

# **Suchtpädagogik**

**Eine kulturpsychologische Analyse  
des Beitrags der Pädagogik  
zu Genese und Funktion des Suchtdiskurses**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des  
akademischen Grades „Doktor der Philosophie“  
vorgelegt von

Dipl.-Psych. Ingo Dammer

Bergheim, im Dezember 1997

## Inhalt

I. Einleitung .....	3
I.1 Die Fragestellung.....	5
I.2 Gang der Untersuchung.....	7
II. Kultur und Kulturpsychologie.....	9
III. Ritual und Rausch: zur kulturpsychologischen Struktur des Drogenkonsums	19
III.1 Außen und Innen: Unvollkommenheit als Kulturprinzip .....	20
III.2 Religion und Rausch: Vervollkommnungsversuche.....	23
<i>Exkurs: Zur Differenz von Religion und Philosophie</i> .....	26
III.3 Rituale: Begrenzungen des Entgrenzten .....	36
III.4 Übergänge.....	43
IV. Die Entwicklung der Lebensarbeit .....	50
IV.1 "Herbst des Mittelalters": die Krise einer referentiellen Ordnung .....	50
IV.1.1 Veralltäglichen des Heiligen und die Nähe der Extreme .....	52
IV.1.2 Der Rausch im Mittelalter .....	58
IV. 2 Renaissance und Barock: die Neukonstruktion der Kultur .....	68
IV.2.1 Die Re-Formation von Innen und Außen .....	72
IV.2.2 Der frühe Suchtdiskurs: Unmäßigkeit und Anthropologisierung.....	81
IV.2.3 Arbeit, Gewissen, Vernunft: ernüchterte Beglaubigungen .....	95
IV.2.3.1 <i>Das alltägliche Ritual: Arbeit</i> .....	96
IV.2.3.2 <i>Der ständige Begleiter: Gewissen</i> .....	108
IV.2.3.3 <i>Das Ding in sich: Vernunft</i> .....	119
IV.2.4. <i>Medizin und Popularisierung: der Suchtdiskurs in Barock und</i> .....	130
<i>Aufklärung</i> .....	130
IV.3 Viele Drogen - eine Sucht: die Moderne .....	167
<i>Exkurs: Zur Erfindung der Drogenpolitik</i> .....	169
IV.3.1 <i>Der literarische Diskurs: Rausch und Gebrochenheit</i> .....	177
IV. 3.2 <i>Der wissenschaftliche Diskurs: Sucht wird Krankheit</i> .....	195
IV.3.3 <i>Das kulturelle Bild von Rausch und Sucht: Dr. Jekyll und</i> <i>Mr.</i>	
<i>Hyde</i> .....	211
IV.4 Nach '1968': Drogenwellen und Suchtinflation.....	227
IV.4.1 <i>Drogenwellen und Gegenwelten</i> .....	230
IV.4.2 <i>"Süchte": die Einverleibung der Gegenwelten</i> .....	245
IV. 4.3 <i>"Gesundheit": Genuß als Arbeit</i> .....	255
V. Rausch und Selbstreferentialität: zur psychologischen Struktur der Sucht ....	262
V.1 Die Identifizierung des Nichtidentischen: der Rausch heute .....	263
V.2 Gebannte Vielfalt: Sucht.....	270
VI. "Sucht" in der Pädagogik.....	277
VI.1 Pädagogische "Suchtprävention": gegenstandslose Allmacht.....	278
VI.2 "Gesundheitsziehung": zur Katechetik der Postmoderne.....	291
VI.3 Praxis und Diskurs: der Gewinn des Scheiterns .....	309
VII. Zusammenfassung und Ausblick .....	320
VII.1 Zusammenfassung .....	320
VII.2 Ausblick: orientierende Bilder und pädagogische Wirksamkeit.....	327
Literatur .....	335

## I. Einleitung

In den vergangenen dreißig Jahren haben sich die Themen „Drogen“ und „Sucht“, so man den kulturellen Selbstauskünften in Politik, Wissenschaft und Medien glaubt, als Besorgtheitsstandards unserer Kultur etabliert, die ihrerseits mannigfaltige Behandlungsformen aufrufen. Gesetzgeber, Strafverfolgungsbehörden und rechtsprechende Instanzen; Medizin, Biologie, Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Ethnologie und Kulturgeschichte; Therapeuten, Streetworker und Selbsthilfegruppen für Betroffene oder Angehörige; sie alle beschäftigen sich in der einen oder anderen Form mit „Sucht“. Und diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

So uneinheitlich, in Teilen geradezu widersprüchlich die einzelnen Umgangsweisen mit „Sucht“ auch erscheinen, in zwei wesentlichen Punkten herrscht eine weitgehende gesamtkulturelle Einigkeit. Sie betrifft zum einen das Ziel der vielfältigen Behandlungsformen der „Sucht“: es besteht darin, sie zu „bekämpfen“, wobei das Spektrum der konkreten Kampfziele von maßvollen Absichten, etwa die sozial unerwünschten Folgen der „Sucht“ einzudämmen, bis hin zu durchaus fundamentalistischen Ambitionen reicht, die „Sucht“, zumeist über den Hebel der Drogenprohibition, schlechterdings abschaffen wollen<sup>1</sup>.

Und zum anderen herrscht ein ungebrochener Konsens darüber, *daß es „Sucht“ als ein den erwähnten Behandlungsformen zugrundeliegendes, irgendwie einheitliches Gebilde überhaupt gibt*, das der Rede über und dem nichtsprachlichen Umgang mit den immer vielfältiger werdenden Phänomenen einen verlässlichen, einheitstiftenden Rahmen zumißt, der es gestattet, sie alle in einem einzigen begrifflichen Konzept zu fassen; eben „Sucht“. Dies derart, daß die so gemeinte „Sucht“ unabhängig von jener Rede über sie und jenem Umgang mit ihr *wirklich* existiere, *vor* ihnen gegeben sei und damit diese Behandlungsformen als genuine Reaktionen ausweise, die sekundär auszubügeln versuchen, was ohne ihr Zutun primär von der „Sucht“ angerichtet worden sei.

Beide Einmütigkeiten, die kulturelle Gegnerschaft zur „Sucht“ wie die Vorgängigkeit der „Sucht“ sind ebenso auf Anhieb einleuchtend wie auf den zweiten Blick fragwürdig. Es ist das zentrale Anliegen dieser Arbeit, sie in ihrem Zustandekommen zu rekonstruieren und dabei einem Verdacht nachzugehen, der sich recht früh bei der psychologischen Beschäftigung mit dem Thema „Sucht“ einstellt: verdächtig nämlich könnte es einem sein, daß ein Phänomenbereich, gegen den eine Kultur, die so stolz auf ihre Handlungsmacht ist wie unsere, auf so breiter Front mobil macht, sich so unberührt von all den Gegenmaßnahmen zeigt, wie es bei der „Sucht“ der Fall ist. Weiter könnte man dem Argwohn die Leine schie-

---

<sup>1</sup> Die „Sucht“thematik lädt offenbar sektenartige Gruppierungen eines bestimmten psychologischen Zuschnitts zur Teilnahme an der Diskussion ein. In Deutschland wäre etwa der „Verein für psychologische Menschenkenntnis“ zu nennen, der in seiner Reinheitsmanie den Eindruck eines vereinsrechtlich verfaßten Waschwanges erweckt (weiterführend zu diesem Thema s. 218, Anm. 193).

ßen lassen, daß die zahllosen Gegenmaßnahmen möglicherweise gar nichts an dem ändern *sollen*, das ändern zu *wollen* sie vorgeben, wenn denn eine solche Erfolglosigkeit zur Regel wird und sich als Normalität etabliert.

Und dann fügten sich ja vielleicht, um der genußvollen Leichtfertigkeit des Verdächtigens die Krone aufzusetzen, die demonstrative Gegnerschaft zur „Sucht“ und ihre scheinbare Vorgängigkeit neu zusammen. Etwa dergestalt, daß ihr Ineinander nicht einen verzweifelt tapferen Kampf der Kultur gegen einen übermächtigen Feind, sondern vielmehr ein beachtliches und in seiner Logik kaum zufällig wirkendes kulturelles Selbstmißverständnis anzeigt: die Vorgängigkeitsannahme enthüllte sich dann verdachtsweise vor allem als die Behauptung, „Sucht“ sei nicht hergestellt, sondern schicksalhaftes Numinosum, während das Getriebe der Gegenmaßnahmen in erster Linie die Aufgabe hätte, durch ihr Scheitern ebendiese Behauptung der Nichthergestelltheit zu stützen, indem die offenbare Machtlosigkeit *gegen* die „Sucht“ per Umkehrschluß bewiese, daß die Kultur dann auch nicht *für* die „Sucht“ verantwortlich gemacht werden könne, weil diese sich ja offensichtlich - wenn im Guten, dann auch im Bösen - ihrem Einfluß entziehe.

Soweit erst einmal die Verdachtschöpfungen, die am Anfang dieser Arbeit stehen und ihre erkenntnisleitende Funktion bis zum Ende behalten werden. Damit ist, um ein naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden, keine Neuauflage jener Anklageschriften gemeint, die das Verhältnis von Gegnerschaft und Vorgängigkeit insofern umzentrieren, als sie die Vorgängigkeit in Abrede stellen und „Sucht“ als schon beinahe plan- und absichtvolle Herstellung der Kultur, z.B. als logische Folge kapitalistischer Ausbeutungsbosheit, präsentieren, dafür aber die allgemeine kulturelle Gegnerschaft zur „Sucht“ noch überbieten, indem sie sie mit jener zusätzlichen Empörung über die notorische Systemperfidië würzen. Desweiteren wird diese Arbeit auch nicht in den Eurynniengesang über den Kultur- und Werteverfall einstimmen, der „Sucht“ als typisches Symptom des unablässig niedergehenden Abendlandes ausgibt und auf diese Art seine in Verachtung für die eigene Kultur gewendete Lebensangst am Thema „Sucht“ entsorgt.

Beide Positionen sind, von allen wissenschaftlichen, ästhetischen und Anständigkeitsbedenken ganz abgesehen, schon allein deshalb keine möglichen Ausgangspunkte für diese Arbeit, weil sie originäre Bestandteile eben des Getriebes sind, das hier aus einem spezifischen Blickwinkel heraus *im ganzen* zur Erörterung kommen soll. Demgemäß läßt sich die geschilderte Verdachtsreihe so zusammenfassen: der „Sucht“ liegen weder Plan noch Absicht der Kultur zugrunde, wohl aber *erfüllt* „Sucht“ *einen kulturellen Sinn*, den es zu rekonstruieren gilt. Diesem Ansinnen zufolge wird in der vorliegenden Arbeit weder eine neue Variante der Gegnerschaft zur „Sucht“ expliziert, noch gar ein, womöglich nunmehr besser begründeter, Maßnahmenkatalog angeboten, mit dessen Hilfe der „Sucht“ erfolgreicher zu Leibe zu rücken wäre. Beides stünde einer Rekonstruktion des kulturellen Sinns der „Sucht“ grundsätzlich im Wege.

### I.1 Die Fragestellung

Die aufgeführten Verdachtsmomente sollen nun in gebotener Kürze soweit präzisiert werden, daß die Fragestellung dieser Arbeit ableitbar wird.

Die erste Ableitung betrifft das rahmende Konzept für die Arbeit. Daß die Wahl dabei auf „Kultur“ fiel, verdankt sich einer einfachen Beobachtung, die gleichwohl in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit „Sucht“ nicht protokolliert ist: daß nämlich „Sucht“ im Kontext von Drogen und Rausch ein Begriff ist, der ausschließlich in 'unserer' Kultur - und dort auch erst seit (historisch) relativ kurzer Zeit - zu finden ist. Mit 'unserer' Kultur sind dabei die industrialisierten, in der Industrialisierung begriffenen oder industriell kontaminierten Kulturen dieser Welt gemeint, also die weitaus meisten. Ein ähnlich vager Gegenbegriff wäre „traditionelle Kulturen“, d.h. zumeist lokale oder regionale Kultivierungssysteme, die ihre präkolonialen Strukturen - gegen fünf Jahrhunderte Dezimierung, Ausbeutung oder jüngere Formen der Fortschrittsvermittlung durch die abendländische Kultur - im wesentlichen beibehalten konnten.

Die naheliegende Auskunft, man stoße nur in besagtem Kulturrahmen und erst in jüngerer Zeit auf „Sucht“, weil das Phänomen nun einmal nur dort und erst dann auftauche, erklärt offensichtlich nichts, sondern reformuliert bloß die Beobachtung. Der Erklärungsbedarf wird dann deutlich, wenn man kontrastierend dazu denkt, daß die kulturelle und historische Eingrenzung zutreffend ist, obwohl mit der einzig mir bekannten Ausnahme der Inuit alle Kulturen der Welt und alle Epochen der Geschichten, soweit sie uns erschließbar sind, Drogen kennen und zwecks Rauscherzeugung konsumieren (vgl. z.B. zahlreiche Beiträge in RuR). Es liegt dann die Annahme nahe, daß das Phänomen **„Sucht“ in der spezifischen Struktur 'unserer' Kultur begründet** liegt. Darauf verweisen auch einige Arbeiten aus Kultursoziologie und Anthropologie (etwa GELPKE, BLÄTTEL sowie wiederum Beiträge in RuR).

Der zweite Ableitungsschritt ist im ersten bereits angeklungen. Keine Droge wird wegen ihrer chemischen Struktur oder des verlockenden Aussehens der betreffenden Pflanze konsumiert. Vielmehr ist aller Drogenkonsum darin begründet, daß er Veränderungen am Erleben herbeiführt. Dabei muß es nicht immer zum Rausch kommen, es kann auch bei schwächeren Formen der Euphorisierung bleiben oder z.B. Schmerzlinderung im Mittelpunkt stehen. Gleichwohl zeigt sich der Rausch als die relevante typische Erlebensverfassung, wenn von Drogenkonsum die Rede ist. Das bezeugen Gegner wie Befürworter gleichermaßen. Daher werden **der kulturelle Umgang mit dem Rausch und die Metamorphosen dieses Umgangs** den heuristischen roten Faden der vorliegenden Arbeit bilden.

Die dritte Ableitung bringt die Pädagogik ins Spiel. Legt man die momentan kulturell gültige Auffassung von der „Sucht“ als Krankheit zugrunde, so ist es auf den ersten Blick verwunderlich, daß sich Pädagogik überhaupt mit diesem Thema beschäftigt, denn Krankheiten sind im allgemeinen nicht ihr Gegenstand. „Sucht“, so viel darf hier vorweggenommen werden, ist aber eben eine seltsame Krankheit, denn der kulturelle Konsens sieht wie in einem radikalen (und unvermittelten) Gegenlauf zur Unhergestelltheit der „Sucht“ im ganzen für jeden einzelnen

Krankheitsfall „Sucht“ vor, er sei von den Kranken selbst gemacht. Wenn „Sucht“ also von den Süchtigen gemacht wird, liegt der Gedanke nahe, man könne bei rechtzeitiger angemessener Einwirkung auf die späteren potentiellen Süchtigen dafür Sorge tragen, daß „Sucht“ erst gar nicht hergestellt wird.

„Erziehung“ wäre das Stichwort für eine „rechtzeitige angemessene Einwirkung“, und so rechtfertigt sich die Beschäftigung der Pädagogik mit der „Sucht“ hauptsächlich in jenem vorbeugenden erzieherischen Anliegen, das unter dem Signum „pädagogische Suchtprävention“ firmiert. Das weckt jedoch, zum einen, Zweifel aus wissenschaftlich-disziplinären Gründen, denn hier liegt der Keim für eine weitere der vielgescholtenen „Bindestrich-Pädagogiken“. Deren zunehmende Vielfalt wirft die Frage auf, inwieweit die titularisch als „pädagogisch“ ausgewiesenen Teilgebiete noch in einer *gemeinsamen wissenschaftlichen Gegenstandsbildung* „Pädagogik“ auszuweisen sind, und inwieweit mit dieser Multiplikation ganz andere als i.e.S. pädagogische Nöte behandelt werden. Und zum anderen: so sinnfällig die „suchtpräventive“ Ambition auf Antrieb erscheint, so nachdenklich stimmt sie auf den zweiten, den psychologischen Blick.

Die skeptische Überlegung in Kürze: wenn „Sucht“ im angedeuteten Sinne selbst gemacht ist<sup>2</sup>, dann gehört sie zur Gruppe der Krankheiten, die wir mit dem Begriff „Neurosen“ zu fassen gewohnt sind, wie immer auch im einzelnen die ätiologischen oder sonstigen Differenzen der „Sucht“ zu Zwangsneurosen, Phobien etc. von der klinisch-psychologischen Rekonstruktion zu präzisieren wären. Gehört die „Sucht“ aber, in Abgrenzung etwa von durch Erreger oder Traumata zustande gekommenen Krankheiten, zum Typus der „Neurosen“, dann gerät die ihr gegenüber formulierte pädagogisch-präventive Ambition in ein zweifelhaftes Licht. FREUD nämlich sagt, gegen Ende seines Lebens seine jahrzehntelange therapeutische Erfahrung resümierend, daß es keinen seelischen Impf- oder sonstig vorbeugenden Schutz gegen Neurosen gibt (1937; 364 ff.), und begründet dies im weiteren aus Struktur und Historizität des seelischen Apparates.

Die sich im Anschluß an FREUDS Erörterungen ergebende Frage lautet demnach: haben die Pädagogen, die die „pädagogische Suchtprävention“ entwickelt haben und propagieren, etwas entdeckt, das FREUD trotz seiner immensen Erfahrung und seiner akribischen Arbeit an der Theorieentwicklung im Austausch mit ebendieser Erfahrung entgangen war? Das Projekt „pädagogische Suchtprävention“ steht mithin zur Analyse an, um herauszufinden, *wie „Suchtprävention“ in pädagogischer Theoriebildung fundiert ist und in pädagogische Praxis umgesetzt wird.* Der Begriff „Suchtpädagogik“ umfaßt in der vorliegenden Arbeit beides, Theoriebildung wie Praxis, und meint deskriptiv alle Formen als pädagogisch ausgewiesener Beschäftigung mit „Sucht“, also z.B. auch Forschungsprojekte und thematische Fachliteratur.

Der Rahmen dieser Analyse steht bereits fest: „Kultur“. Es bleibt in einem vierten und letzten Ableitungsschritt zu klären, mit welchen Hilfsmitteln sie durchgeführt wird. Um mit einer Negation zu beginnen: die Hilfsmittel können nicht selber pädagogischer Art sein, denn Pädagogik hat keine eigenen Kategorien der Kultur-

---

<sup>2</sup> Was keinerlei bewußte Absicht impliziert.

analyse entwickelt, sondern diesbezüglich immer auf Philosophie, Psychologie, Geschichtswissenschaft oder Anthropologie zurückgegriffen. Man kann dies an der Geschichte der pädagogischen Theoriebildung von Kant über Herbart und Dilthey bis in die Theorieverzweigungen des 20. Jahrhunderts ablesen, und es entbehrt darüberhinaus auch sachlogisch nicht einer gewissen Plausibilität, daß eine akademische Disziplin, die *immer auch* Nachdenken über Enkulturation zum Zwecke ihrer planmäßigen Umsetzung ist, gegenüber der Kultur, in die hineinzu-bilden sie den Auftrag hat, bestimmte blinde Flecken aufweisen *muß*: sie wäre sonst nicht handlungsfähig. Diesen Zusammenhang von Analysetiefe und erzwungener wie gewährter Freiheit von Handlungsdruck verkörpert zwar die Philosophie am prägnantesten, er besteht aber ebenfalls, wenngleich mit umgekehrten Vorzeichen, für die Pädagogik.

Die Wahl der *Untersuchungsmethodik* fällt hier aus drei Gründen auf die *Psychologie*: erstens beschäftigt Psychologie sich seit einigen Jahren (erneut) mit dem Rahmenthema „Kultur“, so daß die kulturpsychologische Analyse der „Sucht“ auch als ein Beitrag zur momentan recht lebendigen Entwicklung in diesem Bereich der wissenschaftlichen Psychologie beabsichtigt ist. Zweitens verfügt die Psychologie über das notwendige methodische und theoretische Rüstzeug, um eine solche Analyse bis zu dem Punkt vorantreiben zu können, an dem die Rekonstruktion von Herstellungsgeschichte und -zusammenhang dessen, was vorderhand bloß gegeben zu sein scheint, den Blick auf den gesuchten kulturellen Sinn freigibt. Und drittens - ein Grund ganz anderer, aber nicht minder wirksamer Art - macht der Autor, indem er zu Mitteln der Psychologie greift, einfach das, was er am besten kann.

Die vorliegende Arbeit ist also die *Analyse der Suchtpädagogik auf der Basis einer psychologischen Problemgeschichte der Kultur anhand von Rausch und*, seit ihrer Erfindung, „*Sucht*“. Zentral ist hierbei die gegenseitige Auslegung von Rausch und „Sucht“ als Gliedern und der Kultur als Ganzem: Kultur weist dem Rausch einen Platz in ihrem Gefüge zu und bannt ihn dort, der Rausch seinerseits versucht, Kultur im Sinne seiner Eigenlogik auszurichten und zu bestimmen. Die damit bearbeitete Fragestellung läßt sich wie folgt zusammenfassen: wie kommt das eingangs skizzierte Bild von „Sucht“ zustande? Welcher Stellenwert kommt ihm im Rahmen ´unserer´ Kultur zu? Und *wie ist auf der Grundlage dieser Rekonstruktion die pädagogische Beschäftigung mit „Sucht“*, insbesondere ihr antizipatorisches Ansinnen der Verhinderung („Suchtprävention“),  *einzuschätzen?*

## I.2 Gang der Untersuchung

Die Gliederung der Arbeit spiegelt die zweifache Logik des Vorgehens - historisch und strukturell - wider.

In einem Kapitel zur Theorie (II) werden die grundlegenden Annahmen sowie der theoretische Bezugsrahmen der Arbeit unter dem Titel „Kultur und Kulturpsychologie“ entfaltet.

Kapitel III entwirft die kulturpsychologische Grundstruktur des Drogenkonsums. Dabei stehen Religion als System der symbolischen, diskursiven und praktischen Gestaltung des Anderen der Kultur, Rituale als dessen konkrete Inszenierungen und die Rolle des Rausches als herausgehobene Erlebensverfassung im Mittelpunkt. An dieser Stelle sei ausdrücklich betont, daß Religion in dieser Arbeit zwar häufig Thema wird, damit aber *keinerlei theologische Stellungnahme* angezielt ist. Vielmehr geht es ausschließlich um den kulturpsychologischen Stellenwert der Religion im Zusammenhang der Rauschkultivierung. Alle hier getroffenen Aussagen über Bedeutung, Wandel und Wirkung von Religion stehen im Dienst der psychologischen Analyse. *Daß* Religion wiederum einen so vorzüglichen Platz in der Untersuchung einnimmt, verdankt sich, wie in Kapitel III gezeigt, der Sache.

Kapitel IV, das 'historische' Kapitel, verfolgt das Schicksal der in Kapitel III entworfenen Struktur durch die Metamorphosen der abendländischen Kulturentwicklung seit der Wende zum 16. Jahrhundert: „die Entwicklung der Lebensarbeit“. Dieses Kapitel ist vor allem deshalb so umfangreich, weil es die Entstehung derjenigen Züge der Rauschkultivierung, die wir heute für selbstverständlich halten, und nicht zuletzt die Erfindung der „Sucht“ nachzeichnet. Hier steht die Untersuchung gerade infolge besagter Selbstverständlichkeit, die oben als „Unhergestelltheit“ erwähnt wurde, in der Pflicht zur Detailanalyse, da es sich um ihren zentralen Gegenstand handelt.

Ein zweites strukturelles Kapitel beleuchtet die psychologische Struktur der Sucht unter dem Aspekt von „Rausch und Selbstreferentialität“ (V). Zweck dieses Kapitels ist es, den heute bestehenden Zusammenhang zwischen Rausch und Sucht auf der Grundlage der in Kapitel IV herausgearbeiteten aktuellen kulturellen Situation zu rekonstruieren. Damit wird vor allem auch das Überindividuelle am vermeintlich individuellen Suchtschicksal, seine Sinndimension als Lebensform, sichtbar gemacht.

In Kapitel VI werden schließlich Ambition, Diskurs und Praxis der pädagogischen Beschäftigung mit „Sucht“ untersucht. Dabei stehen die Grundbestimmungen der wissenschaftlichen Pädagogik weniger im Vordergrund, als es zu erwarten wäre, was seinen Grund im untersuchten Phänomen hat: das Begehren der „pädagogischen Suchtprävention“ entstammt, wie gezeigt wird, derselben Logik der Kulturentwicklung wie die „Sucht“ selbst und ist durch keinen Filter pädagogisch begründeter theoretischer Reflexion modifiziert worden. Eine Besinnung auf pädagogische Theorie kann daher, wie in diesem Kapitel dargelegt, nur zur Negation der Suchtpädagogik führen. Sinn und Funktion suchtpädagogischer Ambitionen enthüllen sich solcher Besinnung hingegen nicht; dazu bedarf es wiederum einer Auslegung an den in Kapitel IV gewonnenen Befunden.

Kapitel VII faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen. Abschließend werden die sich abzeichnenden Perspektiven des kulturellen Umgangs mit „Sucht“ diskutiert und ein Ausblick auf die Rolle der Pädagogik in diesem Zusammenhang versucht.

Mit einem kurzen Hinweis auf eine formale Besonderheit sei die Einleitung abgeschlossen. Das Wort „Sucht“ erscheint mit und ohne Anführungszeichen. Damit wird die Unterscheidung getroffen zwischen dem zu untersuchenden Bild, den vorgefundenen Diskursivierungen und Behandlungsformen der „Sucht“ auf der einen und den Befunden dieser Arbeit zur Sucht auf der anderen Seite. Daß die Schreibweise „Sucht“ eine größere Distanz dem damit Gemeinten gegenüber symbolisiert, ist weder zufällig noch unbeabsichtigt, sondern zeichengewordener Ausdruck jenes Verdachts, dem die Arbeit ihre Entstehung verdankt: daß Sucht ihren kulturellen Sinn nur solange erfüllt, wie sie als „Sucht“ kultiviert wird.

## **II. Kultur und Kulturpsychologie**

Wenn hier die These vertreten wird, daß Drogenkonsum und Sucht nicht 'an sich' sondern nur im Rahmen der jeweiligen Kultur, in der sie vorkommen, verstanden werden können, dann stellt sich methodisch die Frage nach der Auffassung von 'Kultur' und ihrem Funktionieren, die in dieser Arbeit zum Tragen kommen soll. Es leuchtet angesichts des Themas ohne weiteres ein, daß es sich dabei nicht um einen Kulturbegriff handeln kann, der lediglich die herausragenden Werke aus Kunst und Wissenschaft umfaßt, also die Produktionen, die als besonders 'hoch'kultiviert angesehen werden.

### **Kulturpsychologie: ein disziplinäres Schlaglicht**

Darüberhinaus ist es keineswegs selbstverständlich, „Kultur“ als Bezugsrahmen für die psychologische Erklärung von Phänomenen zu wählen. Erst seit etwa Mitte der 80er Jahre zeichnen sich in der wissenschaftlichen Psychologie Tendenzen ab, die von der disziplinären Entwicklung der Nachkriegszeit vernachlässigten Fragen nach übergreifenden Zusammenhängen unter den Oberbegriffen „Kulturpsychologie“ und „Historische Psychologie“, und dies nicht zufällig zeitgleich,

anzugehen<sup>3</sup>.

Wissenschaftliche Gesellschaften für Kulturpsychologie werden gegründet (im deutschsprachigen Raum „Gesellschaft für Kulturpsychologie“ 1987), internationale Periodika zum Thema erscheinen (Cultural Dynamics 1989; Culture & Psychology 1995). Dabei lassen sich zwei Grundrichtungen in der Herangehensweise unterscheiden. Auf der einen Seite steht dabei eine Gruppe von Wissenschaftlern, die die Werke Vygotskijs und Piagets fruchtbar machend, das Funktionieren von Kultur und die Logik kultureller Entwicklungsprozesse aus einer im Kern handlungstheoretischen Perspektive untersucht<sup>4</sup>. Diese Gruppe ist zum großen Teil im englischsprachigen Teil der Welt angesiedelt und geht, um es typisierend zu sagen, tendenziell induktiv vor<sup>5</sup>, d.h., sie führt die Auseinandersetzung über „Kultur“ stärker von der Untersuchung einzelner Kultivierungen wie etwa Sprache her, die, wie in einem zweiten Schritt, auf ihre Aussagekraft hinsichtlich der „Kultur“ im ganzen diskutiert werden.

Die andere Gruppe, eher im französisch-<sup>6</sup> und deutschsprachigen Raum heimisch, steht demgegenüber in der Tradition von Psychoanalyse, Kulturanthropologie und strukturelem Denken. Sie nimmt, wiederum typisiert gesagt, „Kultur“ *vom Ganzen her* in den Blick, d.h., sie setzt „Kultur“ selbst als für Seelisches unhintergehbaren Tat-Bestand, wie es in ROTHACKERS Diktum zum Ausdruck kommt: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das wir in der Erfahrung ausschließlich als Träger und Glied von Kultur kennen. Es gibt keinen Menschen, der nicht kulturell bereits geformt wäre“ (7). Das Tathafte dieses Bestandes, seine Entwicklungsdynamik, wird unter der Frage nach seiner Sinnhaftigkeit untersucht. Dieser Richtung sind eigene Versuche (DAMMER/FRANZKOWIAK) sowie auch die vorliegende Arbeit zuzurechnen.

Sie basiert auf der Morphologischen Psychologie SALBERS, die u.a. die Eigentümlichkeit aufweist, sich als „psychologische Psychologie“ zu verstehen. Das ist nicht so tautologisch, wie es auf Anhieb klingen mag, denn aus hier nicht näher zu erläuternden Gründen haben sich zahlreiche Wissenschaftsdisziplinen entwickelt, die zwar das Wort "Psychologie" im Titel führen, seelisches Geschehen dann aber als bloßes Epiphänomen ganz anderer Eigentlichkeiten, etwa neuronaler Aktivitäten oder der Informationsverarbeitung im als Computer gedachten Gehirn, präsentieren. Auf der Basis solcher entäußernder Modelle des Seelischen läßt sich ebensowenig eine Kulturpsychologie konzipieren, wie Wundt seine "Völkerpsychologie" auf seine naturwissenschaftlich fundierte experimentelle Methodik gründen

---

<sup>3</sup> Die Gründe dafür liegen in dem etwa um diese Zeit neuerlich erschütterten Selbstverständnis der wissenschaftlichen Psychologie und brauchen hier nicht näher erörtert zu werden. Zur Entwicklung der Historischen Psychologie vgl. z.B. JÜTTEMANN; bzgl. der Kulturpsychologie vgl. SALBER (1987).

<sup>4</sup> Diese Zusammenfassung wird selbstverständlich nicht allen Aspekten, etwa der hier ebenfalls vertretenen Kritischen Theorie, gerecht, kann aber für die vorliegenden Zwecke genügen.

<sup>5</sup> Was nicht in der streng logischen Bedeutung des Begriffs gemeint ist.

<sup>6</sup> Wobei der Schwerpunkt der französischen Autoren stärker im historisch-psychologischen Bereich liegt.

konnte.

Gründungserzählungen: „Urhorde“ und „Unbestimmtes“

Auch wenn, wie es hier der Fall ist, „Kultur“ als eine *conditio sine qua non* seelischen Lebens aufgefaßt wird, stellt sich doch die Frage nach ihrem Zustandekommen in grundsätzlicher Weise derart, daß das sinnhafte Getriebe „Kultur“ auf der Folie eines - selbstverständlich rein fiktiven - akulturellen seelischen Funktionierens zu profilieren ist, dessen Probleme zur *Erfindung von „Kultur“* führen. Diese Frage kann nur quasi-historisch, in Form einer spekulativen Gründungsgeschichte, beantwortet werden.

Die bekannteste wissenschaftlich-psychologische Erzählung dieser Art dürfte FREUDs Geschichte der „Urhorde“ sein (1912/13, 425 ff.). Er entfaltet dort folgendes präkulturelles Szenario: der Kampf um Triebbefriedigung produziert eine Hordenstruktur, die dem stärksten Männchen („Vater“) unbegrenzte sexuelle Befriedigung ermöglicht, indem es alle anderen Männchen („Brüder“) mit Gewalt an der Betätigung ihrer Sexualität hindert. Die Kehrseite dieses Arrangements: infolge der beständigen Versagung hassen die „Brüder“ den „Vater“ ebenso sehr, wie sie ihn fürchten, so daß der „Vater“ unablässig um seine privilegierte Stellung kämpfen muß, bis er eines Tages unterliegt und getötet wird. Der Sieger etabliert sich seinerseits als neuer „Vater“.

Für die „Urhorde“ führt aus diesem Kreislauf, so FREUD, nur eine andere Form von Triebverzicht: wenn die „Brüder“ sich zusammenschließen und den „Vater“ töten, soll sich anschließend kein Einzelner die traditionelle umfassende Verfügung über die Sexualbefriedigung aneignen, sondern an die Stelle der triumphalen, aber immer gefährdeten Lust des Stärkeren soll die weniger ausgiebige, aber durch *selbstaufgelegte* Übereinkunft *sicherere* Möglichkeit der Befriedigung für alle „Brüder“ treten. Dieser Moment, in dem eine erste Form von „Recht“, von Selbsthemmung, wirksam wird, ist in der FREUDschen Erzählung als die Geburtsstunde der „Kultur“ anzusprechen, die fortan ihre Tendenz, das Ausmaß der Triebbefriedigung zugunsten ihrer Absicherung einzuschränken, immer weiter ausbauen und verfeinern wird, ohne jemals den mit ihr in die Welt gesetzten Konflikt zwischen Lust und Sicherheit lösen zu können (s.u.). Im Gegenteil übernimmt dieser Konflikt nunmehr die Rolle des wichtigsten Motors kultureller Entwicklung (1930; 254 ff.).

SALBERS 'Gründungsgeschichte' akzentuiert Kulturentstehung anders. Hier beginnt „Kultur“ mit der „Erfindung des Unbestimmten“ (1993; 11), damit, daß Dinge probierend aus ihrem Bestimmtheit herausgerückt werden. Was Steine oder Knochen *werden* können, erschöpft sich nicht in ihren jeweiligen Bestimmungen (hart, schwer, ungenießbar etc.), sondern zeigt sich, indem man etwas mit und aus ihnen *macht*. Eine eindringliche Bebilderung findet dieses Prinzip in Kubricks Film „2001 - Odyssee im Weltall“: der Führer einer von ihrer Wasserstelle vertriebenen Affen-/Menschenhorde erfindet anhand eines herumliegenden Knochens das Prinzip 'Keule', das Zuschlagen mit einem harten, verlängerten 'Arm'.

Statt einfach im Bestimmten eingerichtet zu sein, gewinnt das Seelische mithilfe des Unbestimmten eine Beweglichkeit, die es in die Lage versetzt, selber Bestimmungen zu produzieren: der Knochen wird zum Kämpfen bestimmt und so zu einer 'Waffe', die nun ihrerseits eine aktuelle Not zu lindern beiträgt. Im Unterschied zur FREUDSchen Kulturgrundspannung zwischen Auskosten und Absichern der Triebbefriedigung zeigt sich hier „Kultur“ gekennzeichnet durch die Spannung zwischen (Lebens-)*Not* und (Lösungs-)*Produktion*. Am Beispiel des Films: mit dem neubestimmten Knochen 'bewaffnet', führt der Erfinder seine Horde zur Wasserstelle zurück, fordert den gegnerischen Hordenführer heraus und besiegt ihn mithilfe des Knochens. Die andere Horde flieht, er und die Seinen haben wieder Wasser.

In die FREUDSche Erzählung übersetzt, legt auch SALBERS Ansatz des Unbestimmten die Gründung von „Kultur“ auf den Moment fest, in dem die „Brüder“ nach dem Vaternord aus der Wiederholung des Urhordenmechanismus aussteigen. Der wesentlich andere Akzent liegt darin, daß SALBER den Aspekt des Experimentellen, des Tastens, Ausprobierens und Improvisierens, der dem Unbestimmten anhaftet, als einen dem Werkcharakter der Lösungsproduktion („Recht“; s.o.) gleichwertigen Pol gegenüberstellt: eins gibt es nicht ohne das andere. Zwischen beiden entfaltet und entwickelt sich die „Seelenkultur“ in ihren Wendungen und Metamorphosen.

Für diese Arbeit bleibt festzuhalten, daß „Kultur“ historisierend zu kennzeichnen ist als die Ersetzung der unaufhörlichen Wiederholung durch im Durchgang durch das Unbestimmte zustandekommende spezifische Produktionen als Antworten auf spezifische Nöte<sup>7</sup>. Psychologisch wird „Kultur“ *als das Gesamtbild aufgefaßt, in dem besagte Produktionen in ihrem Verhältnis zueinander organisiert sind*, und stellt mithin begrifflich *die umfassende Einheit der Produktionen* dar.

#### „Alltag behandelt All-Tag“: Kultur ist Unruhe

Einen psychologischen Kulturbegriff zugrunde zu legen, bedeutet demnach zunächst einmal, *alle* Äußerungen menschlichen (Zusammen-)Lebens als Material der Rekonstruktion zuzulassen; dazu gehören Kunst und Wissenschaft ebenso wie Trinksitten und Kiosprüche, Politik und Technik so gut wie Tanzformen und Frisurmoden. Das *Ganzheit-Glied-Verhältnis* von Kultur und Kultivierungen wird hier, SALBER (1985) folgend, in zweifacher Hinsicht expliziert: als ein Verhältnis, in dem Kultur und Kultivierungen sowie die Kultivierungen untereinander "sich verstehen"<sup>8</sup>, und als ein umfassendes Verhältnis, jenseits dessen keine weiteren Wirkungszusammenhänge mehr aufgesucht werden. Bezogen auf das vorliegende Thema bedeutet das, daß Kultivierungen des Drogenkonsums als sinnhaft aufeinander bezogen betrachtet werden, wie z.B., leicht einsehbar, der Zusammenhang

<sup>7</sup> Setzt man hier den analogen biologischen Begriff für das Bestimmte, den „Instinkt“, ein, so zeigt sich ein Übergang zur kulturanthropologischen Grundbestimmung des Menschen als biologischem Mängelwesen: mangelhafte Instinkte als Mangel an Bestimmtheit.

<sup>8</sup> Womit kein bewußtes Verstehen gemeint ist, sondern das Wirksamwerden eines umfassenden, einheitlichen Zusammenhangs sensu DILTHEY (1895).

der Illegalisierung von Heroin und dem Selbstverständnis vieler Junkies als zu Unrecht verfolgten Gesetzlosen à la Robin Hood, und daß z.B. ökonomische Aspekte, wie etwa die leichtere Verfügbarkeit von Branntwein ab dem 16. Jahrhundert, als *immanente* und selbst vom Ganzen der Kultur abhängige Motive der Entwicklung des Alkoholkonsums aufgefaßt werden, denen keine autonome Steuerungsfunktion etwa dergestalt zukommt, daß der gesellschaftliche Grad der Trunkenheit schlüssig am jeweiligen Stand der Entwicklung der diesbezüglichen Produktivkräfte ablesbar wäre.

"Alltag behandelt All-Tag" - unter diesem Motto entwirft SALBER die Grundzüge einer Kulturpsychologie, die eine angemessene Rekonstruktion des Phänomens "Sucht" im Kontext "Kultur" sowohl historisch als auch aktuell erlaubt. Der ungewöhnlich formulierte Titel macht in verdichteter Form darauf aufmerksam, daß der oben als Ganzheit-Glied-Verhältnis charakterisierte Zusammenhang von Kultur und Kultivierungen 'sich versteht': die psychologische Analyse unserer alltäglichen Verrichtungen enthüllt, daß sie jenseits konkreter Zweckbestimmungen immer auch auf die Teilhabe an der Kultur im ganzen ("All-Tag") gerichtet sind<sup>9</sup>, geschehe dies nun im Sinne einer Förderung oder einer Störung dieses Ganzen. Ob wir an einem Vortrag feilen oder uns die Zähne putzen, "wir verhalten uns so, als ginge es um das Ganze, als hätten wir einen bestimmten Sinn in unseren Tätigkeiten herauszubringen" (SALBER 1985, 19).

Die gegenseitige Bestimmung von Alltag und All-Tag produziert ein Getriebe, in dem es alles andere als harmonisch zugeht. SALBER konstatiert "ein 'unvernünftiges' Zugleich von Widersprüchlichem, Übergang von Extremen, notwendiges Abweichen von Haupt- und Nebenbild" (27), so daß die alltäglichen Verrichtungen beständig eingespannt sind zwischen "Unter-bringen" und "Revolte" (ebd.), wie SALBER die Spannungspole der Alltags- bzw. Kulturdramatik benennt. Aus dieser Spannung heraus gewinnt die Psychologie die Möglichkeit, Kultur prinzipiell als Gebilde in Entwicklung zu verstehen: in ihrer Gerichtetheit auf das Ganze, das seinerseits *nur* in ihnen zur Erscheinung kommt, 'verstehen sich' die einzelnen Kultivierungsformen als unvollkommen. Sie verfehlen den Sinn, den sie produzieren, immer *auch*, und das Verfehlete, das auf Berücksichtigung im Ausdruck drängt, versucht dann ebenfalls, in Umsatz zu gelangen. Dieser Versuch verwandelt die Kultivierungen und mit ihnen im Laufe der Zeit die Kultur im ganzen (s.u.: Versalität).

### Das Grundkonzept: Entwicklung in Verwandlung

Wird der Gedanke einer '*Entwicklung in Verwandlung*' ernstgenommen, so wird Kulturpsychologie notwendig auch historisch sein müssen, da das Sich-Verstehen einer Kultur die Kehrseite hat, daß es zu Selbstverständlichkeiten kommt, die zwar irgendwie - eben selbstverständlich - funktionieren, in ihrer Herstelltheit und Bedeutung aber verborgen bleiben; die Auffassung von Sucht als Krankheit ist z.B. eine solche Selbstverständlichkeit unserer Kultur. Um die darin beschlos-

---

<sup>9</sup> Vgl. SALBER 1986, 49ff.

senen Implikationen herauszuarbeiten und so die Problemkonstellation überhaupt erst sichtbar zu machen, die im Krankheitsbegriff der Sucht eine Lösung findet, stehen prinzipiell zwei Wege zur Verfügung: der kulturvergleichende und der historische. Beiden gemeinsam ist die Leistung, andere Möglichkeiten des Umgangs mit Drogenkonsum als die in der eigenen Kultur gepflegten letzteren vergleichend gegenüberzustellen.

Mit solcher Kontrastierung allein ist es jedoch nicht getan. Weder eine ethnologische noch eine kulturgeschichtliche Herangehensweise bringt per se ein Verstehen des Eigenen via Fremdem mit sich. Vielmehr bedarf es in beiden Fällen eines die Kontraste übergreifenden Zusammenhangs, der aus einem einheitlichen Entwurf heraus die Bedeutung der jeweils konstatierten Variationen erst verständlich zu machen gestattet. Andernfalls verkommt die ethnologische Sicht zu einem Sammelsurium verschiedener Formen, die allesamt, inklusive der eigenen, unverstanden bleiben und eher, zumindest in unserer Kultur, die Logik des Supermarktes aufgreifen, aus dessen Angebot man sich je nach Gusto bedient<sup>10</sup>. Das ergibt dann jene Sorte Kulturrelativismus, die alle Kultivierungen als beliebig und daher auch als beliebig veränderbar ausgibt; sie stellt, wie noch zu zeigen sein wird, eine (post-)moderne Facette des klassisch-neuzeitlichen Beherrschungsversprechens dar (vgl. IV.4).

Analog dazu die Gefahr, die einem kulturgeschichtlichen Ansatz droht, der auf den übergreifenden Zusammenhang der von ihm behandelten historischen Phänomene verzichtet: hier mögen sorgfältige Recherchen reichhaltige (und für uns höchst erstaunliche) Ergebnisse zu Tage fördern, doch führen auch sie in Ermangelung besagten Zusammenhangs nicht schon zu einem Verstehen, sondern meist zu einer plausiblen Darstellung von Abläufen. Zu solchen Werken zählen z.B. SEEFELDERS Kulturgeschichte des Opiums und CORTIS "Geschichte des Rauchens", deren Wert als Quellen für ein kulturpsychologisches Vorhaben dadurch im übrigen nicht geschmälert wird.

Es ist das Konzept 'Entwicklung in Verwandlung', das für die vorliegende Arbeit den benötigten Zusammenhang stiftet. Indem die geschichtlich sich herausbildenden Formen daraufhin befragt werden, wie die psychologischen Probleme der einzelnen Form durch Verwandlung gelöst werden und welche Probleme dadurch neu entstehen, wird die geschichtliche Abfolge als psychologische Entwicklung, als Verwandlungsschicksal, deutbar; frei nach Jas-pers: Kultivierungen gehen aus Kultivierungen hervor.

### Kultur als Letztheit: „Selbstbehandlung von Wirklichkeit“

In diesem Sinne spricht SALBER davon, daß die Grundbestimmung der wissenschaftlichen Psychologie, nämlich "der Zusammenhang von Verhalten und Erleben....sich als eine Selbstbehandlung von Wirklichkeit" (1985, 18) erweise. Damit

---

<sup>10</sup> So funktioniert z.B. der sog. "Psychomarkt", wie die Kleinanzeigenteile von Stadtzei-  
tungen belegen: moderne europäische Großstadtmenschen scheinen allen Ernstes zu glauben, sie  
könnten tantrische Techniken ebenso einsetzen wie das Fernsehen.

ist der zweite Zug angesprochen, der den hier zur Anwendung kommenden Kulturbegriff kennzeichnet: Kultur wird als umfassend verstanden, als methodische Letztheit ("Selbstbehandlung von Wirklichkeit"). Das ermöglicht es der Kulturpsychologie, das Entwicklungsgeschehen "Kultur" als ein Geschehen 'in sich' zu aufzufassen, zu dessen Erklärung nicht auf ihm vorgeordnete Zusammenhänge zurückgegriffen werden muß.

Für die Zwecke dieser Arbeit bedarf der Begriff der „Selbstbehandlung“ noch einer kurzen Erläuterung, denn er wird im Laufe der Arbeit in zwei unterschiedlichen Kontexten verwendet. Zum einen ist dies die Explikation der theoretischen Grundlagen; hier ist Selbstbehandlung in der eben skizzierten Bedeutung als fundierender Begriff gemeint, der in aller methodischer Strenge aussagt, daß „Kultur“ als Bezugsrahmen der Untersuchung tatsächlich jede Anerkennung eines Anderen *als wirksamem Agens jenseits ihrer selbst* ausschließt und insofern jede ihrer Tätigkeiten eine Behandlung ihrer selbst, Selbst-Behandlung, darstellt.

Der andere Kontext ist die Durchführung der Untersuchung selbst. In Kapitel III wird in struktureller, in Kapitel IV in historisch-psychologischer Hinsicht u.a. der Gedanke ausgeführt, daß empirisch existierende Kulturen sehr wohl ein Anderes anerkennen können, auch wenn, wie ebenfalls gezeigt wird, diese Anerkennung selbst als Anstrengung zu lesen ist, sich das Andere wieder zu eigen zu machen; der zentrale Begriff für solche Anstrengungen ist „Religion“. Damit steht die Untersuchung vor dem Problem, daß sie zwar theoretisch und methodisch Kultur als Selbstbehandlung von Wirklichkeit auffaßt, die Gegenstände der Erörterung, die Kulturen, sich aber durchaus als 'fremdbehandelt', etwa als gelenkt durch Götter, verstehen.

Das betrifft das Selbstbild (s.u.) einzelner Kulturen. Historisch erst recht spät, nämlich mit dem Beginn dessen, was wir die „Neuzeit“ zu nennen gewohnt sind, setzen sich in der abendländischen Kultur allmählich Tendenzen durch, die *auch im kulturellen Selbstbild* anerkennen, daß das, was in der Kultur geschieht, Selbstbehandlung darstellt. Dies auf beide Komponenten des Begriffs bezogen: sowohl beginnt die Kultur, die Geschehnisse mehr und mehr auf sich 'selbst' - statt etwa auf einen göttlichen Weltplan - zu beziehen, als sie sie auch immer prägnanter als der Freiheit der Wahl unterliegende (Be-)Handlungen - und nicht mehr als übermächtige Schicksalsfügungen - versteht.

Wenn in Kapitel IV von „Selbstbehandlung“ die Rede ist, so beschreibt dies eine bestimmte Entwicklung im Selbstbild unserer Kultur: ihr Umgang mit „Sucht“ ist nach den Kriterien, die unsere Kultur selber für gültig hält, als Selbstbehandlung zu beschreiben (s. bes. 225 ff.). Der theoretische Stellenwert des Begriffs der Selbstbehandlung, wie er in diesem Kapitel ausgeführt ist, wird dadurch nicht berührt.

