichte um Dido und Aeneas dient vielmehr der Installation von Vergils dichterischer Autorität, die sich an der römischen *auctoritas* – einer vor- oder außerrechtlichen Größe, die gleichwohl am Fundament des augusteischen Prinzipats liegt – orientiert. Anders als Homer schreibt bzw. »singt« Vergil mit deutlichem Verweis auf seine dichterische *persona*. Die Tatsache, dass er eine betont erfundene Geschichte erzählen kann, unterstreicht, dass ihre Verbindlichkeit anstelle von Wahrhaftigkeit in Vergil selbst und seinem Verhältnis zum augusteischen Imperium zu suchen ist. Gottfried von Straßburg dagegen fordert bereits von seinen Hörern und Lesern diejenige Liebe ein, die seine Geschichte schildert und bestärkt – ihre Rätsel und Mehrdeutigkeiten sind nur von den »edelen Herzen« in Gänze zu verstehen, die die Liebe am eigenen Leibe erfahren haben. So wird die Gemeinschaft von Dichter, Figuren und Rezipienten

³⁰ Vgl. Augustinus: *Confessiones*, I, 3, 20–22.

³¹ Dabei geht es allerdings nicht vorrangig um die Liebe, sondern vielmehr um den Verzicht des Aeneas auf Dido, also um den Ehebruch als Zeichen seiner Seelengröße (vgl. Pöschl: *Dichtkunst Virgils*).

im Zeichen der Liebe geschlossen, die Ebenen von Fiktion und Rezeption enger verwoben – schließlich können die »edelen Herzen« die Geschichte nur nachvollziehen, und das heißt, Tristan und Isolde werden, wenn sie selbst bereits geliebt haben, also Tristan (oder Isolde) waren.

Diese neue Akzentuierung des Verhältnisses von Lieben und Lesen – nur wer liebt, kann lesen – hat ihre Parallelen in der zeitgenössischen Liebesmystik und ihrer Bibelexegese. Beides spielt eine Rolle für die buchgestützte Konstruktion von Innerlichkeit und Rationalität, die oben bereits angesprochen wurde. Einen weiteren Sprung stellt in diesem Kontext »Goethe« dar. Nicht nur thematisieren seine Romane *Die Leiden des jungen Werthers* und *Die Wahlverwandtschaften* jeweils den Zusammenhang von Lieben und Lesen, wie auch in *Dichtung und Wahrheit* das Lieben als Folge des Dichtens (und nicht umgekehrt) dargestellt wird. Wichtiger noch ist, dass es Goethe gelingt, diese Verschränkung auch seinen Lesern einzuschreiben. Bettina von Arnims *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* und Eckermanns *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* sind nur zwei frühe Beispiele für Leser, die ihre Befähigung, an »Goethe« fortzuschreiben, in ihrer Liebe zum Dichter begründen. Insofern ist Mandelkow zuzustimmen, der die »Eigenart von Goethes Wirkungsgeschichte« darin sieht, »dass die Medien und Träger dieser Geschichte recht eigentlich erst von ihrem Gegenstand selbst geschaffen worden sind.«³² Auch die spätere, wissenschaftliche Goethe-Philologie folgt *Dichtung und Wahrheit* darin, »Goethe« als sich selbst entfaltende und erläuternde Verschränkung von Leben und Werk zu begreifen, die man nur ehrfurchtsvoll liebend zu beschreiben habe.³³ Die Nähe zwischen solcher »Dichterliebe« und dem deutschen Nationalismus des frühen 20. Jahrhunderts, wie sie bei Gundolf besonders spürbar wird, macht auf eine problematische Seite literarischer Verbindlichkeit aufmerksam.