### Versalität als Motor: Paradoxien und Verkehrungen

Als ein Entwurf, der die Aspekte 'sich verstehende' Entwicklung und Kultur als Letztheit konstitutiv berücksichtigt, ist die FREUDsche Kulturpsychologie anzusprechen; im Zwischenfeld kulturpsychologischen und -soziologischen Herangehens sind ELIAS' Untersuchungen zum "Prozeß der Zivilisation" wegweisend. Beide rekonstruieren das jeweils betrachtete Kulturgeschehen als umfassende Verwandlungsgeschichte einer bestimmten seelischen Problemstellung, der Spannung zwischen 'Absicherung' und 'Erweiterung': wie stark ist Kultur zur Absicherung des jeweils Erreichten auf Erweiterung angewiesen (Tendenz zur Bildung größerer kultureller Einheiten)? Und welche Probleme der Absicherung ergeben sich durch Erweiterung des Kulturzusammenhangs?

FREUD (1930) geht davon aus, daß das ursprüngliche Motiv zur Kulturbildung die längerfristige Sicherung der Triebbefriedigung war (s.o.). Das aber impliziert die mehr oder weniger weitgehende Hemmung spontaner Triebbefriedigung ("Aufschub") und die Verwendung der so zielgehemmt gewordenen Energie zu einer Gestaltung der Lebensorganisation, die sicherere und auch, gegenüber der Ausgangslage, neue **Möglichkeiten** der Triebbefriedigung schafft. Im Laufe einer langen historischen Entwicklung kommt so ein Gebilde zustande, das zum Zwecke sichererer Befriedigung ebendiese Befriedigung an das Durchlaufen eines hochkomplizierten Labyrinths von Umwegen knüpft. Manche dieser Wege führen gar nicht mehr zu Befriedigung im ursprünglichen Sinn, sondern dazu, daß Befriedigung in der Entsagung liegen kann. Gleichwohl besteht dieses Gebilde, die Kultur, auf Einhaltung der Umwege und ächtet Abkürzungen<sup>11</sup>. Dabei entwickelt sie mehr und mehr Institutionen und Instrumente, die den Eindruck erwecken, die anfängliche Energiehemmung sei mittlerweile zur Wirklichkeits**beherrschung** nutzbar geworden; FREUD spricht in diesem Zusammenhang vom Menschen als "Prothesengott" (222).

Erstaunlich daran ist, daß trotz des offensichtlichen Fortschritts im Menschheitsprojekt "Kultur" ein "Unbehagen" bleibt, nicht immer lautstark artikuliert, aber unausrottbar, wie ein Ostinato, das sogar mit besagtem Fortschritt anzuschwellen scheint. FREUD unternimmt nicht den Versuch, dieses immanente Paradox der Kulturentwicklung aufzulösen, weder durch ein religiöses oder historisches Seligkeitsversprechen, noch durch die Drohung eines baldigen Untergangs der Kultur; es verweist gleichsam auf die Kehrseite einer Auffassung der Kultur als Selbstbehandlungsgefüge, daß sie am Ende ihrer Rekonstruktionstätigkeit nie auf Eindeutigkeiten stößt, sondern auf einen "sinnvollen Widerspruch" (WEIZSÄCKER 1946, 50) bzw. ein Gefüge solcher sinnvoller Widersprüche. Diese sind von ihrer logischen Struktur her als Paradoxa anzusprechen, sie verfassen sich seelisch als komplexe Bilder, die versuchen, das Widersprüchliche in den (vereinheitlichenden) Griff zu nehmen ("Prothesengott").

---

<sup>11</sup> Onanie kann als Paradebeispiel einer geächteten Abkürzung gelten. Die argumentativen Verrenkungen, die diese Ächtung "wissenschaftlich" begründen sollten, können als Beleg dafür gelesen werden, wie bestimmte Kultivierungsnotwendigkeiten (hier der spätaufklärerische Vernunftzwang) die Grundtatsache des Umwegs gestalten, indem sie sie verschleiern.

ELIAS greift die von FREUD gezeichnete Entwicklungslinie auf, an der entlang sich die Angst vor der bedrohlichen Außenwelt im Zuge der Kulturbildung zunehmend in Gewissensangst verwandelt, und präzisiert sie unter dem Signum "Prozeß der Zivilisation" für eine halbttausendjährige Epoche des Abendlandes am Prototyp Frankreich. Im Verlauf seiner Darstellung wird dabei als methodischer Gegenlauf zur allmählichen Modellierung des "zivilisierten" Menschen via "Affekthemmung" die Verkehrbarkeit zentral: die Begründung politischer Macht im Grundbesitz oder das Ethos der "Ritterlichkeit" als Bändigungsversuch einer schwer zu zügelnden Kriegerelite verkehren sich erst unter den Titeln "Geldwirtschaft" in Unbeweglichkeit bzw. "Höflichkeit" in Tölpelhaftigkeit, um schließlich im Rahmen des "Staa-tes" moderner Prägung gänzlich obsolet zu werden, bzw. in den Verwandlungsformen "Produktivkraft" oder "Benimm" aufzugehen, die in ihrer Allgemeinheit die ursprüngliche soziale Differenzierungsmacht von "Grundbesitz" und "Ritterlichkeit" im wesentlichen aufgehoben haben.

**Paradoxien** und **Verkehrungen** spielen in der hier vertretenen Kulturpsychologie eine zentrale Rolle, durchaus auch im Sinne von Hegels "List der Geschichte". Sie sind insofern psychologisch von herausragender Bedeutung, als sie wie Aufgaben funktionieren, die die Kultur beständig zu lösen trachtet. Paradoxien werfen die Frage nach Vereinheitlichung, Verkehrungen die nach Vereindeutigung und Fixierung auf. Die Arbeit der Kultur daran, beide Fragen in Gestalt notwendig unvollkommener Kultivierungen (s.o.: "Verfehlen") lösen zu müssen, erweist sich so als unendliches Werk, als notwendiger und notwendig zum Scheitern verurteilter Versuch, mit der "Versalität" fertig zu werden, die SALBER (1987; 49) als Grundzug des Selbstbehandlungsgedankens heraushebt.

Versalität bezeichnet dabei, kurz gesagt, die Tatsache, daß Kultur mit der Produktion spezifischer Lösungen zwar spezifische Nöte lindert (s.o.), dafür aber andere, neue Nöte schafft. Um es noch einmal an Kubricks Film auszulegen: der 'bewaffnete' Hordenführer löst mit seinem Sieg zwar das Problem der Wassernot, setzt aber infolge der Benutzung des Knochens ein offenbar gültiges soziales Arrangement des Kämpfens außer Kraft. Er vertreibt den Unterlegenen nicht, wie er selber tags zuvor besiegt und vertrieben wurde, sondern tötet ihn. Darin waltet einerseits die Lust an dieser neuen Macht über Artgenossen, andererseits aber unterläuft die neue Kampftechnik die bisher übliche Kampfinszenierung, denn mithilfe der Keule wird der Besiegte so *schnell* kampfunfähig gemacht, daß ihm schlechterdings keine Zeit zur Flucht oder zu den anerkannten Unterwerfungsgesten bleibt, womit er sein Leben retten könnte.

Die Gründungsgeschichten werden erst mit der Einführung des Prinzips der Versalität 'komplett': das nicht zur Ruhe zu bringende Getriebe „Kultur“ bewegt und verwandelt sich immer wieder von neuem, indem es selbstgeschaffene Probleme zu lösen sich anschickt, mit denen es dann neue Probleme produziert. Anders gesagt: jede Bestimmung des Unbestimmten wirft an anderer Stelle Unbestimmtheiten auf. Unter dieser Hinsicht ist von einer allgemeinen „Schuld“ zu sprechen, die die Wurzel jeder Kultur bildet (vgl. auch FREUD 1930). Alle utopischen Entwürfe stellen Versuche dar, diese kulturelle Grunderfahrung aufzuheben, unabhängig davon, ob sie als religiöse Erlösung oder, zeitgemäßer, unter dem Etikett „Gesundheit“ verhandelt werden (s. IV.4.3; VI.2): der Motor der Kulturentwicklung

soll zum Stillstand gebracht, das konfliktuöse Grundprinzip „Versalität“ abgeschafft werden.

### Haupt- und Nebenbild: Unbewußtes im kulturellen Selbstbild

Aus dem Verhältnis von Alltag und All-Tag erhellt ohne weitere Begründung, daß der 'Sinn' des Ganzen (All-Tag) den Kulturmitgliedern nicht nach Art einer bewußten Zwecksetzung verfügbar sein kann. ELIAS betont in diesem Zusammenhang mehrfach, daß kein historischer Akteur jenes 'Endergebnis' des Zivilisationsprozesses absichtsvoll herbeiführen wollte, obwohl alle Akteure zweifellos mehr oder weniger klar bewußte Absichten hegten und sie auch mehr oder weniger zielstrebig in die Tat umsetzten. Dieses 'kulturelle Unbewußte' einmal in Rechnung gestellt, ist der Kultur gleichwohl ein *Selbstbild* zu attestieren, anhand dessen sie sich mit sich selbst verständigt und sich rechtfertigt. Zugleich wird das kulturelle Selbstbild als orientierungstiftender Entwurf wirksam, der Maß und Rahmen für Absichten und Ziele bereitstellt, soweit diese bewußt bzw. bewußtseinsfähig sind.

Mit SALBER (1985; 27) ist dieses Selbstbild der Kultur als "Hauptbild" zu bezeichnen, in dem sie viele Facetten und Tendenzen des Kulturgeschehens vereinheitlichend unterbringt, manche aber auch nicht, die die Kultur dann im "Nebenbild" (ebd.) organisiert werden, wie es in unserer Kultur mit dem meisten, das mit Drogenkonsum, und mit allem, was mit Rausch und Sucht zusammenhängt, geschieht. Das Verhältnis von Haupt- und Nebenbild der Kultur ist für diese Arbeit deshalb von Interesse, weil Reichweite und Bedeutung eines Nebenbildes weitgehend von den Ab- und Ausgrenzungsprozessen abhängen, vermittels derer es sich in Differenz zum Hauptbild konstituiert. Auch dieses Verhältnis ist in Entwicklung zu denken, was dazu führen kann, daß im Laufe der Zeit das ehemalige Nebenbild die Rolle des Hauptbildes übernimmt, ein Schicksal, das z.B. der dem Menschen fraglos zugestandenem ratio in der Entwicklung vom Mittelalter zur Moderne widerfuhr.

Schließlich ist zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse daraufhin zu weisen, daß das Selbstbild der Kultur (Hauptbild) zwar für die Kultur den Zweck erfüllt, ein Bild vom Ganzen zu liefern, und daher als Beleg dafür aufzufassen ist, daß die Kultur sich als je unvollkommene versteht, um ihre jeweilige Er-Gänzungsnot weiß; denn insofern es Entwurf, Vorsatz, Perspektive umfaßt, erkennt es implizit aktuelle Mängel an. Keineswegs aber ist das Selbstbild mit dem All-Tag gleichzusetzen, sondern eher als ein Versuch, das Ensemble der kulturell zugelassenen Transfigurationen zwischen Alltag und All-Tag zu organisieren und ihm eine anschaulich-erzählbare Gestalt zu verleihen. Das Selbstbild der Kultur stellt eine Selbstauskunft der Kultur über Herkunft, Sinn, Zweck, Berechtigung, Ordnung und Entwicklungsperspektiven ihrer Kultivierungen dar, ist aber selber, unter dem methodischen Aspekt dieser Arbeit betrachtet, nichts weiter als eine Kultivierung und unterliegt demselben psychologischen Vorbehalt der Selbstverborgenheit wie jede andere Kultivierung auch.

### Auf einen Blick

Damit wäre die Skizze der in dieser Arbeit zum Tragen kommenden Auffassung von Kultur und Kulturpsychologie abgeschlossen. Dabei haben sich folgende Grundbestimmungen ergeben:

- Kultur ist eine sich verstehende Letzttheit.
- Ihre Entwicklung geschieht in und als Verwandlung.
- Zwischen der Kultur und ihren einzelnen Kultivierungen herrscht eine Ganzheit-Glied-Beziehung.
- Kultivierungen sind Transfigurationen zwischen Alltag und All-Tag, die dynamisch in der Spannung von Unterbringen und Revolte wirksam werden.
- Kulturell zugelassene Kultivierungen bringt die Kultur im Haupt-, abgewehrte im Nebenbild unter.
- Paradoxien und Verkehrungen sind die Entwicklungsmotive der Kultur.
- Insgesamt wird Kultur als versatiles Selbstbehandlungsgefüge angesehen, das darauf angelegt ist, sich selbst zu überschreiten.

Was also kann bzw. soll Kultur im Sinne der skizzierten Kulturpsychologie überhaupt leisten? Wie alles Grundsätzliche ist die Antwort hierauf, zumindest vor-dergründig, banal: angesichts des verspürten unbehaglichen Dazwischen des see-lischen Lebens (Transfiguration) *soll* sie Bilder für das, mit Adorno gesagt, "richtige Leben" bereitstellen und ihren Mitgliedern deren Mitvollzug ermöglichen. „Sucht“ hängt eng damit zusammen, wie unsere Kultur diese fundamentale Auf-gabe löst.

### III. Ritual und Rausch: zur kulturpsychologischen Struktur des Drogenkonsums

Nach der Klärung der theoretischen Hinsicht im vorangegangenen ist es Aufgabe dieses Kapitels, Stellung und Bedeutung des Drogenkonsums in der Kultur zu be-schreiben. Dabei bedürfen zwei Aspekte der Erläuterung.

Zum einen zeigt die Rede vom Drogen"konsum" bereits, in welche terminologi-schen Schwierigkeiten man gerät, wenn man versucht, etwas über Kultur jenseits epochaler und regionaler Differenzen auszusagen. "Drogen-konsum" ist ein Be-griff der industrialisiert-technischen Kultur des 20. Jahrhunderts, der primär den Zweck verfolgt, das mit ihm bezeichnete Phänomen möglichst neutral, sozusagen applikationstechnisch zu fassen. Er repräsentiert den für unsere Kultur typischen Versuch, Unvoreingenommenheit durch weitestgehende Ausklammerung mora-

lisch-wertender, normativer Konnotationen aus den Termini der Wissenschaft herzustellen. In diesem Sinn geht dann die Übernahme des Begriffs "Drogengebrauch" (z.B. bei KAPPELER) aus dem Englischen ("drug use") noch einen Schritt weiter, da sie die konnotative Verengung auf den Modus des Oralen (im psychoanalytisch weiten Sinne gemeint) und die assoziative Nähe zur allenthalben diskreditierten "Konsumgesellschaft" vermeidet.

Gleichwohl entkommt man auch damit dem terminologischen Problem nicht. In "Drogenkonsum" und "-gebrauch" waltet gleichermaßen der abend-ländische Hang zur Kategorienbildung ("Drogen") sowie die der Neuzeit eigentümliche Tendenz zur gezielten Desymbolisierung menschlicher Tätigkeiten. Allerdings steht ein Thema wie das vorliegende in einem problematischen Spannungsverhältnis zu solcher Ausnüchterung der Begriffe, geht es doch immerhin um Rauschhaftes, also gänzlich Unnüchternes. Ob "Drogenkonsum" oder "-gebrauch" - beide Bezeichnungen sind nicht annähernd in der Lage, verständlich zu machen, welche Bedeutungen z.B. in den Eleusischen Mysterien, in denen Mohn eine Rolle spielte (SEEFELDER, 16 f.), für die attische Kultur *lebten*.

Zum anderen mag das Ansinnen, überhaupt etwas über Kultur im allgemeinen aussagen zu wollen, einige Zweifel wecken. Denn selbstverständlich existieren Kulturen immer nur je konkret, historisch und regional mehr oder weniger gut abgrenzbar, nicht aber "allgemein". Wenn hier also von "Kultur" die Rede ist, so ist damit ein *Konstruktionsprinzip* angesprochen, das für das "Gattungswesen" Mensch<sup>12</sup> allgemein Gültigkeit hat. Die Verwirklichungen dieses Prinzips offenbaren dann den bekannten Reichtum konkreter kultureller Lebensformen, der je nach Blickwinkel und Differenzierungskriterien die Unterscheidung einzelner Kulturen sinnvoll und plausibel macht. In der vorliegenden Arbeit fungiert die "Kultur", *solange sie nicht näher bestimmt wird*, als heuristische Hypothese: sie existiert nicht empirisch, aber sie hilft, Bedeutungsvolles am Empirischen herauszuarbeiten.

Das folgende Kapitel hat also die beiden gerade skizzierten methodischen Belastungen auszuhalten.

### **III.1 Außen und Innen: Unvollkommenheit als Kulturprinzip**

Das hier zu erörternde Charakteristikum des Konstruktionsprinzips "Kultur" ist das der Abgrenzung. Alle Kulturen leisten eine Grenzziehung derart, daß durch sie die Fragen: 'was gehört zur Kultur dazu?', bzw. 'was gehört nicht dazu?' beantwortbar werden. Auf diese Weise produziert die Kultur ein Innen und ein Außen.

---

<sup>12</sup> Dies im strengen Sinne gemäß MARX (1844) zu verstehen: "Der Mensch ist ein Gattungswesen,...indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält" (566). Dieses Verhältnis zu sich selbst verfaßt der Mensch als "Kultur".

Sinnfällig sind solche Grenzziehungen vor allem im geographischen Bereich: Territorialmarkierungen, mit deren Hilfe Stämme oder Nationen sich gegeneinander abgrenzen, machen das Gemeinte für alle sichtbar. Die substantielle Prägnanz solcher Markierungen<sup>13</sup> ist allerdings geeignet, diejenigen Formen der Grenzziehung zu verdecken, die weniger anschaulich, deshalb aber nicht weniger wirksam sind. Nicht nur hinsichtlich der geographischen Ausdehnung stellen Kulturen Innen und Außen her, sondern auch hinsichtlich Gestik, Mimik, Sprache, Sitten, Brauchtum, Recht, Glaube usw.

"Die Relation Drinnen-Draußen ist...kein räumliches Phänomen, sie ist ein Phänomen des *Spielraums*...eine Beziehung, die es nur für ein Wesen gibt, das sich als werdendes Ganzes zum Ganzen der Welt verhält" (STRAUS, 251). Kulturen sind solche Wesen, und in diesem Sinne spricht auch UEXKÜLL von einer "semantischen Grenze" (9) zwischen Innen und Außen. Damit ist gemeint, daß sich das Innen vermittelt eines gemeinsamen Fundus an Bedeutungen konstituiert: wer ihn kennt und zu reproduzieren hilft, 'gehört dazu'. Außen hingegen ist alles bzw. jeder, der jenen Bedeutungskreis entweder nicht kennt, ihn absichtlich bricht oder mithilfe des Bedeutungskreises vom Innen nicht verstanden werden kann<sup>14</sup>. Dementsprechend viele Gestalten kann das Außen annehmen: vom räuberischen Nachbarn, der Territorialgrenzen und Besitzrechte verletzt, über offensichtlich harmlose Fremde, deren Seltsamkeiten nicht befriedigend zu deuten sind, und ebenfalls nicht hinreichend interpretierbare, aber offensichtlich weniger harmlose Fremde<sup>15</sup> bis hin zum gänzlich unverständlichen Einbruch in die Kultur, etwa in Form einer Naturkatastrophe.

Für die angesprochene Grenze sind drei Bestimmungen anzuführen. Sie ist - erstens - produziert, also nicht vorgegeben, und muß beständig reproduziert werden, wenn sie wirksam bleiben soll; zur Sicherung der Reproduktion dienen der Kultur im wesentlichen Religion, Moralkodex und Erziehung. Die Grenze ist - zweitens - historisch veränderlich, wobei es vorderhand unerheblich ist, ob Grenzverschiebungen durch Integration eines einst Äußeren oder durch Entwicklung von innen heraus, etwa durch neue Werkstoffe oder Techniken, zustandekommen. Und schließlich steht die Grenze - drittens - unter dem doppelten Anspruch, einerseits sinnlich erfahrbar sein zu müssen (Gesten, Zeremonien etc.), andererseits aber immer mehr zu bedeuten, als in ihren sinnlichen Inszenierungen zum Ausdruck kommt. Anders gesagt: die Innen-Außen-Grenze der Kultur ist charakterisiert durch ständige **Reproduktion**, **Entwickelbarkeit** via Austausch und **symbolmächtige Versinnlichung**.

Für die Zwecke dieser Arbeit sind die Funktionen der Innen-Außen-Grenze wie folgt zu formulieren: sie stabilisiert die Kultur nach 'innen', indem das durch sie umschlossene Regelsystem menschlichen Zusammenlebens überschaubare Bilder des "richtigen Lebens" konfiguriert; sie gestattet der Kultur die Konturierung ei-

---

<sup>13</sup> Man denke an die sog. "natürlichen Grenzen", etwa Gebirge oder große Flüsse.

<sup>14</sup> Ethnomethodologie und Symbolischer Interaktionismus sind analog zu UEXKÜLLS semiotischem Ansatz interpretierbar.

<sup>15</sup> Z.B. Kolonialeroberer in den Augen der jeweils einheimischen Kulturen.

nes Bildes von sich als ganzer (s. 17); und sie profiliert die Kultur nach 'außen', macht sie zu einer von 'außen' identifizierbaren prägnanten Gestalt.

Das, was die Kultur qua Grenze als außerhalb stehend definiert, erweist sich in kulturpsychologischer Betrachtung allerdings als eng zusammenhängend mit dem, was sie als zu ihr gehörig rechnet. Denn weder Außen noch Innen bleiben zuverlässig an den kulturell für sie vorgesehenen Orten jenseits bzw. diesseits der Grenze, die ihre erwünschte Funktion als Schutz nach außen und hinreichende Binnenstrukturierung mehr oder weniger häufig unzureichend oder gar nicht ausübt. Dann brechen eben 'Feinde' in die Kultur ein, oder ein Kulturmitglied begeht ein 'Verbrechen', d.h. es verstößt gegen die internen Regeln und stellt sich so 'außerhalb' der Kultur. In solchen Fällen wird die Reproduktionsnotwendigkeit der Grenze, die dauernde kulturelle Arbeit an ihr, manifest.

Fälle dieser Art, in denen die Grenze in Frage steht, beleuchten die zweite Seite des Phänomens der Grenze: daß es nämlich im selben Moment, in dem es Außen und Innen herstellt, zur Demarkationslinie eines mehr oder minder regen *Austausches* wird. Ein naheliegendes Beispiel für den Austausch ist natürlich der Warenhandel zwischen Kulturen. Wirkungspsychologisch geht das Prinzip "Austausch" aber viel weiter. Es umgreift sogar die Extremfälle (scheinbarer) Totalassimilation, in denen 'Äußeres' von der Kultur angeeignet wird und 'restlos' in ihr aufgeht oder, umgekehrt, die Kultur in etwas 'Äußerem', etwa einer anderen Kultur, verschwindet (und damit in der Tat als eigenständiges Gebilde zu existieren aufhört). In welcher Richtung auch der Aneignungsprozeß verläuft, er verändert in jedem Fall auch den Aneignenden, der durch die Wirkungen des Angeeigneten in Entwicklung gebracht wird. Man kann dies deutlich an der Geschichte der Großreiche sehen: die Ursprungskulturen geraten gerade durch ihre Expansionserfolge in beträchtliche Verwandlungen hinein<sup>16</sup>. In solch wirkungsgeschichtlichem Verständnis wird der Begriff "Austausch" hier benutzt<sup>17</sup>.

Abgrenzung und Austausch: in der Spannung zwischen diesen beiden Tendenzen steht die kulturelle Innen-Außen-Scheidung. Dabei repräsentiert die Seite des Austausches in der kulturellen Erfahrungswirklichkeit die Tatsache der Unvollkommenheit des Innen: die Kultur erfährt sich als ergänzungsbedürftig, als nur *eine* Herstellung unter mehreren, als gefährdet, im äußersten Fall als ohnmächtig. Was von der Grenze umschlossen wird, ist offenbar nicht alles, soll aber doch - im Hinblick auf das "richtige Leben" - das Ganze sein.

Und noch ein zweites Problem stellt sich im Zusammenhang mit der Grenze. Kulturen sind keineswegs nur von 'außen' bedroht, sondern, da sie Gefüge sind, die

---

<sup>16</sup> So betrachtet, wirkt die relative Toleranz mancher Expansionskulturen, etwa der römischen oder der mongolischen, gegenüber den unterworfenen Kulturen als Selbstschutz: je weniger assimilatorischen Zwang die Eroberer im Detail ausüben, desto weniger verwandlungsbedroht ist ihre eigene Kultur.

<sup>17</sup> Es deuten sich Parallelen zur Theorie der autopoietischen Systeme an. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied zum hier vertretenen Ansatz darin, daß MATURANA/ VARELA nur die "Selbstorganisation" als primordiales Kennzeichen von Systemen anerkennen und die "strukturelle Koppelung", das Analogon zum "Austausch", als sekundäres Merkmal ausweisen (50 ff., 85 ff.).

zahlreiche Spannungsverhältnisse in eine einheitliche Gestalt bringen müssen, ebenso von 'innen'. GIRARD stellt anhand einer Reihe von Beispielen heraus, daß kulturimmanente Mechanismen - etwa Gewalt-Gegengewalt-Eskalationen, von ihm als "Teufelskreis der Rache" (29) bezeichnet - die Kultur in ihrem Kern gefährden. Auch hierin erfährt die Kultur ihre Unvollkommenheit, diesmal jedoch in noch problematischerer Form, da sie unzweifelhaft 'selbst gemacht' ist und keine Rückführung auf äußere Faktoren zu gestatten scheint.

Beide Varianten der Unvollkommenheitserfahrung führen zum selben kulturellen Lösungsversuch.

### **III.2 Religion und Rausch: Vervollkommnungsversuche**

Die Unvollkommenheitserfahrung ruft eine Art sekundärer Bearbeitung auf, die das Ziel verfolgt, jene Erfahrungen des Gefährdet-Seins und des Scheiterns verständlich zu machen, bzw. weiter gefaßt: ihnen einen Sinn zu verleihen. Dieser umfassende Prozeß, der auch noch das symbolisch anzueignen versucht, was sich der alltäglichen Aneignung manifest widersetzt, wird in dieser Arbeit als Religionsbildung bezeichnet.

Für die Begründung eines Kulturbegriffs ist eine solche Auffassung von Religion von immenser Bedeutung, denn sie impliziert, daß religionsfähige Wesen nicht einfach ihre Existenz erleiden, sondern dies Erleiden als Bemerktes in einen Kontext stellen, in dem es in Austausch mit Gelingendem gebracht wird. Der entscheidende Schritt für die Kulturbildung besteht darin, daß Tun und Leiden aus ihrem ursprünglichen Bestimmtsein, ihrem als selbstverständlich hingegenommenen Gegebensein herausgerückt und mit dem Stigma des Unbestimmten versehen werden. Erst das Unbestimmte erlaubt es, Fragen zu stellen und damit eine erste Wissensformation zu produzieren, wie begrenzt diese auch immer sein mag: "Wer weiß, was aus Unbestimmtem herauskommt?" (SALBER 1993, 11). Und vieles spricht für FREUDs Annahme, daß diese Keimform von Kultur und Kultivierung in engem Zusammenhang mit der Todeserfahrung steht, d.h. mit dem Erleben des Todes anderer, mit dem Sich-Erinnern an die nun nicht mehr körperlich präsenten Toten und vor allem mit der "diesem Verhältnis innewohnenden Ambivalenz" (1912/13, 355).

Das Unbestimmte nun doch zu bestimmen, ist der historische Kern von Religion, wie er sich einer kulturpsychologischen Betrachtung zeigt. Die Bedeutung des Wortes religio, Rück-Bindung, wird unter dem Aspekt des Unbestimmten allererst

wirksam, da sie erst im Rahmen des *Spektrums* eigener Verhaltensmöglichkeiten, das durch das Unbestimmte eröffnet wird, selber eine Gestaltungsaufgabe wird: je nach der eigenen Handlung antwortet die Wirklichkeit unterschiedlich, aber nicht zufällig. Religion strukturiert so den Innen-Außen-Austausch, die von den Menschen wahrgenommene Beziehungshaftigkeit ihrer Existenz: bezogen auf Anderes.

"Das 'Heilige' ist also ein Element der Struktur des Bewußtseins und nicht ein Stadium in der Geschichte dieses Bewußtseins. *Als ein menschliches Wesen zu leben* war in den ältesten Kulturen schon an sich ein *religiöser Akt*... Mit anderen Worten, *Mensch* sein oder, besser: werden heißt 'religiös' sein" (ELIADE, 7). Mit diesen Sätzen resümiert ELIADE, was durch Religion zusammengehalten wird, nämlich der "Unterschied zwischen dem..., was sich als wirklich, mächtig, bedeutsam und sinnvoll enthüllt, und dessen Gegenteil, dem chaotischen und gefährvollen Fluß der Dinge, ihrem zufälligen und sinnlosen Aufgang und Untergang" (ebd.). Der genannte Unterschied ist gewiß geeignet, eine Ordnung des Religiösen zu begründen; allerdings ist aus psychologischer Sicht anzumerken, daß hier keineswegs etwas "sich enthüllt", als tue es das von sich aus, sondern die Reihe "wirklich, mächtig, bedeutsam und sinnvoll" bezeichnet Festlegungen, die die Kultur via Religion trifft, ordnet und beglaubigt.

Gleichzeitig haftet Religion, auch in diesem umfassenden Sinne verstanden, ein konservatives Moment an<sup>18</sup>. Als Antwort auf die 'neue' Beweglichkeit, die mit dem Unbestimmten möglich und nötig wird, versucht sie, bestimmte kulturelle Bewegungsmöglichkeiten festzuschreiben, d.h. das "richtige Leben" verbindlich zu entwerfen, aber diesmal unter Einbeziehung des Außen. Diese 'guten Gestalten' des Lebens schließen jedoch zahlreiche andere Gestaltungsmöglichkeiten der Rück-Bindung aus, belegen sie mit Tabus oder qualifizieren sie als Frevel, und versuchen so, Entwicklungen zu verhindern, die sich im Anschluß an die ausgegrenzten Praktiken ergeben könnten<sup>19</sup>. Anders gesagt: Religion entsteht als Lösung eines Problems, das sich aus Entwicklung ergibt (Unbestimmtes), und will dann weitere Entwicklung unterbinden. Sie wirkt als Entwicklungshilfe und Entwicklungshemmung gleichzeitig<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Damit ist nicht der vielfach kritisierte Konservatismus etwa der christlichen *Amtskirchen* gemeint, obwohl er durchaus als Reflex des hier skizzierten grundsätzlicheren konservativen Modus der *Religion* verstanden werden könnte.

<sup>19</sup> Im Erleben wird die gefürchtete Entwicklung als kulturelle Angst, etwa bei einem Tabubruch, wirksam. Auf diesen (ebenfalls) konservativen, gegen die mit Veränderung einhergehende Unsicherheit, also gegen die erneute Produktion von Unbestimmtem gerichteten Charakter der Angst haben (z.B.) SARTRE und KIERKEGAARD hingewiesen. FREUD hat ihn psychologisch rekonstruiert (1926, 297 u. 303 f.).

<sup>20</sup> NIETZSCHE führt diesen Gedanken in seiner kirchlichen Version weiter: „Denn dies ist die Art, wie Religionen abzusterben pflegen: wenn nämlich die mythischen Voraussetzungen einer Religion unter den strengen, verstandesmäßigen Augen eines rechtgläubigen Dogmatismus als eine fertige Summe von historischen Ereignissen systematisiert werden und man anfängt, ängstlich die Glaubwürdigkeit der Mythen zu verteidigen,....wenn also das Gefühl für den Mythos abstirbt und an seine Stelle der Anspruch der Religion auf historische Grundlagen tritt“ (1872a, 74). Mit dem „Anspruch....auf historische Grundlagen“ ist zwar eine spezifisch neuzeitliche Kultivierung von Religion im Kontext kritischer geschichtswissenschaftlicher Revision angesprochen, aber in-

Daß Religion sich trotzdem weiterentwickelt hat, hängt mit den "Grundlagenkrisen" (ELIADE) der Kultur zusammen, in denen außer einer mehr oder weniger ausgeprägten kulturellen Hilflosigkeit "vor allem die *schöpferischen Momente* der jeweiligen Traditionen" (7) hervortreten, so daß eben doch Neues zustande kommt. Aber eine Neuerung widerfährt der Kultur wie eine Art Unfall, und in den meisten Fällen wehrt sie sich gegen dies Neue so gut sie kann, darin das tatsächliche Gefahrenmoment jeder Neuerung, d.h. auch jeder Entwicklung spiegelnd: es "barg...jede Neuerung die Gefahr des Todes aller" (16).

Die Entwicklung des Verhältnisses von Kultur und Religion läßt sich, ELIADE zusammenfassend, als eine Folge immer weiterer Eingrenzungen des Wirkungskreises des "Heiligen" beschreiben. Hat für die Jäger-und-Sammlerkulturen der Altsteinzeit vermutlich ELIADES Satz fast wörtlich gegolten, daß "Mensch sein... 'religiös' sein" (7) heißt, was eine nahezu vollständige religiöse Aufladung des Alltags impliziert, so entstehen mit fortschreitender kultureller Differenzierung ("Arbeitsteilung") immer mehr Bereiche, die sich einer religiösen Überformung tendenziell entziehen, bis schließlich in den heutigen Industriekulturen Religion eine Kultivierung unter vielen darstellt; welches Verhältnis der Einzelne zu ihr einnimmt, wird im Prinzip zur individuellen Angelegenheit.

Wenn man zu dieser Metamorphose des Religiösen hinzunimmt, daß Religion im wesentlichen die entwicklungsfeindliche Seite der Kultur gestaltet und repräsentiert, dann ergibt sich in der Tat eine historische Sonderstellung der 'abendländischen' Kultur, die sich seit der Renaissance abzeichnet und (spätestens) mit der Industrialisierung prägnant wird. Sie ist die einzige bekannte Kultur, die Entwicklung nicht nur zur Not über sich ergehen läßt, sondern sie mehr und mehr als einen erwünschten Strukturzug ausgibt, den es zu berechnen gilt, um ihn steuern zu können.

Im Lichte dieser These mutet es nicht zufällig an, daß die Entwicklung der (früh-)industriellen Produktivkräfte (Maschinisierung) in etwa zeitgleich mit der Entwicklung des "historischen" Denkens verläuft, wenn man unter letzterem den Versuch versteht, der kulturellen Entwicklung im ganzen ihre Regelmäßigkeiten und Gesetze abzulauschen (s. 239 ff.). Und die Tatsache, daß die großen Erkenntnismodelle des 20. Jahrhunderts, die parallel zur Informatisierung entworfen wurden, allesamt "Rückbezüglichkeit" bzw. "Re-kursivität" ins Zentrum des Erkennens stellen, gewinnt ebenfalls kulturpsychologische Bedeutung, wenn man jenes kalkulatorische Einholen von Entwicklung bedenkt, von dem eben die Rede war: in der Figur des Kreises wird Entwicklung handhabbar, überschaubar und schließlich, so glauben wir, steuerbar<sup>21</sup>. Diese kulturelle Einzigartigkeit des abendländischen "Pro-zesses der Zivilisation" hängt eng mit dem Thema "Sucht" zusammen, wie noch zu zeigen sein wird.

---

sofern hier der Umschlag von entwicklungssträchtiger Lösung des Unbestimmtheitsproblems zum dogmatischen Beweis alternativlos-unverbrüchlicher Richtigkeit ebendieser Lösung beschrieben ist, gilt NIETZ-SCHES Satz für Religion allgemein.

<sup>21</sup> Damit ist nicht notwendig Fortschrittsgläubigkeit o.ä. gemeint. Auch pessimistische Zukunftsvisionen und ökologische Mäßigungsappelle arbeiten mit 'kalkulierter Entwicklung'.

Wenn die annähernde Deckungsgleichheit von Kultur und Religion in den "ältesten Kulturen" im Rahmen zunehmender Binnengliederung der Kultur allmählich einem Ganzheit-Glied-Verhältnis weicht<sup>22</sup>, gerät die Religion in eine doppelte Not. Da nicht mehr jede Alltagsverrichtung *auch* sakralen Charakter hat, muß das Sakrale jetzt deutlicher herausgehoben inszeniert werden, um als in der Kultur dauerhaft präsent beglaubigt zu sein; die einzelne sakrale Handlung muß eine 'Langzeitwirkung' entfalten. Und zweitens muß Religion erzählbar, d.h. vermittelbar und transportierbar werden, da nur auf diese Weise die Dauerhaftigkeit des seltener prägnant werdenden Sakralen garantiert werden kann: die Kultur muß sich anstelle einer beständigen *religiösen Praxis* eine religiöse Historiologie schaffen, einen Kanon von Mythen und Legenden, der zur beständigen, immer und immer wiederholten *erzählerischen Praxis* wird. Das zweite Problem löst sie durch die Produktion eines **explizit transzendentalen Raumes**, den sie mit unterschiedlichen transzendentalen Figuren bevölkert<sup>23</sup>, das erste durch die Aufwertung von **Ritualen** im Rahmen der sakralen Ordnung. Mythologie und Rituale entstehen nicht erst im Mesolithikum, bekommen aber einen anderen kulturellen Stellenwert.

### ***Exkurs: Zur Differenz von Religion und Philosophie***

Die wesentliche Leistung einer ausgeformten transzendentalen Ordnung (Mythologie) hinsichtlich der kulturellen Unvollkommenheitsproblematik besteht darin, der unbehaglichen *Erfahrung* der Unvollkommenheit - dem Scheitern, der Katastrophe, dem Leiden, der Rat- und Hilflosigkeit - einen im doppelten Sinne geschichtlichen Rahmen zuzumessen: geschichtlich einerseits im Sinne des historischen Zustandekommens solcher Erfahrungen aus dem Wirken der transzendentalen Figuren und dessen Zusammenspiel (Austausch) mit menschlichem Tun, geschichtlich andererseits, indem dieses Zustandekommen in Form von Geschichten in regelmäßigen kulturellen Umsatz gebracht, d.h. erzählt wird<sup>24</sup>.

Dadurch wird das erlebte Unvollkommene ergänzt zu einer erzählten Vollkommenheit: so unerfreulich die Lebensereignisse im einzelnen sein mögen, es hat alles seine Ordnung, seinen Sinn, seine 'Richtigkeit'. Modern formuliert, handelt es sich um ein *Erklärungssystem*, das den Zweck verfolgt, den kulturellen Status quo abzusichern, das Innen zu hermetisieren, indem es ein spezifisches Außen expliziert, das die erfahrbare Löchrigkeit des Innen abdichtet. Paradoxerweise wird Religion umso wendiger und erfolgreicher in dem Bemühen, dem *Austausch eine*

---

<sup>22</sup> ELIADE datiert diesen Übergang auf den Zeitraum des Mesolithikum, in dem der Ackerbau langsam das Jagen und Sammeln verdrängt (41).

<sup>23</sup> Das setzt im übrigen eine rapide Entwicklung der Sprache in dieser Phase (Mesolithikum) voraus, die zur Zeit der Entstehung der ältesten uns bekannten Schriftstücke bereits einen hohen Grad an Komplexität erreicht hat.

<sup>24</sup> Der englische Sprachgebrauch unterscheidet auch im Alltag diesen Doppelsinn des Begriffs "Geschichte" als Genese und als Erzählung: "history" und "story".

*kulturauffirmierende Gestalt zu verleihen*, je prägnanter sie die Innen-Außen-Grenze entwirft, und auch dies wieder in doppeltem Sinn.

Zum einen bezogen auf ihre eigene Stellung im Gesamtgefüge der Kultur. Solange jede Alltagstätigkeit quasi ihr eigenes Ritual darstellt, eine von der Jagd lebende Kultur kein Tier töten kann, ohne auf der Stelle ein Opfer darbringen zu müssen, um den Geist des Tieres zu versöhnen, solange eine solch umfassende Durchdringung von Alltag und Sakralem ("All-Tag") herrscht, kann Religion nur sehr wenig zur Bewältigung kultureller Krisen oder Katastrophen beitragen: zu eng ist die Vorstellung vom Sakralen an die Alltagserfahrung angelehnt, als daß sie die nötige Elastizität aufbringen könnte, um das der Kultur Fremde zu integrieren.

Das ändert sich, wenn die gelebten Inszenierungen der Religion im Laufe der Entwicklung eigene, vom Alltag deutlich abgehobene Formen werden: die Schaffung "heiliger" Orte, die nur zu bestimmten Zeiten und Zwecken aufgesucht werden dürfen, stellt einen Anfang dar, die Errichtung von Tempelbezirken, die für wenige Kulturmitglieder reserviert sind und als Orte der ausschließlichen Transmission des Sakralen in den Alltag, etwa der priesterlichen Verkündigung göttlichen Willens, fungieren, schließt die Entwicklung der prägnanten (und sanktionierten) innerkulturellen Grenze ab.

Hand in Hand damit geht die Herausbildung einer ebenfalls dem Alltag entrückten Kaste von Funktionsträgern: teilen die Repräsentanten des Sakralen in einer (z.B.) magisch-schamanischen Kultur durchaus auch den kulturellen Alltag<sup>25</sup>, so sind die Priester der mesopotamischen Kulturen bereits unnahbare Gestalten, die das große Geheimnis (mythos) zwar nur noch verwalten, das dafür aber exklusiv.

Die andere Form, in der die Innen-Außen-Grenze prägnanter wird, ist die des transzendentalen Raumes selber. Auch hier wird die gleiche Entwicklungslogik wirksam: die transzendente Ordnung bleibt den Bedingungen und Strebungen des Alltags unterworfen, solange dieser beständig und direkt in actu mit jener verknüpft ist, und kann daher nur unzureichend mit den zugespitzten Krisen des Alltags umgehen. Für eine Vervollkommnung, die *auf jeden eintretenden Fall eine Antwort parat hat*, bedarf es einer transzendentalen Ordnung, die nicht nur anderen Gesetzen gehorcht als der Alltag, sondern darüberhinaus autonom ist hinsichtlich ihrer Gesetzgebung.

Dieser Schritt wird wohl erst mit dem Monotheismus mosaischer Prägung vollzogen. Er schiebt dem ursprünglichen Austauschprinzip des 'do ut des', das bis dahin das sakrale Geschehen bestimmte<sup>26</sup>, strukturell einen Riegel vor, da die Kultur nunmehr Erzählungen produziert, die die Notwendigkeit religiöser Praxis **und** de-

---

<sup>25</sup> Was auch einschließt, daß sie für ihr Wirken zur Rechenschaft gezogen werden, wenn dieses nicht den kulturell erwünschten Erfolg hat (vgl. FREUD 1912/13).

<sup>26</sup> Indem man entweder das Wohlwollen der transzendentalen Figuren durch regelgemäßes Opfern erkaufte bzw. sich von ihrem Zorn freikaufte, oder aber durch gehorsame Befolgung ihrer 'Gesetze' ihren Segen erzwang. In beiden Fällen blieb eben die bohrende Frage offen, warum manches im Leben trotzdem nicht gelang.

ren zuzeiten erfahrbare Erfolglosigkeit erklärt, indem sie die konkreten Ereignisse einer all-mächtigen Instanz zuschreibt, die souverän und für Menschen nicht unbedingt rekonstruierbar entscheidet<sup>27</sup>.

BLANCHOT verweist auf die Paradoxie, durch die diese Konstruktion am Leben gehalten wird: "Wir verdanken dem jüdischen Monotheismus...die Offenbarung des Worts als dem Ort, wo die Menschen eine Beziehung zu dem unterhalten, was jede Beziehung ausschließt: zum unendlich Fernen, zum absolut Fremden" (67). Es ist anzumerken, daß dieser Satz hinsichtlich der Ausschließlichkeit des "Worts" von allen Religionen allein auf die jüdische zutrifft<sup>28</sup>, von ihm aus aber doch zwei allgemeine Aspekte der Entwicklung von Religion diskutiert werden können.

Zum einen ist (spätestens) um 1000 v.Chr. in den Kulturen des Mittelmeerraumes ein Entwicklungsstand erreicht, in dem das Sakrale das gegenüber dem Alltag kategorial Andere, das "absolut Fremde", im Sinne dieser Arbeit den "All-Tag", repräsentiert, was selber auf die aus der Desakralisierung geborene Not und Kunst des Erzählens ("Wort") zurückgeht. Dabei repräsentiert das Sakrale dies für die Kultur Andere paradoxerweise *in* der Kultur. Ihren fundamentalen Beitrag zur Kulturentwicklung hat die Religion in dieser Epoche bereits abgeschlossen, indem sie dem Unbestimmten, dem sie ihre Entstehung verdankt (s.o., 23 f.), eine positive Bestimmung in Gestalt einer ausformulierten Erzählung hat angedeihen lassen. Das einst bloß *empfundene Rätsel* ist in ein *erzähltes Geheimnis* (mythos) verwandelt worden, d.h. es ist bekannt, daß das Rätsel eine Lösung hat, die aber ihrem Wesen nach außerhalb der kulturellen Reichweite liegt und insofern unbekannt ist.

Zum anderen jedoch weist die Religion stark anthropomorphe Züge aus, am deutlichsten ausgedrückt in der Anthropomorphie der transzendentalen Figuren (Götter). Daß das dem Grundgedanken des wortgewordenen Anderen widerspricht, schlägt sich schon im Zweiten Gebot nieder, das Moses vom Sinai herabbringt: du sollst dir kein Bildnis von deinem Gott machen. Diese Kritik radikalisiert sich dann im 6. vorchristlichen Jahrhundert bei XENO-PHANES:

"Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschoben,  
was bei Menschen Schande und Schimpf ist

.....

Aber die Sterblichen meinen, Götter würden geboren  
und hätten ihre Kleidung, Stimme und Gestalt.

.....

Doch wenn Ochsen oder Pferde Hände hätten...

---

<sup>27</sup> Das Buch Hiob des Alten Testaments mag deutlichster Ausdruck dieser Konstruktion sein. ENDRES sieht in dieser Erzählung die "Erfahrung von Paradoxem als Letztheit" (386) formuliert.

<sup>28</sup> So jedenfalls LYOTARD, der die lange antisemitische Tradition Europas fundiert sieht im Willen zur "Vernichtung all dessen ..., was ihr [sc.: der Juden] Buch sagt, daß nämlich das Gesetz uns nicht gehört und daß wir unversöhnt mit ihm bleiben" (65). Diese Unversöhnlichkeit werde den "Vätern der schriftlichen Religion in Europa" (ebd.) von den anderen Kulturen - seelisch immer, tätlich oft - verübelt.

dann würden Pferde pferdeähnlich, Ochsen ochsenähnlich  
der Götter Gestalten malen und solche Körper bilden,  
wie jeder selbst gestaltet ist"

(Fragm. 11, 14, 15).

XENOPHANES dreht den Zusammenhang um: nicht die transzendente Ordnung stiftet die kulturelle, wie die Religion es will, sondern die Menschen erfinden das Transzendente, um es dann mit ihresgleichen zu bevölkern, nur alles etwas größer und frei von kulturellen Vorschriften. Und daraus zieht er eine bemerkenswerte Konsequenz:

"Ein Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte,  
nicht an Gestalt den Sterblichen gleich, nicht an Einsicht.  
Ganz sieht er, ganz erkennt er, ganz hört er.  
Ohne Mühe durch eine Regung der Einsicht erschüttert er alles.  
Immer aber bleibt er am selben Ort, ohne jede Bewegung,  
und nicht geziemt ihm, bald hierhin bald dorthin zu gehen"

(Fragm. 23-26)

ELIADE interpretiert diese Absage an eine anschauliche Gottesgestalt als "Bekennnis zum Monotheismus" (Bd. 4, 66). Das ist kaum zu bezweifeln, zeigt aber ein mit dem Monotheismus für Religion aufkommendes Problem, das bereits im jüdischen Monotheismus anklang: *ein* Gott als Repräsentant der vielen Problemlagen des Lebens ist vom Prinzip her notwendig ein unanschaulicher Gott. HEGEL sieht daher, daß in XENOPHANES' Lehre ein "ungeheurer Fortschritt" (227) steckt, da bis dahin "die Griechen...nur die sinnliche Welt vor sich" (ebd.) hatten. Den "Fortschritt" spezifiziert er so: "Wenn wir von Gott sagen: Dieses höchste Wesen sei außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es ist, so ist er das Bestimmungslose. Wüßten wir Bestimmung, so wäre dies ein Erkennen; so aber müssen wir alle Bestimmungen verschwinden lassen. Dann ist das Wahrfafte nur, daß Gott ist der Eine - *nicht in dem Sinne, daß nur Ein Gott ist (dies ist eine andere Bestimmung)*, sondern daß er nur ist dies mit sich selbst Gleiche; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten als in dem Ausspruche der eleatischen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht...bis zu dieser alles vernichtenden Abstraktion; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe" (ebd.).

Also nicht der Monotheismus, daß nur "Ein Gott" sei, ist das entscheidende an den Auslassungen des Eleaten, sondern die Bestimmungslosigkeit dieses Gottes, seine völlige Unanschaulichkeit. So gelingt es, HEGEL zufolge, der griechischen Kultur, "zum reinen Gedanken" (ebd.) zu kommen. Allerdings hat dieser "Fortschritt" eine wichtige Konsequenz, die von der eleatischen Schule erstmals gezogen wird: "Sie haben nämlich näher bewiesen, daß nichts entsteht und vergeht" (ebd.)<sup>29</sup>. Die

<sup>29</sup> Wengleich dies nicht XENOPHANES, sondern etwas später Parmenides durchführt. Auch die berühmte Geschichte von Achilles und der Schildkröte, die Zenon zugeschrieben wird, ist nicht als Paradox, also als Sinn im Gegensinnigen gemeint, wie oft fälschlich gesagt, sondern als Beweis für das Nichtsein von Bewegung, denn Bewegung steht im gleichen Kontext von Dynamik wie Entstehen und Vergehen: Achilles überholt die Schildkröte *tatsächlich* nicht. Man verharmlost die Entschiedenheit des eleatischen Denkens, wenn man, wie etwa HOFSTADTER, diesen

darin implizierte Radikalisierung des Seins als dem schlechthin Unveränderlichen faßt XENOPHANES in dem Satz: "Wenn etwas ist, so ist es ewig" (zit. nach HEGEL, 228), und "ewig" (aidion) meint in aller Strenge: unzeitlich.