Die Verbindung zwischen Goethe und der Institutionalisierung seiner Lektüre in der Neuphilologie bildet einen Grund dafür, warum die (historisch je zu differenzierende) Verschränkung zwischen Lesen und Lieben in dieser Arbeit unter dem Schlagwort »Philologie« behandelt wird. In meinem Verständnis des Begriffs gehe ich von der affektiven Dimension aus, die dem griechischen Lehnwort mit dem Wortfeld *phílos/phílía/phílótēs* eingeschrieben ist: Philologie ist wörtlich Liebe

³² Mandelkow: *Goethe in Deutschland*, Bd. 1, 19.

³³ Vgl. ebd., Bd. 1, 156-159; 211-224.

zum Logos, sei das nun eine vorgetragene Rede, ein komplexer Gedanke oder ein metaphysisches Prinzip. In diesem Sinne bezeichnet sich Sokrates – anlässlich eines rhetorischen Wettstreits um die Liebe des Phaidros – als »philologischen Menschen«, nämlich als Liebhaber von liebenden Reden über die Liebe.³⁴ Und schließt dem eine Rede an, in der die Liebe als eine Dynamik beschrieben wird, die den Liebenden das Reich der Ideen, mithin den Logos im metaphysischen Sinn, sehen lässt; eine Rede, die auch in Phaidros Liebe auszulösen weiß, wie sie ihrerseits von Liebe zu ihm ausgelöst wird. Allgemeiner gesprochen, ist die Beziehung zwischen Liebe und Erkenntnis für verschiedene hier untersuchte Texte relevant. Besonders deutlich ist dies in der *Commedia* der Fall, in der es schließlich um die Einsicht geht, dass Dantes Jugendliebe zu Beatrice eigentlich auf die Liebe als Logos des Kosmos zu beziehen ist; weniger deutlich bei Goethe, wo Liebe wie bereits angesprochen als hermeneutisches Instrument begriffen wird, und ganz abstrakt bei Borges, der die Verschränkung von Lieben und Lesen aus Dante adaptiert und zu einem Grundprinzip seiner »Universalpoesie« macht. Ein Gegenprogramm dazu fährt Nietzsche, der »Philologie« zu einem Kampfbegriff gestaltet, der dezidiert auf liebende Erkenntnis verzichtet und statt dessen die langsame, genaue, durchaus wörtliche, aber dennoch körperlich-affektive, nämlich »wiederkäuende« Lektüre stark macht, die seine scharfe Religions- und Metaphysikkritik trägt (vgl. *Za* 334) – auch wenn sie wörtlich deutlich genug an die geistliche *ruminatio* erinnert. Abgesehen davon geht es immer, wenn in dieser Arbeit der Begriff »Philologie« fällt, um die Frage, wie die untersuchten Liebesgeschichten ihre eigene (liebende) Lektüre festzuschreiben suchen, wie also die erzählte Verbindlichkeit in gelesene und gelebte Verbindlichkeit übersetzt werden soll. Das kann als ein wichtiger Aspekt der umgreifenderen Strategien der Selbstkanonisierung gewertet werden, die bei Autoren wie Gottfried, Dante, Goethe, Nietzsche und Borges besonders deutlich sind, aber offenkundig auch in den übrigen behandelten Texten erfolgreich eingesetzt wurden. Ihre Zugehörigkeit zur kanonischen »Weltliteratur« ist Zeichen eben dieser Ebene literarischer Verbindlichkeit.

³⁴ Vgl. Platon: *Phaidros* 236e: Hier ruft Sokrates aus, Phaidros habe mit seiner Drohung, ihm nie wieder eine Rede zu rezitieren, »die Formel gefunden, die einen ins gesprochene Wort verliebten Mann (*andrì philológōi*) zwingt, zu tun, was du befehlst.« Vgl. Hamacher: *Für – die Philologie*, 34.