Damit verläßt XENOPHANES aber die Sphäre der Religion, denn die hat "zu ihrem Merkmal den Verkehr mit dem Unsichtbaren" (DILTHEY 1907, 381). Sowohl der "hervorbringende Grund" als auch der "Erkenntnisgrund für jede religiöse Wahrheit...ist die religiöse Erfahrung" (382), und es "liegt nun das Eigentümliche der religiösen Lebenserfahrung darin, daß sie...in dem Verkehr mit dem Unsichtbaren den höchsten und unbedingt gültigen Lebenswert und in dem unsichtbaren Gegenstand dieses Verkehrs den unbedingt gültigen höchsten Wirkungswert...erfährt" (ebd.). Keineswegs sei hier ein irgend "ewiges" Sein am Werke, sondern "das Wesentliche war doch, daß...der religiöse Glaube aus überall gleichen, wirksamen Erlebnissen von Geburt, Tod, Krankheit, Traum, Wahnsinn seine primitiven religiösen Ideen entwickelte" (384). Anders gesagt: der Entstehungsgrund der religiösen Wirklichkeitsauffassung ist das Erleben von Phänomenen des Entstehens und Vergehens, deren prinzipiell illusionären Charakter die eleatische Schule behauptet.

Mit dem Anschaulichen allein ist es aber in der besagten Epoche für die Religion auch nicht (mehr) getan; es ist dargelegt worden, daß sie im Laufe ihrer Entwicklung gezwungen ist, einen erzählerischen, sprachlich-begrifflichen Corpus von "Lebenswert" und "Wirkungswert" zu produzieren, wenn sie ihr Ziel, die Bestimmung des Unbestimmten durch seinen Entwurf ins Transzendente, erreichen will. Damit aber manövriert sie sich in ein Dilemma: "Das begriffliche Denken ist nicht imstande, diese Umwendung vom Sinnlichen zum Göttlichen auszudrücken" (387), und doch möchten die religiösen Erlebnisse "ihrer objektiven Geltung sich versichern, und nur in begrifflichem Denken könnte dies Ziel erreicht werden" (388).

Genau das wäre XENOPHANES zuzuschreiben: der Versuch, das Religiöse als Allgemeingültiges abzusichern, so daß es unabhängig davon, ob Menschen oder Tiere Religion praktizieren, zu einer übergreifenden, von konkreten Erfahrungen und Anschauungen losgelösten Form von Religion kommt. Nur wäre ein solches "Unternehmen, die Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit zu erheben" (390) und dabei keinerlei Evidenz im Anschaulichen mehr gelten lassen zu können, mit DILTHEY als Philosophie, und eben nicht als Religion, zu kennzeichnen<sup>30</sup>. Das, was ELIADE als "Bekenntnis zum Monotheismus" bei XENOPHANES identifiziert, ist daher von seinen Implikationen aus als eine historische Weichenstellung zu interpretieren, die auf Dauer die Philosophie von ihrem Entstehungszusammenhang, der Religion, scheidet. Die Entfernung des anschaulich Erlebbaren aus der kulturellen Gründungsgeschichte, das 'Philosophisch-werden' der Kultur, wird erst in

---

Beweis als bestenfalls lehrreiche Gedankenspielerei auffaßt.

<sup>30</sup> Selbst die jüdische Religion mit ihrer strengen Festlegung auf das "Wort" und ihrer ebenso strengen Ablehnung anschaulicher Darstellungen des "höchsten Wirkungswerts" verzichtet am Ende nicht völlig auf Anschauung: zuzeiten manifestiert Gott sich, wenn auch in wechselnden Gestalten, die keine bildliche Fixierung zulassen wie etwa der brennende Dornbusch.

der abendländischen Neuzeit zu voller Wirkung gelangen (s. IV.2; IV.3), ist aber in der eleatischen Schule bereits angelegt.

### *Ende des Exkurses*

Nach diesem Exkurs ist also der zweite allgemeine Aspekt der Religionsentwicklung in der Frage zu formulieren, wie es der Religion gelingt, das, was sie in ihren Erzählungen, im "Wort", behauptet, in Anschauung umzusetzen. Es ist die Frage nach dem sakralen Augenblick, nach der Erlebbarkeit des "unendlich Fernen" und "absolut Fremden", die sie den Gläubigen offerieren muß, wenn sie nicht Philosophie werden will.

Ein solches Erleben kann per se nicht alltäglich sein, denn die Erlebensformen des Alltags sind im Laufe der Entwicklung ebenso desakralisiert worden wie der Alltag selbst; von dem heiligen Schauer, der die steinzeitlichen Jäger, ELIADE zufolge, vor der erlegten Beute überkommen ist, dürfte bei einem sumerischen Zimmermann, der sein Werk betrachtet, kaum noch etwas übrig sein. Das Erleben des Heiligen muß mittlerweile, wenn es denn kulturell als solches beglaubigt sein soll, zwei Bedingungen erfüllen, die ihm durch die Entwicklung der Religion auferlegt worden sind: es muß sich entschieden vom alltäglichen Erleben abheben, und es muß so gestaltbar sein, daß es der Grandiosität entspricht, die in der erzählten Religion zum Kennzeichen des Transzendentalen geworden ist.

Das gesuchte Erleben soll auf diese Weise als *Übergang ins Transzendente* fungieren, der durch die *ganze Sinnlichkeit* des Erlebenden beglaubigt ist und nicht nur kraft der durch Erzählen und Zuhören angeregten Vorstellung. Beide genannte Bedingungen, prägnanter Verfassungsverwechsel und Grandiosität des Erlebten, erfüllt die Erlebensform "Rausch"<sup>31</sup>, der hier eingegrenzt werden soll als eine Variante der Ekstase, d.h. als ein Erleben, das sich selbst als nach 'außen' gewendet, als 'aus sich herausgetreten' bemerkt.

Räusche können auf unterschiedliche Weisen zustandekommen. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf eine davon: es kommen nur drogeninduzierte Räusche in Betracht. Dauertanzen oder Dauerlaufen etwa bleiben undiskutiert, weil sie als Rauschherstellungen wesentliche Nachteile gegenüber den Drogen aufweisen: sie sind vergleichsweise mühsam, langwierig und weitgehend hermetisch, d.h. sie lassen keine andere gleichzeitige Beschäftigung zu. Drogen hingegen sind, entsprechendes Haushalten vorausgesetzt, jederzeit in hinreichender Menge verfügbar, so daß sie bei passenden Anlässen termingerecht kollektiv konsumiert werden können und eine kollektive Rauschverfassung herbeiführen; als Beispiel mögen die Eleusischen Mysterien dienen (s.o.).

Es ist anzumerken, daß es kein gesichertes Wissen über Drogengebrauch aus den Zeiten vor der Entstehung der ältesten uns bekannten schriftlichen Quellen gibt.

---

<sup>31</sup> Dies zweifellos nicht exklusiv: auch andere, nicht-alltägliche Erlebensverfassungen, wie etwa die Trance, können die Bedingungen erfüllen. Sie sind aber für die Zwecke der vorliegenden Arbeit nicht von Belang.

Gleichwohl kann man davon ausgehen, daß es bei Einsetzen der Schriftkultur bereits lang tradierte, kulturell eingebundene Formen des Drogengebrauchs gegeben hat. Schon das Gilgamesch-Epos berichtet, daß an den Abenden vor und nach einer Schlacht die Krieger sich mit einem bierartigen Getränk in Rauschzustände versetzen, und schildert das wie einen Brauch, an den alle gewöhnt sind.

Auch die Jäger-und-Sammler-Kulturen werden vermutlich Drogen gekannt und konsumiert haben; dafür sprechen die neuzeitlichen Erfahrungen mit solchen Kulturen, etwa in Asien oder Nordamerika (vgl. z.B. JOHANSEN, 362 f.), die aus ihrer natürlichen Umgebung Substanzen mit Rauschwirkung herzustellen in der Lage sind. Der Übergang zur Seßhaftigkeit eröffnet aber auch hier neue Möglichkeiten, nämlich den gezielten Anbau von Pflanzen zur Drogengewinnung sowie bessere Lagerhaltung (s.o.: "Haushalten"). Insbesondere längerwierige Arten der Drogenherstellung wie die Gärung sind unter den Bedingungen der Seßhaftigkeit zuverlässiger und regelmäßiger durchführbar, so daß die Kultur damit eine gewisse Freiheit gegenüber der Angewiesenheit auf jahreszeitliche Zyklen (Pflanzenwachstum etc.) erringt. Dazu kommt, daß viele der direkt aus den Pflanzen gewonnenen Drogen eine präzise Dosierung verlangen (s.u.: III.4), so daß es hier eines gewissen Expertentums bedarf, während z.B. bier- oder weinähnliche Getränke von sich aus eine so schwache Wirkung haben, daß ihrer Popularisierung keine großen Hindernisse im Wege stehen: mit ihnen kann nach kurzer Einübung im Prinzip jeder Mensch umgehen, der sich auch ansonsten selbständig ernähren kann. Auch das spricht für die Vermutung, daß die kulturelle Struktur des Drogengebrauchs sich mit dem Seßhaftwerden verändert hat.

Eine, wenn auch nur spekulativ begründete, mesolithische Popularisierung des Drogengebrauchs wirft die Frage auf, ob sie denn nicht gleichzeitig eine Veralltäglichsung des Rausches herbeigeführt hat, der doch soeben als die Gegenverfassung zum alltäglichen Erleben eingeführt wurde. In gewissem Maße hat eine Integration von Substanzen, die wir heute als Drogen bezeichnen, in den Alltag stattgefunden. In den mesopotamischen Kulturen und in Ägypten zählt Bier, aus Getreide oder Datteln hergestellt, zu den *Grundnahrungsmitteln*. FARBER berichtet über Sumer und Akkadien: "Seit frühester Zeit ist 'Bier' neben Brot und Öl die Grundlage aller Ernährung" (492), und CRANACH stellt fest: "Bier spielte innerhalb der ägyptischen Kultur eine selbstverständliche Rolle als Getränk, Nahrungsmittel und als Zahlungsmittel. Der normale Tageslohn für einen Arbeiter blieb fast beständig bei 5 Broten und 2ds-Krügen Bier" (485). Wein ist ebenfalls bekannt, bleibt aber in seiner kulturellen Verbreitung begrenzt: "Der Wein war stets das teurere Getränk der Oberschicht" (FARBER, 490).

Eine solche allgemeine Verbreitung des Bier- und Weintrinkens scheint manchen zeitgenössischen Forschern bereits eine hinreichende Rechtfertigung zu sein, die Denkschemata des 20. Jahrhunderts zur Anwendung zu bringen. AUSTIN stellt, ohne Belege dafür anzuführen, die Behauptung auf: "Zeugnisse, die die gesundheitsschädlichen Wirkungen von Bier und Wein sowie die Bemühungen, ihren Genuß zu kontrollieren, diskutieren, reichen bis in das alte Ägypten und Mesopotamien zurück" (AUSTIN, 116). Nach meiner Kenntnis der Quellen stehen die Kontrollanstrengungen in direkt pragmatischen Zusammenhängen, und von einer

Diskussion "gesundheits-schädlicher Wirkungen" kann in den betrachteten Kulturen keine Rede sein; ein Konstrukt "Gesundheit" (vgl. VI.2) ist ihnen unbekannt.

Desweiteren spricht die Verbreitung alkoholischer Getränke nicht gegen den Rausch als religiöses Erleben par excellence, hebt er sich doch auch unter den geschilderten Bedingungen vom Alltag deutlich genug ab. Und die entscheidende Frage ist, wie eine Kultur eine solche nicht-alltägliche Erlebensform interpretiert. Den antiken Kulturen blieb gar nichts anderes übrig, als sie *letztlich* religiös, d.h. als Manifestation der Rückbindung ans Transzendente zu verstehen, weil sie schlechterdings keinen anderen Auslegungsrahmen entwickelt hatten<sup>32</sup>.

Auch wenn die damaligen Kulturen selbstverständlich wußten, daß der Rausch mit den Drogen zusammenhing, die sie zu seiner Erzeugung einsetzten, hatten die Substanzen für sie nicht den Rang einer Erklärungsletzttheit. Vielmehr galten Drogen als Inkorporation transzendentaler Wirkmacht, den Menschen von den Göttern geschenkt, damit man sich in einen götternahen, offenbarungsbereiten oder sonstigen Zustand versetzen konnte, in dem das sinnlich erlebbar wurde, woran man sich als Mensch rück-gebunden fühlte, woraus man Kraft, Einsicht oder Trost schöpfte.

Über die Totenfeste der den Übergang zwischen Alltag und Transzendentelem besonders stark betonenden ägyptischen Kultur schreibt CRANACH: "Bei dieser Art Fest verwischten sich die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits durch den trunkenen Zustand der Teilnehmer" (484 f.). Aus dem Gilgamesch-Epos zitiert FARBER eine Stelle, die den Zusammenhang bestimmter Kultivierungen mit der Menschwerdung schlechthin herausstellt. Es geht um den tierähnlichen Enkidu, den die Götter Gilgamesch als kongenialen Kontrapart schicken. Eine Dirne führt Enkidu auf Geheiß Gilgamesch' umfassend in die Kultur ein. Im Epos heißt es: "Enkidu aß Brot, bis er satt wurde, er trank 7 Krüge Bier. Da wurde er entspannt und heiter, er wurde glücklich und sein Angesicht strahlte. Er badete seinen zottigen Leib in Wasser, salbte sich mit Öl - und wurde zum Menschen" (zit. n. FARBER, 494). Und selbst noch in der viel 'rationaleren' griechischen Kultur ist der Zusammenhang des Trinkens mit dem Transzendentelem ständig präsent. Als ein Beispiel aus der umfangreichen Trinklyrik der griechischen Klassik sei hier ein Skolion des ANAKREON von Teos aufgeführt:

"Den nicht mag ich beim vollen Pokal, der über dem Trunk mir  
 Von trübseligem Krieg schwatzt und gehässigem Streit,  
 Aber es sei mir geehrt, wer köstliche Gabe der Muse  
 Und Aphroditens flicht in die gesellige Lust" (51).

So wurden praktisch alle Drogen in doppelter Hinsicht 'Sakraldrogen': konsumiert, um die gewünschte Erlebensverfassung zu erreichen, geopfert, weil man

---

<sup>32</sup> Erst über die angesprochene Entwicklung der Philosophie entsteht allmählich ein anderes Bezugssystem für Erklärungen, das wir heute allerdings für selbstverständlich halten: "Bewußtsein". So kennzeichnet z.B. LEGNARO (b) in angemessener Übersetzung des englischen Terminus "altered states of consciousness" "Rausch und Ekstase als Sonderzustände des Bewußtseins" (94).

den transzendentalen Figuren etwas wirklich wertvolles anbieten wollte<sup>33</sup>. Bei manchen Göttern gehörte in späteren Zeiten ein Drogensymbol nachgerade zu den Charakterinsignien, etwa die Weinrebe bei Dionysos oder, weniger bekannt, der Mohn bei seiner Mutter Demeter<sup>34</sup>. Für die frühen Hochkulturen kann wohl insgesamt gelten, was CRANACH zusammenfassend über Ägypten sagt: "Alkoholgenuß war also den Ägyptern nicht fremd und wurde als ein durchaus fröhlicher Aspekt des Lebens angesehen; Trunkenheit jedoch tolerierte man nur in Verbindung mit religiösen Festen" (487).

Wenn also die partielle Veralltäglicdung des Drogengebrauchs, die in den antiken Kulturen des weiteren Mittelmeerraumes als sicher angenommen werden kann, die kulturelle Interpretation des Rausches als religiöse Verfassung nicht suspendiert, so verweist sie doch auf eine grundlegende Veränderung *in der Struktur* der Kulturen, die das Religiöse wesentlich mitbetrifft. Diese Veränderung kann anhand der fortschreitenden kulturellen Arbeitsteilung beschrieben werden.

Es ist bereits ausgeführt worden, daß in dem Maße, in dem im alltäglichen *Erleben* die Obertöne des Heiligen verstummen, das *Erzählen* über Heiliges kultiviert wurde, was wiederum die Notwendigkeit nach sich zog, ein eigenes, nicht-alltägliches Erleben der Rück-Bindung zu inszenieren (*Rausch*), um die Unvollkommenheitserfahrung kulturell zu neutralisieren ("richtiges Leben")<sup>35</sup>. Es handelt sich hier um einen gängigen historischen Entwicklungsprozeß, um die allmähliche Differenzierung des einst Ungesonderten (Erleben-Erzählen).

Die relative Veralltäglicdung des Drogengebrauchs macht nun darauf aufmerksam, daß einmal herausgebildete Differenzierungen nicht wieder rückgängig gemacht werden können. Arbeiter, die, um ein Beispiel zu konstruieren, beim Bau einer Pyramide ständig und viel Hirsebiere trinken, mögen ja entsprechend häufig in einer Verfassung sein, die weder sie noch sonst jemand in der ägyptischen Kultur anders als religiös auffassen kann - sie werden trotzdem *als Arbeiter* gewisse Schwächen haben, die aufs Ganze gesehen dem Bau einer Pyramide wenig dienlich sind. Anders gesagt, haben sich im Laufe der Entwicklung Lebensbereiche herausgebildet, die nur im kulturell erwünschten Sinne funktionieren können, *weil* sie desakralisiert sind. Jedes erneute Befrachten mit expliziter Rück-Bindung wirkt nur störend und dysfunktional. Typisierend sind diese auf das 'Funktionale' reduzierten Bereiche mit dem Begriff "Arbeit" zu kennzeichnen<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Hinsichtlich der Heilwirkung mancher Drogen s.u. (III.4).

<sup>34</sup> Vgl. SEEFELDER, 16 ff.; die schlichte Nahrungsfunktion des Mohn erklärt diese Heraldik nicht. Die attische Kultur hätte dann auch jede andere Nutzpflanze als Demeter-Emblem wählen können.

<sup>35</sup> Wiederum mit Ausnahme der jüdischen Kultur: hier wird die Unvollkommenheit ("unversöhnt"; vgl. Anm. 17) in der Grundparadoxie, gleichzeitig verbunden und getrennt zu sein durch das "Wort", zum positiven Fundament der Kultur.

<sup>36</sup> Wobei das, was die Kultur als 'funktional' oder als 'Arbeit' betrachtet, historisch und regional großen Schwankungen unterliegt, und es nur die allgemeine Bedingung erfüllt, daß das Religiöse in ihm unbewußt geworden ist.

Die im Rausch stattfindende Entgrenzung des Erlebens dient der Überwindung der Innen-Außen-Grenze, der Grenze zwischen kulturellem Alltag und Transzendentalen. Nach dem Muster 'Alles in Einem' wird das Jenseits kurzzeitig vom Diesseits angeeignet, für einen Moment vervollkommnet sich die Kultur im Erleben<sup>37</sup>. Diese Vereinheitlichung geht jedoch aktuell zu Lasten des differenzierteren Könnens, sei es sprachlicher, motorischer oder technischer Art, auf das aber die Kultivierungszusammenhänge, die unter das Rubrum "Arbeit" fallen, im Grundsatz angewiesen sind. Sie sperren sich faktisch (nicht unbedingt 'intentional') gegen die Entdifferenzierung im Rausch, einfach indem sie dann nicht mehr 'funktionieren': sie lassen sich als Entwicklungstatsachen nicht rückgängig machen im Sinne einer Wiedervereinheitlichung mit anderen Kultivierungszusammenhängen ("Religiöses"), die sich gleichzeitig, aber kulturpsychologisch gegensinnig aus einem einst einheitlichen kulturellen Kontext ("Mensch sein heißt religiös sein") entwickelt haben.

Hier zeigt sich ein Entwicklungsprinzip, das als '*Differenzierung, die anderes ausschließt*', bezeichnet werden kann. Es betont das Eigenrecht historisch gewordener Formationen gegenüber ihrer eigenen Genese, insofern es ihre Irreversibilität hervorhebt, die Möglichkeit der Wiederherstellung früherer Einheiten zur Lösung aktueller Probleme ausschließt<sup>38</sup>.

Für die Religion bringt dieser strukturelle Status quo ein neues Problem und eine neue Aufgabe mit sich. An der Veralltäglichen des Rausches unter den Bedingungen eines mittlerweile weitgehenden gegenseitigen Ausschlusses von Alltag und Sakralem kann man das Problem verdeutlichen: ein bei der Arbeit trinkender Arbeiter begeht einen Übergriff ins Sakrale, ein Sakrileg, gegen das Religion sich wehren muß, will sie nicht Gefahr laufen, als *eigene* Kultivierung überflüssig zu werden. Sie steht damit vor der Aufgabe, den Rausch vor der Veralltäglichen zu schützen, d.h. sie muß eine kulturelle Kontrolle hinsichtlich des Drogenkonsums ausüben<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Wie eng die Verknüpfung des Lebens *als ganzem* mit dem Rausch bzw. der ihn bewirkenden Substanz in der Auffassung der damaligen Kulturen ist, zeigt sich im Sumerischen: dort bedeutet *tin* "leben" und "sich betrinken", *geshtin* "Lebensbaum" und "Wein" (vgl. CHATELAIN, 501).

<sup>38</sup> Dieser kleine geschichtspsychologische Exkurs scheint mir hier u.a. deswegen angebracht, weil gerade "historisches" Denken tendenziell in der Gefahr steht, geschichtlichen Vorformen die Rolle aktueller Vor-Bilder zuzuschreiben, d.h. "idealistisch" zu werden (vgl. GADAMER 1986, 231 ff.)

<sup>39</sup> Spätestens mit solchen Eingriffen ins Säkulare gliedert sich aus dem Kultivierungszusammenhang "Religion" eine 'neue' Form aus, die wir heute als "Kirche", genauer: als "Amtskirche" bezeichnen. Sie hat von Beginn an in einer entsprechend weit differenzierten Kultur (u.a.) die Absicht, bestimmte, dem Selbstverständnis der Religion zuwiderlaufende, kulturell jedoch mögliche Formen (biertrinkende Arbeiter) zu unterbinden. Sie kann, insofern es dabei immer um die Verhinderung möglicher Entwicklung geht, als Institutionalisierung des prinzipiellen Konservatismus der Religion verstanden werden, die den seither immer wieder heftig kritisierten Nexus von Religion und kultureller Herrschaft begründet. In den altägyptischen und mesopotamischen Hierokratien ist sie bereits voll entwickelt.

Diese kann aber nicht schlicht prohibitiv sein, und das nicht nur deswegen, weil es auch schon damals kulturell nicht durchsetzbar gewesen wäre, Drogengebrauch einfach zu verbieten. Vielmehr verkompliziert eine bereits bekannte religiöse Bedingung die Aufgabe der Kontrolle: der Rausch wird zur erlebten Vervollkommnung gebraucht. Es geht mithin um die Schaffung eines kulturellen Ortes, an dem der Rausch zum Zuge kommen kann, ohne auf andere Bereiche auszustrahlen, ein Ort, an dem der Übergang ins Transzendente erlebbar wird, ohne daß die Kultur, die dieser Versinnlichung bedarf, als ganze ihrer Gestalthöhe dauerhaft verlustig geht.

### **III.3 Rituale: Begrenzungen des Entgrenzten**

Um noch einmal darauf hinzuweisen: Rituale entstehen nicht erst beim zuletzt geschilderten Stand der Kulturentwicklung, sondern sind viel älter. Aber erst wenn sich im Laufe der Entwicklung das Entweder-Oder-Verhältnis von Alltag und Heiligem eingestellt hat, wenn Alltag und Heiliges nicht mehr in einem, sondern nur noch abwechselnd inszeniert werden können, wächst ihnen die im folgenden explizierte Bedeutung zu.

Zunächst einmal gibt es zahlreiche Anlässe für Rituale: die Aufnahme Neugeborener in die Kultur, die Aufnahme Jugendlicher in den Erwachsenenstatus (Initiation), Hochzeit, die Verabschiedung Sterbender oder Toter aus der Kultur, Fruchtbarkeits- und Sühnerituale sind in allen Kulturen zu finden; sehr häufig wird auch die Inthronisation eines neuen Herrschers in Form eines Rituals vollzogen. In den polytheistischen Kulturen werden die allgemeinen Ritualanlässe wie Fruchtbarkeit oder Sühne für gewöhnlich aufgeteilt und einzelnen Göttern zugeordnet, zu deren Ehren an bestimmten Tagen im Jahr Feiern abgehalten werden. Manche dieser Feiern verlieren ihren Ritualcharakter im Laufe der kulturellen Entwicklung und werden zu eher weltlichen Spektakeln, wie etwa die Olympischen Spiele, die, ursprünglich dem Pan geweiht und ein zentrales Moment der kulturellen Selbstvergewisserung der Hellenen, mit den Jahrhunderten kommerzielle Großveranstaltungen für Berufsathleten werden und mit der griechischen Kultur schließlich nichts besonderes mehr zu tun haben (vgl. BENGTON, 541 f.); von einem Ritual kann da nicht mehr gesprochen werden.

Überblickt man die Anlässe, so fällt ins Auge, daß sie sich allesamt auf Entwicklung beziehen, entweder auf die Lebensentwicklung der Kulturmitglieder oder auf Entwicklungsprozesse, die für die Kultur im ganzen von vorrangiger Bedeutung sind (Fruchtbarkeitszyklen, innere und äußere Gewalteskalation etc.). Offenbar

nehmen Rituale Entwicklung sehr ernst<sup>40</sup>, sind aber gegen eine bestimmte grundsätzliche Lesart von Entwicklung gerichtet, nämlich die des permanenten, im Prinzip gleichförmigen Fließens, des ewigen Übergangs. Rituale demonstrieren demgegenüber, daß sich dieses Fließen in entschiedenem Gestalten bricht, z.B. in Lebensphasen (Geburt - Kindheit/Jugend - Erwachsenenheit - Tod), denen via Ritual ein fester Anfang und ein festes Ende zugemessen werden, anders gesagt: die so überhaupt erst *als Phasen* produziert werden.

Es ist dabei gänzlich unerheblich, daß die im Ritual symbolisch gedoppelten Prozesse auch ohne Ritual, 'von sich aus', stattfänden. Ganz ohne Zweifel werden Kinder auch dann geschlechtsreif, wenn kein Initiationsritual mit ihnen vollzogen wird. Nur ist dieser Einwand eine Art 'naturalistisches Mißverständnis' der Leistung von Ritualen, das den Ritualen bzw. den sie ausübenden Kulturen etwas unterstellt, was diese gar nicht behaupten, daß nämlich Rituale ursächlich für die von ihnen beglaubigten Prozesse seien. Am Beispiel: nicht die Empfängnis- oder Zeugungsfähigkeit wird als "biologisches"<sup>41</sup> Faktum in einem Ritual quasi wissenschaftlich attestiert, sondern dem Jugendlichen wird ein symbolischer kultureller Status verliehen, nämlich der des Erwachsenen, des Vollmitglieds. Rituale bewirken nicht ihren Anlaß, sondern eignen ihn symbolisch an, verleihen ihm der kulturellen Ordnung ein und garantieren dafür seine Anerkennung durch die Kultur<sup>42</sup>. Rituale strukturieren also Kultur, indem sie Entwicklung rhythmisieren; dies als erster Befund. Dabei bringen sie das Übergangsgeschehen "Entwicklung", um es entschieden zu gestalten, paradoxerweise in Austausch mit einem anderen Übergang, nämlich dem von der Alltags- zur transzendentalen Ordnung. Das rätselhaft-unbestimmte, störanfällige (und doch irgendwie beruhigend persistente) Entwicklungsgeschehen wird als Repräsentant der alltäglichen Ordnung für einen Moment der transzendentalen Ordnung ausgeliefert, die sich ihrerseits, da ja alles weitergehen wird 'wie immer', als Stifterin und Beschützerin der alltäglichen Ordnung ausweist - dieser Austausch wird im Ritual szenisch dargestellt und dadurch dem Erleben zugänglich. Und der gesteigerten Würde des Transzendentalen entspricht das gesteigerte Erleben im Rausch.

So wird die religiöse Erzählung, daß sich die kulturelle Ordnung im Einklang mit den für sie gültigen Vorschriften der transzendentalen Ordnung befindet, durch

---

<sup>40</sup> Und widersprechen daher im Kern ontologischen Radikalisierungen, wie sie anhand der eleatischen Schule der Philosophie skizziert wurden.

<sup>41</sup> Ein Begriff, der, aus der objektivistischen Wissenschaftstradition des 19. Jahrhunderts stammend, ja heute meist bedeutet, das in Rede stehende Phänomen existiere auch ohne und vor jeder Kultur. Was im übrigen hinsichtlich der menschlichen Sexualität empirisch gar nicht nachweisbar ist: die existiert ausschließlich in Kultur.

<sup>42</sup> Die Wichtigkeit gerade dieser Anerkennung ist in der zeitgenössischen Kultur zu bemerken, indem sie nämlich zweifelhaft geworden ist: wann sind Menschen heute "erwachsen"? Symbolische Status kann man nicht 'wissenschaftlich' beweisen (Samenerguß - ja oder nein?), man kann sie nur zugesprochen bekommen. Und da wiederum reicht die gesetzliche Verordnung, die den Erwachsenenstatus um Punkt 0 Uhr des 18. Geburtstages ohne jede weitere Prägung juristisch in Kraft treten läßt, offenbar nicht aus. Daher lautet der einschlägige Terminus für diese unzeremonielle Verdünnung des Erwachsenseins ja auch "Volljährigkeit"; das bezieht sich ausdrücklich nur auf die Lebensarithmetik.

ein entsprechendes Erleben ergänzt. Dadurch wird das sonst nur Behauptete für alle Ritualteilnehmer mit der ganzen Überzeugungskraft des eigenen Erlebens sinnlich gewiß: sie beglaubigt, was sowieso geglaubt werden soll, aber als reine Erzählung nie diesen Grad von Gewißheit erreicht. Zugespitzt formuliert: Priester können lügen, das eigene Erleben nicht<sup>43</sup>.

Als relativ schwierig erweist sich die Suche nach geeigneten formalen Bestimmungen der Charakteristika von Ritualen. Dies nicht deshalb, weil es keine einschlägige Literatur gäbe, sondern weil die jeweiligen Autoren sich dem Ritual aus Perspektiven nähern, die mit der vorliegenden Arbeit z.T. unverträglich sind.

Für BLÄTTEL etwa findet das Ritual in "festgelegten, bestimmaren Situationen" (139) statt und benutzt "stereotype, vorgeschriebene, kommunikative und nicht-instrumentelle Verhaltensweisen" (ebd.); darüberhinaus sei es "nicht kompetitiv" (ebd.). Letztere Bestimmung ist in ihrer Allgemeinheit nicht haltbar (vgl. SPODE, 21 ff.; SCHWEIZER, 145), den übrigen jedoch kann man dem Anschein nach zustimmen. Nur daß sie im Kontext der anthropologischen Grundannahme BLÄTTELS stehen, als welche sie ein "allgemein-menschliches Bedürfnis nach Bewußtseinsveränderung" (25) setzt, wenn auch als Hypothese.

Der Begriff "Bewußtseinsveränderung" setzt nun eine spezifische Sichtweise voraus, daß man nämlich Menschliches generell vom philosophischen Modell des "Bewußtseins" (vgl. Anm. 21) im allgemeinen und den Zuständlichkeiten einzelner Bewußtseine im besonderen aus verstehen könne bzw. zu verstehen habe. Diese Sicht aber ist selbst das Produkt eines langen und, historisch betrachtet, recht jungen Formierungsprozesses, den ELIAS als den der "Zivilisation" bezeichnet hat (s. dazu Kap. IV). Sie auf Ereignisse anzuwenden, die historisch weit vor diesem Prozeß liegen, erscheint mir methodisch unzulässig: phönizische Pferde-knechte und germanische Krieger erleben während der Rauschrituale ihrer jeweiligen Kultur gewiß "Veränderung" gegenüber sonstigen Erlebensverfassungen, aber es ist ihnen schlechterdings unmöglich, das, was sich da verändert, als ihr "Bewußtsein" aufzufassen, allein schon, weil ihre Kulturen ihnen keinen Begriff zur Verfügung stellen, der auch nur annähernd die immensen Konnotationen trifft, mit denen die neuzeitliche Kulturentwicklung das "Bewußtsein" befrachtet hat. Unter dem Leitbegriff "Bewußtseinsveränderung" wird man daher kaum zu einem angemessenen Verständnis des kulturpsychologischen Funktionierens von Ritualen gelangen.

Diese Kritik gilt cum grano salis auch für eine Reihe anderer Autoren. So schreibt WELLENDORF: "Ritualen liegen relativ starre, für bestimmte Situationen charakteristische Handlungsmuster zugrunde; als symbolisch vermittelte Szenen integrieren sie eine Reihe von Einzelhandlungen und Interaktionen zu einem strukturierten 'sozialen Drama'" (69). Und weiter heißt es: "'Ritual' bezeichnet typische Szenen, in denen der Zusammenhang einzelner Interaktionen und Handlungen mit

---

<sup>43</sup> Ich bitte zu bedenken, daß die betrachtete Epoche noch keinen "methodischen Zweifel" hinsichtlich der Beweiskraft des Erlebens hegt. Und Skepsis infolge der auch damals bekannten *Möglichkeit*, daß das Erleben täuscht oder getäuscht wird, wird durch die Eigenarten der Erlebensverfassung "Rausch" beseitigt (s.u., Kap. V).

dem szenischen Arrangement als ganzem symbolisch dargestellt wird. Die Darstellung bringt damit zugleich die generellen Bedingungen zum Ausdruck, unter denen die Individuen Mitglieder des Systems sind. Rituale machen diesen Zusammenhang sichtbar, indem sie die einzelnen Aktivitäten wie das System als Ganzes auf eine situationsübergreifende Instanz beziehen. Da sie das System als Ganzes symbolisieren, wird an den ihnen zugrunde liegenden Interaktionsmustern relativ starr festgehalten. Die Macht der rituellen Handlungen über die Individuen steckt im szenischen Mitvollzug, nicht in der reflektierenden Aneignung der dargestellten Werte und Ideen" (71 f.).

Hier wird das methodische Problem deutlicher. Rituale sind tatsächlich als Dramen interpretierbar, aber nicht als "soziale": sie finden selbstverständlich im Raum des Sozialen statt, aber eben mit dem expliziten Ziel, ihn erlebnisweise zu überschreiten. Das Adjektiv "sozial" verharmlost den Charakter der Rituale gemäß der Denkmuster einer Epoche, für die "sozial" bereits ein all-umfassender Begriff ist, weil sie jede Konstruktion einer Transzendenz jenseits des Sozialen längst als unwirklich gebrandmarkt hat.

WELLENDORF läßt durchblicken, welches kulturelle Spannungsverhältnis durch das "Soziale" zusammengehalten wird, wenn er über die "generellen Bedingungen..., unter denen die Individuen Mitglieder des Systems sind" und "die Macht der rituellen Handlungen über die Individuen" spricht. Beides trifft sehr wohl Eigenarten des Rituals, aber wiederum gilt: Rituale anhand des Verhältnisses von 'Individuum und Gesellschaft' auszulegen, heißt, ihnen Kategorien überzustülpen, die wir der Philosophie des 18. Jahrhunderts verdanken. Kein sich während eines Gelages in Hinblick auf die Freuden Walhallas an Met berauscher Germane hat dies als "Individuum" getan, und ebensowenig hat er dabei "die Bestätigung von *Identitätsstrukturen* durch die *soziale* Umwelt" (ERBEN et al., 36; Hervorhebungen I.D.) gesucht - sondern die Bestätigung einer kompletten Ordnung durch eine andere, die außerhalb des Rituals der ersten kategorial fremd ist. Das wird schon eher durch FEBVRES Bemerkung getroffen, im Ritual gehe es darum, "eine identische Gemütsbewegung zu erzeugen, alle Beteiligten in einer Art höherer Individualität zusammenzuschweißen" (zit. nach SPODE, 21).

Trotz dieser methodischen Einwände läßt sich der aufgeführten Literatur ein erstes Kennzeichen von Ritualen entnehmen: sie weisen festgelegte, *invariante Inszenierungen* auf. Das hat nicht nur formalen Wert, vielmehr ist es wichtig für die im Ritual beglaubigte "Richtigkeit". Wie soll etwas "richtig" sein, wenn es jedesmal anders aussieht? Rituale sind eben *gegen* das Unbestimmte gerichtet. Darüberhinaus antwortet die Invarianz auf die Wiederholungsnot, die von Seiten der Kultur aus besteht, während der Einzelne nicht unbedingt solcher Wiederholung bedarf: die rites de passage macht jeder nur einmal durch, die Kultur aber wiederholt sie rhythmisch.

Ein zweites Kennzeichen erhellt aus ihrer kulturpsychologischen Struktur, wird aber in der Literatur nur andeutungsweise behandelt, beinahe als sei es keiner weiteren Erörterung wert. Rituale *söhnen* nämlich für die Dauer ihres Ablaufs die *Spannung aus*, in der das jeweils *explizite Thema zu seinem impliziten Gegenlauf* steht. So sind Sterbe- bzw. Todesrituale implizite Bestandsgarantien für die

noch Lebenden, während sie gleichzeitig das allenthalben für sicher gehaltene Weiterleben der Toten in kulturverträgliche Bahnen lenken wollen; sie beschäftigen sich also szenisch mit dem Tod, seelisch aber mit Leben *und* Tod in ihrem Verhältnis zueinander (vgl. FREUD 1912/13). Initiationsrituale, thematisch für die kulturelle Aneignung entwickelter Sexualität zuständig, bearbeiten implizit die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit, die das grundsätzliche Verfehlen des je anderen Geschlechts, die prinzipielle Unmöglichkeit vollständiger Aneignung, umfaßt (BETTELHEIM). Opferrituale zur Besänftigung zerstörerischer Gewalten feiern gleichzeitig die "Gründungsgewalt", der die Kultur ihre Entstehung verdankt und um die sie implizit 'weiß' (GIRARD).

Es bedarf auch schon einer solch außergewöhnlichen Fähigkeit, die fundamentalen Paradoxa der Kultur wenigstens kurzfristig in einer Form unterzubringen, wenn Rituale ihr hochgestecktes Ziel erreichen wollen. Denn dieses, der unheimlich ambitionierte Vorsatz, mit der transzendentalen Ordnung in direkten Kontakt zu treten, impliziert eben auch, das ansonsten mit kultureller Angst Besetzte sinnlich werden zu lassen, d.h. das betätigen oder zumindest erleben zu dürfen, was im Alltag Angst hervorruft. Das Ritual des Dionysos etwa, wie EURIPIDES es in den "Bakchen" beschreibt, belebt eine von der griechischen Kultur gefürchtete Form des Weiblichen:

"Daher auch erhaschen, gewohnt an das Wild,  
Mainaden sich Nattern  
und flechten sie sich in die Haare" (102-104).

Gleichzeitig kommt in dem Gott selbst eine im Alltag als unkultiviert geltende und daher gleichermaßen lust- wie angstbehaftete Version des Männlichen zum Zuge:

"voller Durst nach dem Blut des getöteten Bockes,  
voll Gier, sich zu laben an rohem Fleisch  
auf der Jagd durch phrygische, lydische Berge" (138-140).

Obwohl, zum dritten, Rituale je einzelne, besondere Anlässe und Themen haben, legt sich in ihnen immer die **Kultur im ganzen** aus, sie entäußert sich im ganzen an das andere Ganze, die transzendente Ordnung, um sie als Richtigkeitsbürgen anzueignen. In diesem Sinne ist Febvres "höhere Art Individualität" zu verstehen; zugespitzt kann man sagen, das Ritual lösche *jede* Form von Individualität dieses Individuums "Kultur" aus.

Das hat zwei wichtige Konsequenzen. Erstens besteht absolute Teilnahmepflicht für alle Kulturmitglieder, die je nach Art des konkreten Rituals zum Kreis der Betroffenen zählen. Und zweitens steht das Ritual nicht nur im Dienst der Kultur *als ganzer*, sondern auch *ausschließlich* in ihrem Dienst, was bedeutet, daß bei gegebenem Anlaß nicht die geringste Rücksicht auf mögliche Interessen Einzelner genommen wird: sie können verletzt, gequält oder getötet werden, wenn die Kultur das für sinnvoll in Hinblick auf ihre Vervollkommnung hält. Ein Nachhall davon findet sich noch heute in den hin und wieder stattfindenden Massen(selbst)morden von Glaubensgemeinschaften.

Das vierte Kennzeichen ist die *absolute Verbindlichkeit* des via Ritual Beglaubigten. Kein einzelnes Kulturmitglied darf etwa die Entwickeltheit eines anderen in Zweifel ziehen, wenn der das Initiationsritual durchlaufen und durchlitten hat, auch wenn ihm ansonsten die wesentlichen Kennzeichen eines Erwachsenen der betreffenden Kultur abgehen sollten. Die 'Korrektur' von 'Ritualergebnissen' ist ausschließlich dann möglich, wenn ein anderes ritualwürdiges Thema auf dem Spiel steht: ein vollberechtigter initiiertes Erwachsener kann nur aus dem Stamm verstoßen werden, wenn er z.B. ein Tabu verletzt hat und dadurch den ganzen Stamm gefährdet. Auf diese Unhintergebarkeit des rituell Abgesicherten kann sich jedes Kulturmitglied verlassen, solange es sich an die Regeln hält, die eben dieselbe Ritualistik vorschreibt.

In Beziehung zur Eigengesetzlichkeit der transzendentalen Ordnung steht das fünfte Kennzeichen von Ritualen, die *Suspension des Alltags*, die wesentlich dazu beiträgt, daß ein als transzendental beglaubigtes Erleben zustandekommt. Ganz allgemein zeigt sich die Suspension des Alltags darin, daß für die Dauer des Rituals die Alltagsverrichtungen ausgesetzt sind: es wird nicht "gearbeitet", was immer die einzelne Kultur unter "Arbeit" verstehen mag. Das trifft aber im Grundsatz für jede, auch nicht-rituelle Feier zu.

Spezifisch für das Ritual ist jedoch, daß seine Inszenierung die positive Vorschrift eines anderen als des alltäglichen Verhaltens enthält, die bis zur vollständigen Umkehrung der Alltagsordnung gehen kann. Dann werden die bis dahin als heilig verehrten Stammeskönige getötet, um die Geister auszusöhnen (GIRARD), oder Herren und Sklaven tauschen die Rollen wie in den römischen Saturnalien. Das Prinzip ist heute noch in der allerdings nur noch gestisch<sup>44</sup> gemeinten Übergabe der Schlüssel der Stadt an die "Narren" für die Dauer der "tollen Tage" in den Karnevalshochburgen am Werk.

Das sechste Kennzeichen verhindert, daß dieser erlebte Übergang in den All-Tag, in das, was sonst noch alles möglich wäre, aber kulturell unzulässig ist, selber Alltag wird: Rituale sind *zeitlich begrenzt*. Ihnen ist eine bestimmte Dauer zugemessen, und die Kultur wacht, meist explizit in der Gestalt der dafür vorgesehenen Funktionsträger (Priester etc.), streng über die Einhaltung der gesetzten Frist.

Diese sechs Charakteristika sind gleichzeitig die Bedingungen, die eine religiöse Zeremonie erfüllen muß, um als Ritual gelten zu können, so daß nicht jede religiöse Handlung per se ein Ritual ist, selbst wenn sie eins dieser Charakteristika aufweist, also z.B. oft in gleicher Inszenierung wiederholt wird. Beispiele für nicht-rituelle religiöse Verrichtungen sind die zahlreichen Opferhandlungen, die Homer in seine Epen einflicht, und dies ja auch nicht zufällig oft beiläufig. Solche Äußerungen von Religiösität reagieren eher gelegentlich, wenn auch formalisiert, auf die alltäglichen Unwägbarkeiten des kulturellen Lebens, nicht aber ist es ihre ausdrückliche Absicht, dieses Leben im ganzen zu behandeln. Das ist in manchen Hinsichten nur ein gradueller Unterschied zu den Ritualen im oben definierten Sinn, aber ein für diese Arbeit wichtiger.

---

<sup>44</sup> Häufig mit "symbolisch" verwechselt.

Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob Rituale immer mit Rauschverfassungen einhergegangen sind. Einigermaßen sicher ist allerdings, daß der Rausch im Laufe der kulturellen Entwicklung immer stärker aus dem rituellen Geschehen herausgedrängt wird, Religion sich mehr und mehr ernüchert bzw. im oben skizzierten Sinne "philosophischer" wird. Diese bis heute andauernde Entwicklung hat aber gleichzeitig auch die Rituale im strengen Sinne abgeschafft und die ursprüngliche *aisthesis* des Transzendentalen durch seinen *logos* substituiert.

Der Rausch<sup>45</sup> ist gleichwohl die den Ritualambitionen kongeniale Verfassung des Erlebens: er ist "anders" als das übliche Erleben, wie die transzendente Ordnung "anders" ist als die alltägliche; er vereinheitlicht das Erleben unter Führung der Qualität "grandios", was den erzählten Eigenarten des Transzendentalen entspricht; und er ist *von sich aus* begrenzt ("inhärentes Maß"; s. 287), was der Begrenztheit der Rituale entgegenkommt und ein klares Ende, meist als erschöpfungsbedingte Handlungsunfähigkeit, markiert.

Umgekehrt läßt sich nicht ausmachen, wieweit Rauscherleben in prähistorischen Zeiten zur Formgebung von Religion und Ritual beigetragen hat. Bezogen auf ELIADES Äußerung, daß "Mensch sein...religiös sein" hieß, wäre es auch hier plausibel anzunehmen, daß Rauscherfahrungen notwendig religiös, d.h. als Rückbindung an ein Anderes ausgelegt und in ihrem konkretem Ablauf sowie ihren konkreten Erlebensqualitäten als Vorbilder für religiöse Zeremonien wirksam wurden. Dies sei hier erwähnt, weil auch das Verhältnis von Rausch und Ritual nicht undialektisch gedacht werden kann, die Darstellung bisher aber den Eindruck erwecken könnte, als habe sich die religiöse Struktur "Ritual" die 'persönliche' Erlebensverfassung "Rausch" quasi sekundär angeeignet. Historisch ist vielmehr, wenn auch spekulativ, von einem gegenseitigen Formierungsprozeß auszugehen, so daß man genauso zutreffend sagen könnte, der Rausch habe sich eine passende dramatische Form geschaffen, das Ritual.

Es geht eben nicht um ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis, sondern um das gestalthaft Passende beider Formen. Und beide stehen insofern im Zentrum einer psychologisch betrachteten Kultur, als sie das vom jeweiligen kulturellen Ordnungssystem als "anders" eingestufte thematisieren und damit die Möglichkeit eröffnen, kulturelle Angst zu bearbeiten. Der einfachste Mechanismus der Angstbewältigung ist, FREUD (1920) zufolge, die "Wiederholung" des Angstauslösenden, die dazu dient, der (unterstellten) traumatischen Erfahrung ihre bedrohliche Erlebnisqualität zu nehmen, indem man sie wieder und wieder *aktiv* inszeniert, was an vielen Kinderspielen beobachtbar ist.

Demselben Zweck dienen Rituale, erweisen sich aber auch in diesem Zusammenhang als paradoxe Konstruktionen: sie 'wollen' Angst bewältigen, d.h. eine im Entwicklungsprozeß neu aufgetretene Differenz in das Ganze einbinden (Synthese) und so für Entwicklung in vollem Sinn zubereiten, beharren aber gleichzeitig auf der einmal festgelegten Form, die vielfältig abgesichert wird (so und nicht an-

---

<sup>45</sup> Dessen Behandlung hier nur gestreift wird, weil er in Kapitel V ausführlich dargestellt wird.

ders wollen es die Götter) und jede weitere Entwicklung als erneute Bedrohung, diesmal in Gestalt des "Sakrilegs", auffaßt. Es zeigt sich die gleiche Logik wie schon bei der Religion als ganzer: Rituale repräsentieren gelungene Entwicklung, die weitere Entwicklung verhindern will.

Im Ritual nun hat der Rausch, und mit ihm der Gebrauch entsprechender Drogen, seinen kulturellen Ort. Der Rausch kann hier seine Eigentümlichkeiten entfalten, ohne kulturelle Bereiche zu tangieren, die er stören würde, umgekehrt realisiert das Ritual erst seine volle kulturelle Valenz, wenn es rauschhaft erlebt wird. Erst dann macht es den behaupteten Übergang ins Transzendente glaubhaft, läßt die Ordnung des Alltags mit der transzendentalen Ordnung für eine bestimmte Zeit eins werden und reaffirmiert schließlich die kulturelle Ordnung als ganze, indem es deren legitimatorischen Nexus mit der transzendentalen Ordnung für die Mitglieder erlebbar transparent gemacht hat. Das eigene Leben hat sich unabhängig von seiner konkreten Qualität als das "richtige" bestätigt.

### **III.4 Übergänge**

Die Kultur hat es bis zur betrachteten Epoche, der Antike, in der damals 'bekannt' Welt im wesentlichen geschafft, all die kleinen und größeren Brechungen des Lebens, die erlebten Unvollkommenheiten, durch die Herausbildung eines eigenen Kultivierungszusammenhanges "Religion" in einer einzigen großen Brechung zu bündeln: von ihr aus wird alles erklärbar, Glück und Unglück, Katastrophen und Triumphe. Die Religion ihrerseits bildet eine Doppelstruktur von Erzählung und Erleben aus, eine Mythologie und eine Ritualistik, die sich gegenseitig ergänzen. Im Kontext der Rituale kommt dem Rausch, der im wesentlichen durch Drogen herbeigeführt wird, eine herausragende Bedeutung zu, insofern er die Verfassung darstellt, in der das Erzählte erlebbar wird. Von "Sucht" ist bei diesem Stand der Dinge keine Rede.

Ein zweiter mit Drogen befaßter Strang der Kultur soll hier kurz erwähnt werden: die Heilkunde. Auch sie war ursprünglich Teil des noch sehr alltagsnahen Religiösen; die Funktionen von Priester und Mediziner sind heute noch in vielen Kulturen in einer Person vereinigt (vgl. GIRARD, 40 ff.)<sup>46</sup>. Mit dem Übergang zur Selbsthaftigkeit differenzieren sich beide Rollen mehr und mehr voneinander, die Phänomene von Krankheit und Schmerz, Heilung und Linderung werden aber weiterhin religiös gelesen: auch Griechen und Römer kennen einen eigenen Gott der Heilkunst, wenngleich ihre Ärzte keine religiöse Funktion mehr ausüben. Die Kenntnisse der Zeit hinsichtlich spezifischer Wirkungen von Kräutern, Extrakten und Essenzen sind enorm (vgl. die bei SEEFELDER aufgeführten Rezepturen; 46 ff.).

---

<sup>46</sup> Oder: wieder vereinigt, wenn LENZEN für unsere Kultur formuliert, daß "die gesamte ärztliche Tätigkeit...von der Priesterrolle, wie es scheint, nicht mehr zu lösen ist" (185).

Beide Zusammenhänge, das Religiöse i.e.S. und die Heilkunde, werden nun auch zu Quellen einer gewissen Veralltäglichen des Drogengebrauchs (s.o., 31). Speziell dazu beigetragen hat die Urbanisierung, die die antiken Hochkulturen hervorgebracht hat und gleichzeitig von ihnen gefördert wurde. Hier soll nur ein Aspekt dieses hochkomplexen Themas hervorgehoben werden: Städte sind petrifizierte Selbstversicherungen gegen das Fremde, Bewegliche, potentiell Feindliche. Der Urbanist VIRILIO betont, "daß die Stadt aus dem Krieg entsteht" (9).

Die relative Sicherheit vor der zerstörerischen Kraft großer Migrationsströme und militärischer Raubzüge sowie die Ausbildung einer eigenen, typisch "städtischen" Zirkulation verändern die solcherart siedelnden Kulturen dahingehend, daß sie weniger als bisher durch die direkte Abwehr des bedrohlichen Außen in Atem gehalten werden. Im Laufe dieser Entwicklung sinkt die alltägliche kulturelle Angst vor dem Außen, die Bewohner sind mehr und mehr 'mit sich selbst beschäftigt', d.h. mit den neuen Problemen, die sich aus der Tatsache ergeben, daß man in großer Zahl dauerhaft dicht an dicht lebt. Es bildet sich eine Struktur von Alltagserfahrung, deren Krisen und Probleme nicht ohne weiteres durch den religiösen Diskurs, durch den Verweis auf die transzendente Ordnung zu erklären sind, weil ihre Entstehung dafür zu anschaulich, zu wenig rätselhaft ist. In vielen Situationen erübrigt sich der Rückgriff auf das Andere, denn es erscheint hinreichend und überzeugend, die Probleme da festzumachen, wo man sie aufkommen sieht: beim anderen Menschen.

So tritt die Religion in einer größer werdenden Zahl kultureller Bereiche, in denen ihre Ordnungsleistung (Innen-Außen-Grenze) nicht mehr so dringend benötigt wird bzw. nicht mehr greift, zurück zugunsten einer i.e.S. "sozialen" Auffassungsweise: die Menschen nehmen die Ereignisse als von Menschen gemacht wahr und regeln sie, etwa durch zunehmend ausgefeilte Gesetzeswerke und urbane Ordnungsmächte, in immer größerem Umfang, ohne im Einzelfall den Umweg über die transzendente Ordnung zu nehmen<sup>47</sup>. Das Gemeinwesen als Ganzes bleibt allerdings weiterhin transzendental fundiert und rückgebunden.

Einen ähnlichen Weg geht die Auffassung der Heilkunst. Heilkundige werden nicht mehr, wie etwa Schamanen, als in ihrem Wesen vom Transzendentalen durchdrungen angesehen, sondern - schon bei Homer - zwar als Lieblinge der Götter<sup>48</sup>, aber in ihrem Wirken doch für weitgehend selbständig gehalten. Heilkräftige Substanzen sind den Menschen von den Göttern geschenkt, um Krankheit und Schmerz zu lindern, aber die Kraft wohnt ihnen jetzt inne und wirkt auch dann, wenn man die Substanz ohne explizite Anrufung der Götter anwendet.

---

<sup>47</sup> Man kann die beschriebene Entwicklung als Exemplifizierung der bereits erwähnten allgemeinen "Desakralisierung des Alltags", in mancher Hinsicht sogar als 'Erfindung des Alltags' auffassen.

<sup>48</sup> Der thessalische Fürst Asklepios, ein berühmter Arzt (Ilias 2, 731 f.), wird sogar nachträglich von der griechischen Kultur olympifiziert: ein Gott der Heilkunst (Äskulap).

Hierzu trägt gewiß auch die Eigenart der Substanzen bei, in ihren Wirkungen nicht eindeutig zu sein: sie können nützen oder schaden, heilen oder töten, je nach Dosis oder Beimischungen. Von Anfang an bedarf es menschlicher Expertise, um mit solchen Substanzen die beabsichtigten Wirkungen zu erreichen; dafür stehen die göttlichen Geschenke nicht schon von sich aus ein. Und insbesondere die absichtsvolle Schädigung durch andere Menschen (Vergiftung), scheint, zumindest in den führenden Schichten der Kultur, ein Gegenstand großer Sorge zu sein.

Diese Sicht auf die Substanzen markiert ihrerseits einen Entwicklungsschritt, der für das Thema dieser Arbeit einige Bedeutung hat. Zum einen rückt die Loslösung des Gebrauchs von Heilmitteln aus einem unmittelbar religiös-zeremoniellen Kontext die Verfügung über die Wirkmacht der Substanzen näher in die direkt den Menschen zugestandene Reichweite; soviel ist offensichtlich. Zum anderen aber erhöht die wachsende Kenntnis der Experten die Steuerbarkeit der Wirkungen, was allmählich zur Folge hat, daß die ursprüngliche Ambivalenz der Wirkungen, die wesentlich als Ausdruck der gleichsinnigen, nur viel umfassenderen Ambivalenz des Heiligen<sup>49</sup> und insofern wohl als Beweis ihrer transzendentalen Herkunft gedeutet worden sein dürfte, nun immer stärker an als durchaus diesseitig aufgefaßten Eigenschaften der Substanzen selbst festgemacht wird<sup>50</sup>. Im Zuge dieser Entwicklung verliert das Heilige sozusagen ein wichtiges Materialsymbol, durch das es im Alltag repräsentiert war, während die Substanzen dadurch auf den entscheidenden Schritt vorbereitet werden, mit dem sie selber zu Verursachern ihrer Wirkungen werden.

Auch bezüglich der Heilkunde kann eine Desakralisierung in dem Maße angenommen werden, in dem Heilwirkungen - spätestens modelliert an der Erfahrung ihres Gegenteils, der willentlich zugefügten Schädigung - ärztlichem Können (als eigenständigem) zugeschrieben werden. Mit den Substanzen wird im griechischen Kulturkreis regelrecht experimentiert, es entsteht eine Art 'pharmakologischer Forschung', die wohl in erster Linie den Auftrag hat, Gegengifte gegen die bei Mordanschlägen üblicherweise verwendeten Gifte zu produzieren (SEEFELDER, 40 ff.)<sup>51</sup>.

Im Zuge dieser Entwicklung werden auch die Rauschdrogen, insbesondere der Wein, stärker zu Alltagsdrogen; sie werden auch ohne religiösen Anlaß gebraucht, der Gebrauch verbleibt aber zumeist im Rahmen ritualanaloger kultureller Arrangements, wie etwa dem des symposion oder seiner römischen Variante, des convivium. Zwar gehört das Trinken verdünnten Weins in beachtlichen Mengen dazu, aber das Gastmahl dient dem Zweck, den Alltag und die schiere Nahrungsauf-

---

<sup>49</sup> Es sei an die Doppelbedeutung von "sacer" erinnert: "heilig" und "verflucht".

<sup>50</sup> Erhellend hierzu die Bedeutungsgeschichte der "dosis": ursprünglich "Gabe" und "Geschenk" bedeutend, benutzen wir den Begriff heute nur noch im Sinne einer Verabreichungsquantität.

<sup>51</sup> Die Bedeutungsgeschichte des Begriffs "pharmakon" läßt die Entwicklung erkennen: ursprünglich bedeutet es "Zaubermittel" (religiöse Färbung) mit dem Beigeschmack "schädlich", daraus wird "Gift". Dann Umkehrung zum "Gegengift", Erweiterung zum "Heilmittel" und schließlich allgemein "Mittel für oder gegen etwas" (u.a. für das 'Seelen-Heil').

nahme auf 'höhere' Kontexte hin zu überschreiten<sup>52</sup>: Philosophie, Wissenschaft, Kunst und Politik werden beim Trinken Thema. Der Rausch, der wohl ziemlich regelmäßig bei solchen Gelegenheiten eintritt, zielt auch in diesem nicht-sakralen Rahmen die Selbstvergewisserung der Kultur an, wenngleich mit 'niedrigerem' Anspruch als im Religiösen: "Trinkgelage´ bedeutete dann gute Gesellschaft, Kultur und die Vergnügungen der Freundschaft" (VEYNE, 186).

Der 'philosophische' Blick der Griechen und erst recht der 'nüchterne' der Römer registrieren durchaus, daß die Folgen des Trinkens oft über die Gelageverfassung hinausreichen; die Belege dafür sind zahlreich und gehen bis zu Homer zurück (vgl. PREISER a). Die Bewertung dieser Beobachtung ist allerdings uneinheitlich: ernste Warnungen, Bedauern, herzhaftes Lachen (der Rausch und seine Folgen sind ein beliebtes Thema der griechischen und römischen Komödien), Verachtung, Lob des Rausches.

Bei ARISTOTELES findet sich in der Nikomachischen Ethik die Erörterung einer juristischen Frage, die auch in heutiger Zeit virulent ist: wie ist mit Tätern zu verfahren, die ihre Straftat im Rausch begangen haben? ARISTOTELES behandelt dies als einen Sonderfall des Themas der Verantwortlichkeit und stellt fest: "Man züchtigt auch gerade wegen der Unwissenheit selbst, wenn einer schuld an seiner Unwissenheit zu sein scheint, so wie etwa die Strafen bei Trunkenheit verdoppelt werden. Denn da ist der Ursprung in einem selbst; man war ja Herr darüber, sich nicht zu betrinken" (III, 1113 b 30-34).

Mit anderen Worten: wer sich betrinkt, weiß, was er tut, nämlich sich in eine Verfassung zu bringen, in der er eventuell nicht mehr weiß, was er tut. Beides hat in der griechischen Kultur sein Recht, aber es schließt sich gegenseitig aus, was Theognis von Megara in dem Satz formuliert: "Schimpflich ist es, betrunken unter nüchternen Männern zu sein, schimpflich aber auch, wenn man nüchtern unter Betrunknen bleibt" (zit. n. PREISER a, 513). Probleme entstehen, wie schon am (fiktiven) Beispiel des betrunkenen Bauarbeiters gezeigt, wenn eine Verfassung auf die andere übergreift. CICERO erweitert das im Sinne der Stoa sogar zum Lebensprinzip, das bei ihm ironischerweise als ethische Begründung für den Selbstmord fungiert: "Ich jedenfalls finde, daß man im Leben jene Regel anwenden soll, die bei den Symposien der Griechen gilt: 'Entweder trinken oder weggehen'. Und mit Recht: denn entweder soll man gleich wie die anderen am Genuß des Trinkens sich erfreuen oder vorher gehen, damit man nicht nüchtern in den Taumel der Trunkenen hineingerät. So soll man auch die Mißhandlungen des Schicksals, die man nicht tragen kann, durch Flucht hinter sich lassen" (V, 118).

Die beschriebene Entwicklung macht vor den ärmeren Schichten nicht halt, und obwohl deren Kultivierungsziele im Zusammenhang mit dem Weintrinken weniger hochtrabend sind, bilden sich doch auch hier spezielle Orte und Anlässe des Trinkens heraus: tabernae, cauponae und collegia (187). Allen konkreten Formen der alltäglichen Rauscherzeugung sind, wie man sieht, ein Merkmal des Rituals voll und eins in abgeschwächter Form gemeinsam: sie begrenzen das Trinken ört-

---

<sup>52</sup> "...und nicht, wie nach gierigem Fraße der Geier, Stumpfen Gemüts dasitzen, der edleren Freude vergessend", wie es in einem Trinklied des PANYASIS von Samos heißt (66).

lich und zeitlich und sie binden eine Gruppe ein, finden im geselligen Raum statt; die Gruppe ist hier die abgeschwächte Version der "ganzen Kultur"<sup>53</sup>. Vor allem das Kennzeichen der "Begrenzung" ist aus kulturpsychologischer Sicht wichtig, denn beim Thema dieser Arbeit stellt sich aus heutigem Blickwinkel die Frage, wieso auch die römische Kultur trotz gewiß erheblichen Weinkonsums zwar hin und wieder über Sittenverfall klagt, aber nie einen Diskurs produziert, der Ähnlichkeiten mit unserer heutigen Rede über "Sucht" aufwiese.

Wohl aber differenziert sich mit fortschreitender Differenzierung der Kultur auch die Rede über das Trinken, was zuerst einmal meint: sie taucht in neuen Kontexten auf. Dies geht einher mit einer verstärkten Übernahme der stoischen Philosophie durch die Römer. Erst gemessen an dem Ideal einer durchgängig maßvollen Lebensführung kann Cicero dem Marcus Antonius in der zweiten Philippica vorwerfen, dieser habe sich dereinst in Ausübung eines Amtsgeschäfts (wo "es schon schimpflich wäre zu rülpsen"; zit. n. PREISER b, 525) in aller Öffentlichkeit erbrochen, was sogar schimpflich gewesen wäre, wenn es ihm zu Hause passiert wäre (ebd.).

CICEROS Hauptargument an dieser Stelle ist das Schimpfliche, was insofern neu ist, als es sich auch auf die Privatsphäre des Angegriffenen bezieht. Dieser Übergriff CICEROS - bei Symposien, also im Privaten, kommt Erbrechen selbstverständlich vor und gilt *nicht* als schimpflich - ist gewiß motiviert durch die dringende Absicht seiner Rede, gleichwohl kann zweierlei darüberhinaus festgehalten werden. Zum einen taucht hier das Trinken in einem neuen Kontext, dem der politischen Rede, auf und dient als rhetorisches Machtmittel ganz anderen als den behaupteten Interessen, etwa dem angemessenen Auftreten öffentlicher Amtsträger: CICERO geht es um die Republik und um sein eigenes Leben. Und zum anderen kann er sich davon nur eine Wirkung versprechen, wenn hier eine umfassende Lebensmoral zum Tragen kommt, die faktisch keine transzendente Fundierung und daher auch keine der Gültigkeit dieser Moral selbst entzogenen kulturellen Räume wie Rituale und Symposien (mehr) anerkennt; nur unter dieser Voraussetzung disqualifiziert das beanstandete Verhalten den Marcus Antonius.

Die Denkfigur, die machtpolitische Ambition und moralischen Rigorismus vereinheitlicht, ist dabei nicht zufällig die Anbindung des Trinkens an einen Menschen, um ihn zu charakterisieren. Dem klassischen Begriff für aktuelle Betrunketheit, der ebrietas, stellt CICERO einen zweiten an die Seite, den der ebriositas, die den Hang eines Menschen zu häufigem Sich-betrinken meint. Eine Festschreibung dieser Art kann als Vorgriff auf die Neuzeit gewertet werden, und sie verdankt sich tatsächlich weitgehend analogen kulturellen Bedingungen (wie in Kap. IV zu zeigen sein wird) - nur daß die Stoa, anders als später Reformation und Aufklärung, die kulturelle Wirksamkeit der transzendentalen Ordnung nicht ent-

---

<sup>53</sup> Und mit ihr als sozialem Horizont des Rausches ist natürlich eine Konfliktmöglichkeit angelegt, die es im Ritual nicht gibt: die Affirmation der Gruppe im Rausch kann Tendenzen festigen, die in manifestem Widerspruch zu denen der Kultur im ganzen ("Selbstbild") stehen, also 'neue' kulturelle Spannungen schaffen. Das war im Rom der Zeitenwende wohl schon historische Erfahrung; jedenfalls bemerkt VEYNE hinsichtlich des Unterschichttrinkens: "Dieses derbe Treiben galt den Vornehmen als verdächtig" (187).

scheidend einschränken kann, weil sie sich nicht als Lösung der von der Religion als Repräsentantin jener Ordnung verursachten Probleme versteht und daher selber keinerlei Ambition aufs Transzendente äußert<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Vgl. dazu die Analogien und Unterschiede in SENECAS *Epistulae morales* und FRANCKS Traktat (s. 91).

Andere Gründe für das Fehlen eines "Sucht"diskurses sind noch anzuführen. Erstens sind die antiken Kulturen nicht wohlhabend genug, um sich schichtübergreifend einen allzu ausschweifenden Konsum des nicht eben billigen Weines leisten zu können; bei den "armen Leuten", deren Anteil VEYNE im römischen Reich auf "immerhin neun Zehntel der Bevölkerung" (185) schätzt, ist eine wirksame ökonomische Bremse gegen ausufernden Weinkonsum am Werke. Zweitens hätten die antiken Kulturen selbst für den Fall, daß einzelne Kulturmitglieder *ständig* betrunken sind, keine pathologische, sondern 'nur' eine ethische Lesart bereit: handelt es sich um einen Plebejer, verelendet er binnen kurzem und stirbt wahrscheinlich bald, was ihm angesichts seiner Pflichtverletzung gegenüber dem Gemeinwesen nur recht geschieht; handelt es sich um einen Patrizier<sup>55</sup>, so wird ihm von den Peers irgendwann die *virtus*, die Mannestugend, abgesprochen - ein Urteil, dem kein langes Grübeln über die Erscheinungen, aufgrund derer es zustandekommt, vorangeht oder folgt (VEYNE, 176 f.). Und drittens sind eben die Trinkszenarien, wie beschrieben, derart beschaffen, daß sie den Rausch begrenzen, was sich übrigens nicht gegen den Rausch als Erlebensverfassung richtet, sondern gegen die Lebensweise der *luxuria*, die in scharfem Gegensatz zur kulturell geschätzten maßvollen *diaitas* steht.

Die Begrenzungen gegen das Ausufern des Weintrinkens sind also in den antiken Kulturen strukturell angelegt, selbst in den urbanen, in denen der Rausch unzweifelhaft ins Alltägliche eingedrungen ist. Rurale oder nomadisierende Kulturen, wie etwa Skythen, Kelten oder Germanen, halten um diese Zeit den Rausch noch weitgehend "heilig" (vgl. dazu JETTMAR; MAC-MANUS; SPODE). Und nicht einmal die Stoiker, die einflußreichste und radikalste Gruppe der *diaitas*-Verfechter, sprechen von etwas, das an "Sucht" erinnert.

In allen Kulturen der betrachteten Epoche mit Ausnahme der jüdischen realisiert der Rausch die Erlebensseite einer Notwendigkeit, die für alle Kulturen besteht: sich überschreiten zu müssen, um sich als "richtig" erweisen zu können. Er ist der Passepartout zum Transzendentalen, der Schlüssel zu einem flüchtigen Moment der Vollkommenheit für die Kultur, die sich unvollkommen weiß. Wie sehr die ihm inhärente Lebensbejahung sich dem Wissen um die Gebrochenheit des Lebens verdankt, mag, dieses Kapitel abschließend, ein Passus aus einer VERGIL zugeschriebenen Ode mit dem Titel "Das Schenkmädchen" verdeutlichen:

"Bist du gescheit, so trink aus dem Mischkrug gleich dir ein Räuschchen

...

Willst du den duftenden Kranz für ein fühllos Restchen von Asche

Sparen und wähnst fürs Grab unsere Blumen gepflückt?

Wein und Würfel daher! Wer grämt sich um morgen! Im Nacken

steht uns der Tod und 'Lebt!' raunt er, 'ich bleibe nicht aus'" (108).

---

<sup>55</sup> Das Genus masculinum ist hier wörtlich gemeint: Frauen sind Griechen und Römern außer in Komödien kein Gegenstand der Betrachtung, wenn es um Weintrinken geht. Ausnahmen: Religion und Prostitution. Aber beide Bereiche liegen außerhalb - 'oberhalb' oder 'unterhalb' - der für den kulturellen Alltag verbindlichen Moral.

„Es ist unverkennbar, daß hier, im wirtschaftlich-sozialen Prozeß, tiefere Gründe liegen, warum die Idee der Abgrenzung dessen, was behandelt werden soll, nicht unter die theoretische Herrschaft der Begriffe exakter Naturwissenschaft gerät, sondern bezeichnenderweise unter die utilitaristischen und manchesterlichen Formulierungen der Biologie: des Darwinismus, des Daseinskampfgedankens, kurz aller der biologischer Ideen, denen Leben soviel wie ein Zweck, Zweck des Lebens soviel wie Erhaltung des Lebens, Gesundheit soviel wie leidlose Tüchtigkeit (Arbeits- und Genußfähigkeit), langes Leben undiskutierbarer Wert, Verhinderung des Todes eine Aufgabe der Medizin, Gesundheit soviel wie Normalität, Krankheit soviel wie Abnormität ist. Ebenso wie die Arbeiterschaft um Lohn und Arbeitszeit kämpft, ebenso die bürgerliche Klasse um Ertüchtigung: der mechanisch-energetische und der vital-biologische Wert sind gleich abhängig vom modernen Arbeitsbegriff des Lebens, vom Begriff der Lebensarbeit.“

Viktor von Weizsäcker (1928)

## **IV. Die Entwicklung der Lebensarbeit**

Dieses historisch-psychologische Kapitel zeichnet die Entwicklung des Suchtdiskurses von seiner Entstehung bis in die Gegenwart nach. Historischer Ausgangspunkt ist die Renaissance, mit der eine fundamentale Umgestaltung der abendländischen Kultur ihren Anfang nimmt. Um verständlicher zu machen, worauf die Umbrüche des 16. Jahrhunderts antworten, wird eingangs ein kurzes Schlaglicht auf die spätmittelalterliche Kultur geworfen, die den Boden darstellt, aus dem die vielfältigen und historisch-psychologisch einzigartigen Veränderungen hervorgehen.

### **IV.1 "Herbst des Mittelalters": die Krise einer referentiellen Ordnung**

Die Epoche, die wir als "Mittelalter" zu bezeichnen gewohnt sind, ist gewiß weniger einheitlich, als ihr summarischer Name nahelegt. Vordringlich meinen wir zumeist, sie sei eine Art 'finsternes' Mittelstück zwischen zwei 'hell' leuchtenden Phasen der Menschheitsgeschichte, der "Antike" und der "Neuzeit". Diese wiederum fassen wir als 'hell' auf, weil wir in ihnen das Aufblühen von Kunst und Wissenschaft sehen, ja sogar Demokratie und die Kultivierung individueller Freiheit zu finden glauben, während das "Mittelalter" eine Periode des Aberglaubens, der erstickenden Tyrannei einer sich allmächtig wahnenden Kirche, der unmenschlichen Sozialordnung, des allseitig gehemmten Fortschritts und des niemals endenden belli omnium contra omnes gewesen sein soll<sup>56</sup>.

Daß dieses Bild, sogar als Typisierung, unzutreffend ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden; es verdankt sich in erster Linie der Abgrenzungsnot der Späteren, also uns Heutiger und unserer näheren Vorfahren, deren Wirken in einem strahlenderen Licht erscheint, wenn es auf dem Hintergrund eines Jahrhunderts währenden Blocks der Finsternis dargestellt wird.

Tatsächlich spielt sich in den über 1000 Jahren zwischen der Eroberung Roms durch die Goten (475) und Luthers Thesenanschlag (1517) in der abendländischen Kultur ein enorm vielfältiges Geschehen ab, das von der römischen Kultur nicht

---

<sup>56</sup> Etwa seit Ecos "Im Namen der Rose" lassen sich Gegenläufe im populären Mittelalter-Bild feststellen, die hauptsächlich dem Genuß an pittoresker, sinnlich betonter Übersichtlichkeit entstammen dürften. Darauf kann hier nicht eingegangen werden.

viel übrig läßt und an ihrer Stelle ganz andere Formationen entstehen läßt. Gleichwohl wird die schillernde Gestalt des Mittelalters hier vernachlässigt, weil sie in dem für diese Arbeit interessierenden Aspekt die Antike, wenn auch modifiziert, fortsetzt: auch die Kultur des mittelalterlichen Abendlandes ist gebunden an Transzendentalität als letzter und umfassender Referenzinstanz.

Entscheidend für die weitere Entwicklung ist dabei die Neuerung, die das Kultursystem durch die christliche Kirche erfährt. Die, psychologisch betrachtet, revolutionäre Botschaft Christi, die sich von allen bisherigen religiösen Entwürfen *grundsätzlich* abhebt, ist die Zubilligung einer "Seele" an jeden einzelnen Menschen: "Jetzt hatte jeder diese eigene Seele, und das galt für alle" (SALBER 1993, 51). Das bringt zunächst große Verunsicherungen hinsichtlich der kulturellen Ordnung mit sich. Liest man das Neue Testament einmal unter diesem Aspekt, so stellt man fest, daß Jesus nicht müde wird, die Selbstverständlichkeiten seiner Zeit fundamental in Frage, sie sogar auf den Kopf zu stellen: die Ersten werden die Letzten sein.

Die vielen verwirrenden, unerwarteten Wendungen, mit denen Jesus seiner Lehre Ausdruck verleiht, geraten jedoch schnell in Kontakt mit systematischerem Denken. Paulus, der griechische 'Konvertit', gibt dem fröhlichen hebräischen Durcheinander eine erste handlichere Gestalt, indem er es mit platonischer Strenge ordnet, so daß ein überschaubares Gemeindeleben mit verlässlichen Regeln entsteht. Die weitere Ausbreitung des Christentums im römischen Reich kann eine mächtige kulturelle Strömung aufgreifen und sich *deswegen* erfolgreich gegen die jahrhundertelangen harten Unterdrückungsbestrebungen der römischen Obrigkeit durchsetzen: die christliche Lehre, die jedem Einzelnen eine Seele zuspricht, verleiht der im römischen Reich weithin adaptierten Lehre der Stoa, "die Tugend sei zum glückseligen Leben sich selbst genug" (CICERO; V,1), die ebenfalls den Einzelnen - als Träger persönlicher Verantwortung - betont, die transzendente Dimension und löst damit deren zentrales wirkungsgeschichtliches Problem (s. 49). Beiden gemeinsam ist die Würdigung jedes einzelnen Menschen (Seele bzw. Verantwortung), aber in der christlichen Lehre ist der Einzelne nicht einsam, sondern qua Taufe Mitglied einer umfassenden, da transzendental gestifteten Gemeinschaft. Und beiden gemeinsam ist das *explizite* Anliegen, den *individuellen* Tod zu bearbeiten<sup>57</sup>; auch hier überbietet das Christentum die Stoa, indem es deren heiterer Gelassenheit im Angesicht des Unausweichlichen eine transzendente Perspektive angedeihen läßt: die Erlösung der besagten Seele, die nunmehr die direkte Verbundenheit jedes einzelnen Menschen mit dem Göttlichen indiziert, denn sie ist "unsterbliche" Repräsentantin Gottes in jedem Menschen<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Implizit ist die Bearbeitung der Todestatsache aus psychologischer Sicht das Anliegen jeder Religion oder Philosophie, aber eben oft nur implizit. Und um den *individuellen* Tod muß es dann erst recht nicht notwendig gehen.

<sup>58</sup> In der stoischen Diskussion bleibt die Frage, ob die Seele unsterblich ist, infolge ihrer empirischen Nichtüberprüfbarkeit offen, ist aber auch zweitrangig gegenüber der zentralen innerweltlichen Problematik der Vorbereitung auf den Tod (s. CICERO; I, 77-83).

### IV.1.1 Veralltäglicung des Heiligen und die Nähe der Extreme

Wie in allen theistischen Religionen, bildet sich auch im Christentum eine Kirche heraus. Deren zahlreiche Metamorphosen im Mittelalter können hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Nur die Entwicklung eines bestimmten strukturellen Problems, das die christlichen Kirchen von Anfang an mit sich herumtragen, wird kurz skizziert. Dem sei noch vorangestellt, daß mit "Kirche" im folgenden immer "Amtskirche" gemeint ist, also eine mehr oder weniger vielfältig und verbindlich gegliederte Körperschaft von Menschen (dank einer langen jüdischen Tradition und des paulinischen Einflusses: von Männern), die sich ausschließlich der Verbreitung und Pflege der christlichen Lehre widmen<sup>59</sup>.

Das hier gemeinte Problem hat sich schon in der Bemerkung über Paulus angedeutet: die Verbreitung des Christentums steht vor der Aufgabe, die Lehre Christi, die das neue transzendente Prinzip der "Liebe" profiliert, indem sie alle alltäglichen Kultivierungen relativiert (s.o.), trotzdem in eine Alltagsform zu übersetzen, die dann doch nicht 'relativ', sondern *verbindlich christlich* sein soll. Die Briefe des Paulus etwa sind voll mit Ratschlägen, Bitten, Anweisungen und Drohungen, die die Adressaten, so sie ihnen denn nachkommen, befähigen sollen, ein Leben zu führen, das dem, was Paulus von der christlichen Lehre verstanden zu haben glaubt, im Alltag gerecht wird. Gleichzeitig mit solcher Verregelung des Alltags wird dessen Besonderes, das, was ihn als spezifisch christlich ausweist, produziert: das "Heilige", das sich in den Erzählungen über Christi Wunder, über seinen Tod als Sühneopfer für alle Menschen, vor allem aber über seine anschließende Wiederauferstehung ausformt. Etwas vergleichbares kennt keine andere Religion.

In dieser Spannung von Alltag und Heiligem bildet sich die christliche Kirche. Sie kann anfangs mit dieser Spannung insofern fruchtbar umgehen, als sie sich inmitten anderer Religionen einen entwicklungssträchtigen Sonderstatus zusprechen kann. Theophilus formuliert im 2. Jahrhundert: "Das Meer können wir mit Recht ein Bild der Welt nennen...so hat Gott der Welt, die infolge der Sünden von wilden Stürmen bewegt wird, Sammelplätze gegeben, heilige Kirchen genannt, in welchen sich gleichsam als in sicheren Inselhäfen die Lehrstühle der Wahrheit finden" (zit. n. STEMBERGER, 117). Daß die Kirche sich selbst als "heilig" bezeichnet, entstammt theologischen Ableitungen, die hier nicht erörtert werden können. Das psychologische Funktionieren dieser Selbstetikettierung hängt demgegenüber eng mit dem von Theophilus gewählten Bild der "Insel" zusammen: solange die Kirchen Inseln in einem unchristlichen Meer sind, können sie den Status des "Heili-gen", also der direkten Repräsentanz der transzendentalen Ordnung, wirksam und glaubwürdig vertreten.

---

<sup>59</sup> Die Apostel fallen noch nicht unter das Rubrum "Amtskirche"; ihren missionarischen Bemühungen fehlt die "verbindliche Gliederung".

Das ändert sich mit den Ausbreitungserfolgen des Christentums, die hier in zwei Hinsichten wichtig werden: zum einen betrifft das die Schaffung eines relativ großen zusammenhängenden Gebietes in Europa, dessen Einheitlichkeit, insbesondere seit der allmählichen Durchsetzung der Feudalordnung etwa seit der Mitte des 11. Jahrhunderts, *ausschließlich* durch sein Selbstverständnis als christlichem gestiftet wird. Und zum anderen breitet sich das Christentum in immer reichhaltigeren Formen und mit immer genaueren Vorschriften *in den Alltag* aus. Für beides steht die Kirche ein, die ihre Rolle als *wirkliche* Mittlerin zwischen All-Tag und Alltag, zwischen Gott und dem Weltlichen damit bis zum äußersten strapaziert.

Für das Spätmittelalter gilt, daß die Kirche im christlichen Kulturkreis buchstäblich überall ist, wo Kultur ist<sup>60</sup>. Auch die zahlreichen kirchenkritischen Bewegungen ändern daran nichts. Denn wie immer man die zunehmende Profanisierung der Kirche, die unter dem weiten Mantel ihrer "Heiligkeit" stattfindet, beurteilen mag, gelingt es ihr doch ohne Zweifel, einen *religiös durchdrungenen Alltag* in der Kultur zu verankern, der ein hohes Maß an Permissivität mit einem hohen Maß an Direktivität koexistieren läßt.

Die Schilderungen mittelalterlichen Lebens bei HUIZINGA, FRIEDEL und ELIAS lassen erkennen, daß die damaligen Lebensformen kaum einheitlich zu charakterisieren sind, außer mit Wendungen, die zum Ausdruck bringen, daß Extreme eng beieinander liegen. Gewiß bildet die Kultur ordnende Strukturen aus: "Im mittelalterlichen Denken wird der Begriff 'Stand' oder 'Orden'...zusammengehalten durch das Bewußtsein, daß jede dieser Gruppen etwas von Gott gesetztes ist, ein Organ im Weltbau ist...Man konnte dabei die Entartung der Geistlichkeit, den Verfall der ritterlichen Tugenden bejammern, ohne darum das Idealbild auch nur im mindesten preiszugeben; mögen auch die Sünden der Menschen die Verwirklichung des Ideals verhindern, so bleibt es dennoch Grundlage und Richtschnur des gesellschaftlichen Denkens. Das mittelalterliche Bild der Gesellschaft ist statisch, nicht dynamisch" (HUIZINGA, 75).

Aber auch wenn solche Ordnung allenthalben als von Gott gesetzt akzeptiert ist, befindet HUIZINGA doch: "Die Spannung zwischen Lebensform und Wirklichkeit ist ungemein stark" (47). Die Kultur versucht, ihre "Sehnsucht nach schönerem Leben im Geiste eines geträumten Ideals" (46) in die Tat umzusetzen, und produziert dabei einen allgemeinen Pessimismus: "Tiefe Niedergeschlagenheit über das irdische Elend ist die Stimmung, in der die tägliche Wirklichkeit betrachtet wird, sobald die kindliche Lebensfreude oder das blinde Genießen der ernstesten Betrachtung weicht" (43)<sup>61</sup>. Bei FRIEDEL heißt es: "Das Grundgefühl, das sie beherrscht

---

<sup>60</sup> Das Mittelalter weist im Unterschied zu heute durchaus unkultivierte Gegenden in Europa auf, große Wälder etwa, die gewissermaßen die Rolle der Kirche in der Spätantike übernehmen: Inseln, von der Kultur im allgemeinen gefürchtet, weil sie Sammelbecken für alles das werden, was in der kirchlichen Kulturordnung nicht aufgeht.

<sup>61</sup> Einem solchen tief pessimistischen Werk, einer von Bernard de Morlay verfaßten Klage über die Vergänglichkeit des irdischen Glanzes, entstammt im übrigen der Schlußsatz in Ecos Roman, der dem ganzen Werk den Titel stiftet: "stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus". Dieser Aspekt, der den Roman in der Tat von Anfang an durchzieht, dürfte in der jüngsten Begeisterung für das Mittelalter wenig zum Tragen kommen.

te, läßt sich vielleicht am ehesten in dem Begriff 'Weltalp' zusammenfassen: die äußeren Eindrücke und Geschehnisse wirken nur noch wie ein ungeheurer Alpdruck, ein böser, spukhafter Traum; die gequälte Menschheit befindet sich in einer dauernden Angstneurose, die nur krampfhaft übertäubt wird durch eine ebenso angstvolle Jagd nach Besitz und Genuß" (130 f.).

Paradoxerweise trägt gerade die kulturelle Omnipräsenz der Kirche entscheidend zu dieser gelebten Version der "Frohen Botschaft" im Spätmittelalter bei. Damit ist weniger ein absichtsvolles Herbeiführen entsprechender Stimmungen und deren Ausnutzung im Rahmen des machtpolitischen Kalküls gemeint, als vielmehr etwas grundsätzlicheres: wenn die Vermittlungsinstanz zwischen transzendentaler und alltäglicher Ordnung dem Alltag flächengleich und gleichzeitig *ea ipsa* die Wirklichkeit des Transzendentalen ist, dann vermittelt sie nichts mit nichts<sup>62</sup>. Die Kirche steht vor dem Problem, sich 'totgesiegt' zu haben; FRIEDELLE faßt die Situation nach dem Konstanzer Konzil (1414-1418) zusammen: "Der Papstgedanke starb, *trotz* seiner Siege...Der Papst herrschte unumschränkt; aber man nahm ihn nicht mehr ernst. Man glaubte ihm nicht mehr" (139).

Auch wenn der Papst ab 1418 natürlich nicht "unumschränkt" herrscht, treffen diese Sätze doch den Kern des Problems. M.a.W.: selbst wenn die Kirche wollte, könnte sie, allgegenwärtig, wie sie ist, und allmächtig, wie sie sich gerne aufführt, effektiv nichts gegen die Vermittlungslosigkeit der Stimmungsextreme (s.o.) ausrichten. Sie ist inzwischen so sehr *Bild für das Ganze* der mittelalterlichen Ordnung geworden, daß sie keine richtungsweisenden Entschiedenheiten *in* ihr mehr bewirken kann: 'man glaubt ihr nicht mehr'.

Diese Situation bleibt plausiblerweise nicht ohne Auswirkungen auf die Rolle des Religiösen in der Kultur, führt aber keineswegs zu schlichter Gottlosigkeit, auch wenn "doch in manchen Köpfen der latente Unglaube bewußt und stark geworden" (HUIZINGA, 228) ist. Doch behält die Kultur allen Erfahrungen von andauernden Kriegen, später auch mörderischen Seuchen<sup>63</sup>, aller sichtbaren Selbstentheiligung der Kirche und allen daraus erwachsenden Zweifeln zum Trotz die transzendente Fundierung bei, die sich angesichts dieser umfassenden Krise sogar als allseitiger Erklärungsrahmen bewährt: "Die Zeitgenossen machten die Konstellation der Gestirne, die allgemeine Sündhaftigkeit, die Unkeuschheit der Priester und die Juden für sie [sc.: die Pest] verantwortlich" (FRIEDELLE, 97). Das Spätmittelalter veranschaulicht insofern die Leistungsfähigkeit einer "ausgeformten transzendentalen Ordnung" (s. 25 f.) in aller Deutlichkeit.

Dazu gehört allerdings notwendig die Schaffung einer prägnanten Differenz *innerhalb* der transzendentalen Ordnung, die die Funktion der verschwundenen Grenze zwischen Alltag und Heiligem übernimmt. Die Ausformung dieser Grenze geschieht mit Hilfe des "Teufels", der im Laufe des Mittelalters von einem bos-

---

<sup>62</sup> Hier ist 600 Jahre vor MCLUHAN bereits das Medium die Botschaft.

<sup>63</sup> FRIEDELLE sieht in der Pestepidemie von 1348/49, die schätzungsweise 25 Millionen Menschen dahinrafft, den Beginn der "Inkubation", die "Geburtsstunde der Neuzeit" (95 ff.).

haften Streichespieler (vielleicht als dünner christlicher Firnis über den alten mythologischen Figuren der Kobolde u.ä.) zu einem (fast) allmächtigen, absolut und ausschließlich bösen Gegenspieler Gottes wird, dessen Existenz die Inquisition schließlich als *real* fordert, um damit den Realismus ihres Wirkens begründen zu können. *Die Dichotomie von Gott und Teufel ersetzt die Übergangslöge von Alltag und Sakralem*; sie ist die Erzählung, die die *Unvermitteltheit der Extreme*, ein kulturpsychologisches Kennzeichen der Epoche, in zweifacher Hinsicht auslegt. Ihre Übergangslösigkeit<sup>64</sup> gestattet den Zeitgenossen, das Rätsel, das sie sich in ihren abrupten Stimmungswechseln selber sind, zu lösen, und sie affirmiert gleichzeitig die kulturelle Konstellation, indem sie das daran verspürte Unbehagen dem Bösen zuschreibt, das 'seinen guten Grund' hat.

Anhand des Teufels bildet sich eine komplette zweite transzendente Ordnung, eine Art Schattenkabinett des Heiligen, das auch ebenso religiös wirksam wird: "All die wundersamen Geschöpfe, die noch heute unsere Kindermärchen bevölkern, beherrschten damals das ganze Tun und Lassen der Erwachsenen: Elfen und Nixen, Feen und Hexen, Nightmare und Kobolde. Ja selbst die Heiligen der Kirche werden zu Naturgöttern, zu heidnischen Elementarwesen...alle Welt glaubte an die Hostienschändungen, Teufelsmessen und Ritualmorde...Das Volk erblickte in diesen gottfeindlichen Handlungen keine bloße Negation, sondern einen sehr realen Teufelsdienst, eine Art gewendetes Christentum, zu dem es mit derselben Bewunderung emporblickte wie zur Gestalt des Antichrist...und es war daher nur logisch, daß sie an die geheime Existenz einer Teufelskirche, einer Teufelsgemeinde, eines Teufelsrituals glaubten" (FRIEDEL, 141).

Wesentlich für das Funktionieren der spätmittelalterlichen Kultur ist im weiteren, daß die gängigen Bildungsmedien der Zeit das gesprochene Wort und - vor allem - das Bild sind; das durchaus umfangreiche Schrifttum bleibt einigen wenigen des Lesens Kundigen vorbehalten. Vermittlung und Tradierung der Kultivierungsformen geschehen in der Hauptsache auf sinnlich-anschaulichem Wege, was gleichzeitig das allgemeine intellektuelle Niveau in engen Grenzen hält. Die Kirche ist auch in diesem Zusammenhang ein zentraler Faktor; Papst Gregor der Große schreibt bereits um die Wende zum 7. Jahrhundert: "Was für die Lesenden die Schrift ist, das ist für die Augen der Ungebildeten das Bild...auf ihm lesen die des Lesens Unkundigen. Daher ist vor allem für die Heiden das Bild eine Lesung...Man muß unterscheiden zwischen einer Anbetung des Bildes und der Belehrung, die wir durch die Bilder über den Gegenstand unserer Anbetung erfahren" (zit. n. STEMBERGER, 262 f.). Im "Bilderstreit" nimmt Rom daher konsequent Partei für die Ikonodulen<sup>65</sup>. Bilder sind fortan theologisch absegnete Medien

---

<sup>64</sup> Der Wunderglaube der Zeit bebildert die Übergangslösigkeit dieser dichotomen Struktur, in der Bewegung nur als Umschlagen der Extreme möglich ist ("Inversionen als Wunder"; SALBER 1993, 53 ff.).

<sup>65</sup> Dabei handelt es sich um eine Grundsatzentscheidung in einer theologisch hochsensiblen Frage, der seit Moses bestehenden Gefahr der Götzenanbetung, die im Zweiten Gebot geschaffen und gebannt wird. Bilder im Religiösen zuzulassen, wird für die Kirche aufgrund der Doppelnatur Jesu möglich: "wesenhaft, wirklich ist er Mensch geworden", schreibt Johannes von Damaskus zu Beginn des 8. Jahrhunderts (zit. n. STEMBERGER, 267). Daher darf man Jesus, in dem der Übergang von Alltag und All-Tag Fleisch geworden ist, einschließlich dem ihm eigenen Göttlichen abbilden, ohne gegen ein Bilderverbot zu verstoßen, das die kategoriale Andersheit des We-

des Religiösen.

Die besondere kulturelle Wirksamkeit des Anschaulichen zeigt sich im Mittelalter allenthalben, so etwa in der direkten Symbolik, die 'äußere' Zeichen umstandslos als tatsächliche Charakteristika ihres Trägers deutet, dies wiederum begründet in der von Gott gesetzten Ordnung, die bestimmten Organen der Ordnung das Recht auf eine bestimmte Zeichenrepräsentanz verleiht. Wer sich Zeichen anmaßt, die ihm gemäß Stand, Orden oder Zunft nicht zustehen, gefährdet die ganze Ordnung; dagegen sind z.B. die zahlreichen Kleiderordnungen gerichtet. Psychologisch gesehen, geht die größere Gefährdung nicht von der *ständischen* Präention aus, die ein Bürger repräsentiert, der sich wie ein Adeliger kleidet, sondern von dem Zweifel, den solch ein Bürgergebaren an der Verlässlichkeit des Anschaulichen, an der Verbindlichkeit der - ebenfalls gottgegebenen - Repräsentanz der Ordnung in ihren Zeichen erweckt<sup>66</sup>.

An Phänomenen wie dem Reliquienkult und insbesondere der Heiligenverehrung wird deutlich, daß nicht die Kirche, sondern die beschriebene anschauliche Bildkultur das Religiöse regiert. "Zwischen dem, was man in Form und Farbe abgebildet vor sich sah: den Personen der Dreifaltigkeit, der flammenden Hölle, den zahllosen Heiligen, und dem Glauben daran war kein Platz für die Frage: Kann das wahr sein? Alle diese Vorstellungen wurden unmittelbar *als* Bilder zum Glauben, sie fixierten sich im Geist fest umrissen und in bunter Farbigkeit, ausgestattet mit der ganzen Realität, die die Kirche vom Glauben fordern konnte, ja mit noch größerer" (HUIZINGA, 229).

Der Kirche ist diese "noch größere" Realität des Bildlichen gegenüber den Glaubenssätzen hochverdächtig. Bereits Papst Gregor der Große weiß, daß die missionarisch und tagespolitisch opportune Zulassung von Bildern im praktischen Christentum eine gefährliche Kehrseite hat, weswegen er die strenge Unterscheidung zwischen der verbotenen "Anbetung der Bilder" und der theologisch erwünschten "Belehrung...über den Gegenstand unserer Anbetung" (s.o.) macht.

Und obwohl die Gefahr der "Anbetung der Bilder" im Verlauf des Mittelalters bestehen bleibt, sich sogar alltagspraktisch zuspitzt, und die Kirche darin zu Recht ihre Stellung als "Anstalt mit dem Monopol der Gewährung von Zulassungschancen zum Heil" (HAHN, 66) gefährdet sieht, gelingt ihr in dieser Frage keine Korrektur des problematischen Kulturkurses. Das hat hauptsächlich zwei Gründe. Einerseits sind die Grenzen zwischen verbotenem und zulässigem religiösen Umgang mit Bildern weitaus weniger klar, als es Gregors Begriffe "Anbetung" und "Belehrung" in ihrer scheinbar prägnanten Differenz nahelegen, was die Autorität der Kirche stärkt, insofern sie nämlich exklusiv befugt ist, diese Grenze von Fall

---

sens Gottes auch den Christen auferlegt.

<sup>66</sup> Wie alle Extremisierungen jener Zeit hat auch diese Vereindeutigung des Verhältnisses von Zeichen und Bezeichnetem einen ebenso extremen Gegenlauf: Magie, Alchemie und andere Formen esoterischen Wissens, in denen nichts bedeutet, was es zu bedeuten scheint. Am Ende all der komplexen Geheimprozeduren trifft sich die Esoterik jedoch wieder mit der Naivität im Gemeinsamen, nämlich in der Hermetik (ein Wort, das nicht zufällig auf einen berühmten Alchemisten, Hermes Trismegistos, zurückgeht): 'so und nicht mehr und nicht anders', lautet in etwa die beiden Phänomenen zugrundeliegende Formel.

zu Fall gültig zu ziehen. Eine 'endgültige' Regelung, die schon aus theologischen Gründen so gut wie unmöglich ist<sup>67</sup>, würde der Kirche diese alltagsnahe Möglichkeit nehmen, ihre Autorität sinnfällig zu demonstrieren. Und andererseits profitiert die janusköpfige Kirche ganz innerweltlich von Reliquienkult und Heiligenverehrung: es ist ein florierender Geschäftszweig des Konzerns. Man kann daher das gleichwohl nicht zur Ruhe kommende Unbehagen der Kirche an der idolatrieverdächtigen Volksfrömmigkeit psychologisch als Selbst-Erfahrung ihrer ganzen Struktur auffassen; sie selbst, keine Frage, sieht das nicht so.