Wenn ich von »Philologie« spreche, ist das also nicht mit einem normativen Unterton zu verstehen. Dennoch kann auch die so benannte wissenschaftliche Disziplin von diesen Überlegungen lernen. Verschiedene Beiträge der zeitgenössischen Diskussion um den Begriff haben bereits deren affektive Dimension betont. So lokalisiert Gumbrecht die »Macht der Philologie« in einer ereignishaften Begegnung mit dem Kunstwerk, die zur Freisetzung eines »nicht funktionalisierten Begehrens« führen sollte.³⁵ In einem ganz anderen Sinn bestimmt Hamacher die *philia* der Philologie als eine Sehnsucht nach Sprache, die jedem Sprechen vorausgehe, und umgekehrt als ein Affiziert-Werden des Logos vom Sprachlosen.³⁶ In jedem Fall schließt die Liebe *zum* Logos in Hamachers Deutung einen philologischen Besitz des Logos gerade aus. Vielmehr zeigt Hamacher exemplarisch an Gedichten von Celan und Hölderlin, inwiefern diese »Erfahrung der Sprachoffenheit« Gegenstand von Dichtung ist und zieht den Schluss: »Dichtung ist die rückhaltloseste Philologie.«³⁷ Einer ähnlichen These ist die vorliegende Arbeit verpflichtet: Der Idee, dass Literatur verschiedene Entwürfe davon vorstellt, was Philologie sein könnte. Anders als Hamacher möchte ich der Dichtung dabei aber keine normative Kompetenz zugestehen: Wenn es Texten gelingt, ihre Lesarten geschichtlich festzuschreiben, so ist dies ein kanonisierender Effekt von Verbindlichkeit, der nicht fraglos hingenommen werden sollte. Auch in ihrem Ergebnis unterscheiden sich die hier vorgestellten Lektüren von Hamachers Essay. Während die von ihm behandelten Gedichte immer wieder auf »Sprachoffenheit« hindeuten, suchen die Liebesgeschichten vielmehr, Geschlossenheit herzustellen, in der ihr Anspruch auf Verbindlichkeit gründet – auch wenn diese Geschlossenheit sich paradoxen Gedankenfiguren verdanken mag.

Die affektive Dimension von Philologie macht auch Ottmar Ette stark, wenn er Philologie als »Lebenswissenschaft« bestimmt. Ette macht in seinen programmatischen Schriften zum Thema geltend, dass Literatur in vielerlei Sinne vom Leben geschrieben werde und sich umgekehrt wiederum ins Leben einschreibe; insofern sei sie als ein »interaktives Speichermedium von Lebenswissen« aufzufassen. Als Paradebeispiel für seinen Begriff von Philologie bespricht Ette ausführlich Essays von Roland Barthes – Essays, in denen Barthes eine Erotik des Lesens

³⁵ Gumbrecht: *Macht der Philologie*, 136.

³⁶ Vgl. Hamacher: *Für – die Philologie*, 33.

³⁷ Ebd., 34.

entwirft, die er der akademischen Literaturwissenschaft kontrastiv gegenüber stellt, so dass man den bekannten Titel *Le plaisir du texte* als idiosynkratische Glosse zum Begriff Philologie verstehen könnte. Ette sieht daher in Barthes zwei wichtige Aspekte seiner Programmatik umgesetzt: Zum einen betone Barthes die körperlich-erotische Dimension der Lektüre, zum anderen entwerfe er ebenso erotische Verfahren ihrer Verschriftlichung und sprengte damit den entkörperlichten akademischen Diskurs.³⁸ Seine eigenen Lektüren präsentiert Ette folglich als Fortführung der Barthes'schen erotischen Philologie; sie weisen dementsprechend einen unsystematischen, »viellogischen« Charakter auf.