In diesem bunten, vielfältigen, lauten und unberechenbaren Getriebe, das die Extremisierung sucht, weil ihm die Einheit fehlt, auf die es sich entwicklungssträchtig beziehen könnte, ist der Alltag, mit einem treffenden Wort HUIZINGAS, durch "eine *naive Vertraulichkeit mit dem Religiösen*" (225) gekennzeichnet. Und da das Religiöse, wie es in Kapitel III entfaltet wurde, sozusagen keine "naive Vertraulichkeit" duldet, reagiert es, indem es das Heilige, an dem sich der Alltag affirmieren kann, zur Disposition stellt: wenn alles heilig ist oder es zumindest sein könnte, wenn eine Kirche, die ihren Anspruch, *das Ganze* zu betreffen (katholika), sich im Laufe seiner Durchsetzung dahingehend verwandelt, *alles* betreffen zu wollen, und *damit* dann erfolgreich ist, dann ist ebenso gut nichts heilig. "Die Kirche zerstört den Glauben, indem sie ihn durch allzu konkrete Handlungsanweisungen 'realisierbar' macht" (SALBER 1993, 69).

Der Alltag jedenfalls wird im Zuge dieser Entwicklung vom Heiligen im Stich gelassen und verliert damit seine Orientierung am Anderen: er beginnt, sich unter Abschreitung des ganzen ihm (ohne Verwandlung) zur Verfügung stehenden Formenkreises in sich zu drehen. Das Fluchen wird eine Art Volkssport (HUIZINGA, 225), während man gleichzeitig fest an die Wirkmacht des Fluches glaubt und Angst vor ihr hat. Man begeht die wüstesten Sakrilegien und verfällt kurz darauf in einen Taumel der Bußfertigkeit. Mit Ablässen kauft man sich frohgemut von seinen Sünden bei derselben Kirche los, die predigt, daß Gott nicht mit sich *handeln* läßt. In der einen Woche ergötzt man sich an den flammenden Aufrufen und Holzstapeln der Inquisition, in der nächsten verwandelt man sich in eine Inkarnation christlicher Nächstenliebe und Demut, weil diesmal ein charismatischer Franziskaner predigt. Auf die leidvollen Erfahrungen von Seuchen und nicht enden wollenden Kriegen antwortet man mit der Schließung der Badehäuser und ansonsten mit einer Intensivierung dessen, was zu diesem Leiden geführt hat. Die Differenz zwischen Gott und Teufel, der letzte beglaubigte Halt zur Bearbeitung kultureller Entwicklungskeime, wird erlebbarerweise wohl nicht in dieser Welt wirksam. Die Bilder rotieren mitsamt ihren Bedeutungen, und das immer schneller: die päpstlich verordneten "Jubeljahre" finden anfangs alle 100, dann alle 50 und schließlich alle 25 Jahre statt (LUTHER 1520a; 132, Anm. 304).

Hieronymus Bosch malt seine Bilder, wie seine Kultur sich ihm darstellt: unübersichtlich, von alpträumenhaften Schrecken durchsetzt, vor dem Untergang stehend - *Ganzes als Gewimmel*, Babylon als Metapher<sup>68</sup>. Das erscheint der Kultur selber

---

<sup>67</sup> "Es genügt schon", sagt Gerson, "wenn sie nur die Absicht haben, es in der Verehrung der Bilder der Kirche gleichzutun" (HUIZINGA, 231).

<sup>68</sup> LUTHER sagt, was Bosch bebildert: "ein solch gewurm un geschwurm.../das zu Babylonien nit ein solch weszen gewesen ist" (1520a, 111).

ausweglos: jede entscheidende Re-Formation muß sich auf die Kirche beziehen, aber jeder Versuch in dieser Richtung endet jahrhundertlang entweder *in* der Kirche, ohne das Ganze vom Prinzip her zu ändern (Franziskaner), oder auf dem Scheiterhaufen (Waldenser, Katharer, Albigenser, Wiclif, Hus...).

Diese grundsätzliche Alternativlosigkeit ist der letzte hier präsentierte Befund zur spätmittelalterlichen Kultur: als ein System, das seine transzendente Fundierung beständig im Alltag demonstriert, läßt sie keine 'realistische' Perspektive erkennen; die schließlich wirksam werdenden Verwandlungskeime (s. IV.2) erscheinen um 1500 noch als Integrale des durchdrehenden Systems.

So wird verständlich, daß der Alltag, obwohl vom Heiligen im Stich gelassen, seinerseits nicht vom Heiligen läßt. Charakteristisch dafür sind die Äußerungen des Hauptmanns Bétisac, der bekennt, daß er an buchstäblich nichts mehr glaubt, was von einem Christen zu glauben verlangt wird, nicht einmal mehr an die fundamentale Verheißung und theologische ultima ratio des Christentums, an die Unsterblichkeit der Seele. Nur eins macht ihm bei all dem Sorgen: "ich...glaube in meinem Gewissen Gott gar sehr erzürnt zu haben" (zit. n. HUIZINGA, 228).

Die Kirche hat die entscheidende Leistung der Religion, das kulturell Unbestimmte in einen Mythos, ein Geheimnis, zu verwandeln und es *in* der Kultur *als deren Anderes* "heilig" zu halten, durch die ihre Macht erweiternde Veralltäglichsung des Heiligen faktisch aufgehoben. Religion ist damit ebenso allgegenwärtig wie selber unbestimmt. Einzig Gott bleibt unsuspendierbar; die Kultur gibt auch in ihrer Dauerkrise nicht ihre letzte Referenz im Anderen auf. Cusanus formuliert das theologisch in der Lehre der *coincidentia oppositorum*: bis zu welchem Grad an Absurdität die *opposita* auch *koexistieren* mögen, ihre *Koinzidenz* bleibt schließlich allein Gott vorbehalten.

#### **IV.1.2 Der Rausch im Mittelalter**

"Getrunken wurde regelmäßig und reichlich" (FRIEDEL, 130). Zumindest für das Spätmittelalter kann dieser Satz als angemessen knappe Diagnose gelten, die lediglich einer Einschränkung bedarf: entsprechenden Wohlstand vorausgesetzt. Ähnlich wie in den antiken Kulturen setzt auch im Mittelalter die materielle Armut dem Trinken noch merkbare Grenzen. Desgleichen hat sich an den Getränken nicht viel geändert: Bier in zahlreichen Varianten für die weniger Wohlhabenden, die besser Gestellten genießen Wein, zumeist verdünnt. Zwar ist die Kunst der Branntweindestillation bereits bekannt<sup>69</sup>, bleibt aber auf Klöster und Apotheken beschränkt, und die Kultivierungen des Branntweins überschreiten vorerst nicht die Grenzen eines Heilmittels, die sie dafür aber sehr weit ausdehnen: Branntwein "gilt als nahezu universelles Therapeutikum, eben als *aqua vitae*" (LEGNARO a,

---

<sup>69</sup> Auch wenn die Quellen über Zeitpunkt und Ort der Erfindung (Arabien?) unterschiedliche Angaben machen (vgl. LEGNARO a, 156 f.; SPODE, 75).

157). Ein Traktat aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stellt diesbezüglich in Aussicht: "Ouch wer en alle morgen nuchtyrn trinket, gemischt mit eyne claare trunke weyns, der wird nich sych, wenne zcu dem tod alleyne" (zit. n. LEGNARO a, ebd.).

Außer den alkoholischen Getränken weisen die Quellen keine im abendländischen Kulturkreis nennenswert verbreiteten Rauschdrogen aus. Das wirft insofern Fragen auf, als es unzweifelhaft ein Wissen über die Rauschwirkungen einheimischer Pflanzen gegeben hat: Fliegenpilz, Trichterwinde, Bilsenkraut, Tollkirsche, Eisenhut, Mutterkorn, Schlafmohn, um nur einige zu nennen. Unser Sprachgebrauch verrät die Existenz eines solchen Wissens in aller Deutlichkeit: wenn wir heute rauschvermittelnde Substanzen, auch wenn sie direkt chemischem Erfindergeist entstammen, summarisch als "Drogen" bezeichnen, dann waltet ein sprachgeschichtliches Erbe, das ursprünglich getrocknete Pflanzen für besagte Wirkungen verantwortlich macht. Und es wäre eine kulturgeschichtlich einzigartige Situation, wenn es im Mittelalter zwar die nötigen Kenntnisse, nicht aber deren wenigstens gelegentliche Anwendung geben sollte. Eine konsequente Begrenzung der Wirkungen all dieser Pflanzen auf Heilungszwecke i.e.S. erscheint doch sehr unwahrscheinlich.

Wie also das Schweigen der Quellen deuten? Eine kurze, notwendig *auch* spekulative Antwort soll hier versucht werden. Vermutlich fließen in der Hauptsache zwei Aspekte zusammen: die Eigenart der genannten Drogen, ohne eine entsprechende *genaue* Kenntnis von Dosierung und Applikationsformen bei ihrem Gebrauch sehr schnell unerwünschte, durchaus auch tödliche Wirkungen zu entfalten, und die ins Christentum übernommene, dem Rausch prinzipiell skeptisch gegenüberstehende Haltung, die unabhängig voneinander Judentum und Stoa kennzeichnet. Die Situation wäre dann in etwa folgende: das Wissen um Heil- und Rauschwirkungen, das das Christentum im Zuge seiner Ausbreitung bereits vorfindet, wird von ihm nur soweit adaptiert, wie es die Heilung betrifft, während alles, was darüber hinausgeht, dem Christianisierungsprozeß allmählich zum Opfer fällt. Dabei dürfte es eine Rolle spielen, daß alles, was mit dem Rausch und seiner Herbeiführung zu tun hat, von den betreffenden Kulturen vor ihrer Taufe "heilig" gehalten wird. Das wird dann radikal umgewertet zur, nunmehr sündhaften, "Zauberei". Die Hüterinnen und Hüter des Drogenwissens sind schließlich gleichzeitig die Repräsentanten "heidnischer" Religiosität und damit die *direkten* Gegenspieler der christlichen Missionare, die gar nicht anders können, als die kulturelle Wertschätzung, die diesen Gegnern zuteil wird, mit allen Mitteln demonstrativ zu zerstören.

So geht das Wissen fürderhin getrennte Wege: das Wissen um den Rausch wandert in den 'Untergrund', das Heilwissen in die Klöster. Hier haben wir es mit einer effektiven innerkulturellen Grenze zu tun, die im Verlauf der historischen Entwicklung insofern Bedeutung erlangt, als sie im Spätmittelalter für die Bestimmung wichtig wird, wer denn nun eine "Hexe" ist<sup>70</sup>. Tatsächlich sind die ein-

---

<sup>70</sup> Wobei "Bestimmung" nicht im Sinne eines heutigen Tatsachenbeweises zu verstehen ist. Es geht um den *Verdacht*, jemand könne mit dem Untergründigen zu tun haben, denn solch ein Verdacht hilft, Wirklichkeit zu strukturieren, wenn dies nur nach dem geschilderten Muster der Dichotomie geschehen kann (s. IV.1.1).

zigen Quellen, die einen über die orthodoxe Heilkunst hinausgehenden Gebrauch der Pflanzendrogen beschreiben, die Traktate über Hexenkünste; dort sind "gewisse Kräuter und Blätterpilze...häufig auf den Rezepten für Hexengebräue zu finden" (STAFFORD, 21).

Hier macht sich desweiteren bemerkbar, daß die vorchristlichen Rauschkultivierungen auch auf vorchristliche Art, nämlich mündlich, tradiert werden, während die christlichen Gegner dieser Kultivierungen (wenn auch erst recht spät) Schriftliches produzieren, was uns Heutigen, die wir uns auf die Autorität des Schriftlichen festgelegt haben, eine recht schiefe Quellenlage beschert. HAUSCHILD kann diesbezüglich zeigen, daß unser Wissen über die "von der Inquisition unterdrückte Drogenkultur" (621) im Kern von Inquisition und Hexenjägern stammt, erst später ergänzt durch Kritiker, die jedoch vor allem die Unsinnigkeit der populären Ingredienzbehauptungen ("Kindsblut" u. dgl.) und damit der Hexenverfolgungen im ganzen beweisen wollen. Womit die paradoxe Situation gegeben ist, daß die modernen "Hexenmeister" à la Alistair Crowley ihr Wissen von den Verfolgern ihrer Vorgänger beziehen, denn eine mündliche Tradition scheint, HAUSCHILD (626 ff.) zufolge, nicht mehr zu existieren. Es sind die Dokumente der Inquisition, die heutigen Hexenkulten das Know-how liefern.

Der kulturpsychologischen Betrachtung erschließt sich aus den Hexenverfolgungen noch ein weiterer Aspekt. Selbstverständlich fließt in ihnen, einmal etabliert, vieles zusammen: Hexenprozesse können im einzelnen aus sehr unterschiedlichen Motiven zustandekommen, wie immer, wenn eine denunziatorische Atmosphäre die Kultur bestimmt. Aber die alltäglichen Gründe - die Rache des abgewiesenen Liebhabers, vorzeitiger Antritt des Erbes, Bereicherung etc. - sind 'Trittbrettmotive', die nur dann so ausufernd wirksam werden können, wenn die übergreifende Inszenierung, in die sie eingebettet sind, ein aktuelles Grundproblem der Kultur behandelt. Ansonsten hält sich ihre Wirksamkeit im alltäglichen Rahmen von Neid, Bosheit usw., was von Fall zu Fall genug Anlaß zu Ärger geben mag, aber eben zur Alltagsdramatik gehört und üblicherweise nicht zu Massakern führt.

Die Hexenverfolgung, die etwa ab 1450 ein kulturelles Kardinalsymptom wird, behandelt nun ein solches Grundproblem der spätmittelalterlichen Kultur<sup>71</sup>. Sie greift erstens den tief verwurzelten, weitgehend aus vorchristlichen Zeiten stammenden Glauben an magische Wirkmächte auf und befreit ihn zweitens von der Ambivalenz, daß jene Mächte zum Guten *und* zum Bösen ausschlagen können. Damit wird der Zauberglaube der herrschenden Form der Wirklichkeitsstrukturierung, der in "Gott" und "Teufel" ausgedrückten Dichotomie, subsumiert und *einer* Seite zugeordnet. Drittens kann sich das ganze Getriebe dann in der aktiven Hexenverfolgung als Kampf gegen das Böse, anschaulich für alle, betätigen *und* - das sollte nicht übersehen werden - in seiner dichotomen Struktur *bestätigen*.

---

<sup>71</sup> Nein, nicht die kirchliche Sexualverpönung, in paulinischer Tradition an Frauen, den "Gefäßen der Sünde", festgemacht. Die steht 'nur' allfällig zur argumentativen Unterfütterung bereit, während die alltäglichen Kultivierungen der Sexualität im Mittelalter ein beträchtliches Maß an Bereitschaft zu solcher Sünde erkennen lassen. Wenn man ihr doch ohnehin nicht gänzlich entkommen kann...

Denn es gehört ja zur Standardprozedur, die jeweils in Rede stehende Seele zu retten, d.h. sie den Klauen des Bösen so oder so zu entreißen, wodurch sie automatisch dem Guten anheimfällt - et tertium non datur. Zwischen Gut und Böse gibt es nichts.

Und damit ist erst das in den Hexenverfolgungen behandelte Grundproblem der spätmittelalterlichen Kultur angesprochen; es wurde im vorigen Abschnitt als "Unvermitteltheit der Extreme" bezeichnet. Was die Kirche, als Hauptrepräsentantin der wesentlich von ihr produzierten kulturellen Strukturierungsform der Dichotomie, mit der Hexenverfolgung im Kern zu erreichen trachtet, ist die reale *Abschaffung des Heiligen* als kultureller Wirksamkeit. Es wurde beschrieben, wie die Ausbreitung des Christentums, das Einsickern der Kirche in die letzten Winkel des Alltags die besagte innerweltlich-reale Dichotomie von "Gott" und "Teufel" anstelle des Heiligen als Übergang zwischen Alltag und All-Tag produziert. Gerade die rauschorientierte Kultivierung des Hexischen widersteht dieser Transformation und beharrt darauf, eine Gestaltung genau des Übergangs zu sein, den die Kirche obsolet zu machen versucht, indem sie das Heilige durch viele Heilige ersetzt.

"Hexe" leitet sich etymologisch von "hagazussa" ab, was soviel wie "Heckenhockerin" heißt. Die Arbeit folgt hier den DUERRSchen Anregungen hinsichtlich der kulturellen Bedeutung dieser Bezeichnung. Bei der "Hecke" handelt es sich um die Grenze zwischen alltäglicher und rauschhafter Wahrnehmung, zwischen Profanem und Heiligem, zwischen Alltag und All-Tag, was die Menschen in ihrer ursprünglich gemischten Gefühlslage den Hexen gegenüber deutlich werden lassen. Der durch Drogen vermittelte Rausch übt hier seine beschriebene Funktion als Erlebensverfassung dieses Übergangs aus: die Hexen "hocken" auf der "Hecke" und schauen auf beide Figurationen 'gleichzeitig', so daß sich insgesamt ein typisches Muster früher Religiosität für die Hexenkultur ergibt.

Pointiert gesagt: in Gestalt der Hexen sieht sich das kirchlich verfaßte Christentum des Spätmittelalters mit dem Heiligen konfrontiert wie mit einer Wiederkehr des Verdrängten und behandelt dies Verdrängte konsequent gemäß seinem Beweismuster, das die Zwei-Einheit des Heiligen in zwei dichotome Einheiten zu zerlegen gewohnt ist. So wird das Heilige als Signum für die Übergangsstruktur des Lebens in Kultur suspendiert, während die Belétage des Alltags gleichzeitig mit Hunderten von Heiligen dekoriert wird. Gegensinnig zur Unvermitteltheit der Extreme repräsentieren die Hexen *Überschreiten als Vermittlung* - das ist der Kultur unheimlich<sup>72</sup>, ein Gefühl, das sich steigert, wenn die Kultur mit der Entwicklung der Neuzeit allmählich beginnt, selber Lösungen dieses Vermittlungsproblems auszuprobieren, die sich unabhängig von ihren jeweiligen konkreten Eigenarten allesamt insofern grundsätzlich von der Hexenlösung unterscheiden, als sie den Übergang von Alltag und All-Tag prinzipiell als dem Erleben entzogen kultivieren (s. IV.2) und eine positiv wirksame Grenze menschlicher Einflußnahme auf das Transzendente setzen.

---

<sup>72</sup> "Gerade weil der Heilige so bestimmte Gestalt angenommen, weil er so viel Phantasiestoff angezogen und rings um sich herum kristallisiert hatte, fehlte ihm das Grauerweckende, Unheimliche" (HUIZINGA, 234).

Das Mittelalter leidet unter der durch die Veralltäglichen des Heiligen bewirkten beliebigen Verschiebbarkeit dieser Grenze, die sich als Unvermitteltheit der Extreme äußert, glaubt aber sehnsuchtsvoll an den Übergang ins Heilige. Die Neuzeit beginnt, von der Grenze aus neue Vermittlungsformen zu entwickeln (etwa die "Arbeit" im modernen Sinne), gesteht ihnen aber von vornherein keine Überschreitungs-funktion hinsichtlich der Grenze zum Anderen selbst zu (LUTHERS Ablehnung der Werkheiligkeit; s. IV.2.1) und steigert dies im Extrem bis zur völligen Hermetik der Grenze, die auch von der anderen Seite her nicht überschritten werden kann (s. IV.2.3) Das verweist auf eine Verlagerung der kulturellen Problematik von der Vermittlungsnot zum Überschreitungsverbot<sup>73</sup>. Deshalb brennen die meisten Hexen erst in der Frühneuzeit, woran protestantische Hexenjäger so gut beteiligt sind wie katholische Inquisitoren.

Mit den Hexen fällt die alkoholfreie Rauschkultur des Mittelalters der damaligen Kulturunverträglichkeit *ihrer* Gestaltung des allgemeinen kulturellen Problems, auf Überschreiten angelegt zu sein, zum Opfer - anfangs eher 'nebenbei', später als herausgehobene kulturelle Inszenierung<sup>74</sup>. Daher ist dieser Abschnitt im weiteren um das Alkoholtrinken und den dadurch herbeigeführten Rausch zentriert.

Es ist SPODE zuzustimmen, wenn er sagt: "Der mit der Christianisierung einhergehende Angriff auf die Reste der germanischen Stammesgesellschaft... galt von Anfang an dem archaischen Trinkgelage. Dessen sakraler Charakter war den Missionaren nicht entgangen und mußte ihren besonderen Zorn herausfordern" (48). Dieser Impetus ist das Neue des abendländischen Mittelalters im Vergleich zu anderen Epochen oder Kulturen hinsichtlich des Umgangs mit alkoholischen Getränken.

Ansonsten finden wir im Mittelalter Fortsetzungen der Tendenzen, die schon in der Antike zu beobachten sind: der Berausung soll in den Kontexten Einhalt geboten werden, die aufgrund ihrer Differenziertheit und gleichzeitigen Verworfenheit mit dem Ganzen der Kultur in der nicht sehr differenzierten Übergangsverfassung Rausch erfahrungsgemäß nicht in kulturell gewünschter Weise gehandhabt werden können. Die Rechtsprechung ist ein Musterbeispiel für solche Kultivierungszusammenhänge, und in diesem Sinne ist z.B. das Kapitulare Karls des Großen zu verstehen, demzufolge "am Gerichtstag...der rechtsprechende Graf, der Kläger und die Zeugen nicht betrunken sein" sollen (SPODE, 49). Was im Gegenzug die Vermutung nahelegt, daß Richter ihr Amt so oft betrunken ausüben, daß ein solches Kapitulare überhaupt notwendig wird.

---

<sup>73</sup> S. dazu auch LEGNARO a, 163.

<sup>74</sup> Während die unzähligen Magier, Alchemisten, Astrologen usw., die sich notorisch (und oft hochbezahlt) mit Unchristlichem beschäftigen, im wesentlichen unbehelligt bleiben, und das aus gutem Grund: mit all ihren Inszenierungen, ob es nun um die quinta essentia, den Stein der Weisen oder die Niederschrift der Zukunft am Himmel geht, bestätigen sie die dichotome Übergangslosigkeit, indem sie versuchen, den All-Tag mit den Mitteln des Alltags Gestalt werden zu lassen, ihn dadurch faktisch seines Charakters des kategorial Anderen zu entkleiden. Daher kann man diese Berufsgruppe, bei aller mittelalterlicher Anschauungsgebundenheit ihres szenischen Brimboriums, als die methodologischen Vorväter der modernen Auffassung von Wissenschaft ansehen, auch wenn ihre Methoden (noch) nicht die gewünschten Erfolge produzieren.

Im Grundsatz befindet sich das katholische Christentum, im Unterschied etwa zum manichäischen, bezüglich der alkoholischen Getränke in einer zwiespältigen Lage: "Als eine Gabe Gottes ist der Wein *per se* gut. Sein Mißbrauch ist...eine schwere Sünde" (47). M.a.W.: Alkoholtrinken wird mit der Christianisierung *allmählich eine Frage des Maßes*, und zwar eines Maßes, das nicht mehr durch den Rausch selbst (vgl. 287) oder durch das ihn enthaltende Ritual gestiftet wird. Analog zur Entwicklung vom Gelage, bei dem man schlemmt, zur Tafel, an der man speist, entwickelt sich das Maß des Trinkens vom religiös fundierten Saufen der Krieger zum ständisch orientierten "rechten Maß" des Adels, dessen religiöse Eingebundenheit durch die summarische Anerkennung abgegolten ist, daß die Stände die von Gott eingesetzten Organe einer von Gott gegebenen Ordnung seien.

Das Maß des Trinkens gewinnt dadurch eine neue Beweglichkeit und eine neue Konstanz in einem: Konstanz, insofern damit eine bestimmte Schicht der Bevölkerung - von der *Idee* her - in ihrem Trinkverhalten einigermaßen vorhersagbar wird; Beweglichkeit, insofern das neue Maß überall da auftaucht, wo seine Protagonisten auftauchen, die es, weil es ja an *sie* gebunden ist, damit transportabel machen. Die Idee des "rechten Maßes" ist deshalb von Bedeutung, weil sie den neuzeitlichen Umgang mit dem Rausch vorbereitet (s. IV.2.4)<sup>75</sup>; mit der Wirklichkeit des Trinkens im Mittelalter hat sie nur wenig zu tun.

Die beginnt mit der weitverbreiteten Nahrungsfunktion des Bieres, das als zweites *Grundnahrungsmittel* neben dem Brot erst im Barock von der Kartoffel abgelöst wird (SCHIVELBUSCH, 32). Der Genuß von Wein ist eine Frage der materiellen Verhältnisse, aber mit dem langsamen Steigen des allgemeinen Wohlstands etwa ab dem 12. Jahrhundert nimmt sein Konsum, vor allem in der sich in den Städten herausbildenden Schicht der Bürger, zu. SPODE vermutet wohl zu Recht, daß "der ländliche Alkoholverbrauch im allgemeinen deutlich niedriger als der städtische" (46) liegt. "Sicher aber ist, daß Wassertrinken Kennzeichen von Armut war, ein Stigma des *populus vulgaris*" (ebd.).

Die Kirche brandmarkt übermäßiges Trinken und übermäßiges Essen unter dem gemeinsamen Signum der "Völlerei" als Todsünde. Gleichwohl ist sie an den alltäglichen Kultivierungen des Alkoholtrinkens wie selbstverständlich beteiligt, sowohl was die Regeln für Klöster und Armenspeisung angeht, wie auch hinsichtlich des Trinkverhaltens ihrer Vertreter. Darüberhinaus liefert sie durch die wachsende Zahl von "Feiertagen", die sie zu Ehren von Heiligen oder biblischen Ereignissen installiert, immer mehr Anlässe für das Volk zu trinken, was dieses mit wachsend exzessiver Tendenz nutzt (HUIZINGA, 222 f.; SCHIVELBUSCH, 32; LEGNARO a, 157 f.).

Außer in den bereits erwähnten Anleitungen zu "courteoisem" Benehmen und den

---

<sup>75</sup> Sie umfaßt natürlich mehr als nur das Trinken; es geht schließlich um die *komplette* Kodifizierung von Lebensformen, wenngleich sie sich in den mittelalterlichen Quellen recht deutlich auf das Benehmen 'an der Tafel' konzentriert. Ausführliche Darlegungen dazu finden sich bei ELIAS (Bd. 1, 75 ff.; 110 ff.), FRIEDEL (128 ff.) und HUIZINGA; sie stellen auch die Eigenart damaliger Inszenierungen im Vergleich zu heute gebührend heraus.

Moralistentraktaten finden sich keine Hinweise darauf, daß die typischen Erscheinungen des Betrunkenseins auf großen Widerwillen stoßen. Wobei die Kultur durchaus das Phänomen des "Trunkenbolds" (SPODE) oder des "win slunt" (LEGNARO) kennt, d.h. Menschen, die sich ausgiebig und ziemlich ausschließlich mit *Weintrinken* beschäftigen. Trotz des Wissens, daß sich solche Menschen in der Zwielflichtzone offizieller Moral und alltagspraktisch am Rande der Verelendung befinden, etablieren sich die alltäglichen Umgangsformen mit ihnen gleichermaßen fern von Verurteilung und Hilfsanerbieten: sie werden verspottet, man plündert sie aus (wofern es etwas zu holen gibt) oder ignoriert sie einfach. Eine Verserzählung aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts läßt erkennen, daß die Kultur um die Leistungen des Rausches so gut wie um seine Kehrseiten weiß und daraus keineswegs die Notwendigkeit einer Stellungnahme nach dem Entweder-Oder-Muster ableitet (LEGNARO a, 158 f.).

Die reichhaltige Trinkliteratur des Mittelalters und seine Trinksitten verraten durchaus ihr Herkommen aus dem Gelage. Man weiß um die Folgen, aber man trinkt seinen Wein unverdrossen, bis man nicht mehr (gerade) gehen kann:

"und lähmt er uns die schinken,  
so muoss er doch herein.  
her kopf [Becher], nu lat euch winken!  
ob wir zu pette hinken,  
das ist ain klainer pein"

(Oswald von Wolkenstein; zit. n. LEGNARO a, 160).

Dieser "klainer pein" wirft die Frage auf, was denn da wohl der 'groeszer pein' sein mag, dem man die unangenehmen Seiten des Trinkens vorzieht. Naheliegend und in Einklang mit der allgemeinen Stimmung des "Weltalps" (s. IV.1.1) wäre hier die heute gängige Fluchthypothese: die Menschen entziehen sich einer schreckensvollen Realität durch ständiges Trinken; das eben doch finstere Mittelalter auf der Flucht vor sich selbst. Eine solche Erklärung greift allein schon deshalb nicht, weil sie mit einem Begriff von "Realität" arbeitet, der in dieser Bedeutung dem Mittelalter völlig fremd ist, insofern er die Unwirklichkeit alles dessen impliziert, was außerhalb seiner Definition liegt. Ein solches Vorurteil des Illusionären hegt das Mittelalter nicht, es kennt noch nicht einmal den Begriff. Für die mittelalterlichen Menschen ist das im Rausch Erlebte ebenso wirklich wie die Präsenz des Teufels.

Nur ist ihnen der ursprünglich dieses Erleben orientierende Rahmen abhanden gekommen. Daß im rauschhaften Trinken eine Bewegung vom Irdischen weg zustandekommt, dürfte nach allem, was bisher über den Rausch gesagt wurde, als selbstverständlich anzusehen sein; in den Carmina Burana wird das so formuliert:

"In taberna quando sumus,  
non curamus, quod sit humus"

Hier wird der tatsächliche Erfolg des kirchlichen Kampfes gegen die Gelagekultur sichtbar: nicht das Gelage ist auf der Strecke geblieben, sondern allein - und für die Kirche ausschlaggebend - seine *sakrale Bedeutung*. Der Rausch, so oft er auch herbeigeführt werden mag, ist keine Übergangsverfassung mehr, insofern

kein Anderes mehr da ist, in das er übergeht. Weg vom Irdischen - aber wohin? Im Mittelalter, so ist zu schließen, bekommt der Rausch den Charakter einer *Suchbewegung*, die sich, lärmend und irritiert, da sie kein Anderes mehr findet, doch auf rein Irdisches stürzt: "sed ad ludum properamus", wie die nächste Zeile in den Carmina Burana lautet. Der Rausch wird kurzgeschlossen.

Es braucht seine Zeit, bis das Andere kulturell aus dem Rausch effektiv ausgeschlossen ist, und es finden sich im Mittelalter noch immer Hinweise auf den Zusammenhang von Trinken, Rausch und Sakralem. Die bereits zitierte Hochschätzung des Branntweins sowie des Weins im Kanon der mittelalterlichen Heilrezepte weist in diese Richtung, denn auch die Heilkunst entstammt ja ursprünglich dem Religiösen. Sakrale Bedeutungen leben in den Besiegelungstrünken weiter, die bei Kaufverträgen, Verlobungen oder Lehnvergaben eine sinnliche Beglaubigung des abgeschlossenen Vertrages leisten und das wechselseitige Gebundensein der Parteien an die Abmachung symbolisch bekräftigen: "Durch den Trunk wird der Schwur in Kraft gesetzt, ob unter Fürsten oder Bauern. Nur die Namen der Götter, die man anrief, hatten sich geändert: statt Wodan weihte man den Becher einem christlichen Heiligen - anfangs oft allen beiden" (SPODE, 52). In beiden Kultivierungszusammenhängen, Medizin und Besiegelung, haben alkoholische Getränke bis heute ihren Platz.

Gleichwohl haben sich eben nicht "nur die Namen der Götter, die man anrief" geändert, vielmehr ist der ganze Kontext von Trinken und Berausung in einer fundamentalen Umzentrierung begriffen. Das zeigt sich in zwei, oft eng zusammenhängenden, für das mittelalterliche Trinken charakteristischen Phänomenen und den zahlreichen Versuchen, sie zu unterbinden: die Rede ist von Wetttrinken und Zutrinken. Sie lassen ihre Herkunft aus dem Sakralen ebenfalls deutlich erkennen, wobei das Wetttrinken (nach Regeln) die spezifisch germanische Form des Gelages aufgreift, das Zutrinken hingegen allgemeineren Charakter trägt, es gehört z.B. auch zu den Regularien des symposium. Beide haben zwei Kennzeichen gemeinsam: sie implizieren eine *Trinkverpflichtung* für die Anwesenden und sie implizieren - so selbstverständlich, daß es scheinbar keiner Erwähnung bedarf - die Anwesenheit einer *Gruppe* von Menschen.

Unter der Flagge des "rechten Maßes" (s.o.) ziehen die offiziellen Kultivierungsinstanzen des Mittelalters gegen Wett- und Zutrinken zu Felde, wobei das Wetttrinken als prägnante Fortsetzung heidnischer Bräuche zuerst in die Schußlinie gerät. Der "Eichstrich", den wir als einen Schutz vor betrügerischen Wirten heute für selbstverständlich halten, geht historisch auf den Versuch zurück, dem Wetttrinken Grenzen zu setzen, indem dem einzelnen Schluck eine Grenze gesetzt wird: "So verfügt im 10. Jahrhundert der angelsächsische König Edgar, an den Trinkgefäßen sollten Eichmarkierungen angebracht und jeder bestraft werden, der in einem Schluck über die Markierungen hinaus trinke" (LEGNARO a, 161). Erwartungsgemäß machen solche Maßnahmen dem inkriminierten Phänomen kein Ende, sorgen aber doch für Metamorphosen. Das Wetttrinken verliert sein bis dato gültiges Maß - Gefäßgröße oder Schluckkapazität der Trinkenden - und bekommt ein neues, ohne seinen offensichtlichen Wettbewerbscharakter zu ändern: "Das Dekret brachte lediglich einen neuen Wettbewerb hervor, das sogenannte peg drinking" (AUSTIN, 117).

Wenn also das Mittelalter die Praxis des Wettrinkens nicht aufgibt, so verändert sich, versinnlicht in einem unscheinbaren Strich am Trinkgefäß, doch sein Maß. Dieses entäußert sich und wird dadurch im Laufe der Entwicklung die kongeniale Ergänzung des "rechten Maßes", das Menschen als ständische Verpflichtung mit sich herumtragen (s.o.). Anhand des Eichstrichs kann man, wenn man will, jederzeit und überall überprüfen, ob man mit seinem Trinken noch im "rechten Maß" ist, so man sich an ein solches gebunden fühlt. Das Mittelalter stellt diese Kontrollmöglichkeit bereit, nutzt sie aber kaum je.

Warum dies so ist, erhellt aus einer näheren Betrachtung des Zutrinkens, das als die allgemeinere Version des Wettrinkens aufgefaßt werden kann, insofern es nicht notwendig das Kennzeichen des Wettbewerbs aufweist<sup>76</sup>. Das Zutrinken, dem das Mittelalter ebenso wie dem Wettrinken den Kampf ansagt und dabei anscheinend ebenso erfolglos ist, zeigt die zentrale Rolle des Alkoholtrinkens bis hin zum Rausch in der mittelalterlichen Kultur: im Trinken vergewissern sich die Menschen in dem allmählich durchdrehenden kulturellen Getriebe ihres einzigen zuverlässigen diesseitigen Halts, der Gemeinschaft von Menschen.

Verlässlichen sozialen Gruppierungen (Familie, Sippe, Orden, Lehnsverhältnisse, später auch Zünfte) kommt in der mittelalterlichen Kultur, die sich selbst zunehmend als Spielfeld zweier unvermittelter Gegensätze ("Gott" und "Teufel") sieht, an deren Macht sie sich hilflos ausgeliefert fühlt, eine entscheidende und unverzichtbare Bedeutung als Milderung der Unvermitteltheit zu<sup>77</sup>. Sie stellen den Rahmen dar, innerhalb dessen man mit etwas größerer Sicherheit erwarten kann, daß wenigstens die kleinen Werke des Alltags einigermaßen ungestört vom Eingreifen der 'großen' Gegensätze zustandekommen. Keine andere Instanz steht für dieses Minimum an Sicherheit ein: so etwas wie einen "Staat" im heutigen Sinne gibt es nicht, und die Kirche sorgt sich außerhalb der Armen- und Krankenfürsorge, wenn sie sich um die Menschen kümmert, um deren jenseitiges Heil, und wenn sie sich ums Diesseits kümmert, um ihr eigenes Wohl. So betrachtet, weist das weltliche Streben der mittelalterlichen Kirche sie als den umfassenden Prototyp dieser gemeinschaftsorientierten Kulturordnung aus: wer dazugehört, wird versorgt, beschützt, gefördert<sup>78</sup>.

Im Mittelalter wird ausschließlich in Gesellschaft getrunken. Das bedeutet im

---

<sup>76</sup> Es hat sich bis heute als ein Kultivierungszug des *Alkoholtrinkens* erhalten. Die Runde gepflegter Biertrinker, die Hochzeitsgäste, die Teilnehmer der Sylvesterparty prostern sich zu, Orangensaftkonsumenten unterlassen es.

<sup>77</sup> Vgl. dazu weiterführend DUBY et al. (insbes. 95-125); zum Zusammenhang mit der gegenläufigen Tendenz der "Feudalisierung" vgl. ELIAS (Bd. 2, insbes. 76-88).

<sup>78</sup> Solange er sich an die Regeln hält. Denn umgekehrt ist die Gemeinschaft als Ordnungsprinzip natürlich auch sanktionsmächtig: öffentliches Zurschaustellen ("Pranger") hebt den Übeltäter *als Einzelnen* aus der Gemeinschaft heraus, "Acht und Bann" schließen ihn faktisch von den Orten kultureller Gemeinschaft aus. Das bedroht mehr als nur das physische Überleben des mittelalterlich kultivierten Menschen: es zerstört eine notwendige Bedingung der einzigen ihm verfügbaren Lebensform. Daher ist selbstgewählte Einsamkeit im Mittelalter immer Ausdruck der Abkehr vom diesseitigen Leben.

Grunde nur, daß die Menschen in der gleichen kulturellen Formation ("setting", wie man das heute nennt) trinken, in der sie sonst auch leben ("set") und auf die sie fundamental angewiesen sind. Im Rahmen dieses Settings kommt dem Zutrinken eine wesentliche Rolle zu, denn es *stiftet* die Gemeinschaft der aktuell Anwesenden und versinnlicht damit das Funktionieren einer zentralen Komponente der Lebensordnung, macht es im konkreten Moment beherrschbar. *Nicht* zu einer solchen haltgebenden Gemeinschaft zu gehören, ist der gesuchte 'groeszer pein' (s.o.; 67). Gegen diese konkrete Vergewisserung eines umfassenden Ordnungsprinzips kämpfen Kirche, Könige und Stadträte im Mittelalter vergebens, denn sie können die Not nicht aufheben, auf die das Zutrinken antwortet.

Aber die Tilgung des sakralen Moments aus Zutrinken und Rausch gelingt. Wenn auch die Nähe mittelalterlicher Trinksitten zu einigen Merkmalen des Rituals offensichtlich ist, fehlt ihnen, auch und *gerade* wenn sie zum Rausch führen, das Signum des Religiösen: der Rausch im Mittelalter affirmiert die kulturelle Ordnung, *ohne* sie an ihrem Anderen, der transzendentalen Ordnung, erlebbar auszu legen. **Die Epoche destilliert aus dem religiösen Phänomen des Rausches ein 'rein' soziales.** Er bleibt in diesem Sinne innerweltlich und affirmiert, genauer betrachtet, auch nicht mehr die Kultur im ganzen, sondern nur noch Ordnung, Kohärenz und Stabilität der jeweils trinkenden Gemeinschaft; er, wie die Kirche, betrifft nur noch alles, aber nicht mehr das Ganze.

Zwar schafft sich jede Gemeinschaft ihre eigenen Trinkroutinen (Zünfte sind da beispielgebend), aber in Ermangelung eines transzendentalen Herkommens<sup>79</sup> tritt das Moment der Wiederholung in den Vordergrund, das in sakral begründeten Ritualen durch deren 'unabänderlichen' Zyklus verfaßt und begrenzt wird. Die mittelalterlichen Trinker aber müssen sich ihrer Gemeinschaft immer wieder versichern. Bezogen auf die These, der Rausch sei in jener Epoche im Kern als Suchbewegung zu interpretieren, ist jetzt zu ergänzen: der Rausch sucht das Andere, weil er sich sonst das Eigene, das er, wie das mittelalterliche Trinken zeigt, auch ohne den Durchgang durch das Andere findet, *nicht glaubt*. Diese Störung in der Produktionslogik des Rausches fordert das erneute Suchen heraus, oder anders: **die Glaubwürdigkeitskrise des Rausches steigert seine Häufigkeit.**

Einen anderen Ausweg bietet die Kultur vorerst nicht: "noch ist die Wendung auf ein völliges 'In-der-Welt-Sein' nicht vollzogen" (LEGNARO b, 108). Zwar hat die Kultur, allen voran die Kirche, auch dem Rausch das Heilige, das mosaisch-römische Erbe durchsetzend, erfolgreich ausgetrieben<sup>80</sup>, aber immer noch ist die Ordnung der Wirklichkeit transzendental fundiert und kann aus sich heraus weder erklärt noch entscheidend verändert werden.

---

<sup>79</sup> Kulturen behandeln ihre Rituale als Erfüllungen transzendentaler Anweisungen (s. III.3).

<sup>80</sup> Ausnahme: die Hexen (s.o.). Sie sind die letzten, an denen noch das genuin *Ekstatische* des Rausches (Fliegen-können, Verwandlung in Tiere), wenn auch nur noch als "Teufelswerk", kulturell Gestalt werden kann. Ansonsten sind Übergangsverfassungen generell zu Besitznahmen vereindeutigt: "Besessenheit". Auch das bereitet die Moderne grundlegend vor.

So beschreibt HUIZINGA das Gesamtbild des ausgehenden Mittelalters als den "Schlendrian einer ganz veräußerlichten Religion" (246), in dem auch das Trinken - "regelmäßig und reichlich" - seinen Platz hat. Die Kultur geht mit der ständigen, unausweichlichen Sündhaftigkeit, die ja buchstäblich jeder Alltagsverrichtung den Hautgoût transzendentaler Verruchtheit verleiht, inzwischen eher augenzwinkernd um. Wenn man dem Teuflischen sowieso nicht entkommen kann, kann man es zwischendurch doch auch mal genießen, denn die nächste Eruption der Zerknirschung wird ohnehin nicht ausbleiben. Und für den Zweifelsfall gibt es ja den Ablass, an dessen Wirkung Käufer wie Verkäufer nicht glauben und doch glauben.

CHAUCER läßt in den "Canterbury Tales" den Ablasshändler seine Geschichte mit folgender Einführung seiner Berufs- und Lebensauffassung beginnen:

"But let me briefly make my purpose plain;  
 I preach for nothing but for greed of gain  
 And use the same old text, as bold as brass,  
*Radix malorum est cupiditas.*  
 And thus I preach against the very vice  
 I make my living out of - avarice.  
 ....  
 To a conclusion, would you like a tale?  
 Now as I've drunk a draught of corn-ripe ale,  
 By God it stands to reason I can strike  
 On some good story that you all will like.  
 For though I am a wholly vicious man  
 Don't think I can't tell moral tales. I can!" (161 f.)

Das ruft bei den Zuhörern keine Empörung hervor, denn das weiß schon jeder, und es schmälert weder den Genuß der Zuhörer an der Geschichte noch ihren Glauben an den Gott, dessen Weltordnung in der Ankündigung des Ablasshändlers in ihrer ganzen Verdrehtheit sichtbar wird. Beinahe möchte man die beiden letzten zitierten CHAUCER-Zeilen etwas umschreiben und Gott über den Ablasshändler sagen lassen:

"For though he is a wholly vicious man  
 Don't think I can't make such as him. I can!"

#### **IV. 2 Renaissance und Barock: die Neukonstruktion der Kultur**

Nach meiner Kenntnis der Quellen erscheint der Begriff "Truncksucht" zum ersten Mal 1494 in Brandts "Narrenschiff". Etymologisch leitet sich "Sucht" von "siech" ab, das im Mittelhochdeutschen in etwa die *semantische* Bedeutung des

heutigen "krank" hat<sup>81</sup> und besonders häufig für Aussätzigkeit angewendet wird, hauptsächlich wohl infolge der hohen Ansteckungsgefahr bei dieser Krankheit. Gleichwohl wird mit diesem historischen Datum noch keineswegs das "regelmäßige und reichliche" Trinken als Krankheit im heutigen Sinn des Wortes gedeutet. Es bleibt, was es schon lange ist: ein Laster. Allerdings wird sich die kulturelle Konstruktion des "Lasters" mit der Reformation entscheidend verwandeln (s. IV.2.2).

Auffällig an der Epoche ab der Wende zum 16. Jahrhundert ist in Hinblick auf das Trinken, daß es zum einen zunehmend häufig in den - dank Gutenberg - ebenfalls zunehmend häufig publizierten Moraltraktaten erscheint und zum anderen mehr und mehr als Kultursymptom gedeutet wird. Genauer: als einer der zahlreichen Hinweise auf das bevorstehende Ende der Welt, wie es in der Apokalypse vorhergesagt wird. Allerdings bleibt die Endzeitstimmung, zumindest in solch prägnanter Form, offenbar auf den deutschsprachigen Raum begrenzt. Dazu zwei kurze Anmerkungen.

Die erste ist terminologischer Art. Wenn in dieser Arbeit von "Renaissance" die Rede ist, so bezieht sich das auf die cisalpinen Phänomene des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. Damit ist ein ausdrücklicher Verzicht auf eine Analyse der Verhältnisse in Italien zwischen 1300 und 1500 impliziert, wo es viel eher als irgend sonst in Europa zu 'neuen' Lösungen des Problems der Unvermitteltheit kommt. Das Erstarken der norditalienischen Stadtrepubliken, deren Reichtum hauptsächlich auf Handel beruht, sorgt für eine langfristig tragfähige Mischform aus feudaler und geldwirtschaftlicher Ordnung, die den Grundbesitz, seinen symbolischen kulturellen Primat vor dem Geldbesitz auflösend, in eine 'rein' politische Größe und die bürgerlichen Stadtpotentaten ihrerseits faktisch in neuen Adel verwandelt. Der historisch so wirkungsvolle Widerspruch zwischen Land-Adel und Stadt-Bürgern, wie er etwa die Geschichte des Deutschen Reichs oder Frankreichs kennzeichnet, entsteht in Italien erst gar nicht in nennenswertem Umfang.

Diese - und, wenn man etwa an die Entwicklung der Kunst denkt, zahlreiche andere - Besonderheiten in der kulturellen Entwicklung Italiens bis hin zu den Zuständen in Rom, die LUTHER einen sinnlich greifbaren Anhaltspunkt für sein allgemeines Unbehagen liefern ("Yhe neher Rom, yhe erger Christen"; 1520 a, 131), würden eine eigene Untersuchung erfordern. Die unterbleibt hier, weil die *rinascita* keinen wesentlichen Einfluß auf das hier behandelte Thema ausübt, ihr über Frankreich in den Norden Europas vordringender später Ableger, die Renaissance, hingegen stark formbildend wirksam wird. Es genügt festzuhalten, daß es weniger die geographische Präsenz des katholischen Machtzentrums als vielmehr die bereits recht weit entwickelten Vermittlungsformen sind, die es in Italien nicht zu einer Re-Formation kommen lassen, indem sie die kulturelle Not, auf die diese antwortet, bereits im Vorfeld hinreichend lindern.

Die andere Anmerkung bezieht sich auf das süd- und westeuropäische Bild vom 'sauftenden Deutschen', das sich im 15. Jahrhundert entwickelt und dann von den

---

<sup>81</sup> In der jeweiligen *kulturellen* Deutung allerdings unterscheidet sich das heutige Verständnis von "Krankheit" erheblich von der mittelalterlichen Auffassung der "suoht".

deutschen Moralisten und Reformatoren übernommen wird. "Während des 16. Jahrhunderts nahm in Europa die Sorge um die grassierende Trunksucht erheblich zu, besonders in Deutschland. Diese Epoche wurde als das Jahrhundert der Trinkerei und Völlerei, zumindest in den germanischen Ländern, bezeichnet" (AUSTIN, 117). Es stellt sich die Frage, wieweit die zunehmende "Sorge" um bzw. der Spott anderer Nationen über die Trinkfreude der Deutschen einen tatsächlichen Anstieg des Alkoholkonsums im Gebiet der germanischen Sprachenfamilie indiziert.

Der einzig sichere Hinweis darauf ist das Ansteigen des Branntweinkonsums ab dem späten 15. Jahrhundert (SPODE, 75 ff.), in dessen Verlauf die mittelalterliche Rolle des Branntweins als Therapeutikum aufgelöst wird zugunsten eines alltäglichen Genusses, der den Konsum aufgrund ärztlicher Verordnung zwar nicht ausschließt, aber immer stärker marginalisiert. Ansonsten finden sich keine genauen Angaben, auch z.B. hinsichtlich der naheliegenden Frage nicht, ob der steigende Branntweinkonsum durch sinkenden Bier- oder Weinkonsum kompensiert wird. Die statistische Erfassung alltäglicher Gewohnheiten ist im 15. und 16. Jahrhundert eben noch nicht zur *via regia* der Demographie avanciert.

Zwei Erwägungen lassen einen Anstieg des gesamten Alkoholkonsums eher zweifelhaft erscheinen, ohne daß er deshalb mit Sicherheit auszuschließen ist: erstens fällt es schwer, sich angesichts mittelalterlicher Trinkhäufigkeit und -mengen vorzustellen, daß der Renaissance da noch eine beachtliche Steigerung gelingen könnte. Und zweitens nehmen Anzahl und Dringlichkeit der Trinkmonita im frühen 17. Jahrhundert wieder ab, ohne daß es sonstige Anhaltspunkte für die Annahme gibt, die Deutschen ließen rechtzeitig zum 30jährigen Krieg im Trinken nach<sup>82</sup>. Ungeachtet dessen sagt AUSTIN über die "europäische Drogenkrise des 16. und 17. Jahrhunderts": "Nichtsdesto-weniger bezeugt die Literatur eindeutig, daß die Trunksucht in Deutschland zunahm" (119). Tatsächlich bezeugt die Literatur nichts anderes, als daß die Literatur in Deutschland über die "Trunksucht" in Deutschland eben zunimmt. Zusammenfassend ist hier SPODE zuzustimmen: "Daß Branntwein in nennenswertem Umfang getrunken wurde, ist nicht die Ursache einer 'Drogenkrise', wohl aber ein Zeichen des Umbruchs. So ist auch der Branntwein gleich dem Sauffteufel<sup>83</sup> Indikator und Vorbote eines neuen Umgangs mit Rausch und Ekstase" (78).

Gleichwohl sollte nicht übersehen werden, daß auch klassische Heterostereotype wie der vom 'saufenden Deutschen' für gewöhnlich einer anschaulichen Fundierung nicht entbehren. Es ist sehr wohl vorstellbar, daß die Deutschen um die Wende zur Neuzeit tatsächlich *anders* trinken als andere Völker (und denen das auffällt). Nach dem bisher Gesagten ist es plausibel anzunehmen, daß dort am *intensivsten* (aber nicht unbedingt am meisten) getrunken wird, wo die - inzwischen nur noch soziale - Affirmierungsleistung des Rausches in Ermangelung anderer Ausrichtungen der Kultur am dringendsten gefragt ist, d.h., wo die Unvermitteltheit der Extreme als kulturelles Leiden am stärksten ausgeprägt ist. Dies trifft in der Tat auf das Deutsche Reich, England und Skandinavien zu.

---

<sup>82</sup> GRIMMELSHAUSEN zufolge könnte davon wirklich keine Rede sein.

<sup>83</sup> Anspielung auf einen Sendbrief von ca. 1530 mit dem Titel "Wider den Sauffteuffel" von Matthäus Friderich, seines Zeichens Pfarrherr (s. SPODE, 63 f.).

Die mediterranen Kulturen lösen das Problem früher, wie Italien, oder anders, wie die spanische Kultur, die erst an der reconquista und dann am Aufbau des Kolonialreichs entschiedene Ausrichtungen gewinnt, die ein Überdrehen der mittelalterlichen Struktur, wie es sich im zentral gelegenen deutschen Reich am deutlichsten zeigt, wirksam mildern. Frankreich nimmt hier offenbar eine Zwischenstellung ein, die für eine Weile beides vereint: das neuzeitliche Aneignungs- und Zentralisierungsstreben à l'espagnole und das orientierungslos gewordene gallisch-fränkische Erbe, das im Rausch vergeblich nach Vergewisserung sucht. Als typische Äußerungen dieser Zwischenstellung kann man die Werke Villons und Rabelais' ansehen: das in ihnen zu bemerkende Ineinander von derb Bacchantischem und ironischer Ästhetisierung hat im Europa des 15. und 16. Jahrhunderts keine Parallele. Ebensowenig findet sich anderweitig ein Monarch, der, wie Heinrich IV., fünfmal die Konfession wechselt, bis sein eigenes Toleranzedikt 1598 anzeigt, daß solch machtpolitisch motiviertes Hin und Her als für Frankreich nicht mehr passend erachtet wird.

Zu Lösungen dieser Art kommt es in Deutschland nicht. Im Lichte der fundamentalen Funktion der "Grenze" für Kulturen (s. III.1) zeigt sich am Zustand des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen zu Beginn des 16. Jahrhunderts vermutlich vor allem das Fehlen einer solchen Grenze, hinter der etwas fremdes, bedrohlich wie die Türken oder verheißungsvoll wie Amerika, am Werke ist. Das Ganze gewinnt keine Richtung, sondern schlägt ungeheure Volten in sich, die insgesamt paradoxerweise den Eindruck von Trägheit, sogar Lähmung erwecken.

Unter diesen Bedingungen legt sich schließlich noch eine andere, kulturpsychologisch hochwahrscheinliche Funktion des Bildes vom 'sauftenden Deutschen' nahe: es *ist* wenigstens ein Bild, etwas, das in all dem Durcheinander einen Anhaltspunkt bietet, wie zweifelhaft der auch unter moralischen Gesichtspunkten sein mag. Im Zuge der Wiederentdeckung antiken Schriftgutes kommt auch die "Germania" des Tacitus im 15. Jahrhundert wieder zum Vorschein, in der die - natürlich als barbarisch denunzierte - germanische Gelagekultur erstmals schriftlich bezeugt wird. STOLLEIS äußert die berechtigte Vermutung, daß die erneute Rezeption dieser Schrift die Etablierung des 'sauftenden Deutschen' als charakterisierendem Bild einleitet, woran die Deutschen selber maßgeblich beteiligt sind: "Mit der Wiederentdeckung des Tacitus in der Renaissance und der besonderen Beachtung der *Germania* in Deutschland entwickelte sich eine breite Diskussion über jenes National-Laster" (184).

In kulturpsychologischer Hinsicht ist daraus zu schließen, daß besagte "breite Diskussion über jenes National-Laster" als Diskussion u.a. - auch bei moralisch-kritischem Gestus - eine wesentlich selbstvergewissernde Funktion für die deutschsprachige Kultur hat: wenn schon der Alltag wie ein Bosch-Gemälde erlebt wird, hat man doch wenigstens einen verlässliche Punkt in dem apokalyptischen Gewimmel. Und der wird (unabsichtlich) von jeder moralischen oder "policylichen" Vorschrift, die sich gegen ihn richtet, bestätigt. Der weitschweifige Renaissance-Diskurs über bzw. gegen das Trinken in Deutschland übernimmt damit u.a. die Rolle, die das Trinken selbst im Mittelalter spielt: er affirmiert eine Kultivierungsstruktur, die, von rastlosem Unbehagen getrieben, nach neuen Verlässlichkeiten sucht, aber (noch) keine hat.

Es ist demnach der paradoxe Befund festzuhalten, das gerade der Diskurs gegen das deutsche "National-Laster" dem Trinken erst jene *übergreifende* Orientierungsfunktion verschafft, die er als bereits gegeben angreift. Andererseits geht der Diskurs insofern weit über das Trinken selbst hinaus, als er tatsächlich kulturelle Umstrukturierungen zu entwerfen hilft, die dann auch das Trinken langfristig in einen ganz anderen als den mittelalterlichen Kontext stellen.

Das Bild vom 'sauftenden Deutschen' leistet demnach eine zeitweilige Stabilisierung der Kultur für eine problematische Übergangsphase, die dieses Bild sozusagen aufbaut, um es zerstören zu können. Die Stabilisierung ist eine doppelte: den Moralisten und Ordnungspolitikern erwächst ein stabiler, prägnanter Gegner, an dem sie sich ausrichten können; die, die einfach weitertrinken, können darin mehr sehen als bloßes Vollaufen-lassen, denn sie benehmen sich damit ja bildgerecht<sup>84</sup>.

Der diskursive und administrative Kampf gegen das Trinken muß, wenn er erfolgreich sein will, die umfassenden Schwierigkeiten der Kultur behandeln, denen sich der hohe alltägliche und bildliche Stellenwert des Trinkens verdankt. In der deutschen Kultur jener Epoche kulminieren die Probleme der mittelalterlichen Form der Wirklichkeitsproduktion: Innen und Außen sind austauschbar geworden<sup>85</sup>. Um wieder in Gang zu kommen, braucht die Kultur eine neue Grenzziehung. Und die verschafft sie sich auch.

#### **IV.2.1 Die Re-Formation von Innen und Außen**

Im Unterschied zur gängigen Auffassung hat diese Arbeit das Mittelalter als eine lange Epoche der schleichenden Desakralisierung herausgestellt. Die Kirche zieht das Heilige wie ein Magnet an sich, ist Gottes Auge, Ohr und (vor allem) Stimme auf Erden, überschwemmt aber gleichzeitig den Alltag durch ihre Allgegenwart mit dem Heiligen, das so seine kulturelle Funktion verliert. Dabei verwickelt sie sich derart in die Aporie, gleichzeitig heilig und Gemeinde zu sein, daß sie zu keiner grundlegenden Reform mehr in der Lage ist.

Daher wird die Bewegung, die LUTHER auslöst und als weitreichende, aber doch primär innerkirchliche Reformation meint, sehr bald eine eigenständige kulturelle Kraft, die in zahlreichen Verästelungen den Weg in die Moderne ebnet: der Protestantismus. Dessen erste Stoßrichtung greift ein bewährtes Muster der katholischen Kirche auf, nämlich allem anderen den Zusammenhang mit dem Heiligen abzusprechen, wendet es aber gegen die Kirche: sie soll fortan nicht mehr heilig sein, die Differenz zwischen geistlich und weltlich soll aus dem *institutionellen* Getriebe der Kultur verschwinden.

---

<sup>84</sup> Etwa so, wie wir heute mit der paradoxen Situation leben, daß "Problemkinder" sich über das, was die Kultur als deren Problem definiert, eines einigermaßen stabilen Selbstbildes vergewissern.

<sup>85</sup> Im Sinne ELIADES ist das die religiöse "Grundlagenkrise" schlechthin.

Gegen die thomistische Apologie dieser Differenz als gottgegebener Institution, die *characteres indelibles* des *Priesterstandes*, formuliert LUTHER eine Bestimmung der Priesterschaft mittels ihrer *Rolle* im Christentum: "priester / bischoff odder bepst / sein von den andern Christen nit weyter noch wirdiger gescheyden / dan das sie das wort gottis vnnnd die sacrament sollen handeln / das ist yhr werck vnnnd ampt" (1520 a, 101). An die Stelle des in Gottes Weltordnung vorgesehenen und daher unverrückbaren Standes der Priester treten deren "werck und ampt". LUTHER baut sozusagen Gottes Weltordnung um, indem er sie von allen menschlichen Behauptungen über sie zu befreien versucht und sie direkt, *ohne vermittelnde Deutungen* und Vorschriften durch Kirchenväter, Päpste und Konzile, aus Gottes Wort rekonstruiert, eben "evangelisch" macht.

Der neue Mittelpunkt der Ordnung, wie LUTHER sie kultivieren will, ist paradoxerweise der "Glaube", der doch schon zentraler Bestandteil des mittelalterlichen Selbstbildes der Kultur war. Die traditionelle Begriffswahl täuscht jedoch, denn LUTHER konstruiert den "Glauben" neu, indem er ihn zum Schlüsselbegriff eines neuen christlichen Kultivierungssystems macht, das er die "Freiheit eines Christenmenschen" nennt<sup>86</sup>. Das System basiert auf der theologisch unanfechtbaren Doppelnatur des Menschen: "das eyn yglich Christen mensch ist zweyerley natur / geystlicher vn(d) leyplicher" (1520 b, 265). Nun folgt das grundlegend Neue: LUTHER kappt die gängige Alltagsverbindung zwischen geistlichem und leiblichem Menschen, das "gute werck" (267). Er bestreitet jedweden Einfluß von Beten, Fasten, Wallfahrten und sonstiger 'guter Taten' auf die Seele, womit er *dem zeitüblichen Verrechnungsschema* des alltäglichen Heiligkeitsbetriebes *die Grundlage entzieht*. All die den Sündern auferlegten Bußen - und erst recht die einträglichen Ablässe - verfehlen ihren Zweck völlig, die Seele von den Makeln ihrer Verfehlungen wieder zu reinigen.

"Denn alle diße obgenannten stuck / werck und weyßen / mag auch an sich haben vnd u(e)ben / eyn bo(e)ßer mensch / eyn gleyßner vnd heuchler [...] die seele kann allis dings emperen on des worts gottis / vnd on das wort gottis / ist yhr mit keynem ding beholffen" (ebd.). Es kommt für den geistlichen Menschen allein auf das Wort Gottes an; die guten Werke können hingegen sehr wohl bösen Herzens verrichtet werden. Und das liebevolle und gehorsame Verhältnis des Menschen zum Wort Gottes ist der "Glaube". So folgert LUTHER: "Ein rechtfertiger Christen / lebt nur von seynem glauben"<sup>87</sup> (269). Und um die letzten Zweifel hinsichtlich des

---

<sup>86</sup> LUTHER selbst übersetzt mit diesem Titel seine ursprünglich lateinische Schrift "De libertate christiana", die im ganzen umfangreicher und theologisch präziser ist als ihre Übertragung ins Deutsche. Dies, sowie ihr vergleichsweise moderater Tonfall, erklärt sich wohl aus der Absicht, die LUTHER mit ihr verfolgt: sie soll im Verbund mit einem etwa gleichzeitig verfaßten Sendbrief an Papst Leo X. beweisen, daß es LUTHER nicht an der Untergrabung der päpstlichen Autorität gelegen ist, und so den endgültigen Bruch mit Rom, der in Gestalt Ecks und der Bannandrohung unmittelbar bevorsteht, womöglich verhindern. Unabhängig davon ist es allerdings bezeichnend, daß LUTHER bei der Übersetzung aus dem Adjektiv ("christiana") einen "Menschen" im Genitivus possessivus macht, dem die in Rede stehende Freiheit wie ein Eigentum zugeschrieben wird. Das ist mehr als bloß eine etwas freie Übertragung: hier deutet sich ein Wechsel der Blickrichtung an, den wir heute gemeinhin als einen "paradigmatischen" bezeichnen.

<sup>87</sup> Das ist eine etwas eigenmächtige Zuspitzung eines Paulus-Wortes: "Der Gerechte wird

Verhältnisses von Glauben und Werken auszuräumen, sagt er noch einmal ausdrücklich, "d(aß) allein der glaub on alle werck frum / frey / vn(d) selig machet" (271).

Die Konsequenzen werden nach zwei Richtungen entfaltet. Sie betreffen zum einen die eindeutig durch die Bibel gebotenen guten Werke. LUTHER weist in diesem Zusammenhang auf ein grundlegendes Problem hin: "Die gebott / leren vnd schreyben vns fur / mancherley gutte werck aber damit seyn sie noch nit geschehen. Sie weyßen wol / sie helffen aber nit / leren was man tun soll / geben aber keyn sterck dartzu. Daru(m)b seyn sie nur dartzu geordnet / das der mensch drynnen sehe sein vnuormu(e)gen zum gutten / vnd lerne an yhm selbs vortzweyffeln" (ebd.).

Diese Funktion der Gebote, den Menschen nachdrücklich auf seine unausweichliche Sündhaftigkeit aufmerksam zu machen, ordnet LUTHER dem Alten Testament zu, während im Neuen Testament die andere Seite Gottes zum Tragen komme, die "vorheyschung vnd zusagung" (ebd.). Ohne sie könnten die Menschen sich unendlich um die Erfüllung der Gebote bemühen, es käme infolge ihrer Sündhaftigkeit für ihr Seelenheil nichts dabei heraus. LUTHER radikalisiert das zu einem Blick auf Gott, der die "Gnadenwahl" in der Prädestinationslehre des "asketischen Protestantismus" (WEBER) vorbereitet: "Alßo geben die zusagung gottis / was die gepott erfoddern / vnd volnbringen / was die gepott heyßen / *auff das es allis gottis eygen sey*. Gepot vn(d) erfüllung / er heysset allein / er erfüllet auch alleyn" (273; Hervorheb. I.D.). Faktisch ist der Mensch damit aus dem geistlichen Akkreditierungszirkel von Gebot und Erfüllung ausgeschlossen, er steht nur noch durch den unkörperlichen Glauben mit "gottis eygen" in Verbindung. Die Grenze zwischen All-Tag und Alltag ist damit neu - und in prägnanter Schärfe - errichtet.

Die zweite Konsequenz liegt in der Neubestimmung des Stellenwerts der Werke, nachdem ihre hergebrachte Funktion, dem Seelenheil Vorschub zu leisten, für erloschen erklärt ist. LUTHER faßt überleitend zusammen: "Das ist die Christlich freiheit / der eynige glaub / der do macht / nit das wir mu(e)ßig gahn oder u(e)bell tun mugen / sondern das wir keynis wercks bedurffen zur frumkeyt vnd seligkeyt zu erlangen" (ebd.). Die Freiheit, die er meint, ist also die Freiheit von kirchlich verordneten Werken und eine qua Glauben gestiftete direkte Freiheit des Menschen zu Gott, keineswegs aber die Freiheit des Menschen zum Müßiggang. So gelangen die Werke doch wieder in eine wichtige Position, wenn auch nicht als Heils-Taten, sondern in strenger Abhängigkeit vom Glauben, dem "selbthetter vnd werckmeyster / der gott ehret / vnd die werck thut" (279).

Für den geistlichen Menschen gilt, daß er "durch den glauben ßo hoch erhaben wirt vbir alle ding / das er aller eyn herr wirt geystlich / denn es kann yhm kein ding nit schaden zur seligkeit. Ja es muß yhm alles vnterthan seyn vnd helffen zur seligkeit" (281). Dieses Herrschaftsverhältnis wird zwar radikal gebrochen, wenn die Grenze zum leiblichen Menschen überschritten wird: "Nit das wir aller ding leyphlich mechtig seyn / sie zu besitzen oder zu brauchen / ...denn wir mu(e)ssen

---

seines Glaubens leben" (Röm. 1, 17); daß er "*nur* von seinem Glauben" lebe, engt den Interpretationsspielraum für die Äußerung des Apostels doch etwas ein. Aber LUTHER will eben eine Konstruktion durchbringen und keine feinsinigen theologischen Nuancierungen verfolgen.

sterben leylich vnd mag niemand dem todt entfliehen / ßo mu(e)ssen wir auch viel andern dingen vnterligen(n)" (ebd.). Aber die leibliche Gebrochenheit ("vnterdrückung"; ebd.) wird vom Glauben, wie Jesus und die Märtyrer zeigen, zu dessen kategorial anderem Ziel, der Seligkeit, positiv gewendet: "das auch der todt vnd leyden / mu(e)ssen mir dienen vnd nu(e)tzlich seyn zur seligkeyt / das ist...ein recht allmechtige hirschafft / ein geystlich ku(e)nigreych" (ebd.). Da nur der Glaube *direkt* zu Gott ist, sind es die Werke nur indirekt, nämlich dann, wenn sie durch den Glauben vermittelt werden, der das ansonsten unerreichbare Selbstverhältnis Gottes - "er heyßet allein / er erfüllet auch alleyn" - betätigt: "Gott thut den willen der / die yhn furchten / vnd erho(e)ret / yhr gepett" (283).

In diesen Gedankengang flicht LUTHER, fast beiläufig, die bereits erwähnte kulturrevolutionäre Neubestimmung des Priestertums ein: "das das priesterthum vns wirdig macht fur gott zu treten vnd fur andere zu bitten" (281), was eben jedem Christen möglich ist, der durch den Glauben - und nicht durch einen kirchlichen Weiheakt, sei dieser auch in den Rang eines Sakraments erhoben - gerechtfertigt ist. Ausschließlich das persönlich-geistliche Glaubensverhältnis macht den Priester.

Wie in einem Gegenlauf zur Entrückung Gottes nimmt LUTHER damit den irdischen Vermittlern zu Gott die irdische Besonderheit, ihren Rang als seine Stellvertreter. *Im Prinzip* kann jeder ein Priester sein; daß es *faktisch* nicht jeder sein kann, ist LUTHER allerdings klar: "Denn ob wir wol alle gleych priester seyn / ßo kunden wir doch nit alle dienen odder schaffen vnd predigen" (283). Dagegen steht, im Sinne der in dieser Arbeit vertretenen Thesen formuliert, die "Differenzierung, die anderes ausschließt" (36), ein Prinzip, das das leibliche Leben der Menschen, ihr Gemeindeleben, regiert.

Damit wendet LUTHER sich dem "eußerlichen menschen" (285) zu und fragt: "Waru(m)b seyn denn die gutten werck gepotten?" (ebd.) Die Antwort ist verblüffend einfach: weil der Einzelne anders nicht den Glauben gewinnt, denn der sündhaft-schwache Leib würde ihn von diesem Ziel erfolgreich ablenken. "Da muß furwar der leyb mit fasten / wachen / erbeytten vnd mit aller messiger zucht getrieben / vn(d) geu(e)bt sein / das er dem ynnerlichen menschen vn(d) dem glauben gehorsam vnd gleychformig werde / nit hyndere noch widderstreb / wie sein art ist / wo er nit gezwungen wirt" (287). In traditionell paulinisch-christlicher Manier<sup>88</sup> rückt jetzt das "fleysch mit seynen bo(e)ßen lu(e)sten" (ebd.) in den Mittelpunkt: "So geschichts / das d(er) mensch seyns eygen leybs halben nit kan mu(e)ßsig gehen / vn(d) muß vil gutter werck drober vben / das er yhn zwingt / vnd doch die werck nit das rechte gutt seyn / dauon er frum vnd gerecht sey fur gott / ßondern thue sie auß freyer lieb umbsonst / got zu gefallen" (ebd.).

Diese Auffassung ist nach dem Vorbild des Paradieses entworfen, in dem der Mensch bekanntlich noch "on sund" war, "doch das er nit mu(e)ssig gieng / gab

---

<sup>88</sup> "Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern" (Röm. 17, 22).

yhm gott zu schaffen / das paradeys zu pflantzen / bawen vnd bewarenn"<sup>89</sup> (289). In einer analogen Situation befindet sich der Christenmensch, "wilcher durch seynen glauben ist widderumb yns paradiß gesetzt / ...das er nit mu(e)ssig gahe vnd seynen leyb erbeyt vnd beware / seyn yhm solche freye werck zu thun alleyn gott zu gefallen befolhen" (ebd.). Im protestantischen Paradies wird, geistlich zwar frei, aber doch infolge des Leiblichen *notwendig*, gearbeitet. Es fällt uns heute vermutlich schwer zu ermessen, wie tiefgreifend die hierin beschlossenen Neubewertung der "Arbeit" für die damalige Kultur ist, denn das Mittelalter ist "überhaupt noch von der gesunden Empfindung durchdrungen, daß die Arbeit kein Segen, sondern eine Last und ein Fluch sei" (FRIEDEL, 88). Ausnahmen bilden da nur, in Ansätzen, die Zünfte und Gilden, deren Erfindung, "das richtige und gute Arbeiten" (SALBER 1993, 67), durch LUTHER (und umfassender noch durch Calvin) nun höchste religiöse Würde zukommt. So wird im Zuge der Ausformung des Protestantismus *einer* der zahlreichen Lösungsversuche, die das Mittelalter für sein Problem der Unvermitteltheit herausbildet, zum Vor-Bild für das "richtige Leben", indem ihm ein orientierungstiftender Rahmen zur Verfügung gestellt wird, der ihn zum klar abgehobenen Transzendentalen hin ergänzt: Arbeit als das *in sich* Gottgefällige, das eine erneute Vertreibung aus dem via Glauben wieder-gewonnenen Paradies verhindert.

So könnte die Formulierung aus der Sicht des "asketischen Protestantismus" lauten. LUTHER geht nicht so weit, sondern bindet das Urteil über die Werke noch an eine irdische Bedingung, eben an den Glauben desjenigen, der sie tut: "gutte frum werck machen nymmer mehr ein guten frumen man / sondern eyn gutt frum man / macht gutte frum werck [...] Bo(e)ße werck machen nymmer mehr eynen bo(e)ßen man / sondern ein bo(e)ßer man macht bo(e)ße werck / alßo / das...gutte werck folgen vnd ausgahn / von der frumen gutten person" (1520 b, 289).

An anderer Stelle schließt LUTHER sogar - durchaus konsequent - Werke und Glauben hinsichtlich der Gande Gottes kurz. Angesichts der in Sünde, Tod und Hölle angedrohten ewigen Verdammnis heißt es: "Hie zuglaubenn / das got gnedigen wolgefallen vbir vnsz habe / ist das hochste werck / das geschehn mag von vnd in der Creatur" (1520 c, 22). Der Glaube *ist* das höchste Werk, wenn er die Gnade Gottes trotz aller gegenteiligen Evidenzen und Befürchtungen für gesichert hält. Hier erfährt das Augustinische Grundparadox des Glaubens - *credo quia absurdum* - seine frühneuzeitliche Formulierung.

Ihres heilsförderlichen Charakters entkleidet, haben die Werke doch innerweltlich eine gewisse heraldische Funktion: "die werck machen eynen frum odder boße fur den menschen / das ist / sie zeigen eußerlich an / wer frum od(er) bose sey" (291). Damit spricht LUTHER erstmals ein zentrales Problem an, das in seinem Freiheitsentwurf implizit von vornherein mitschwingt: wenn keine, wie auch immer prä-tentiöse, anschauliche Instanz (Kirche) mehr das Urteil über Zulässigkeit und Unzulässigkeit der Formen des Glaubenslebens verbindlich ausspricht, *wer oder was beglaubigt dann den Glauben?* Wer tritt in die Nachfolge der erzählend urteilenden Beglaubigung, die von alters her die Priester leisten, und was tritt in die Nach-

---

<sup>89</sup> Vgl. 1. Mose 2, 15.

folge der erlebend urteilenden Beglaubigung, des Rituals? (Weiterführend dazu s. 90 ff.; 98)

Während LUTHER im folgenden die Notwendigkeit der guten Werke in einem zweiten Strang aus der Nächstenliebe ableitet, die nicht das eigene Seelenheil im Auge hat, behandelt er diese Frage, wiederum eher beiläufig, mit. Da der äußerliche Mensch nun einmal in einer irdischen Ordnung lebt, kann auch der geistliche Mensch, Jesu Vorbild folgend, den Anforderungen dieser Ordnung nachkommen, selbst wenn sie, wie im Falle der päpstlichen Ordnung, eigentlich nicht rechtens sind: "Vnd ob schon die tyranne(n) vnrecht thun solchs zu foddern / Bo schadets mir doch nit / die weyl es nit widder gott ist" (303). Insofern alle irdische Ordnung mit dem Makel menschlicher Unvollkommenheit behaftet ist, kann man jeder Ordnung zu willen sein, wenn sie einen nicht in Widerspruch zu Gottes Wort setzt. Und wer entscheidet nun, welches irdische Werk noch im Rahmen der göttlichen Vorschriften liegt und welches nicht mehr? "Hieraus mag ein yglicher ein gewiß vrteyl vn(d) vnterscheydt nehmen / vnter allen wercken vnd gepotten" (ebd.). **Jeder einzelne Gläubige fällt vermittelt seines Glaubens das Urteil** über die Legitimität von Werkanforderungen und Werken; keine Kirche nimmt ihm diese andauernde Mühsal fortan mehr ab.

Das meint jedoch nicht ein "Selbstbewußtsein", wie es das 19. Jahrhundert kultivieren wird, denn LUTHER unterwirft jeden möglichen Gedanken an individuelle Selbstgewißheit einer doppelten Brechung, die den urteilsmächtigen Einzelnen geistlich wie leiblich als Nichtidentischen, quasi als 'reine' Selbstentäußerung ausweist und das neue religiöse Total in paradoxer Form markiert: "Auß dem allenn folget der beschluß / das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb / sondern ynn Christo vn(d) seynem nehstenn" (305). Daß der Christenmensch über das Wie dieses Lebens in Christo und dem Nächsten gleichwohl seinen persönlichen Glauben entscheiden lassen **kann und muß**, "das ist / die rechte / geystliche / Christliche freyheytt / ...wilch alle andere freyheytt vbirtrifft / wie der hymnell die erdennt" (ebd.). Insofern ist sie die **Freiheit eines Menschen** (s. Anm. 32).

In gewisser Weise ist die LUTHERsche Konstruktion tatsächlich 'nur' eine Reformation der mittelalterlichen Kultivierung, denn sie schreibt eine Innen-Außen-Grenze - was ist transzendental, was alltäglich? - wieder fest, die im Kern christlicher Urbestand ist. Damit erwächst dem unübersichtlichen Getriebe des heilendurchtränkten Alltags eine neue Orientierungsmöglichkeit. Sie schafft die Unübersichtlichkeit nicht auf Anhub ab, polarisiert sie aber mit der Zeit wirksam, so daß die zahlreichen innereuropäischen Auseinandersetzungen, die die Umbruchphase bis 1648 charakterisieren, von den Zeitgenossen glaubwürdig als Religionskriege gedeutet werden können. Das kulturelle Leiden wird durch die Reformation nicht so sehr in seinem Ausmaß gemildert, als vielmehr entschieden ausgerichtet, was schließlich eine gründliche Metamorphose der kulturellen Ordnung im ganzen ermöglicht. Die entscheidende Neuigkeit bei LUTHER<sup>90</sup> ist die Säkularisierung der Kirche, was deren Säkularisierungsbestrebungen hinsichtlich des Alltags

---

<sup>90</sup> "Neu" im wirkungsgeschichtlichen Sinne; de verbo haben vor LUTHER schon etliche Reformatoren ähnliches gelehrt und gefordert, aber sie alle sind, persönlich oder von der Sache her, gescheitert (s. 59).

im Grunde nur vollendet. Das mittelalterliche Erbe, das LUTHER übernimmt, besteht in der Beibehaltung einer explizit transzendentalen Referenzinstanz, die er, ebenfalls konsequent das Mittelalter vollendend, als einen von irdischer Geschäftigkeit im Prinzip unbetroffenen Gott entwirft, der 'alleyn heyßt' und 'alleyn erfüllet'.

Das Schicksal zweier anderer Konstruktionen aus demselben Jahrzehnt demonstriert, daß dem reformatorischen Anliegen ohne einen solchen Anknüpfungspunkt in Gestalt einer rahmenden transzendentalen Instanz kein Erfolg beschieden ist. Die Rede ist zum einen vom "Lob der Torheit", das ERASMUS 1511 erstmalig in Paris veröffentlicht. Darin läßt er die "Torheit" als Göttin auftreten und die Phänomene des Alltags um eine ganz andere Achse rotieren, als es die Zeitgenossen gewohnt sind. Nicht "gut" und "böse" gliedern diese Welt, sondern Verwandlungsverhältnisse, die angesichts gängiger Moral nur hochironisch erscheinen können<sup>91</sup>. Es gibt allerdings keinen triftigen Hinweis *im* Werk, daß ERASMUS nicht meint, was er schreibt. Und was er (be)schreibt, ist ein Fest der Verkehrungen: nichts ist so, wie es den üblichen kulturellen Bewertungen entspricht, aber alles hängt sehr wohl zusammen, eben vermittelt der auf einmal lobenswert erscheinenden Gaben der "Torheit". Denn auch deren Produktionen bleiben nicht verkehrungsfrei: "Meine lieben Toren...sind hübsch feist und wohlgenährt, wie die appetitlichsten Mastschweinchen; von den Plagen des Alters verspürten sie nicht das Geringste, würden sie nicht vielfach von den Weisen angesteckt und verseucht - es scheint nun einmal im Menschenleben nicht anzugehen, daß einer vollkommen glücklich sei" (29 f.).

Das Spiel von Unvollkommenheit, Verkehrung und Verwandlung stiftet den Zusammenhang, eine uneindeutige Einheit, die jedoch so ungewohnt ist, daß sie bis heute nur selten als eigenständige Sicht auf die Wirklichkeit (an)erkannt, sondern zumeist als gelungene Ironisierung der gängigen Zubereitungen gesehen wird, die somit in Abhängigkeit von diesen verbleibt (s. Anm. 37). Das "Lob der Torheit" wird auf Anhieb ein Erfolg, allerdings nur in den lesekundigen, also den gebildeten Schichten. Es ist nicht in der wichtigsten Vermittlungsform der Zeit verfaßt, als Predigt, die LUTHERS Gedanken so schnell ausstreut, und es ist darüberhinaus mehr als fraglich, ob eine Konstruktion, wie ERASMUS sie entfaltet, überhaupt den appellativen Charakter einer Predigt vertrüge<sup>92</sup>. An Einfachheit und Verständlichkeit bleibt sie weit hinter LUTHER zurück, was wirkungsgeschichtlich entsprechend quittiert wird.

---

<sup>91</sup> So versucht auch SCHMIDT-DENGLER in all den Verkehrungen im "Lob der Torheit" durch Rekurs auf Bekanntes noch einen hergebrachten Sinn zu erkennen: "Nicht als Gegener der stoischen Tugendlehre, sondern als deren Befürworter tritt Erasmus in dieser Schrift auf" (XVII). Das wirkt erstaunlich, wenn man kurz zuvor liest, daß angesichts des "Lobes" ein "Eindruck der Zwiespältigkeit" (XIV) entstehe, "da die ironische Enuntiation nach Aufhebung des Scheines nie zur Tatsächlichkeit zurückgeführt wird und so eine endgültige Objektivierung erfährt" (ebd.). Wenn ERASMUS die "Zwiespältigkeit" schon nicht aufhebt, besorgt SCHMIDT-DENGLER das mit der "Tatsächlichkeit" der stoischen Tugendlehre. Offenbar hat das Werk bis heute eine etwas verstörende Wirkung, die man gerne interpretatorisch stilllegt.

<sup>92</sup> Vermutlich kämen dabei immer die von Rabelais frohgemut geschilderten "gargan-tuesken" Formen der Rede heraus.

Trotz, oder vielleicht gerade wegen, manch geradezu prophetischer Stellen im "Lob". So nimmt ERASMUS den Menschen der Moderne vorweg: "Alles merkt er, alles kennt er, alles durchschaut er wie Lynkeus, alles prüft er mit dem Winkelmaß, alles ahndet er ohne Erbarmen; er allein ist sich selbst genug, er allein ist reich, er allein vernünftig, er allein König, er allein frei, kurz, er ist alles allein, freilich nach seinem alleinigen Urteil; auf Freunde gibt er nichts - er ist auch niemand freund -; den Göttern empfiehlt er rundweg, sich aufzuhängen, und alles, was unter Menschen auf Erden sich abspielt, verwirft und verlacht er als Tollheit. Eine prächtige Gestalt, nicht wahr?" (67).

Thomas MORE, dem ERASMUS das "Lob der Torheit" in freundschaftlichem Wortspiel widmet, arbeitet die zweite, ganz anders geartete Konstruktion aus, deren Titel bis heute für eine bestimmte Art programmatischer Entwürfe steht: "Utopia", 1516 vorerst anonym veröffentlicht. Während im "Lob der Torheit" eine feste Referenzinstanz fehlt, wie LUTHER sie mit seiner Lesart Gottes liefert, und das Grundgerüst eine Konstruktion aus lauter beweglichen Teilen ist, bietet MORE sehr wohl eine solche einheitliche Instanz, nur daß sie nicht transzendenten Charakters ist: Vernunft. Der Bericht des Raphael Nonsenso über seine Reise zur Insel Utopia nimmt dabei einige, von ELIAS herausgearbeitete Charakteristika der Zivilisationsgeschichte (Affektkontrolle, "Zwang zum Selbstzwang") vorweg und zeigt ohne die Verwendung solch psychologischer Terminologie ihr Funktionieren in einer fiktiven Idealkultur.

MORE löst das kulturelle Grundproblem der Vernunft, bevor es historisch auftritt: während sich alle "Vernunft" zwei Jahrhunderte später mit einem Gegenlauf konfrontiert sieht, den sie nicht ausschalten kann - er soll hier etwas summarisch mit "Lust" bezeichnet werden -, tun die Utopianer fast immer, was ihnen Spaß macht, denn sie *wollen* nur, was sie kulturgemäß auch *sollen*. Bei MORE ist Vernunft Lust, und alles, was dieser Vernunftlust entgegenstehen könnte, ist in Utopia noch nicht einmal verboten, sondern schlechterdings inexistent. Saufen etwa oder außereheliche sexuelle Betätigung enthüllen sich, als Leerstellen, nur dem Blick des sie suchenden Ausländers, den Mitgliedern der Idealkultur sind sie unbekannt, keine möglichen Gegenstände noch so diffuser Wünsche oder Kristallisationspunkte eines Begehrens. Und auch der historisch ältere und bereits bekannte Gegenlauf der Vernunft, der ihr uneinsichtige Wille Gottes, ist im utopianischen Gottessurrogat, dem "supreme being", aufgehoben, das selber völlig vernünftig und für die Kulturstruktur daher überflüssig ist.

Hinsichtlich der impliziten Philosophie stellt Utopia die frühe Version eines monistischen Rationalismus dar, wie er als System erst in der Aufklärung entfaltet wird. Der politische Gestus ist ohne Frage totalitär, wird aber von den gebildeten Zeitgenossen berechtigterweise als Fortschritt im Vergleich zu der monarchischen Willkür aufgefaßt, gegen die "Utopia" explizit geschrieben ist. Das Zwanghafte dieser Kultur bemerkt, wie gesagt, nur der Außenstehende an den ihm fehlenden Gelegenheiten, seinen geliebten Lasten zu frönen. So faßt Raphael Nonsenso zusammen: "You see how it is - wherever you are, you always have to work. There's never any excuse for idleness. There are also no wine-taverns, no ale-houses, no brothels, no opportunities for seduction, no secret meeting-places. *Everyone has his eye on you, so you're practically forced to get on with your*

*job, and make some proper use of your spare time"* (84; Hervorh. I.D.).

Daß diese pietistische Kulturidylle von einem Menschen ausgemalt wird, der knapp 20 Jahre später hingerichtet wird, weil er sich weigert, die katholische Konfession aufzugeben, gibt einen Hinweis darauf, daß die "Re-Formation", kulturpsychologisch betrachtet, mehr betrifft als die Gründung protestantischer Glaubensgemeinschaften<sup>93</sup>. Die Kultur ist auf breiter Front dabei, Lösungen für das vom Mittelalter geerbte Problem zu entwickeln, und diesen Lösungen - ob ERASMUS, MORE oder LUTHER, ob wirkungsgeschichtlich erfolgreich oder nicht - ist eins gemeinsam: sie erweitern das Spektrum irdischer Einfluß- und Handlungsmöglichkeiten, indem sie die mittelalterliche Allgegenwart des Heiligen entschieden zurückstutzen. LUTHER tut das, indem er die Arbeit, die Werke, für *notwendig* erklärt und sie gleichzeitig von aller Heilsvergewisserung trennt; bei MORE ist das "supreme being" noch kulturell vorhanden, aber faktisch funktionslos, da es nichts repräsentiert, was die innerweltliche Vernunft transzendiert; und ERASMUS läßt das Heilige gleich ganz weg. Insofern bieten die beiden Letztgenannten ihrer Epoche keine Übergangsmöglichkeit, sondern muten ihr einen Sprung zu, den das gebildete Publikum als Lesevergnügen goutiert, den der Alltag aber nicht verwirklichen kann.

LUTHER hingegen kann seine Neukonstruktion des Übergangsverhältnisses von All-Tag und Alltag in wirksame Religionspolitik ummünzen: wenn nicht mehr die Kirche, sondern allein der Glaube jedes Einzelnen das irdische Medium zu Gott ist, dann können doch auch die Angelegenheiten des "geistlichen" Menschen ohne einen solch riesigen Apparat wie den kirchlichen angemessen geregelt werden. Diese Grundidee entfaltet er in seiner Schrift "An den christlichen Adel deutscher Nation", und da diese Wendung ins Politische zahlreiche, kaum religiös begründete Sorgen deutscher Reichsfürsten aufgreift und ihnen eine neue Lösungsperspektive anbietet, kommt die Reformation im konfessionspolitischen Sinn in Gang, die LUTHER schließlich das Schicksal eines Johannes Hus erspart.

Für die vorliegende Arbeit ist an dieser Schrift vor allem LUTHERs Behandlung eines der von ihm für dringlich gehaltenen Kulturprobleme, des "miszprauch fressens vnd sauffens / dauon wir deutschen / als einem szondern laster / nit ein gut geschrey habe(n) / in frembden lande(n)" (1520 a, 164 f.). Seine Sicht auf das Trinken seiner Landsleute hat zwar auch einen direkt politischen Aspekt, wenn er die allmähliche materielle Ausplünderung des Reiches durch Rom mit der Bemerkung glossiert, "die tollen vollen deutschen / mussens wol leyden" (110). Im wesentlichen aber argumentiert er im Sinne des "*rechten Maßes*", das hier in einer spezifischen Kombination *neu arrangiert* wird: zum einen wird die Mäßigkeit für die ganze Kultur gefordert und verliert damit die Funktion eines Ausweises ständisch-höfischer Kultiviertheit, und zum anderen rückt LUTHER die Überwachung des Trinkens in die ausschließliche Zuständigkeit der weltlichen Macht, obwohl er

---

<sup>93</sup> Bei den drei genannten Autoren tritt da sogar ein seltsamer Chiasmus zutage: die beiden Autoren, deren Entwürfe bereits an Aufklärung oder gar ans 20. Jahrhundert erinnern, bleiben konfessionell konservativ, d.h. katholisch, während die zentrale Figur der Reformation, die einen gewaltigen Modernisierungsschub einleitet, zutiefst mittelalterlichen Vorstellungen von der Kulturrordnung verhaftet bleibt (s.u.).

das "sauffen" als "laster" charakterisiert, dessen Behandlung im Grunde nach einer geistlichen Autorität verlangt. Aber die, bereits auf "evangelisches" Format reduziert, sieht LUTHER am Ende ihrer Einwirkungsmöglichkeiten, dieweil diesem Laster "mit predigen hynfurt nymmer zuratte(n) ist / szo fast es eingerissen vnd vberhand genom(m)en hat" (165).

Und gerade bei diesem Thema stellt er in Aussicht, daß es zum Schlimmsten kommen werde, wenn man nicht entschieden dagegen auftritt: "Es mag das weltlich schwert hie etwas were(n) / sonst wirts gehe(n) / wie Christus sagt / das d(er) iungst tag wirt kum(m)en / wie ein heymlicher strick" (ebd.). Die Referenzstelle (Luk. 21, 34) ist ihm aber offensichtlich nicht kraftvoll genug, und so verläßt er deren Deckung und sagt ganz offen, daß er den Jüngsten Tag geradezu herbeiwünscht: "wie es dan itzt geht / szo starck / das ich furwar hoff / der iungst tag sey fur d(er) thur / ob man es wol am wenigsten gedenckt" (ebd.).

Es ist schwierig zu beurteilen, inwiefern es sich bei diesem Satz um effektweischende Rhetorik in der Tradition der Predigt handelt, und wie weit hier gerade im Zusammenhang der Völlerei die ultimative Klimax bemüht wird, weil kein anderer der vielen von LUTHER beklagten Mißstände in seinen Augen einen solchen Affekt verdient. Wenn letzteres (zumindest *auch*) zu der zitierten Formulierung beigetragen hat, erhebt sich die Frage, was ihn denn am Trinken (und Essen) jenseits des Maßes so maßlos stört.

#### **IV.2.2 Der frühe Suchtdiskurs: Unmäßigkeit und Anthropologisierung**

Genauer über die frühprotestantische Ablehnung des Saufens erfährt man bei einem anderen Autor, Sebastian FRANCK. 1531 erscheint dessen, in der Folgezeit sehr populäre Schrift "Vonn dem gewlichen laster der trunckenheit", die in wieder-täuferischer Zuspitzung formuliert, aus welchen Gründen das Trinken, dem sein mittelalterlicher Begleiter, das Essen, nur noch sporadisch an die Seite gestellt wird, von Christen in engen Grenzen zu halten ist: "wenn man vol vnd satt ist / so ist der teuffel apt" (361). Denn das menschliche Leben ist so eingerichtet, daß es nirgendwo ohne Kehrseiten abgeht: "Darumb ist leyden so not als essen vnd trincken" (ebd.). FRANCK glossiert diesen Satz am Textrand so: "Das ist messikeit", womit die "Mäßigkeit" eine weitere neue Bedeutung bekommt. Sie ist nicht allein moralisch und religiös erstrebenswertes Prinzip der Lebensführung und insofern menschlichem Gutdünken unterworfen, sondern unverfügbares Prinzip des Lebens selbst.

Das wird am Beispiel von Essen und Trinken ausgeführt: entweder man hat nicht

genug von beidem, dann leidet man körperliches Unglück, oder man hat reichlich zu Essen und zu Trinken, dann zieht das körperliche Glück geistliches Leiden nach sich, denn es öffnet - mit dem Teufel als Abt - allen erdenklichen Sünden Tür und Tor. Für FRANCK ist es keine Frage, welche der beiden Leidensformen die schlimmere ist; folgerichtig sagt er: "Darumb ist vnglück besser dann glück" (362).

Wäre dieser Satz einige Jahre vorher von einem katholischen Theologen geschrieben worden, so könnte man ihn leicht auf das Konto kirchlicher Weltmacht zu Lasten des Glücksanspruchs der Gläubigen schreiben. FRANCK hingegen - selber ein Machtloser, von Katholiken wie Lutheranern gleichermaßen verfolgt - greift hier mittelalterliche Traditionen auf, die ein gottgefälliges Leben in asketischem Leiden fundieren, und entwickelt daraus eine Ordnung der Wirklichkeit, die Alltag und All-Tag zu radikalen Antagonisten macht. Die scholastische Grundannahme, daß göttliche Vorsehung und menschliche Vernunft zwar in einem Herrschafts- und Abhängigkeits-, aber doch prinzipiell in einem Kongruenzverhältnis stehen, wird umgedreht: "Hierumb ist das die art Gottes worts / das es also *wider* die welt vnd vernunft gericht ist" (ebd.; Hervorh. I.D.).

Auf dieser Gegnerschaft von Gottes Wort und weltlicher Vernunft aufbauend, wird der paulinisch-lutherische *Dualismus* von Geist und Fleisch zur *Dichotomie* zugespitzt, die direkt lebenspraktisch wirksam wird: "Dann das fleisch weyl es arg ist / sollen wir es im zaum vnder der ruten halten" (363). Fleisch und Geist "seindt zwen todt feind" (ebd.), und "als vil dem flaisch zu geet / so viel gehet dem gayst ab" (ebd.). Keine Übergänge, Nuancen, Entsprechungen - was dem einen nutzt, schadet dem anderen, und umgekehrt.

Darin gewinnt das Trinken seinen Stellenwert: "Im Wirdtshaus vnd in zeche verißt ainer aller seiner armut und ellends / Wer aber seins ellends nit empfindt/ der ruft und schreyt nit zu Got" (362)<sup>94</sup>. Der entscheidende Punkt ist dabei offensichtlich, daß das Trinken die Menschen sich wohler fühlen läßt, als es ihrem geistlichen Zustand entspricht, der ex definitione ein armer und elender ist. Trinken ist damit ein ausgezeichneter Fall des allgemeinen Prinzips, daß menschliche Vernunft (die hier nicht mit philosophischer Rationalität oder wissenschaftlicher Logik zu verwechseln ist) dem Wort Gottes manifest widerspricht, denn während dieses des Menschen Existenz als leidvolle Gratwanderung am Rande der Verdammnis aussagt, erscheint jener, so ihr durch hinreichendes Trinken Hilfestellung geleistet wird, ebendiese Existenz als aktuell ganz erträglich, womöglich sogar als "richtig".

Dieses Empfinden selbst herbeigeführt zu haben, während es ausschließlich der Gnade Gottes zu verdanken sein darf, markiert den zentralen Vorwurf FRANCKs an trunkene Menschen, der im Kern auch auf LUTHERS Konstruktion übertragbar ist: allein der Glaube verbindet die Menschen mit dem Transzendentalen, und unter dieser Voraussetzung darf man auch maßvoll trinken. Aber *willentlich* das

---

<sup>94</sup> "Armut" und "Elend" sind hier nicht in einem materiellen Sinne gemeint, denn dann wären die Wohlhabenden ausgeschlossen; vielmehr geht es um geistliche Armut und geistliches Elend, wie sie alle Menschen infolge der Sündhaftigkeit, des argen Fleisches, betreffen.

Maß zu überschreiten und eine Verfassung herbeizuführen, in der die Unvollkommenheit im Erleben aufgehoben, das *Wissen* um die eigene Sündhaftigkeit auch nur zeitweise getilgt ist, bedeutet, um es in der Metaphorik des Maßes auszudrücken, Vermessenheit und Anmaßung menschlicherseits. Dies ist nach meiner Kenntnis der Quellen die früheste Formulierung des "Überschreitungsverbots" (s. 64).

Damit, so läßt sich ein Zwischenresümee ziehen, ist der jahrhundertelange Prozeß der Umwertung des Rausches auf seinem ureigenen Kulturterrain, dem Religiösen, vollendet. Ist er ursprünglich die Erlebensverfassung, die als sinnliche Vergewisserung der transzendentalen Garantie für die kulturelle Ordnung fungiert, so wird ihm diese positive Übergangsleistung im Mittelalter abgesprochen (Desakralisierung), was ihn zu einem religiösen Neutrum macht, um schließlich vom Protestantismus regelrecht ins Gegenteil verkehrt und ausschließlich von einer Seite her kultiviert zu werden, die ihm in der Tat immer schon zu eigen ist: der Rausch *blendet aus* (s. 287), was ja, im Ritual kulturverbindlich geworden, ein wesentliches *Merkmal* seines ehemaligen religiösen Wertes darstellt (s. 39 ff.). Darauf bezogen, denunziert FRANCK ihn quasi als eine Verdrängung wichtiger Züge der göttlichen Ordnung, wenn psychoanalytisches Vokabular auf religionsgeschichtliche Phänomene anzuwenden hier einmal erlaubt sein mag.