Auch bei Ettes »Philologie« geht es also um die Verflechtungen von Schreiben, Leben, Lesen und Lieben, die ich hier mit Borges eingeführt habe. Ihm kommt das Verdienst zu, die konventionelle Unterscheidung zwischen Literatur und Leben – Dichtung und Literaturwissenschaft bewegten sich in einem Bereich des Imaginären, der mit der Wirklichkeit kaum etwas gemein habe – noch einmal differenziert und wirkmächtig hinterfragt zu haben. Von besonderem Interesse sind dabei diejenigen Lektüren, die Leben und Lieben in Hinblick auf »ZusammenLebensWissen« bzw. »Konvivenz« thematisieren, also nach dem literarischen Wissen über (liebende) Gemeinschaft fragen.³⁹ Hier zeigt Ette, wie moderne Literatur die »Last« der Geschichte – z.B. politische Gewalt – über ästhetische Reflexion (»List«) in gemeinschaftliche »Lust« transformieren könne.⁴⁰ Er plädiert dafür, im Erzählen einen gemeinschaftsstiftenden Zug zu erkennen, der – aufgrund einer fundamentalen Vielsprachigkeit von Literatur – letztlich auf eine stets heterogene »Weltgemeinschaft« ziele. Es sei die »Aufgabe der Philologie«, diese »heterolinguale Dimension von Literatur« herauszuarbeiten⁴¹ und damit (ganz im Sinne von Barthes' Hochschätzung von Vielsprachigkeit) ein lustvolles Erleben von Literatur zu ermöglichen. Ganz anders als Barthes, der den *plaisir du texte* gleichsam egozentrisch, nämlich im Untergang des Subjekts beschreibt, betont Ette aber die gemeinschaftliche Dimension dieser Lust, ja scheint Erotik und Sozialität kurzzuschließen.⁴² Die Vielsprachigkeit der Literatur, ihr »viellogischer« Charakter wird auf eine zukünftige, inter- oder transkulturelle

³⁸ Vgl. Ette: *ÜberLebenswissen*, Kap. 4.

³⁹ Vgl. Ette: *ZusammenLebensWissen*; Ette: »Konvivenz«.

⁴⁰ Vgl. Ette: »Konvivenz«, 254.

⁴¹ Ebd., 261.

⁴² Vgl. Dünne: »Listen und Lasten«, 77.

Gesellschaft bezogen, ohne dass deutlich würde, was diese Gesellschaft verbinden könnte.

Man kann zudem fragen, ob (post-)moderner Literatur, die Ettes Schwerpunkt bildet, tatsächlich ein letztlich ethischer Maßstab angelegt werden sollte. Vormoderne Texte, für die Vorbildcharakter und Verbindlichkeit von Dichtung viel weniger in Frage stand, können die philologische Perspektive demgegenüber neu justieren. Zum einen lassen sie sich schon aufgrund der historischen Differenz nicht ohne weiteres auf aktuelle Probleme des Zusammenlebens übertragen; das schärft den Blick für die Strategien, mit denen sie ihre frühere Verbindlichkeit behaupteten. Zum anderen können sie die postmodernen Begriffe von Erotik und Vielfalt bereichern. Auf einer inhaltlichen Ebene diskutieren gerade Ehebruchsgeschichten nicht nur die verbindenden, sondern auch die destruktiven Kräfte des Eros, während sie strukturell darum bemüht sind, der dargestellten Vielfalt eine – häufig paradox begründete und insofern tatsächlich »vielloogische« – umfassende, universale Form zu geben. Das ist allerdings nicht ohne ideelle oder gar ideologische Gewalttätigkeit möglich. Die hier behandelten Dichtungen arbeiten, um in Ettes wortspielerischer Terminologie zu sprechen, nicht nur daran, die »Last« politischer Gewalt in literarische »Lust« zu transformieren, diese »Lust« kann auch ihrerseits zur »Last« werden, wenn sie normativ vorgeschrieben wird. Wenn Texte Philologie auch dazu einsetzen, ihre Lesarten selbst zu institutionalisieren, wird davon jede normativ-ethische Festlegung des Begriffs kontaminiert. Von besonderem Interesse sind freilich jene Texte, die diese Problematik vollziehen und reflektieren, indem sie ihre Geschlossenheit auf paradoxe Figuren gründen – ist doch das Paradoxon die zugleich offenste, weil den Logos sprengende, und umfassend verbindlichste, weil über-logische Denk- und Sprachform.