Und, *zweites Merkmal*, der *Rausch überschreitet*, indem er ausblendet, und auch das ist Teil seiner religiösen Leistung. Da aber nunmehr der Übergang ins Transzendente menschlicher Willkür entzogen ist - denn es bleibt bei allem noch so frommen Glauben ein Gnadenakt Gottes, wenn dem gläubigen Anklopfen geöffnet wird - wird auch der unbezweifelbare Überschreitungscharakter des Rausches mit einem Gestus umgedeutet, der den Keim kultureller Ächtung birgt: der Rausch ist nicht mehr transzendent, sondern nur noch exzessiv. Wird im Ausblenden die göttliche Zuteilung an den Menschen, die *divina ratio* i. S. LUTHERS und FRANCKS, mißachtet, so steht im Überschreiten das innerkulturelle Maß auf dem Spiel. Diese doppelte Un-Mäßigkeit wird zur allgemeinen abendländischen Wertschätzung der "Nüchternheit" führen, eines Begriffes, der schon vom Etymologischen her jene seltsame Verfassung eines sachte verspürten Mangels meint, in die man zwischen einem etwas zu frühen Aufstehen und einem etwas zu späten Frühstück gerät.

Damit ist aber auch eine Umstrukturierung gemeint, die weitaus mehr betrifft als bloß die Trinksitten. FRANCK vollzieht bereits diese Ausweitung, indem er, seinem dichotomen Muster treu bleibend, einen neuen Prototyp menschlichen Lebens entwirft. Zuerst der Rekurs auf zentrale Stellen in den Evangelien (Matth. 16, 24; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23): "Wer sich selbs nit verleugnet / das ist sein selbs müssig gat/ vnnd sein seel vnd leben haßt/ vnd mit seinem creütz mir nachuolgt/ der ist mein nit wirdig/ vnd kan mein junger nit sein" (364). Interessant an diesen Christus in den Mund gelegten Worten sind die eigenmächtigen Ergänzungen FRANCKS, die in keinem Evangelium zu finden sind: "das ist sein selbs müssig gat/ vnd sein seel vnd leben haßt". Die programmatische Verknüpfung von christlichem Leben und Selbsthaß verdeutlicht, worin die eigentliche Radikalität des "asketischen Protestantismus" besteht: nicht in der asketischen Form, denn die kennt das Mittelalter bereits zur Genüge, sondern in deren Allgemeinheitsanspruch, d. h.

in der Ambition, diesen, als Preis für Gottgefälligkeit zu zahlenden, Selbsthaß zum kulturellen Leitbild machen zu wollen, das nicht mehr einzelne Sonderlinge oder kurzlebige Gruppen als anschaulich "heilig" inmitten einer sündigen Welt ausweist, sondern für alle gelten soll, die der göttlichen Verheißung der Seligkeit denn auch wirklich teilhaftig werden wollen<sup>95</sup>. FRANCK will aus der christlichen Kultur eine riesige Ansammlung von Ana-choreten machen.

"...weltlich gesinnet sein/ heyßt teüfelisch gesinnet sein" (ebd.), woraus nahtlos zu folgern ist: "Wer ein Christ will sein/ muß nit von der Welt sein" (ebd.). Damit stellt sich FRANCK ein ähnliches Problem, wie es bereits an LUTHER herausgearbeitet wurde. Wenn man zweifellos 'in der Welt' lebt, aber nicht 'von der Welt' sein darf, dann stellt sich die Frage, woran sich der gute FRANCKsche Christ orientieren soll, wenn er ein gottgefälliges Leben führen will. Konsequenterweise dichotom - das Weltliche ist nun einmal vom Teufel - radikalisiert FRANCK auch die Innenwendung, die sich in LUTHERS Zentrierung um den "Glauben" bereits vollzogen hat. Die Verlässlichkeit des Urteils, die letztgültige Richtschnur christlichen Lebens stammt von innen, aus jedem Einzelnen, denn in ihm wohnt Gott: "Dann der (Gott) ist grösser der inn euch ist/ dann der (wider Christ) in der Welt" (365). Es gilt fortan, auf die 'innere Stimme' zu hören, die mittelalterliche conscientia zum neuzeitlichen Gewissen auszubilden (s. IV.2.3.2).

Erst nach Entfaltung dieser Konstruktion kommt FRANCK auf sein Thema zu sprechen und dekliniert in den folgenden Abschnitten durch, "was der Teüfel mit anricht durch das schentlich fressen vnd sauffen / damit er vns bringet vmb seel / eher / leyb vnd gut" (ebd.). Und was in Fortsetzung mittelalterlicher Traditionen besonders stört, ist, daß "des schentlichen zutrinckens kein end" (ebd.) ist. Das ist auch als die typische Äußerung der damaligen Zeit zu lesen, die nun ihre offiziellen Maßnahmen gegen das Zutrinken verschärft. SPODE führt in diesem Zusammenhang eine ganze Reihe von Verboten auf, die speziell gegen das Zutrinken erlassen werden, beginnend mit dem Reichstag 1495 bis zum Reichstag 1577 (65 f.). Zahlreiche Stadträte verhängen empfindliche Geldstrafen für das Zutrinken, und selbst die Zünfte sorgen in den eigenen Reihen für Ordnung (66). Schankzeiten werden verkürzt, Wirtshäuser tageweise geschlossen. Am weitesten treiben es die "reformierten Obrigkeiten" (67). "In Zürich setzte Zwingli 1530 eine Verminderung der Schenken durch; strenge Bestimmungen galten auch in Genf, nachdem 1546 Calvins Erlaß, die Schenken ganz zu schließen, aufgehoben werden mußte" (ebd.). Die "strengen Bestimmungen" sehen u. a. vor, daß in Genf "nur die bewirtet wurden, die vor und nach dem Trinken ein Tischgebet sprechen konnten" (AUSTIN, 118).

Daß diese obrigkeitlichen Interventionen im Sinne der "Guten Policey" (SPODE, 65) vorderhand wenig Einfluß auf die Trinkgebräuche der meisten Zeitgenossen haben, ist auf dem Hintergrund der kulturellen Bedeutung des Trinkens und des Rausches als Beglaubigung sozialer Verbundenheit und Verbindlichkeit verständlich. Und genau dagegen richtet sich die Offensive: nach der mittelalterlichen Degradierung des Trinkens vom Sakralen zum Sozialen erfolgt jetzt der Angriff auf

---

<sup>95</sup> "Hilfft nicht/ das du es von dir schiebest auff die Münch" (ebd.).

die soziale Bedeutung<sup>96</sup>. Die Umgangsformen mit Berauschten beginnen sich zu ändern. Während das Mittelalter seinen Spott mit ihnen treibt oder seinen Gewinn aus ihnen zieht, wird in Schwäbisch-Hall um 1620 eine betrunkene Frau, die sich in der Kirche übergeben hat, "ins Hexennest condemmiret zur Abscheu" (zit. n. SPODE, 66). Daß die öffentliche Zur-Schau-Stellung Betrunkener bei den Betrachtern Abscheu erwecken kann, verweist auf eine kulturpsychologisch bedeutsame Umwertung des Rausches.

Der zentrale Begriff der "Mäßigung"<sup>97</sup> legt dabei ein Mißverständnis nahe, denn er erweckt den Eindruck, als sei sein Hauptanliegen eine schlichte Reduktion der Trinkmengen. Das ist jedoch nur ein Aspekt der "Mäßigung", und nicht ihr wichtigster. Zwar werden im 16. Jahrhundert zahlreiche "Orden" gegründet, die auf der Selbstverpflichtung der Mitglieder zu mäßigem Trinken beruhen (SPODE, 67; LEGNARO a, 164 f.). Betrachtet man jedoch die satzungsgemäß vereinbarten Höchsttrinkmengen, so scheint, zumindest aus heutiger Sicht, ein Zustand leichter Daueralkoholisierung bereits den Anspruch der "Mäßigkeit" zu erfüllen. LEGNARO resümiert die Regeln eines 1600 in Hessen gegründeten Ordens: "Die Mitglieder verpflichten sich auf zwei Jahre, täglich nicht mehr als vierzehn Ordensbecher (heute nicht mehr bekannter Größe) zu trinken... Verstöße konnten mit einem völligen Weinverbot für die gesamte Frist geahndet werden" (a, Anm. 18; 173). Zudem sind die Mitglieder dieser Orden überwiegend, manchmal ausschließlich Adelige, so daß man hier eine Fortsetzung des mittelalterlichen, ständisch orientierten "rechten Maßes" vermuten darf, deren Wirkung auf die Kultur im ganzen als gering zu veranschlagen ist. Die Orden verschwinden zu Beginn des 17. Jahrhunderts wieder, ohne daß sich am beanstandeten Problem effektiv etwas geändert hätte (SPODE 68; über den bei LEGNARO zitierten hessischen Orden, gegründet 1600, heißt es dort: "1602 hört man zum letzten Mal von dieser Gesellschaft").

Das maßgeblich Neue, das im organisierten Verfolg der "Mäßigkeit" mit der Renaissance aufkommt, ist vielmehr die Regulierung, die dem Trinken anstelle des bekämpften Zutrinkens zugewiesen wird. Bereits der erste der besagten Orden, 1517 in Kärnten gegründet, trägt den Kampf im Namen: "St. Christophs Orden zur Abstellung des Fluchens und Zutrinkens" (SPODE, 67). Wenn aber die Rhythmisierung des Trinkens durch das alle Beteiligten verpflichtende Zutrinken entfällt, was tritt dann in gleicher Funktion an seine Stelle? Die Regeln der "Brüderschaft der Enthaltbarkeit", die 1524 in Heidelberg gegründet wird, geben den entscheidenden Hinweis in dieser Frage. Sie legen fest, "daß hinfort das gleiche Volltrinken nicht mehr gelten solle... sondern frei stände es jedem, zu sich zu nehmen, was seine Natur ertragen könne" (ebd.).

Darin nun zeigt sich die große gemeinsame Richtung, die die Epoche einschlägt.

---

<sup>96</sup> Die politischen Maßnahmen flankierend, werden zahlreiche Schriften publiziert, deren Schwerpunkt eben die Kritik am Zutrinken ist (STOLLEIS, 182 f.).

<sup>97</sup> Von völliger Abstinenz sprechen im 16. Jahrhundert, AUSTIN zufolge, nur die "radikalen protestantischen Anabaptisten und Hutterer" (118). Leider gibt er für diese Behauptung einer zeituntypischen Einstellung keine Quellen an.

Ob LUTHER, FRANCK oder die "Brüderschaft der Enthaltbarkeit", sie alle verlegen die letztinstanzliche Entscheidung über die irdischen Dinge *in die Hoheit des einzelnen Menschen*, der sich an umfassenden Kultivierungen, wie etwa Glaubensgemeinschaften zwar orientieren kann, aber sich an deren Vorgaben nur soweit *gebunden* fühlen muß, wie er sich selbst, 'freiwillig' auf sie eingelassen hat. So bekommt z. B. die *Selbstverpflichtung* in den Orden ihre neue Bedeutung: nicht deren 'Freiwilligkeit' schlechthin ist entscheidend, das ist bereits der gängige Modus des Beitritts zu jedem geistlichen Orden; sondern die referentielle Instanz, zu der dieser Wille frei ist, markiert den wesentlichen Unterschied. Und in dieser Hinsicht tritt der Einzelne, der die Entscheidung selbst gefällt hat, an die Stelle (z. B.) eines in der Kirche realisierten Gottes als derjenige, der *verbindlich* und *verantwortlich* die aus dieser Entscheidung folgenden weiteren Entscheidungen trifft.

Damit erscheint das Paradox neuzeitlicher Selbstreferentialität auf der geschichtlichen Bühne: der handlungsmächtige Mensch, dem es gleichzeitig obliegt, das Urteil über seine Handlungen zu fällen; ein Kreislauf, der vom Prinzip her auf jede Einschaltung maßgebender Instanzen verzichten kann, die ihrerseits nicht wiederum durch ihn selbst legitimiert wären. Nur soweit *ich mich* verpflichte, bin ich verpflichtet. In der Renaissance ist das allerdings noch nicht bestimmend, sondern es wird, wie etwa die Reformation zeigt, erst vorbereitet, denn selbstverständlich gründet LUTHER das "gewiß vrteyl", das "yglicher" zu fällen berechtigt ist, noch in einer, allerdings selber problematischen (s. 80), transzendentalen Referenz, deren Repräsentant eben der "Glaube" des Einzelnen ist. Gleichwohl nimmt der neuzeitliche Diskurs über das Spannungsverhältnis von Freiheit und Verantwortung des einzelnen Menschen seinen Ausgang von dieser Epoche.

Die Renaissance gilt als die Zeit des wiederbelebenden Rückgriffs auf antike Muster, die das Mittelalter als "heidnisch" dem kulturellen Umsatz weitgehend entzogen hatte. Allerdings geschieht dieser Rückgriff unter ganz anderen Voraussetzungen, als sie in der Antike selbst bestanden hatten, und führt daher zu entsprechend unterschiedlichen Kultivierungen scheinbar identischer Begrifflichkeiten, was hier kurz am Beispiel der "Mäßigung" gezeigt werden soll, die, wie gesehen, sowohl für die Renaissance als auch für die antike Stoa eine für wichtig erachtete *menschliche Haltung* bezeichnet<sup>98</sup>.

Die Stoa entwirft eine nuancenreiche Palette der Mäßigung. Hinsichtlich des Trinkens an Festtagen, an denen alle trinken, differenziert SENECA: "Dies erfordert viel mehr sittliche Kraft: angesichts des trunkenen und sich erbrechenden Volkes nüchtern und enthaltsam zu bleiben; jenes hingegen mehr Sinn für das richtige Maß, sich weder herauszuhalten oder zu zieren, noch sich unter die Volksmenge zu mischen und so dasselbe, nicht jedoch auf dieselbe Weise zu tun" (18, 4). Die erste Möglichkeit fußt auf der Bedingung, "sich gerade dann *als einziger* der Vergnügungen zu enthalten, wenn die ganze Menschenmenge ihnen verfallen ist" (18, 3; Hervorh. I.D.), und dient dem Einzelnen dazu, "den sichersten

---

<sup>98</sup> Mutatis mutandis gilt das im folgenden hinsichtlich der Stoa Gesagte auch für die Rezeption der aristotelischen Ethik im Gefolge Melanchthons.

Beweis seiner Festigkeit" (ebd.) zu erlangen. Das rechte Maß des Alltags besteht aber eher darin, den feinen Unterschied zu kultivieren, "dasselbe, nicht jedoch auf dieselbe Weise zu tun". Das Kultivierungsziel liegt für die Stoa darin, sich im Horizont gelassener Todeserwartung durch gemessene Lebensführung zeitlebens als "Philosoph" zu erweisen, wozu eben die unphilosophischen Massen als Hintergrund nötig sind, auf dem der "Philosoph" Figur werden kann.

Dieses Profilierungsverhältnis ist mit der "messikeit", die etwa bei FRANCK im Kontext der unsterblichen, aber verdammungsgefährdeten Seele auftaucht, nicht (mehr) gemeint<sup>99</sup>. Hier heißt "Mäßigkeit" im wesentlichen Erfüllung eines für alle Menschen gleichen göttlichen Auftrages (auch wenn ihn nur die Christen kennen), nämlich der ebenfalls transzendental fundierten Struktur gemäß zu leben, die aller irdischer Lust irdisches Leid beigesellt. Die Stoiker wissen, daß ihre Anforderungen an das Leben auf dem Wege zur selbstgenügsamen Tugend schwierig zu erfüllen sind; von daher hat die "Mäßigkeit" (*temperantia*) bei ihnen den Charakter einer Besonderung, die diejenigen *auszeichnet*, die sie lebenspraktisch umsetzen, der stoischen Grundmaxime "sustine et abstine" folgend. Dabei handelt es sich um einen übungsbedürftigen, dauernden Ausgleichskampf, der körperliche Bedürfnisse und Lüste berücksichtigt, ohne ihnen "sklavisch ergeben" zu sein (SENECA; 14, 1). Die stoische Freiheit der Seele erkennt die *Rechte* des Körpers jedoch an: "Ich gebe zu, daß in uns die Liebe zu unserem Leib eingewurzelt ist; ich gebe zu, daß wir ihm unsere Fürsorge angedeihen lassen. Nicht bestreite ich, daß man ihm gefällig sein *soll*" (ebd.; Hervorh. I.D.).

Die Wiederbelebung stoischen Gedankenguts durch jene Gruppe philologisch gebildeter Briefschreiber, die wir heute "Humanisten" zu nennen gewohnt sind, führt jedoch zu gänzlich unstoischen Konsequenzen, wenn sie in den Kultivierungshorizont der sich hermetisierenden Transzendenz im Sinne LUTHERS und besonders FRANCKS eingeschrieben wird. Die transzendente Überhöhung der stoischen Perspektive auf den Einzelnen, die wesentlich zur frühen Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich beiträgt (s. 52), kehrt nun als unerbittliche Vorschrift für jeden Einzelnen wieder und läßt von der heiteren Leidenschaftslosigkeit der Stoa, von *euthymia* und *apatia*, buchstäblich nichts übrig. Die Seelenfreiheit wird nicht im *Ausgleich* mit leiblichen Bedürfnissen gesucht, sondern in deren *Abwehr*, die sich, wie in FRANCKS Traktat gesehen, bis zu einem Aufruf zum Selbsthaß radikalieren kann<sup>100</sup>.

"Mäßigung" enthüllt sich so als Begriff mit Aspekten unterschiedlicher Reichweite. Wie sie in der Renaissance ihre mittelalterliche Fundierung im Ständischen aufgibt und, wie eine frühe Anthropologisierung, zum Sollwert des Menschen

---

<sup>99</sup> CICERO etwa hält es für unerheblich, ob die Seele nun unsterblich ist oder nicht; dies könne keinen nennenswerten Einfluß auf die richtige Haltung zum Tode haben (I, 77-83).

<sup>100</sup> Das ist die Vorstufe zum religiös fundierten, auf Katharsis zielenden, vornehmlich kollektiv inszenierten Selbstmord, der von Zeit zu Zeit durch Gruppierungen ins Werk gesetzt wird, die wir gemeinhin als "Sekten" bezeichnen. Darin ist ein Kurzschluß des religiösen Opfergedankens repräsentiert, der ohne jede Beziehung auf Anderes auskommt: *ich opfere mich* für *mein* Heil.

schlechthin wird<sup>101</sup>, so zeichnet sie auch nicht mehr nach antikem Muster hervorragend tugendhafte Einzelne aus, sondern wird zur kulturellen Forderung an alle. Indem sie den Einzelnen (und nicht mehr den Stand) betrifft, repräsentiert sie das Besondere, indem sie *jeden* Einzelnen (und nicht mehr den Hervorragenden) betrifft, das Allgemeine. Eingebettet in einen ganzen Kanon sich verschärfender kultureller Verhaltensanforderungen, repräsentiert sie hinsichtlich des Trinkens (und Essens) eine neue Leitvorstellung der Kultur: "die Courtoisie wurde zur Civilité" (SPODE, 57).

Die bereits im Spätmittelalter einsetzende Verschiebung des kulturellen Schwerpunkts von den Höfen in die städtischen Gemeinwesen, die allmähliche Ablösung des Grundbesitzes als rahmenden ökonomischem Leitwert durch den Geldbesitz, der mit all dem verbundene Aufstieg des an Handel und Erwerbsarbeit orientierten Bürgertums finden in der "Zivilität" einen Ordnungsbegriff, der der neuen Klasse hilft, ihren komplizierten Weg zwischen selbstgefälligem Adel und unwisenden Bauern zu finden. Wirkungsgeschichtlich geht die Karriere der "Zivilität" als Terminus auf ERASMUS' "De civilitate morum puerilium libellus" (1530) zurück, das als Leitfaden zur Unterweisung in Anstand und gefälligem Benehmen gedacht ist und für wenigstens zwei Jahrhunderte die diesbezüglichen Maßstäbe setzt<sup>102</sup>.

Die nunmehr gehäufte Verkündung eines neuen Bildes, an dem die Kultur sich auszurichten beginnt, ruft plausiblerweise einen Gegenlauf auf den Plan, der all das aufgreift und übersteigert, was von Kanzel und Kanzlei aus disziplinierenden Einschränkungen unterworfen werden soll. Eine äußerst populäre Form der Dichtung entsteht, der "Grobianismus", der den derben Grundduktus mittelalterlicher Volksbelustigung fortsetzt, sich aber satirisch mit den neuen Tendenzen beschäftigt, die ebendieser Derbheit den Garaus machen wollen<sup>103</sup>. Von mittelalterlicher Schlemmer- und Zecherliteratur unterscheidet er sich bei aller Kontinuität des Derben vor allem dadurch, daß er nicht mehr schlicht Selbstverständliches zum Ausdruck bringt, sondern implizit, zuweilen auch schon explizit mit seiner eigenen Brechung rechnet und sich, aufs Ganze gesehen, im Zwischenfeld von Auflehnung gegen das Disziplinierungsansinnen und burlesker Ironie ob der eigenen Rustikalität ansiedelt. Zahlreiche Dichter bis hin zu Shakespeare<sup>104</sup> entwickeln diese Doppelheit zur Kunstform. Der Grobianismus ist ein Übergangsphänomen: noch beherrscht die Derbheit den kulturellen Alltag, aber sie weiß jetzt, daß ihr ein ebenso alltäglicher Gegenspieler erwächst, die "Zivilität". Es ist, als habe sie ihre Unschuld verloren; die Disziplinierung, die keinen Hehl aus der mit ihr ver-

---

<sup>101</sup> Auch Bezeichnungen wie "tierisch" oder "viehisch" verlieren jetzt allmählich den Spottcharakter, der ihnen, wie den zahlreichen Tierparabeln ("Esel" für Dummheit), im Mittelalter anhaftet, und werden mehr und mehr zu Vokabeln Abscheu verratender Abgrenzung, die weniger noch konkrete Qualitäten als vielmehr eine summarische Nichtmenschlichkeit zum Ausdruck bringen.

<sup>102</sup> Es erfährt 130 Auflagen und wird in viele Sprachen übersetzt.

<sup>103</sup> Weiterführend dazu SPODE, 56 ff.

<sup>104</sup> Man denke etwa an den Torwächter in "Macbeth" (II, 3).

bundenen Kultivierungsarbeit macht, verwandelt auf Dauer auch das Derbe in eine absichtsvoll gewählte Attitüde.

Der Re-Formation verdanken wir schließlich noch die erste psychologische Beschreibung dessen, was wir heute "Sucht" nennen. Die moralisierenden und die - z.B. bei LUTHER (1520 a, 164 f.) - ordnungspolitisch motivierten Invektiven gegen das Trinken lassen kaum Schlüsse für eine psychologische Analyse des inkriminierten Phänomens zu. Eine andere Quelle hingegen bietet einen ersten Einblick in die Wirkungseinheit "Sucht": eine von FRANCK herausgegebene und kommentierte Sprichwörtersammlung von 1541. Das ist angesichts dessen, was anhand des "grewlichen lasters der trunckenheit" zutage trat, sicher unerwartet; aber offenbar kann FRANCK die Rigidität seines religiösen Standpunktes etwas lockern, wenn er nicht eine bestimmte Auffassung von Gottes Heilsplan durchsetzen, sondern eine Exegese der Volksweisheit betreiben will.

Soweit sie das Trinken betrifft, beginnt sie mit der mehrfachen Paraphrasierung einer bestimmten Form des Überschreitens. Der Trinker überschreitet nämlich im Verlauf des Trinkens die Grenze dessen, was er für sich behalten sollte oder wollte: "Was der nüchtern denkt / das redt der voll" (21); "Der vol kann nicht verschweigen" (55); "Wann der wein eingeht / so gehet der mund auff" (78). Hier kündigt sich bereits eine als *im* Menschen verlaufend gedachte Grenze an, die - etwa zwischen "Denken" und "Reden" - auf eine frühe Form des neuzeitlichen Konzepts von "Individualität" verweist, insofern diese in einer *im Grundsatz* mißtrauisch zu betrachtenden Welt situiert ist: homo homini lupus (s. dazu auch IV.3).

Das Verschweigen, zu dem der Betrunkene nicht in der Lage ist, bezieht sich nicht auf das gezielte Verschweigen hinterlistiger Absichten oder dergleichen, sondern eben auf die strukturelle Konstitution eines "Innenraums" (SONNTAG), der unabhängig von konkreten 'Inhalten' die anderen Menschen 'nichts angeht'. Auch dies ist ein Topos in der sozialen Umwertung des Trinkens: was dem Trinker nützt, weil es seine soziale Eingebundenheit bestätigt, wird zu etwas potentiell schädlichem, weil genau diese soziale Umgebung es keineswegs immer gut mit dem Trinker meinen muß. Man kann im Rausch hintergangen oder ausgeraubt werden. Aber das Mittelalter hält, in Ermangelung alternativer Referenzinstanzen, am kollektiven Rausch fest, bis es im Einzelfall von der Feindseligkeit einzelner Mittrinker überzeugt wird. Die Renaissance beginnt, diesen Verdacht grundsätzlich zu hegen und daher auch den Rausch zu verdächtigen, der (z.B.) die neu aufkommende alternative Methode des Verschweigens hintertreibt: "Der wein ist ein warsager" (53).

Nun zu den angekündigten Beschreibungen. "Ein trunck erfordert den andern. Wer vil trinckt / muß vil durst leiden" (92). Anhand dieser beiden Sinnsprüche entwickelt FRANCK eine Verkehrungsthese, die erklärt, wie aus dem ursprünglich herzerfreuenden Trinken ein leidvolles Weitertrinken-müssen wird: "Wein ist den durst zu leschen / vnnd das hertz zu erfrewen erschaffen / wo man recht zur not / vnnd nit zum lust vnd vberfluß braucht"<sup>105</sup>. Wo er aber verkert on durst auß lauter

<sup>105</sup> Obwohl die Referenzstelle im Alten Testament (Eccles. 31, 25-31) selbst für FRANCKs

mutwil vnd lust wirt mißbrauchet / vnd in sich geschüt / da kert der wein den gottlosen zur straff / auch das letz herfür / also daß er verkert in dem verkerten / nun durst macht...weil er gots feind / soll den von Got kerten alle creatur hassen / ...Der wein solt für den durst dienen. Weil aber der den selben verkert on durst in sich schüt / vnnd so letz gegen jm stelt / als hab er jm abgesagt / geschichts daß der wein auch jm absagt / vnd sich wol so letz stelt als er" (ebd.).

Das ist eine praktische Anwendung von LUTHERs Satz: "ein bo(e)ßer man macht bo(e)ße werck". Im verkehrten, da selbtherrlich ("lust"), statt von Gott ("durst") motivierten Trinken verkehrt sich der Wein, der nunmehr Durst hervorruft, statt ihn zu löschen. Der Trinker benimmt sich, als habe er dem Wein abgesagt, so daß der, als Kreatur Gottes dessen Willen ausführend, seinerseits dem gottlosen Trinker absagt. Diese Erklärung steht wissenschaftlich, wie man sagt, 'auf der Höhe der Zeit'; in ihr waltet der - ursprünglich wiederum antike - Dualismus von Makro- und Mikrokosmos, hier in etwa übersetzbar mit 'Schöpfung' und 'Mensch', zwischen denen ein Verhältnis sympathetischer, sich gegenseitig erhellender Korrespondenz herrscht (HARTMANN, 48). Diese Auffassung wird zu dieser Zeit von Paracelsus gegen die lang tradierte Schulmedizin im Gefolge Galens entwickelt und vertreten. Den zitierten Ausführungen nach zu schließen hängt auch FRANCK ihr an.

Sie basiert auf einer Voraussetzung, die gleichzeitig die entscheidende Differenz zum antiken Vorbild markiert: "Alles, was in der Natur vorhanden ist, ist um des Menschen willen da" (HARTMANN 49). Bei FRANCK liest sich das so: "Also dienen allein dem gotseligen alle creatur vmb jrs gots willen / der sie zu dienst der frommen erschaffen / vnnd seind dargegen feind vnnd zu wider allen gottlosen vmb gottes willen" (1541, 92 f.). Im Guten wie im Bösen, gottselig und gottlos sind Mensch und Wein aufeinander bezogen; der Wein antwortet, wie der Mensch ihn anspricht. Und dies in doppelter Weise: *gleichsinnig*, indem er Gottseligkeit belohnt und Gottlosigkeit bestraft, *komplementär*, indem er beiden Motiven das bietet, was ihnen fehlt. Das Bedürfnis erfüllt er, dem Überfluß schafft er ein Bedürfnis. Man kann das als erste Explikation einer Eigenlogik ("Sucht") ansehen.

Sodann führt FRANCK das ein, was heute "Kontrollverlust" genannt wird. Zwar geißelt er in diesem Zusammenhang zuerst die vielen Alltagssituationen, in denen zugetrunken wird, doch wechselt er dann die Perspektive und nimmt den Einzelnen in den Blick, der beim Saufen seine, von FRANCK ja durchaus konzedierte Mächtigkeit überschätzt. Gerade indem er unablässig trinkt, fühlt er sich als "seines leibs ein held /...biß daß jn der Bachus (so noch stercker ist dann er / vnd nit gern mit jm ze grob schertzen laßt) vnder die banck wirfft / dz er anfahet die truncken mettin mit den langen noten zu singen / daß all hund vnd sew zulauffen / vnd sich des gesangs vnd der mettin frewen" (148).

Diese Sichtweise, daß der Berauschte bzw. Süchtige *sich* überschätzt und dann von Bacchus überwältigt wird, gehört, mit angepaßtem Vokabular, auch heute

---

Ansprüche moralisch außerhalb jeden Zweifels stehen dürfte, läßt er hier doch den Vers weg, in dem Jesus Sirach fragt, was für ein Leben man denn wohl ohne Wein habe (31, 27).

noch zu den Standards des Suchtdiskurses<sup>106</sup>. Neu daran ist vor allem das Ansinnen, daß es die Rauschphänomene, die selber wahrlich nicht neu sind, zu meiden gelte, weil sie einen in die Gesellschaft von Tieren bringen und damit zum Tier machen (s. Anm. 47). Das ist ein Hinweis darauf, wie weit bereits 1541 die Anthropologisierung des Menschen fortgeschritten ist, zwar noch begründet im geistlichen Verhältnis zu Gott, durchgeführt jedoch, auf der Basis eines innerweltlich unbegrenzten *menschlichen Herrschaftsanspruchs*, wesentlich als Abgrenzung vom Tier. Hat doch Gott alle Kreatur "zu dienst der frommen erschaffen". Im Rausch nun geht der Mensch dieser entscheidenden Differenz zum Rest der Schöpfung verlustig, macht sich gemein mit den Beherrschten, indem er sich selbst nicht mehr beherrschen kann. Das ist, wie schon erwähnt, der psychologische Kern der heutigen Rede vom "Kontrollverlust".

Sodann greift FRANCK das Versalitätsproblem auf. Offenbar hat er an dem häufigen Zusammentreffen von Trinken und dem damals sehr populären Würfeln etwas beobachtet, was ihm von der Form her gleichsinnig, von der Bezogenheit her komplementär erscheint. Beides führt er auf ein gemeinsames Wesen zurück: "...das wie ein trunck den andern fordert / also ein spil das ander bringt / daß er morgen spilsüchtiger würt dann heut / Dann bede tugent<sup>107</sup> vnd laster / sind dero art / daß sie sich nit vollkommen settigen vnd thun lassen / sonder immerzu von einer vntugent vnd laster in das ander steigt. Die büberey / wo man jr nit wert / laßt sich nit genügen / biß sie nit weiter mag" (161).

Ganz im Sinne des Ansatzes dieser Arbeit stellt FRANCK heraus, daß die *Tendenz zur Vervollkommnung* die Wurzel der extensiv betriebenen "laster" darstellt, die, die Unerfüllbarkeit ihres Ansinnens erfahrend, ein eigenes, von aller übergeordneter Hinsicht losgelöstes Maß für ihre Betätigung entwickelt: "biß sie nit weiter mag". Dabei bilden die Laster einen Formenkreis aus, zu dem auch die "hurerey" gehört, und gehen in einem munteren Reigen eins in das andere über. Jedes Laster *delegiert* sozusagen seine Vollkommenheitstendenz an das nächste und *konserviert* sie auf diese Weise. Mit dieser Auffassung überbietet FRANCK die meisten heute gängigen Sucht-theorien an psychologischer Reife deutlich.

Wohl um des Argumentes willen setzt er schließlich seine eigene Maxime, die Fundierung der Mäßigung im Willen Gottes, versuchsweise außer Kraft, dreht sie sogar um, und kommt damit auf das körperlich erfahrene Leiden im Gefolge der Laster zu sprechen: "Wann das spil / sauffen vnnnd hurerey weder sünd noch schand were / solten wir vnser selbs / ja vnser leibs vnd guts / wo nit der seel vnnnd ehr / dran verschonen. Ja wann es Gott nimmer räche / sonder die seligkeyt damit zu verdienen / auffgesetzt het / solten wir vnns billich all ab disem schweren vntreglichen joch seines gesetzes klagen" (161 f.). Denn Bacchus rafft mehr Menschen dahin als Mars: "...so schwechen doch die sauffen<sup>108</sup>.../ also vonn tag

<sup>106</sup> Vgl. etwa die Aufnahmeriten der Anonymen Alkoholiker (s. WERNER).

<sup>107</sup> Es ist nicht zu entscheiden, ob es sich bei der "tugent" um ein satirisches Einsprengsel oder um eine kapitale Fehlleistung handelt.

<sup>108</sup> Nun, da es konkret körperlich wird, sind die anderen "laster" nicht mehr im Blick. Für die physischen Folgeerscheinungen macht FRANCK ausschließlich das Trinken verantwortlich.

zu tag durch jr vnordenlich wesen / die natur / daß sie es schon / eh sie dreißig jar alt werden / gar haben / vnnd das halb leben jrer natur wol herab trincken / daß sie matt zittern / bleych mit mancherley siechtagen beladen / keinn gesunden tag mehr haben / vnnd vil jr natur daran gewänt / daß sie nüchtern keinem menschen gleich sehen vnd kein ruw haben / jr seel bade / sitze oder schwimme dann in wein" (162).

Zum einen stellt FRANCK hier ohne die geringste Kenntnis moderner naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse einen gleichwohl gültigen Nexus zwischen Saufen und schweren Folgekrankheiten auf, den ein heutiger Gesundheitsförderer nicht eindrucksvoller beschreiben könnte. Zum anderen aber rückt FRANCK das paradoxe Grundphänomen der "Sucht" heraus, daß nämlich das, was das Leiden nach sich zieht, gleichzeitig das ist, was das Leiden zumindest zeitweise wieder erträglich macht; nüchtern sehen die Säufer in ihrem elenden Zustand "keinem menschen gleich"<sup>109</sup>. Die so produzierte *Hermetik* - Trinken löst das Problem, das es selber stellt, und wird dadurch selbstgenügsam - bildet den Schlußpunkt der FRANCKschen 'Sucht-theorie'.

Schließlich unternimmt die Kultur noch einen weiteren wichtigen Schritt zu ihrer Re-Formation: sie beginnt, das im Mittelalter in Formalismen erstarrte Latein als europäische Gesamtsprache allmählich zurückzudrängen. Einerseits differenziert sich in der Bildungselite das Griechische als eine Überbietung heraus, die vor einer Vulgarisierung, wie das Lateinische sie durchgemacht hat, schon deshalb sicher ist, weil sie keinerlei alltagspraktischen Wert hat und ausschließlich unter philologischen und ästhetischen Gesichtspunkten kultiviert wird. Griechisch wird zum Ausweis bestmöglicher Erziehung, im Zuge des zweiten Antikisierungsschubes am Ende der Aufklärung sogar zum idealen Bildungssujet, etwa bei HUMBOLDT oder HERBART.

Andererseits gewinnen die jeweiligen Volkssprachen an Einfluß, was für das hier behandelte Thema von einigem Belang ist. Dies zum einen, weil das hauptsächlich von den Reformatoren propagierte Anliegen, Wissen und Kenntnisse einer breiteren Schicht als im Mittelalter zugänglich zu machen in manchen Hinsichten als die Initiation des modernen Bildungsgedankens betrachtet werden kann, dessen Wirkungen bis zu den in Kapitel VI behandelten pädagogischen Umgangsweisen mit Sucht heute reichen. Und natürlich ist eine der Voraussetzungen dieser frühen Bildungsreform mit dem Ziel, daß jeder Christ seine Bibel selber lesen kann, der Unterricht in Lesen und Schreiben der Muttersprache der Schüler.

Dieses Kapitel direkt betreffend, bringt es die neue Würde der Volkssprachen zum

---

<sup>109</sup> Hier schließt sich eine feine Nuance an: Wein macht den Berauschten zum Tier (s.o.), den Süchtigen aber erst wieder zum Menschen. Damit wäre eine erste wichtige Differenz zwischen Rausch und Sucht hinsichtlich der Frage festgestellt, wie die Droge jeweils in ihnen wirkt. FRANCK verfolgt diesen Strang allerdings schon allein deswegen nicht, weil ihm die dazu nötigen Kategorien fehlen: er kennt weder "Rausch" noch "Sucht" in ihrer heutigen Bedeutung; wohl aber ist ihm das Hin und Her der Verwandlung aufgefallen, das mit dem Wein je nach Zusammenhang zustandekommt.

anderen mit sich, daß die wirkungsvollen Predigten, Traktate usw. nun in weitem Umfang *schriftlich auf deutsch* vorliegen. Das stellt die zumeist lateinisch gebildeten Autoren vor die Aufgabe, ihr Gedankengut nunmehr auf deutsch in einer fixierten Form zu formulieren, die immer weniger mit der persuasiven Kraft der Rede, wie sie in der mündlichen Predigt zum Tragen kommt, rechnen kann. Die Transformation ins Deutsche muß zudem für das Publikum verständlich, also in hinreichend bekanntem Vokabular erfolgen, gleichzeitig aber das Neue an den dargelegten Auffassungen angemessen ausdrücken. So kommt es im Rahmen der Re-Formation auch zu einer Sprachreform. Zahlreiche Begriffe verlieren im Verlauf des 16. Jahrhunderts ihre hergebrachten Bedeutungen und nehmen neue an, die zumeist bis heute im wesentlichen gelten.

Erwartungsgemäß entspricht der Bedeutungswandel einzelner Wörter den Tendenzen, die die Sprachmächtigen der Zeit im ganzen verfolgen. Dabei ist hier die "Anthropologisierung" von besonderem Interesse, die bereits mehrfach herausgestellt wurde. Damit ist die Tendenz gemeint, Phänomene zunehmend als Eigenschaften von Menschen zu verstehen, wodurch allmählich das Profil *des* Menschen, ein *Menschenbild* im modernen Sinne entsteht. In der Renaissance wird mithilfe geringfügiger Veränderungen im Sprachgebrauch der neue "Christenmensch" als erste Antwort auf die noch gar nicht gestellte Frage entworfen: "Was ist der Mensch?"

Zum einen grenzen die Bedeutungswandlungen 'den' Menschen in doppelter Hinsicht ab: gegen das sich dauernd in den Alltag einmischende Heilige des Mittelalters, die permanenten Eingriffe Gottes oder Satans in das Leben wird, wie an LUTHERS Neubestimmung des "Glaubens" gezeigt wurde, eine im Menschen selbst wurzelnde umfassende Haltung gesetzt; und zum nichtmenschlichen Irdischen werden verpflichtende Grenzen gezogen, indem, etwa ausgedrückt im Kodex der "Zivilität", Verhaltensformen modelliert werden, die phänomenal möglichst weit von allem Tierischen entfernt sind.

Die schiere Abgrenzung impliziert also, zum anderen, bestimmte Qualitäten dessen, 'was der Mensch ist'. Keineswegs wird der Mensch durch das konstituiert, was an ihm zu beobachten ist, sondern durch das, was man an ihm zu beobachten wünscht. Die doppelte Grenze setzt sich in der doppelten Normativität des Entwurfs vom Menschen fort: gegen das Tierische *soll* 'der' Mensch *umfassende Mäßigung*, gegen die Unvorhersehbarkeit des interaktiven Transzendentalen *dauerhafte Zuverlässigkeit* einüben. Im Zusammenhang mit dem Trinken repräsentieren vor allem zwei Begriffe die Bedeutungsverschiebungen, die den "Christenmenschen" produzieren: "Rausch" und "Laster".

"Rausch" meint im Alt- und Mittelhochdeutschen eine Verfassung, die vom Ursprungsverb her etwa mit "stürmisch" oder "rasend" charakterisiert werden kann; im Kontext des Trinkens dürfte dies seine Wurzeln wohl in der kulturellen Erfahrung der germanischen Gelage mit ihren gewalttätigen Episoden haben. Gleichwohl benutzt ihn das Mittelalter, nach meiner Quellenkenntnis, nicht als Synonym für Trunkenheit, und erst das 16. Jahrhundert sieht den Rausch wieder als Folge des Trinkens, konstituiert ihn aber darüberhinaus als positiven Sammelbegriff für Verstöße gegen das Mäßigkeitsgebot als unziemlichen "Erregungszustand", den

eine "Umnebelung der Sinne" (Etymologie-Duden) auszeichnet. Des Christenmenschen Urteilskraft, die er gemäß LUTHERS Entwurf dringend braucht, um Gottgefälliges von Gottlosem unterscheiden und so den alles entscheidenden Glauben absichern zu können, ist getrübt - das bleibt im sprachlichen Bedeutungswandel im 16. Jahrhundert vom Rausch übrig.

Beim Bedeutungswandel des Begriffs "Laster" geht es vordringlich darum, aus etwas ursprünglich flüchtigem etwas dauerhaftes, eine Haltung, zu machen. Die althochdeutsche Bedeutung "Tadel" oder "Schmähung", heute noch in "lästern" präsent, betrifft eine konkrete Äußerung, einen Moment in einer Kette von Momenten. Das 16. Jahrhundert formt daraus die "Gewohnheitssünde", eine "tadelnswerte, schändliche Angewohnheit". Bezugspunkt dieser Bedeutung ist nicht mehr das Ereignis, sondern ein Mensch, der nunmehr eine Angewohnheit *hat*. Die mag zwar "schändlich" sein, eine "Gewohnheitssünde" gar, aber sie bringt doch eine gewisse Zuverlässigkeit ins Spiel: wer heute lästert, den kann Gott morgen zu reuevoller Einsicht bringen, aber wer heute ein Laster hat, der wird es morgen wohl auch noch haben. Im Mittelalter kann das Böse 'auf einmal' - blitzartig wie beim "Wunder", gedehnter zwar, doch durch *eine* Tat wie bei einer Wallfahrt - zum Guten werden; das neuzeitliche Böse gewinnt demgegenüber Kontinuität und kann nur noch durch längerfristige Mühen desjenigen überwunden werden, in dem es seinen originären Ort hat: es steht jetzt, von der grundsätzlichen Sichtweise her, in der Macht und der Verantwortung 'des' Menschen.

Diese allmähliche Selbstmodellierung des Menschen, die gleichzeitig den Blick auf *jeden einzelnen* Menschen lenkt ("Glaube" als persönliches Verhältnis, "Mäßigung" als Forderung an jeden), repräsentiert eine Entwicklungsrichtung der ganzen christlichen Kultur, nicht primär eine der protestantischen Konfession. Mit der Gegenreformation, insbesondere in der Gründung der Societas Jesu zum Ausdruck kommend, zieht die katholische Kirche in dieser Hinsicht auch offiziell nach<sup>110</sup>, überbietet die Protestanten in manchem sogar, etwa betreffs konkreter Techniken der Selbsterforschung und -kontrolle. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden großen Konfessionen besteht in der Reichweite, die der protestantische oder der katholische Entwurf der Selbstmodellierung zuweist: die katholischen Kultivierungen sind bei aller Neuerung insofern konservativ, als sie *für Eliten* gedacht sind, während der Protestantismus den sich abzeichnenden 'neuen Menschen' als *allgemeingültiges* Vor-Bild durchsetzen will. Im ersten Fall steht die Anthropologisierung im Dienste der Aufrechterhaltung ständisch konzipierter innerkultureller Grenzen, im zweiten Fall geht es prinzipiell um deren Aufhebung, wofür LUTHERS Entheiligung des Priesterstandes ein erstes Beispiel darstellt<sup>111</sup>.

Hans SACHS faßt den Stand der Dinge um die Mitte des 16. Jahrhunderts in einem "schwanck" zusammen, in dem er anhand eines "thurniers" von zwölf "bierhelden" deren unschickliches Benehmen im Rausch sowie die Folgen am nächsten

---

<sup>110</sup> Inoffiziell arbeiten Katholiken wie ERASMUS, MORE oder die Mitglieder der Heidelberger "Brüderschaft der Enthaltbarkeit" schon vorher an besagter Selbstmodellierung mit.

<sup>111</sup> Auch wenn er selbst (und später die lutheranische Kirche) die Ständeordnung ansonsten aktiv verteidigt (s. IV.2.3.1).

Tag satirisch aufs Korn nimmt. Er schließt mit einer Skizze des "richtigen Lebens", wie es die Reformationszeit entwirft:

"Wer aber in arbeyt nit ist lessig  
 und brauchet sich zimlich und messig  
 Wein und bier oder ander gaben,  
 die wir von Gott, dem Herren, haben,  
 Mit danckbarkeyt sie neust allwegen,  
 Dem gibt Got gedeyen und segen,  
 Das er sich also mag hie neern  
 Nach seynem stand mit Got und ehm,  
 Bhüt ihn vor armut ungemachs  
 Hie und dort ewig, wünscht Hans Sachs" (169).

### **IV.2.3 Arbeit, Gewissen, Vernunft: ernüchterte Beglaubigungen**

"Müßiggang ist aller Laster Anfang." Die Reformationszeit stellt diesen Satz wie eine Warntafel vor den Fallstricken des mittelalterlichen Kulturerbes auf. Implizit rückt sie damit den Leerlauf des Getriebes der unvermittelten Extreme ins Zentrum der Probleme und bietet folgerichtig die Lösung an, wieder einzukuppeln; wenn Müßiggang Leerlauf anzeigt, heißt einkuppeln tätig zu werden, ohne damit schon näher zu bestimmen, worauf bezogen man konkret tätig wird. Primär scheint es darum zu gehen, den unheilbrütenden Müßiggang zu vermeiden. LUTHER und FRANCK weisen, wie gezeigt wurde, unermüdlich daraufhin, und MORE faßt es in der bereits zitierten Formel handlich zusammen: "you have to go on with your job and make some proper use of your spare time".

Das Tätig-werden nur in der Abwehr des Müßiggangs zu begründen, bände es auf Dauer an ihn und bliebe so in Abhängigkeit vom Abgewehrten. Tatsächlich gehen die Schwierigkeiten weiter als nur bis zur Beseitigung des Herumlungerns, womöglich in Schenken. Denn die entscheidende Frage hinsichtlich des in den letzten beiden Abschnitten geschilderten Umbaus der Kultur ist noch immer offen. Zwar gibt LUTHER einen verbindlichen Rahmen vor, wenn er sagt, daß jeder Einzelne (anstelle der Kirche) letztinstanzlich entscheiden kann und muß, wie er "seines Glaubens lebt", aber dieser Rahmen ist gänzlich unkonkret, und auch der direkte Rekurs auf die Evangelien beantwortet, wie LUTHER selber zeigt<sup>112</sup>, die nunmehr drängende Frage nicht: *welche sinnliche Evidenz beglaubigt dem Christenmenschen seinen Glauben*, den einzigen Garanten des "richtigen Lebens"? Anders gefragt: woran orientiert sich der Christ im Rahmen seiner neuen Freiheit konkret und alltäglich?

---

<sup>112</sup> Z.B. an Matth. 17, 25-27.

### IV.2.3.1 Das alltägliche Ritual: Arbeit

Die Antwort lautet: durch Tätig-werden. Dies gilt es jetzt aber, über die Vermeidung des Müßiggangs hinausgehend, als eigenständigen Kulturzug positiv zu begründen. LUTHER löst diese Aufgabe mit der ihm eigenen Gründlichkeit in einer bereits aufgeführten Passage. Aufgrund der langfristig immensen Bedeutung für die Neukonstruktion der Kultur wird sie hier noch einmal zitiert und einer eingehenderen Betrachtung unterzogen. Zur Begründung der Notwendigkeit der Werke greift LUTHER auf den Beginn der menschlichen Geschichte gemäß christlicher Überlieferung, auf die Schöpfung, zurück (1. Mose 2, 15) und sagt: "Das gott den geschaffenen menschen / setzt yns paradiß / das er dasselb erbeytten vnd hutten solt. Nu war Adam von gott frum vnd wol geschaffen / on sund / ... / doch das er nit mu(e)ssig gieng / gab yhm gott zu schaffen / das paradeys zu pflantzen / bawen vnd bewarenn. Wilchs waren eytell frey werck gewesen / vmb keynß dings willen gethan / denn allein gott zu gefallen....Alßo auch eynis glaubigen menschen werck / wilcher durch seynen glauben ist widderumb yns paradiß gesetzt / ...darff keyner werck frum zu werden / sondern das er nit mu(e)ssig gahe vnd seynen leyb erbeyt vnd beware / seyn yhm solche freye werck zu thun alleyn gott zu gefallen befolhen" (1520b, 289).