Diesem Schwanken zwischen Schließen und Öffnen, Bruch und Bindung folgen die hier präsentierten Lektüren. Sie verstehen sich – unter Aneignung eines Wortspiels Hamachers⁴³ – als philo-philologisch: Sie sind dem zugeneigt, was verschiedene Dichtungen jeweils

⁴³ Hamacher schreibt von der Frage nach Philologie, sie sei eine Frage »der Philo-Philologie, die sich am Saum, im Vorhof oder am Tor der Philologie aufhält, aber deren Innerstes nicht betritt und deren Gesetz nicht kennt. [...] [W]er sich noch vor der Philologie und in ihren Außenbezirken bewegt, wird ihre Konturen schärfer wahrnehmen als jeder, der sich in ihrem Innern aufzuhalten meint« (Hamacher: *Für – die Philologie*, 28 f.).

als Philologie entwerfen, und suchen es in sorgsamer, systematischer, aber auch auf Widersprüche achtender Weise zu rekonstruieren. Gerade aufgrund dieser Neigung können sie jedoch nicht mit dieser oder jener Philologie zusammenfallen. Die Neigung impliziert vielmehr eine Distanz, aus der die Texte erst in ihrem Zusammenhang, aber auch kritisch betrachtet werden können.

§ 1.2.3 *Medialitäten von Verbindlichkeit:
Aufbau der Arbeit*

Wiederholung als formgebendes und Nachträglichkeit als systematisches Phänomen problematisieren eine chronologische Anlage der »Universalgeschichte des Ehebruchs«, insofern sie eine lineare Darstellung hinterfragen oder gar unmöglich machen. Auf der anderen Seite knüpfen die behandelten Texte durch implizite Anleihen und explizite Rückgriffe eine Kette von Wiederholungen, die sich durchaus chronologisch explizieren lässt, auch wenn sie keine lineare Entwicklungsgeschichte darstellt. Diesem Dilemma begegne ich, indem ich den Hauptteil der Arbeit, der aus dem historischen Dreischritt von Homer zu Goethe, vom Epos zum Roman besteht, linear-chronologisch aufbaue, während zwei rahmende Kapitel das Problem der Wiederholung am Beispiel von Borges' Dante- und Nietzsche-Rezeption untersuchen. So wird bewusst der chronologische Endpunkt der hier behandelten Zeitspanne als Einsatzpunkt der Diskussion angesetzt, wie umgekehrt im schließenden Kapitel die anachronistische Möglichkeit einer Borges-Lektüre Nietzsches angedeutet wird. Zugleich beziehen sich die rahmenden Kapitel aufeinander, insofern sie zwei gegensätzliche Seiten von Borges' Werk rekonstruieren: Neben Borges' ästhetisierendem Einsatz von Nietzsches metaphysikkritischen Gedanken einer Ewigen Wiederkunft steht seine weniger bekannte enthusiastische Affirmation von Dantes *Commedia* als einer theologischen Liebes- und Heilsgeschichte. Folglich ist die lineare Lektüre nicht die einzig mögliche, vielleicht nicht einmal die beste Rezeptionsform der vorliegenden Arbeit.

Das eröffnende Kapitel zu Borges' Dante-Lektüren erfüllt zudem die Funktion, die Verstrickungen von Leben, Lesen und Lieben im Horizont des Begriffs »Philologie« paradigmatisch zu erläutern. Bereits in Dantes Jugendsichtung ist Lesen und Lieben mehrfach ineinander verschränkt: Seine Gedichtsammlung *Vita Nova* präsentiert neben höfischen Liebesgedichten deren – betont nachträgliche – biografische

Kontextualisierung und philologische Kommentierung. Die Texte werden also als Erlebnisdichtung aufgefasst, die gleichwohl erst im Nachhinein, in der Relektüre ihren wahren Sinn offenbaren, der in der heilsverheißenden Kraft der Liebe liegt. Ganz ähnlich verhält es sich mit der *Commedia*, der Jenseitsreise und Gottesschau Dantes, die eine dichterische Transformation des Liebesbegriffs und also eine weitere Relektüre des Jugendwerks voraussetzt. Borges ist fasziniert von Dantes Gedanken, dass seine Dichtung einen Einblick in die kosmische Ordnung ermögliche, der unmittelbar in das Leben eingreift, und dementsprechend stellen viele seiner Texte Versuche dar, seinem Leben eine ähnliche existentielle Erfahrung einzulesen oder zu -schreiben. Zugleich problematisiert er aber auch die Gewaltsamkeit des Dante'schen Heilswillens als unabdingbare Voraussetzung dieses Universal-Epos.

Dem Konstrukt einer Erlebnisdichtung wird also die Vorstellung einer Relektüre an die Seite gestellt, die sich nachträglich ins Leben einschreibt, um so Erlebnis und Dichtung zu transformieren. Diese Struktur der Nachträglichkeit berührt sich mit der Problematik von Verbindlichkeit und Vor-Recht, die im Hauptteil in den Vordergrund tritt und die sich medial als Zusammenspiel von Mündlichkeit und Schriftlichkeit begreifen lässt. Ihm folgend ergibt sich ein dritter Argumentationsgang dieser Arbeit. Das In- und Gegeneinander von Mündlichkeit und Schriftlichkeit trägt sich in die einzelnen, chronologisch angeordneten Kapitel als anachronistische Struktur ein. So konstruieren die homerischen Epen ein geschlossenes Weltbild, das als Grundlage von Verbindlichkeit angesehen werden kann; die dabei eingesetzten Kreisfiguren sind mit der Wiederholungsstruktur mündlicher Überlieferung in Verbindung zu bringen. Andererseits ist aber die heutige Form der Epen Produkt eines nachträglichen Verschriftungsprozesses, bei dem die Epen von den erstarkenden *póleis* instrumentalisiert wurden – etwa zur Bildung eines politischen Gemeinschaftsbewusstseins, das mit den vorherrschenden Verwandtschaftsstrukturen konkurriert. Der Umstand, dass Odysseus Hausherr einer Kleinfamilie ist, korrespondiert nachträglich mit der Familienpolitik Athens, die den Einfluss von Klanstrukturen zu beschneiden suchte; die mündlichen Kreisfiguren werden durch die umfassenderen Möglichkeiten schriftgestützter Komposition auf der Makroebene vollendet.

Deutlicher noch ist das Ineinander von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der *Aeneis* und im höfischen Roman. Bei diesen Dichtungen

handelt es sich um schriftlich verfasste Werke, die jedoch in verschiedenem Maße Mündlichkeit simulieren und mündliche Verbindlichkeit mobilisieren. Vergils Epos entsteht in einer Gesellschaft, die Literatur als Element eines Gabentauschs rezipiert und fördert; zudem greift er auf den vor-rechtlichen Begriff der *auctoritas* zurück, den Augustus für seine Herrschaft in Anspruch nimmt. Während *auctoritas* traditionell mit Mündlichkeit und Präsenz verbunden wird, lässt sie sich im Kontext von Augustus und Vergil als Stimme präzisieren, die unmittelbar Schrift wird, oder als Inschrift, die ihr lautes Lesen gebietet. Wenn Vergil sein Epos mit einem fiktionalisierenden »cano« beginnt, bezieht er sich auf eine »romantisierende« Vorstellung inspirierten Gesangs, um deren Hierarchie umzukehren: Was er jetzt singt, schreibt das Buch des Schicksals, in dem Jupiter gelesen haben wird, bevor die Geschichte von Aeneas begann. So können Traditionen neu geschrieben, imperiale Geschichte kann abgeschlossen werden. In Bezug auf den höfischen Roman betone ich dagegen die Mehrdeutigkeit von mhd. *lesen*. Zum einen diskutieren Traktate und Romane höfische Liebe in einer Sprache, die an der neuen, schriftgestützten Rechtswissenschaft geschult ist, und lesen insbesondere das kanonische Eherecht in ihre Darstellungen ein. Zum anderen gründet die verinnerlichte passionale Liebe selbst in dem neuartigen Versuch, das geheime Begehren des Anderen zu lesen. Am wichtigsten aber ist die umgreifende Bedeutung von *lesen*, die ja Lesen, Erzählen und Hören umfasst, wenn die Texte ihre Fähigkeit thematisieren, eine (neue) Gemeinschaft zu bilden. Denn in der Vielfalt von *lesen* kommt die autorisierende Belesenheit des Autors, das Erzählen seines Sprechers und seiner Figuren sowie das Zuhören oder eben Lesen seiner Rezipienten zusammen. In diesem Sinne lässt sich *lesen* als Inbegriff jener Gemeinschaft deuten, die der höfische Roman erschreiben will. Sie führt bei Andreas Capellanus, Hartmann und Gottfried zu einem einschließenden Ausgreifen, durch das Autor, Erzähler und Leser als Figuren in die erzählte Welt einbezogen werden.

An den Beispielen von Dante und Gottfried von Straßburg zeigt sich besonders deutlich, dass die Verschränkung von Lesen, Lieben und Schreiben, die Kittler als Charakteristikum der »Goethezeit« hervorhebt, auf eine lange Geschichte zurückblicken kann. Natürlich ändern sich mit der zunehmenden Alphabetisierung des 18. und 19. Jahrhunderts deren Parameter. Da wäre bspw. der Ausbau der Innenwelt zu nennen, der neben leidenschaftlicher Liebe nun ein Verstehen des Anderen fordert, das im höfischen Roman noch nicht denkbar

war. Während »Goethe« mit einigem Recht als Inbegriff dieses neuen Stadiums angesehen wird, unterstreiche ich mit dem »Dämonischen« einen unzeitgemäßen Zug seines Werks. Das »Dämonische« wird vom alten Goethe als ein Begriff universal und paradoxer Verbindlichkeit geprägt, der u. a. die »Anziehungskraft« eines Menschen betrifft. Nicht nur, weil ihn Goethe unter bewusstem Rückgriff auf die Antike gebildet hat, steht er quer zum zeitgenössischen Sympathie-Diskurs. Folgt man Goethes Einsatz des Begriffs von den *Wahlverwandtschaften* über *Dichtung und Wahrheit* bis hin zu Eckermanns *Gesprächen*, stellt sich zudem heraus, dass er neben seinem Naturbegriff eine spezifische Konstellation von Lesen und Schreiben betrifft, die sich durch eine bemerkenswerte Nachträglichkeit auszeichnet. Sie zeigt sich exemplarisch, wenn Goethe einen entscheidenden Wendepunkt seiner Biografie – den Bruch des Verlöbnisses mit Lili Schönemann und seinen Umzug nach Weimar – damit begründet, dass er seiner als dämonisch-anziehend gezeichneten Figur Egmont gefolgt sei. So kann man mit Avital Ronell von einem »dämonischen Diktat« sprechen, das in Eckermanns Protokollen, Dichtungen und Lebensweg seine Vollendung findet.⁴⁴ Doch auch über Goethes Koautor hinaus bindet das »Dämonische« als Schlüsselbegriff die frühe Goethe-Philologie und wird um die Jahrhundertwende als Inbegriff eines kosmischen Gesetzes (Gundolf) affirmiert oder als universaler Wiederholungszwang (Freud) dechiffriert. Spätestens hier wird deutlich, dass das »Dämonische« einen zentralen Begriff vor-rechtlicher Verbindlichkeit ausmacht.

Die Interpretation des »Dämonischen« im Sinne einer ewigen Wiederkehr stellt ein Scharnier dar, das den Hauptteil der Arbeit mit seinem Rahmen verbindet. Das abschließende Kapitel behandelt Nietzsches »Lehre« der Ewigen Wiederkehr aus der Perspektive von Goethe (den Nietzsche zu über-schreiben sucht) und Borges (der Nietzsche über-schreibt). In einer ausführlichen Lektüre von *Zarathustra* zeige ich, wie Nietzsches »Lehre« einen neuen Leserbund schließt, der ohne Liebe auskommt und auf Verrat gründet; doch scheint sie v. a. Nietzsche selbst gebunden zu haben, der in den späten achtziger Jahren mit ihrer systematischen Veröffentlichung ein Ende der Zeit heraufbeschwören will. Von besonderem Interesse sind dabei seine Rückgriffe auf mündliche Praktiken der Verbindlichkeit (Schwur, Fluch) ebenso wie

⁴⁴ Vgl. Ronell: *Goethe-Effekt*.

seine Vorgriffe auf ihre maschinenschriftliche Atomisierung. In beiden Extremen aber verkörpert Nietzsche ein Schreiben, das kompromisslos die eigene Existenz zum Material nimmt und damit Lesen, Schreiben und Leben noch einmal neu verbindet.

1.3 Ehebrüche des Neuen Testaments

Als Institution, die lange Zeit unter kirchlichem Recht stand, ist die Ehe in der europäischen Kultur- und Literaturgeschichte eng mit der christlichen Tradition verbunden. So greifen die hier besprochenen Ehe- und Ehebruchsgeschichten teils affirmativ, teils subversiv auf die christliche Ehelehre zurück. Während jedoch das kanonische Recht darum bemüht ist, aus Bibel und Kirchenvätern ein positives Eherecht abzuleiten, stehen die Dinge in den beiden Testamenten komplizierter, denn hier ist Ehe nicht nur Gegenstand normativer Aussagen, sondern auch Metapher für den göttlichen Bund und sein Heilsversprechen. Da dieser jedoch von beiden Seiten mehrfach gebrochen oder aufgehoben wird, kann die biblische Ehemetaphorik als Ausgangspunkt für eine Reflexion auf das Verhältnis von Bruch und Bindung dienen. Mit ihr soll die begriffliche Grundlage dieser Arbeit umrissen werden, während der anschließende Abschnitt mit *Madame Bovary* andeutet, wie der Ehebruchsroman des 19. Jahrhunderts mit ihr umgeht.

Folgt man den etymologischen Überlegungen Jacob Grimms, so sind Ehe und Verbindlichkeit auch sprachgeschichtlich verwandt. Einerseits werde das Gesetz als Band (*vinculum juris*) vorgestellt, in dem »der zwang, die noth, die ehe« liege; andererseits sei »Ehe« sonst »weit allgemeiner« aufgefasst worden und »und drückte aus, was das lateinische *lex* oder *testamentum*, bund, zeugnis und verbindlichkeit, daher wir unser: altes und neues testament früherhin durch bund, noch früher durch alte und neue eh wiedergegeben finden«. ⁴⁵ Das *Deutsche Wörterbuch* fügt dem unter Bezug auf ahd. *êwa* die Bedeutung der Dauer hinzu: »sowol aevum als auch *lex*, gleichsam ewige ordnung, regel, recht und *matrimonium*«. ⁴⁶ Der Bund zwischen zwei Menschen ist also nur ein Bedeutungsaspekt von »Ehe«, während das Wort sprachgeschichtlich

⁴⁵ J. Grimm: »Poesie im Recht«, 156.

⁴⁶ J. Grimm und W. Grimm: Art. *Ehe*, 38.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2021
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
Umschlagabbildung: Paul Klee, »ein Mein-Eid«, 1939, 827, Bleistift auf Papier
auf Karton, 29,4 × 21 cm, © Zentrum Paul Klee, Bern, Obj.Id. 2978
Druck: Hubert & Co, Göttingen
ISBN 978-3-8353-3876-0