Mit den aus freier Liebe getanen, rein gottgefälligen Werken, die LUTHER als den bereits *vor aller Sünde* im Paradies von Gott verordneten Wesenszug des Menschen beschreibt, stellt er die Weichen für die Lösung des Problems der Beglaubigung. Vergewenwärtigen wir uns, was er da hinsichtlich des Verhältnisses von Arbeit und Sünde sagt: gilt die Arbeit bisher als Strafe Gottes für die Sünde<sup>113</sup> und kommt damit die Erlösung von den Sünden (u.a.) einer Erlösung von der Arbeit gleich, so ist jetzt die *Arbeit vor der Sünde* gegeben, d.h. ursprünglicheres Merkmal des Menschen als die bis dahin theologisch erstrangige Sünde. Was im weiteren die Möglichkeit impliziert, daß die christliche Verheißung der finalen Erlösung von der Sünde nicht unbedingt das Ende der Arbeit bedeuten muß. Die Arbeit war vor der Sünde, vielleicht bleibt sie auch nach ihr.

Ein möglicher Ausweg aus diesem 'Unbehagen am Paradies' wäre, wenn die dort zu verrichtenden Werke, weil sie eben aus *freier* Liebe geschehen, nichts mit der schweißtreibenden Mühsal zu tun haben, die mit dem Begriff "Arbeit" verbunden ist. In diesem Sinne wäre dann "das paradeys zu pflantzen / bawen vnd bewarenn" mit "Arbeit" nicht berechtigter zu bezeichnen als das fliegenvertreibende Schwanzwedeln einer Kuh: eine Tätigkeit zwar, aber ohne ersichtlichen Zwang, ohne Quälerei.

Abgesehen davon, daß der Mensch im Paradies mit seinen Werken so ganz frei nicht sein kann, da es nur schwer vorstellbar (und im Alten Testament auch nir-

---

<sup>113</sup> Jedenfalls soweit sie anstrengt: "mit Kummer sollst du dich....nähren dein Leben lang. [...] Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen", heißt es in Gottes Fluch nach dem Sündenfall (1 Mose 3, 17; 19).

gendwo angedeutet) ist, daß Gott es Adam *freistelle*, die verordneten Werke nun zu tun oder es zu lassen, versperrt LUTHER diesen Ausgang selber. Dies indem er, 'frei' über das Buch Mose hinausgehend, Gott ein *Motiv* unterstellt, aus dem heraus er Adam die Gartenpflege aufträgt: "das er nit mu(e)ssig gieng". Etwas unverfroren erklärt LUTHER seine Sorgen über die Kultur zu Gottes Schöpfungsabsicht, läßt dadurch aber kaum noch eine andere Deutung zu, als daß die Werke eben historischen und funktionalen Vorrang vor der Sünde haben. Denn offenbar - wenn Gott Motive hat, muß man sie auch weiterdenken - hat Gott die **Werkverordnung als Sündenprävention** eingesetzt, hat Adam beschäftigt, damit der nicht auf dumme Gedanken kommt, was den notorischen Baum betrifft. Warum sonst sollte Adam nicht müßiggehen?

Der Mensch ist also schon *sündhaft*, bevor er sündig wird, der Sünde fähig, bevor er sie begeht. Die Sündhaftigkeit, die keines Sündenfalls bedarf, verwandelt die via Erlösung aufhebbare *Wirklichkeit* der Sünde in ihre nicht aufhebbare *Möglichkeit*, und diese Möglichkeit *ist* die Wirklichkeit des Menschen. Die Werke gewinnen dadurch eine grundsätzlichere Bedeutung als im Mittelalter: sie helfen zwar nicht mehr, Sünden zu tilgen, aber dafür sind sie das *einzig* Mittel, den Umschlag von Sündhaftigkeit in Sünde zu verhindern. Werke garantieren nicht mehr Zweit-rangiges, sondern kämpfen mit Erstrangigem, wobei der Ausgang allerdings allzeit ungewiß ist. Gewiß ist nur eins: die Werke hören nimmer auf.

LUTHERS Minderung des Wertes der Werke, die in der Suspension des in ihnen begründeten Heilsanspruchs liegt, entpuppt sich so, aus seiner eigenen Konstruktion heraus, als Wertsteigerung und als Übergang von kaum zu überschätzender Tragweite: *als Zentrum des kulturellen Selbstverständnisses wird das Seelenheil allmählich durch das Tätig-sein verdrängt*. Und von daher verliert auch LUTHERS ansonsten sehr trostreicher Satz, der Mensch sei "durch seynen glauben...widerumb yns paradieß gesetzt", viel von seiner Verheißung, denn die mit "Paradies" konnotierte Differenz zum Erdenleben ist - Werke hüben wie drüben - merklich geschrumpft.

Andererseits aber eröffnet LUTHERS Umbau der Fundamente einen Ausweg aus dem durch die Reformation immer drängender werdenden Problem der Heilsgewißheit. Denn der Zusammenhang von Glaube, Sünde und Arbeit läßt sich eben auch so herstellen: durch meinen Glauben erneut in paradiesische Arglosigkeit versetzt, kann ich als geistlicher Mensch mithilfe beständigen Arbeitens dafür sorgen, daß in meiner Lebensführung keine Lücke entsteht, in die der Müßiggang schlüpfen könnte, um den "bo(e)ßen lu(e)sten" meines leiblichen Menschen Tür und Tor zu öffnen und mich in die Arme des Lasters zu treiben. Die Anforderung an mich ist dabei eine doppelte: Ich muß mich zu *andauernder Tätigkeit* anhalten und gleichzeitig in *nie nachlassender Wachsamkeit* jedem Versuch meiner Leiblichkeit wehren, ihrer unaufhebbaren Sündhaftigkeit nachzugeben.

Bei aller Strenge dieser Konstruktion ist damit für LUTHER keine Askese impliziert. Der doppelte Kontrollanspruch des "yinnerlichen" über den "euszerlichen menschen" ist *strukturell* errichtet, seine Umsetzung jedoch wiederum eine Frage des persönlichen Maßes: "denn ein yglicher kann selbs nehmen die maß vnd bescheydenheit den leyp zu Casteyen / Denn er fastet / wachet / erbeyt / bouiell er

sicht dem leyp noth seyn / seynen muttwillen zu dempffen" (287). Selbstansporn und Selbstkontrolle sollen sich auf dem Niveau des zur Dämpfung leiblicher Maßlosigkeit Nötigen einregulieren; mehr Selbstzucht wäre in LUTHERS Augen - seine Konstruktion erweist sich gerade hier als recht delikate - ein präventiver Versuch, sich des Heils mittels der Werke zu vergewissern, was er ja mit einigem Aufwand als unmöglich und darüberhinaus als unchristlich herausgestellt hat. Werke können eben Lasterhaftigkeit verhindern, nicht aber Sündhaftigkeit aufheben.

Damit bleibt die Grundfrage dann doch in der Schwebe. Wieweit man den Schwächen des äußerlichen Menschen nachgibt, ist nach wie vor durch kein festes Maß geregelt, sondern wird durch "maß vnd bescheydenheit" jedes Einzelnen je und je entschieden: auf der einen Seite droht Maßlosigkeit, auf der anderen Anmaßung. Dazwischen gilt es nun, unablässig zu manövrieren. Da das Heilige als Bewirker des Alltäglichen in protestantischer Sicht ausscheidet<sup>114</sup>, tritt jetzt der Gläubige selbst in die Position des innerweltlichen Bewirkers, und dies in der Gestalt eines *industriellen Produzenten*, wobei "industriell" erst einmal nur wörtlich als "emsig" zu verstehen ist. Entscheidend hierfür ist die Permanenz der Aufgabe infolge ihrer Unlösbarkeit: man bedarf des Heils, kann sich seiner aber nicht versichern, sondern nicht mehr erreichen, als durch *ständige* Betätigung das Un-Heil zu verhindern, das aus dem Müßiggang erwächst. Das wird im ganzen noch einmal gespiegelt, indem man gleichzeitig zu beurteilen hat, ob man dies alles auch in der einzig berechtigten Absicht tut, "ynn christo vn(d) seynem nehstenn" (305) zu leben.

Die Absicht des Einzelnen ist fortan nicht mehr von seinem Werk zu trennen, denn sie allein kann hinsichtlich der Werke verhindern, "das sie nur gutt scheynen / vnd seyn doch nit gutt" (293). Zwischen die Werke und ihr durch sie nicht positiv zu erreichendes Ziel treten 'Motive'. Sie bilden eine Skala, anhand derer ihre Prüfinstanz, das Gewissen, entscheiden soll, ob es zum Werk kommt oder nicht. Ist das 'Motiv' eines Christenmenschen würdig, so ist das Gewissen rein, und auf die konkrete Qualität des Werkes kommt es dann nicht mehr so genau an. Wird das 'Motiv' jedoch in der Gewissensprüfung beanstandet, kann das Werk selbst moralisch und karitativ unanfechtbar sein, es verfehlt trotzdem seinen Zweck.

Hier enthüllt sich der "Glaube", der de verbo von LUTHER wie eine feststehende Grundlage der Religion präsentiert wird, *als Produktion* im doppelten Sinne: einerseits als *Produkt* einer bestimmten Lebensführung, andererseits als der geschilderte Modus des *Produzierens*, der das Produkt herstellt. LUTHER bringt diese Doppelheit auf die markante Formel: "da geht der glaub mit lust vnd lieb yns werck" (297), die er in der zugrundeliegenden lateinischen Version noch kürzer faßt: "fides efficax" (296).

Die fides efficax ist als der *gemeinsame Nenner* des Protestantismus anzusehen, der sich bereits zur Reformationszeit in eine Mehrzahl von Glaubensgemeinschaften verzweigt, und gleichzeitig ist die Beziehung der fides efficax zur Heilsgemeinschaft

---

<sup>114</sup> Und auch in der Sicht der Kultur im ganzen tritt es mit der Zeit zurück, bis es heute *eine* unter vielen Erklärungen für eintretende Ereignisse ist, und (in Europa) nicht die populärste.

wißheit der Topos, der die innerprotestantischen Differenzen wesentlich begründet. Manchen geht LUTHERs Entwurf nicht weit genug, der nach wie vor das Moment der prinzipiellen Unkalkulierbarkeit kulturellen Lebens birgt, wenn auch bereits klar in zwei recht enge Bereiche, das Spannungsfeld von Glaube und Gnade sowie die Verantwortung des Einzelnen für ein gläubiges Leben, gebannt. Als erinnere sie das noch zu stark an die umfassenden Unwägbarkeiten des Mittelalters, die jene Orientierungslosigkeit produziert haben, der sie ja jetzt zu entkommen suchen, rücken einige Protestanten, allen voran Calvin, der doppelten Unkalkulierbarkeit zu Leibe und tilgen sie mithilfe eines streng deterministischen theologischen Konstrukts, der Lehre von der Gnadenwahl, seit Augustinus ein fester, aber eher zweitrangiger Streitpunkt der christlichen Lehre.

Es ist das Verdienst Max WEBERS, die subtile Wirkung dieses scheinbar eher randständigen Sujets auf das Alltagsleben seit dem 16. Jahrhundert bis zur Moderne umfassend aufgewiesen zu haben. Die vorliegende Arbeit stützt sich daher im folgenden wesentlich auf WEBERS Analyse, beschränkt sich aber auf die thematisch wesentlichen Strukturzüge. Dabei erweisen sich Wirkung und Art ihres Zustandekommens als gleichermaßen bedeutsam.

Das Dogma der Gnadenwahl besagt, in Kürze dargestellt: "Gott hat zur Offenbarung seiner Herrlichkeit durch seinen Beschluß einige Menschen.... bestimmt (predestinated) zu ewigem Leben und andere verordnet (foreordained) zu ewigem Tode" (Westminster Confession, 1647; zit. n. WEBER, 58). Dies hat Gott getan, "bevor der Grund der Welt gelegt wurde, nach seinem ewigen und unveränderlichen Vorsatz und dem geheimen Ratschluß und der Willkür seines Willens"<sup>115</sup>....., und dies aus reiner freier Gnade und Liebe, nicht etwa so, daß die Voraussicht von Glauben oder guten Werken oder Beharrlichkeit in einem von beiden, oder irgendetwas anderes in den Geschöpfen, als Bedingung oder Ursache, ihn dazu bewegen hätten, sondern alles zum Preise seiner herrlichen Gnade" (ebd.).

Der Kern dieser Konstruktion ist die generelle Spaltung von All-Tag und Alltag. Bei LUTHER sind beide schon nur noch durch das dünne, da nicht mehr gegenständliche Band von menschlichem Glauben und göttlicher Gnade im Übergang, jetzt stellt sich "die absolute Transzendenz Gottes gegenüber allem Kreatürlichen" (72) heraus. Zwischen beiden besteht keine wie auch immer geartete erfahrbare Verbindung, All-Tag und Alltag sind zwei völlig hermetisch gegeneinander abgeschlossene Figurationen, deren eine zwar die andere komplett umschließt - schließlich besteht ein Schöpfungs- und Vorherbestimmungsverhältnis -, dies aber ausschließlich zu ihrem eigenen "Preise". Was der Alltag auch tut oder läßt, berührt oder bewegt Gott nicht, denn er hat ebendies *vor* der Schöpfung bereits festgelegt, so daß alles, was geschieht, nach seinem "ewigen", d.h. im strengen Sinne unzeitlichen, "geheimen", d.h. im strengen Sinne nicht offenbaren und unerforschlichen, und absolut autonomen Willen geschieht. Damit verordnen die Dogmatiker des "asketischen Protestantismus" auch Gott, quasi als Kehrseite seiner exklusiven Selbstbezüglichkeit bei der Schöpfung, strikte Abstinenz vom Weltgeschehen, denn seine Gnadenwahl entspricht seinem Vorsatz, und der ist,

---

<sup>115</sup> Dieser Satz beruht auf Eph. 1, 4-6.

wie gesehen, "ewig und unveränderlich" - auch für ihn selbst. Auf diese Weise sichert man den Alltag vor den notorisch unvorhersehbaren direkten Eingriffen Gottes, wie sie das Mittelalter allenthalben zu erkennen glaubt.

Ist der Alltag von aktuellen transzendentalen Einwirkungen bereinigt, stellt sich nunmehr die Aufgabe, ihn ebenso *in sich komplett* zu bestimmen, wie es gerade mit dem All-Tag geschehen ist. Ausgangspunkt hierfür wird, als Komplement des in jeder Hinsicht unberührbaren Gottes, ein in jeder Hinsicht unwürdiger Mensch, der schon bei FRANCK anklang. Damit wird eine lange christliche Tradition aufgegriffen: "Das Phänomen des religiösen Erlösungsgefühls verknüpft sich...mit der sicheren Empfindung, alles der ausschließlichen Wirksamkeit einer objektiven Macht, nicht das geringste dem eigenen Wert zu danken zu haben" (59). In der Frage, *wie* man sich des "unerhörten Gnadengeschenkes" (60) sicher sein kann, geht Calvin in charakteristischer Weise über den eben auch noch 'mittelalterlichen' LUTHER hinaus: für den ist der Gnadenstand erlebbar und, in der weiteren Entwicklung der Lehre, beweglich, insofern er verloren und durch Reue, Buße, Glaube und Sakramente wiedergewonnen werden kann. "Bei Calvin ist eben das 'decretum horribile' *nicht* wie bei Luther *erlebt*, sondern *erdacht*, und deshalb in seiner Beutung gesteigert mit jeder weiteren Steigerung der gedanklichen Konsequenz in der Richtung seines lediglich Gott, nicht den Menschen, zugewendeten religiösen Interesses" (60 f.). Und wiederum konsequent aus dem "ewigen und unveränderlichen Vorsatz" Gottes abgeleitet gilt: "Gottes Gnade ist, da seine Ratschlüsse unwandelbar feststehen, ebenso unverlierbar für die, welchen er sie zuwendet, wie unerreichbar für die, welchen er sie versagt" (61 f.).

In der Differenz zwischen "erlebt" und "erdacht" wurzelt die entscheidende Neuerung, die in der Lehre Calvins und allen daraus hervorgehenden Glaubensgemeinschaften wirksam wird. Indem das Erleben aus der Fundierung des Religiösen getilgt und der in der Tat nur *denkbare* deus absconditus Calvins zum ausschließlichen und unerreichbaren Fluchtpunkt einer qua Konstruktion rein innerweltlichen religiösen Betätigung wird, können und müssen nun auch rein innerweltliche Referenzinstanzen die Beglaubigung des "richtigen Lebens" übernehmen.

Dies geschieht auf zweierlei Weise. Einerseits formt sich eine *Haltung* aus, die das Dilemma löst, dem sinnlich Erlebbaren zwar nicht trauen zu dürfen, ihm aber andererseits lebenslang nicht entkommen zu können. Methodisch wird das in bereits von FRANCK her bekannter Manier durch die Dichotomisierung der Sphären von All-Tag und Alltag erreicht: sie schließen sich gegenseitig aus (s.o.), und was dem jeweils einen nützt, schadet dem jeweils anderen. Jede Zuwendung zu Weltlichem lenkt so von der einzigen Aufgabe der Schöpfung ab, ad maiorem dei gloriam dazusein und zu leben, ist also *im Prinzip* Sünde. Es gilt, sich gegen solche Ablenkung, d.h. auch, in markanter Absetzung zum Mittelalter, gegen die Mitmenschen wirksam zu verkapseln: "Tiefes Mißtrauen auch gegen den nächsten Freund rät selbst der milde Baxter an, und Bailey empfiehlt direkt, niemandem zu trauen und niemanden etwas Kompromittierendes wissen zu lassen: nur Gott soll der Vertrauensmann sein" (63)<sup>116</sup>. Auch die eigenen Regungen, seien sie freudi-

<sup>116</sup> Folgerichtig entledigt sich der calvinistische Alltag auch der "Privatbeichte" (ebd.).

ger, gar lustvoller, oder leidvoller Art, müssen durch den Filter des "erdachten" Heilsplanes, für den sie so oder so bedeutungslos sind, da sie sich ausschließlich auf Irdisches, mithin Bedeutungsloses beziehen.

Dem asketischen Protestantismus 'Lustfeindlichkeit' zu unterstellen, greift zu kurz, denn die kulturpsychologische Leistung der calvinistischen, später der puritanischen Einstellung zum Erleben geht viel weiter: *das ganze Leben* wird unabhängig von konkreten Erlebensqualitäten entwertet, indem es an der Rationalität der Gnadenwahl gebrochen und ihr möglichst vollständig unterstellt wird. Zahlreiche Begriffe, mit denen wir heute wie selbstverständlich umgehen, wie "Gefühl", "Affekt", "Sensibilität" bis hin zur "Subjektivität" (solange sie die Verfehlung des Objektiv-Gewissen meint) verdanken ihre wirklichkeitsstrukturierende und -produzierende Funktion der Veralltäglichen des asketisch-protestantischen Mißtrauens gegen das Erleben schlechthin, die sich im Gefolge Calvins entwickelt. Und noch da, wo sie, gegen das Erbe Calvins gewendet, nachgerade zum Ausweis des "richtigen Lebens" werden, wo - etwa in der Romantik oder zeitgenössischer Selbstergründung - die Wahrheit des 'großen Gefühls' trotzig *gegen* ihre Kritik durch engstirnig-universelle Rationalismen behauptet wird, verbleiben die Erlebensapologien im Rahmen des methodischen Antagonismus, den die "innerweltliche Askese" vorgibt.

Andererseits findet die skizzierte Haltung, das methodisch noch einmal in sich gebrochene *Innehalten*, ihr Komplement im Erfolg der Werke, die ein Erwählter verrichtet. Denn wenngleich die gnadenvolle Erwählung eines Menschen zur Seligkeit durch Gott vor Anbeginn der Zeit erfolgt, was z.B. einen rigorosen Fatalismus angesichts dieses *fait accompli* und das Einstellen sämtlicher Bemühungen nach sich ziehen könnte, steht der Erwählte in seinem zeitlichen Leben doch vor einer Aufgabe: er muß sich im Gnadenstand bewähren. Erst das - dann doch sichtbare - ***Ineinander von Prädestination und Bewährung***<sup>117</sup> macht das Ganze des vorbildlichen "Wandels" der neuen "Heiligen" aus. In diesem Kontext bekommen die Werke einen Stellenwert zugewiesen, der im Laufe der weiteren Entwicklung die europäischen Kulturen und ihre Ableger entscheidend bestimmen wird: sie werden sichtbare Indizien des Gnadenstandes und dienen den Erwählten, die ihren eigenen 'Gefühlen' nicht trauen, aber keinen Zweifel an ihrer Erwähltheit aufkommen lassen, als äußere Zeichen der Bewährung, als Beweise für "jenes höchste Gut, nach dem diese Religiosität strebte, die Gnadengewißheit" (74)<sup>118</sup>.

Nachdem LUTHER die positive Beziehung der Werke zum Heil, als Mittel zu dessen Erlangung, negiert, die Werke aber ansonsten konstruktionslogisch im Ungewissen läßt, bekommen sie jetzt, zum bloßen Zeichen nur scheinbar degradiert, den Rang des Unentbehrlichen. Sie sind nunmehr der Ort, an dem das Heilige in

---

<sup>117</sup> Das, WEBER zufolge, "bereits als pietistische Fortbildung der genuinen Lehre Calvins" (89 f.) anzusehen ist, eine Differenzierung, die angesichts des hier behandelten Themas aber nicht weiter von Interesse ist.

<sup>118</sup> "Versucht euch selbst, ob ihr im Glauben seid; prüfet euch selbst! Oder erkennt ihr euch selbst nicht, daß Jesus Christus in euch ist? Es sei denn, daß ihr untüchtig seid" (2. Kor. 13, 5).

Erscheinung tritt<sup>119</sup>, und so schließt sich der Kreis: "Das bedeutet nun aber praktisch, im Grunde, daß Gott dem hilft, der sich selber hilft, daß also der Calvinist...seine Seligkeit - korrekt müßte es heißen: die *Gewißheit* von derselben - *selbst 'schafft'*, daß aber dieses Schaffen *nicht* wie im Katholizismus in einem allmählichen Aufspeichern verdienstlicher Einzelleistungen bestehen kann, sondern in einer *zu jeder Zeit* vor der Alternative: erwählt oder verworfen? stehenden *systematischen Selbstkontrolle*" (74 f.).

Dies ist die Gestalt der innerweltlichen Figuration, sozusagen der "absoluten Immanenz", die sich infolge der Entrückung Gottes in die "absolute Transzendenz" "für das Alltagsleben der reformierten Durchschnittschristen" (75) herstellt. Implizit schleicht sich ein neuer Maßstab für die Werke ein, denn wenn die Werke die Seligkeit weder herbeiführen noch verhindern können, da diese unhistorisch von Ewigkeit her zugeteilt ist, wenn sie 'nur' noch "Zeichen der Erwählung" sind, dann hat der unerbittliche Gott<sup>120</sup>, der all dies so eingerichtet hat, auch die Gleichsinnigkeit von Zeichen und Bezeichnetem vorgesehen: erwählt ist, wer Erfolg hat. Unter dieser Maxime steigen die beiden Länder, in denen der asketische Protestantismus seine größte Wirkung entfaltet, im 17. Jahrhundert zu den führenden Wirtschaftsmächten Europas auf: die Niederlande und England.

Entscheidend an dieser Entwicklung ist, daß mit ihr die *Lebensführung* zum referentiellen Moment eines *allgemeinen kulturellen Methodisch-werdens* aufsteigt<sup>121</sup>. In diesem Sinne erfährt die im Mittelalter verpönte und so weit wie möglich gemiedene "Arbeit" eine kulturelle Neubestimmung. Offenbar am Vorbild mittelalterlicher Agrarwirtschaft, aufgelockert durch das "richtige Arbeiten" städtischer Zünfte, orientiert, löst LUTHER die Werke aus dem Heilskontext und unterstellt sie dem "Beruf". Dieser bleibt, seiner Herkunft aus der "Berufung" durch Gott entsprechend, in doppelter Weise eingebunden: einerseits innerweltlich in die ständische Ordnung, die LUTHER, je älter er wird, desto weniger zur Disposition stellt; in ihrem Rahmen heißt "Beruf" soviel wie Affirmation der Ordnung durch eine persönlich indifferente Tätigkeit. Andererseits aber ist der "Beruf" auch transzendental eingebunden, und in dieser Hinsicht liegt die betonte Bedeutung in einem sehr wohl persönlichen Gehorsam gegen Gott, der einen nun einmal an die-

---

<sup>119</sup> Was gemäß der Lehre Calvins geschehen muß, wenngleich die Grenze zwischen heilig und unheilig unbestimmbar bleibt; s. dazu WEBER 75, Anm. 113.

<sup>120</sup> Dem es "gefiel..., die Übrigen des Menschengeschlechts...zur Verherrlichung seiner unumschränkten Macht über seine Geschöpfe zu übergehen und sie zu ordnen zu Unehre und Zorn" (Westminster Confession; zit. n. WEBER, 58).

<sup>121</sup> Die reformierten Glaubensgemeinschaften selber werden dabei (mit Ausnahme der Reformierten Kirche in Deutschland) immer weiter in den Hintergrund gedrängt, die weil der sie fundierende Aspekt der "Erwähltheit" in krassem Widerspruch zu der übergreifenden Kulturten- denz steht, die schließlich die "Gleichheit" aller Menschen feststellt und umzusetzen sucht. Das historisch-psychologisch hochinteressante Schicksal der verschiedenen reformierten Gruppierungen kann hier nicht weiter verfolgt werden. Als Zusammenfassung mag folgendes reichen: soweit sie auf der "Erwähltheit" bestehen, werden sie in die kulturelle Isolation getrieben, soweit sie weiterreichende kulturelle Wirkungen entfalten, ermäs- sigt sich die inhärente Selbstgerechtigkeit der "Heiligen" zu kulturverträglicheren Formen des "richtigen Lebens".

sen Platz gestellt hat<sup>122</sup>. WEBER faßt zusammen: "So blieb also bei Luther der Berufsbegriff traditionalistisch gebunden" (45).

Demzutrotz sind zwei Aspekte daran herauszuheben: zum einen der kulturell atmosphärische, daß mit LUTHERS Neubestimmung der Arbeit sub specie vocationis "der sittliche Akzent und die religiöse *Prämie* für die innerweltliche, beruflich geordnete Arbeit mächtig schwoll" (175; Anm. 120 von 1920). Zum anderen aber eben auch LUTHERS Weigerung, sich auf die frühkapitalistischen Strukturen einzulassen, die das Wirtschaftsleben in Gestalt der großen Handels- und vor allem Bankhäuser und deren europaweiter Tätigkeit längst ausgebildet hat<sup>123</sup>. Sein Unbehagen an ihnen hängt mit der, im Vergleich zur agrarischen Produktionsweise, viel größeren Betonung menschlicher Machtfülle zusammen. So wendet er, mittelalterlicher als das Spätmittelalter, gegen die geldwirtschaftlich begründete Macht der Fugger in bäuerlicher Ratlosigkeit ein: "Aber das vorstehe ich nit / wie man mit hundert gulden mag des iarisz erwerben zwentzig / ia ein guld den andern / vnd das allis / nit ausz der erden / odder von de(m) fihe / da das gut nit in menschlicher witz / szondern in gottis gebenedeyung stehet. Ich befilh das den weltvorstendige(n)" (1520a, 164). Dementsprechend empfiehlt er "acker werck mehren / vnd kauffman(n)schaftt myndern" (ebd.) als wirtschaftliche Entwicklungsperspektive und verweist auf das "viel lanndt / das nit vmbtrieben vnd geehret [gepflügt] ist" (ebd.).

Der asketische Protestantismus hat das zentrale Problem mit Gottes aktueller "gebenedeyung" (z.B. in Gestalt von passendem Wetter für reiche Ernte) nicht, denn worauf Gottes Segen liegt und worauf nicht, ist ja immer schon unabänderlich festgelegt. Insofern tritt an die Stelle, die im LUTHERSchen Berufsbegriff der "Gehorsam" einnimmt, die "Bewährung", die einerseits zwar ausschließt, daß Gott "nicht an der Leistung, sondern an dem darin liegenden Gehorsam....Freude hat" (WEBER, 46; Anm. 58), andererseits aber die Werke aus dem doppelt gebundenen "Beruf" endgültig<sup>124</sup> zur, diesseits der "Bewährung" selbst, nicht eingeschränkten "Arbeit" freisetzt.

Es mag angesichts des Zwanges zur Arbeit, den der asketische Protestantismus errichtet, verwundern, wenn hier von "Freisetzen" die Rede ist. Schließlich wird die Arbeit jetzt nicht nur das offizielle Mittel gegen den allseits gefürchteten Müßiggang, der als Quelle der verbreiteten Laster ausgemacht ist, ebenso wie gegen unchristliche Anfechtungen aller - vornehmlich natürlich sexueller - Art, sondern gewinnt eine weiterreichende Bedeutung: "Aber die Arbeit ist darüberhinaus, und vor allem, von Gott vorgeschriebener *Selbstzweck* des Lebens überhaupt. Der

---

<sup>122</sup> "Nostrum autem est, ut vocanti Deo pareamus" (Luther, zit. n. WEBER, 46; Anm. 57).

<sup>123</sup> Und dies mit aktiver Duldung der katholischen Kirche: bereits 1425 nimmt Papst Martin V. den Zinskauf aus dem Kanon des "Wuchers" heraus.

<sup>124</sup> "Endgültig" deshalb, weil LUTHER selber bereits an einigen Stellen die Konturen seines Berufsbegriffs im Sinne einer allgemeinen "Arbeit" verwischt, wenn er etwa nicht nur 'klesis' mit "Beruf" übersetzt, sondern bisweilen auch 'ergon', das nun wirklich keinen transzendentalen 'Ruf' zum Werk meint (s. WEBER, 35 ff.; Anm. 40).

paulinische Satz: 'Wer nicht arbeitet, soll nicht essen'<sup>125</sup>, gilt bedingungslos und für jedermann. Die Arbeitsunlust ist Symptom fehlenden Gnadenstandes" (128). Aber eben indem die Werke vermittelt der im Horizont der "Bewährung" stehenden Arbeitsauffassung den Stellenwert einer innerweltlichen Universalie erlangen, löst sich in ihnen die Ungewißheit bezüglich des Gnadenstandes endgültig auf. Darin liegt das eine Moment der Freisetzung.

Das andere stellt die im asketischen Protestantismus vollzogene Lösung der "Arbeit" aus dem Kontext der Lebensnot dar. Wer es nötig hat, muß arbeiten - das ist ein althergebrachtes Kulturprinzip, das in der Antike ebenso gilt wie im Mittelalter. Umgekehrt gilt aber auch, daß nicht zu arbeiten braucht, wer es nicht nötig hat; für manche Privilegierte wie etwa die freien Bürger der hellenischen Polis, die römischen Patrizier oder die mittelalterlichen Adeligen ist Arbeit i.e.S. nachgerade eine Schande. Thomas von Aquin formuliert diesen Zusammenhang von Arbeit und Lebensnot bzw. von Reichtum und Nicht-Arbeit noch als einen Aspekt der göttlichen Vorsehung (s. WEBER, 39; Anm. 42), und auch LUTHER geht in seiner Konstruktion trotz einiger weiterführender Ansätze (s.o.) nicht über den thomistischen Standpunkt hinaus, wenn er die Arbeit als gehorsam zu ertragende Folge der von göttlichem Willen bestimmten kulturellen Ordnung auffaßt (s. WEBER, 129 ff.).

Anders die puritanische<sup>126</sup>, pietistische und methodistische Sicht: "Denn für jeden ohne Unterschied hält Gottes Vorsehung einen Beruf (calling) bereit, und dieser Beruf ist...ein Befehl Gottes an den einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken" (129 f.). Das schließt auch die Begüterten ein, die für ihren Lebensunterhalt keineswegs auf Arbeiten angewiesen sind. Gerade sie sind sogar besonders anfällig für den Müßiggang und seine Konsequenzen, da sie sich alles das leisten können, was von der Bewährung im Gnadenstand erfolgreich abzulenken geeignet ist. **Arbeit als Selbstzweck** des Lebens verpflichtet "ohne Unterschied" jeden, jederzeit zu arbeiten, ohne daß ein *Genuß* der Früchte dieser Arbeit jenseits der strengen Zumessungen für den täglichen Bedarf, des "rechten Maßes" eines "heiligen" Lebenswandels, erlaubt ist, denn er ist in der dichotomen Grundkonstruktion prinzipiell der "Kreatur-vergötterung" verdächtig.

Ist für LUTHER der Müßiggang noch der Nährboden für die Laster, so wird er um die Wende zum 17. Jahrhundert selber ein Laster. Im Zuge der demonstrativen Abkehr von ihm gewinnt die Arbeit **Kontinuität**: Tagelöhnerei oder sonstige Formen unregelmäßigen Arbeitens gelten, selbst wenn die aktuelle Situation nichts anderes zuläßt, als "unerwünschter Zwischenzustand" (131). Man hat eben einen

---

<sup>125</sup> "Und da wir bei euch waren, geboten wir euch solches, daß, so jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen. Denn wir hören, daß etliche unter euch wandeln unordentlich und arbeiten nichts, sondern treiben Vorwitz" (2. Thess. 3, 10 f.). Schon der Apostel stellt den Zusammenhang zwischen Müßiggang, dessen Folgen für das Glaubensleben und der Arbeit her, geprägt allerdings durch seine "Welt-Indifferenz" (WEBER, 130), die in der Arbeit keine positive Bedeutung für die Welt, sondern nur die Verhinderung sündigen Lebens im Angesicht des nahenden Gerichtes sieht.

<sup>126</sup> "Puritaner" meint hier, WEBERS Sortierung folgend: "Independente", Kongregationalisten, Baptisten, Quäker und Mennoniten.

oder auch, wenn die Sorgfalt nicht darunter leidet, mehrere Berufe zu finden, mit denen man *die ganze Zeit* nützlich zubringen kann, die man nicht für den Gottesdienst braucht. Das "richtige Leben" der "Heiligen" umfaßt eine *feste* Berufstätigkeit, der sie regelmäßig, sorgfältig und nutzbringend nachgehen: "Nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben das von Gott verlangte" (ebd.).

Und ihr Erfolg wird allmählich zum Kriterium dafür, wie hoch sie in der Gunst Gottes steht; denn die "Profitlichkeit" (132) ist das schließlich sichtbare Zeichen für die auf der jeweiligen Berufsarbeit - und damit auf dem Berufenen - ruhende göttliche Gnade<sup>127</sup>. Und eröffnet Gott einem "Heiligen" die Aussicht auf höheren Profit als bisher<sup>128</sup>, so hat dieser die Chance wahrzunehmen. Baxter, ein führender puritanischer Theologe, faßt die Einstellung zum Gewinn zusammen: "Wenn Gott euch einen Weg zeigt, auf dem Ihr ohne Schaden für Eure Seele oder für andere in gesetzmäßiger Weise mehr gewinnen könnt, als auf einem anderen Wege und Ihr dies zurückweist und den minder gewinnbringenden Weg verfolgt, *dann kreuzt Ihr einen der Zwecke Eurer Berufung (calling), Ihr weigert Euch, Gottes Verwalter (stewart) zu sein und seine Gaben anzunehmen, um sie für ihn gebrauchen zu können, wenn er es verlangen sollte. Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, um reich zu sein*" (zit. n. WEBER, 133).

Damit ist der die neuzeitliche Kultur bestimmende Entwurf der Berufsarbeit komplett. Er beruht wesentlich auf einer ***Enthistorisierung des Übergangs von All-Tag und Alltag***, die der asketische Protestantismus im Dogma der Gnadenwahl nur am deutlichsten formuliert; sie wird zum durchgängigen Entwicklungsmotiv der Kultur: auch der katholische *Alltag* rückt allmählich von der sinnlichen Erlebarkeit des Übergangs ab, wenngleich diese bis heute integraler Bestandteil offizieller katholischer Religiosität bleibt ("Wunder"), und nähert sich einem weitreichenden Bestimmt-werden durch "Arbeit". Die radikale Brechung des mittelalterlichen Getriebes, wie sie in den protestantischen Konstruktionen entworfen wird, findet diesseits theologischer Fundamentalismen und Finessen einen stabilen Anhaltspunkt im Bild des Tätig-seins und im Gegenbild des Müßiggangs.

Zu letzterem gehört auch eine durchgängige Verschärfung im kulturellen Umgang mit der prägnantesten und größten Gruppe von Müßiggängern, den Bettlern. Erste Versuche, deren Treiben durch städtische Verordnungen zu kanalisieren, datieren von 1370 (IRSIGLER/LASSOTTA, 18), werden aber nicht sonderlich konsequent umgesetzt. Das ändert sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Die Beschlüsse ge-

---

<sup>127</sup> Die beiden anderen Maßstäbe zur Einschätzung der Arbeit leisten solch differenzierende Heraldik nicht: "Sittlichkeit" kann im Milieu des asketischen Protestantismus als *allgemein* gegeben angenommen werden; die "Wichtigkeit der...Güter für die 'Gesamtheit'" (132) hingegen ist viel zu vage, als daß sie der eifersüchtigen Strenge genügen könnte, mit der jeder einzelne "Heilige" seinen Gnadenstand überwacht.

<sup>128</sup> In der Logik des asketischen Protestantismus müßte es eigentlich heißen: "hat Gott von jeher beschlossen, einen Heiligen zu einem bestimmten Zeitpunkt die Gewißheit verspüren zu lassen, daß er, Gott, von jeher beschlossen hat, ihm, dem Heiligen, in naher Zukunft einen höheren Profit zukommen zu lassen, weil er, der Heilige, sich kraft ewigen Beschlusses angemessen darum bemühen wird..." Man bemerkt, daß Gott hier offenbar noch viel häufiger hinter dem irdischen Geschehen steckt als im Mittelalter, nämlich: immer. Genau dadurch aber ist der charakteristische Konflikt der Ungewißheit erledigt: was immer man tut, ist Gottes Wille.

gen die Bettler, ähnlich wie gegen das Zutrinken, werden häufiger, und die Städte verleihen ihnen nun auch exekutiven Nachdruck (Ausweisung, im Wiederholungsfall Pranger und Züchtigungen).

Solche Veränderungen im Umgang verweisen auf Veränderungen im kulturellen Bild, das durch den Umgang ausgeformt wird, ihn aber auch bestimmt. In diesem Falle verläuft die Entwicklung des Bildes vom Betteln gleichsinnig mit der Entwicklung des Bildes von der Christenpflicht. Diese umschließt im Mittelalter einen bestimmten Austausch in Gestalt der "Almosen", mit denen der Wohlhabende die Armen, die sehr wohl ihre Existenzberechtigung in Gottes Ordnung haben, unterstützt, wofür diese jenen seelenheilförderlich in ihre Gebete einschließen. Die Christenpflicht verwandelt sich aber nunmehr schrittweise in die *fides efficax*, die allen Müßiggängern mit wachsendem Mißtrauen begegnet und sie dementsprechend behandelt. Und dies eben nicht nur im calvinistischen Genf, sondern auch im erzkatholischen Köln.

Die allgemeine Tendenz der "Anthropologisierung" wirkt auch in dieser und ähnlich gelagerten Entwicklungen<sup>129</sup>. Orientiert sich das Mittelalter am groben Raster der Standesordnung, was eine, nach mittelalterlichen Maßstäben, weitgehende Integration der kulturellen Randgruppen, aber eben auch unregelmäßige, unvorhersehbare, sozusagen kulturlaunische Ausschreitungen gegen sie mit sich bringt, so werden die entsprechenden, wenig gelittenen Tätigkeiten (und vor allem Untätigkeiten) nun allmählich zu festen, dauerhaften Bestimmungsstücken einzelner Menschen, die sodann, begrifflich und physisch zu Gruppen Gleichartiger zusammengefaßt, ebenso kontinuierlich *ausgegrenzt* werden. Das ist die Vorbereitung zu der von Foucault (1961; 1975) akribisch analysierten *Eingrenzung* solcher Gruppen in obligatorischen Institutionen (Gefängnis, Klinik, Kaserne; i.w.S. dann auch Fabrik und Schule), die ihrerseits die via Anthropologisierung bereits unterstellte Gruppenhomogenität allererst schafft, zumindest aber entscheidend stabilisiert.

Die innerweltliche Machterweiterung des Menschen, die mit der Entwicklung der "Berufsarbeit" einhergeht, ist erheblich. Schritt für Schritt modellieren sich 'neue' Sichtweisen aus dem Kanon scholastischer Gelehrsamkeit heraus, die sich mit der Zeit in die modernen Auffassungen von Wissenschaft verwandeln. Das gemeinsame Kennzeichen aller Versuche zur Durchdringung der Wirklichkeit in Spätrenaissance und Frühbarock ist der Hang zur **Systematisierung**. "Die Zeit der barocken Totalität ist die Blütezeit der Systeme: der Absolutismus entwickelt sich, der Rationalismus, der Merkantilismus, der Deismus, der französische und spanische Klassizismus, schließlich der Puritanismus in England und der Pietismus in Deutschland" (SALBER 1993, 86).

---

<sup>129</sup> Hinsichtlich der mittelalterlichen "Randgruppen" sehr genau durchgeführt ist die sozialhistorische Analyse von IRSIGLER/LASSOTTA.

Es ist bereits ausgeführt worden, wie die Arbeit - in Form der "Berufsarbeit" - mit den Kennzeichen 'regelmäßig' und 'profitverpflichtet' allmählich in eine **kal-kulierbare** Systematik überführt wird. Sofern sie in den gesamt-kulturellen Alltag eindringt, verliert sie viel von der konstruktiven Strenge ihrer Hauptpropagandisten, denn deren zentrales Konstruktionsmoment der Gnadenwahl schließt in bekannter Unerbittlichkeit die überwiegende Mehrheit der Menschen von der Gnade aus, weshalb diese Mehrheit auch keinen Grund hätte, sich mit der "Bewährung" abzumühen. Nach dem Muster einer solch prinzipiell elitären Auffassung kann man keine Kultur strukturieren, wenn man gleichzeitig mit ihr implizit ein weitreichendes Paradigma menschlicher Selbsttätigkeit verknüpft, wie es die protestantischen "Heiligen" tun. Ein Vor-Bild für ermäßigte Formen kann sie aber sehr wohl sein. So wirkt der Protestantismus, insbesondere der asketische, als Arbeitslehrer der Kultur<sup>130</sup>, die im Laufe der Zeit ein Arbeitsethos ausbildet, das in seiner konkreten Umsetzung hinter puritanischen oder pietistischen Ansprüchen zurückbleibt, von Struktur und Funktion her aber an diesen Modellen ausgerichtet ist.

Entscheidend daran ist, daß im Tätig-sein nunmehr der Übergang von All-Tag und Alltag untergebracht wird und das Tätig-sein damit, so befremdlich das klingen mag, an die Stelle des Rausches tritt. Diese neue Form der Übergangsgestaltung, die *fides efficax*, stellt das ganze Verhältnis um, in dem die Kultur All-Tag und Alltag aufeinander bezogen sieht: einerseits sind sie **absolut disparat**, wie im Modell der Gnadenwahl, dadurch aber andererseits **identisch**, weil ja jedes alltägliche Ereignis als ungeschichtliche (Ver-)Fügung seitens des All-Tags verstanden wird. Beides ist in aller Tätigkeit immer gleichzeitig da, jedoch im Modus der "gegenseitigen Verborgenheit" (V.v.Weizsäcker), was das Erleben betrifft. Anders gesagt: während der Rausch die dem Transzendentalen kongeniale Erlebensverfassung ist, die sich als solche durch ihr prägnantes Anderssein gegenüber alltäglichem Erleben auszeichnet, bestimmt das sich mit der Re-Formation kulturell durchsetzende Produktions-Verhältnis von All-Tag und Alltag, daß jede Erlebensverfassung, solange sie regelmäßiges Tätig-sein begleiten kann und zuläßt, den Übergang beglaubigt, da das Transzendente selbst ohnehin dem Erleben kategorial entzogen, schlechthin unerlebbar ist.

Die offensichtlich immer weitergehende Ernüchterung des Religiösen produziert dabei ein seltsames Paradox. Wird Tätig-sein zur *via regia* der Mäßigung, indem es den durch Müßiggang freigesetzten Mutwillen des "euszerlichen menschen" dämpft, so verliert es auf Dauer selber jedes Maß ("Selbstzweck"). Zwar scheinen sittliche Gebote sowie die Forderung nach Nutzen für die Allgemeinheit dem Tätig-sein Grenzen und damit ein Maß zu setzen, doch verhält es sich damit ähnlich wie mit den Grenzen der Gewalttätigkeit im germanischen Gelage: sie werden nun einmal des öfteren überschritten, und die Kultur muß zusehen, wie sie die Folgen eindämmt. Schließlich gehört es zu den notwendigen Eigenarten eines Rituals, die kulturellen Alltagsregeln zeitweilig zu brechen.

---

<sup>130</sup> Mit gleicher Betonung auf 'Arbeit' und 'Lehrer'; es ist kein Zufall, daß Melanchthon der "praeceptor Germaniae" genannt wird.

Insofern weist das Tätig-sein ritualanaloge Züge auf, denn die neuzeitliche *vita activa* setzt, spätestens wenn sie sich als der Kapitalismus verfaßt, dessen "Geist" WEBER mit der Entwicklung der "protestantischen Ethik" heranreifen sieht, sämtliche sittlichen Gebote außer Kraft, wann immer sie dies für opportun hält. Und ebenso wie etwa die rituelle Tötung eines Menschen durch die Verankerung im Transzendentalen zum kulturell erwünschten "Opfer" wird, rechtfertigt das Tätig-sein seine Maßlosigkeiten und flagranten Verstöße gegen die i.e.S. sittliche Ordnung in den nationalökonomischen Theorien des 18. und 19. Jahrhunderts mit dem Hinweis auf das Wohl des Ganzen: was den allgemeinen Wohlstand der Kultur steigert, kann für den Einzelnen trotz eventueller gegenteiliger Evidenz *nicht wirklich* von Nachteil sein; allein schon, weil er in der Ritualrechnung als Einzelner gar nicht auftaucht, sondern als "Arbeitskraft" o.ä. Auch dies ist ein ritualanaloger Zug, so daß man etwas zugespitzt eine *contradictio in adiecto* formulieren kann: das neuzeitliche Tätig-sein ersetzt nicht nur den Rausch, sondern wird zum *alltäglichen Ritual*.

Darin steckt eine Extremisierung der mittelalterlichen Kultivierungen und in eins damit deren radikaler Umbruch. Das Mittelalter sucht im Allgemeinen, im Alltag, das Besondere, den All-Tag, das es gleichzeitig inflationär entwertet, indem es es überall findet, dabei aber seine Besonderheit weiterhin behauptet ("Wunder"). Die frühe Neuzeit extremisiert das zur Gleichsetzung: das Allgemeine, das Tätig-sein, *ist* das Besondere, nämlich der Weg zum Heil. Daß in eins damit auch der umgekehrte Satz Gültigkeit gewinnt, markiert den Bruch mit dem Mittelalter<sup>131</sup> und die entscheidende Weichenstellung für das Selbstverständnis der Neuzeit: ***das Besondere ist das Allgemeine***. Und da, wie gezeigt, 'der' Mensch Schritt für Schritt als neues, vom Rest der Schöpfung durch einen Herrschaftsauftrag grundlegend unterschiedenes Zentrum der Kulturordnung entwickelt wird, kann dieser Satz dahingehend präzisiert werden, daß *jeder Mensch ein Individuum ist*. Was alle Menschen gemeinsam auszeichnet ist, daß sie einzeln und einsam direkt zu Gott sind; ihr allgemeines Merkmal ist, je besonders zu sein, logifiziert etwa im individuell unterschiedlichen Gnadenstand.

#### ***IV.2.3.2 Der ständige Begleiter: Gewissen***

Der Gnadenstand, auch das wurde schon beschrieben, wirft das Problem auf, wie man denn seiner gewiß sein könne. Und erst die Lösung dieser Frage ergänzt die "Arbeit" jenseits "rationaler Berufsarbeit" und in Austausch mit ihr zur "Lebensarbeit" im Sinne der Überschrift dieses Kapitels. Gemäß der bisher entfalteten neuzeitlichen Kulturkonstruktion kann die Lösung nur in etwas bestehen, mit dessen Hilfe der Einzelne, ohne andere Menschen oder Institutionen hinzuzuziehen, sowohl sein Tätig-sein auf dessen Konsequenzen (z.B. Erfolg) einregulieren als auch das Ganze von Tätigkeit und Erfolg auf die - noch religiös fundierte - sittli-

---

<sup>131</sup> Auch wenn das Mittelalter bereits diesbezügliche Keimformen entwickelt (s. DUBY/BRAUNSTEIN, bes. 498 ff.). Sie bleiben jedoch außerhalb Italiens auf einige wenige Einzelne beschränkt und werden noch kein allgemeines Kultivierungsmuster.

che Ordnung beziehen kann, um sich so des "richtigen Lebens", des Gnadenstandes, zu versichern, bzw. seinen Lebenswandel gegebenenfalls entsprechend zu ändern. Dieses transportable und daher allgegenwärtige Korrektiv nennen wir "Gewissen".

"Syneidesis", "conscientia" und "Gewissen" - die letzteren Lehnübersetzungen des jeweils vorhergehenden Begriffes - bezeichnen alle ursprünglich den nicht-reflexiven Tatbestand eines Wissens, das mehrere Menschen miteinander teilen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man das Gewissen in seiner weitesten Bedeutung als kulturelles Urphänomen auffaßt. "So wird man einen anthropologischen Kernbestand des Gewissens aus dem Zusammenleben in Gruppen herleiten können; darauf hat Charles Darwin ebenso verwiesen wie die heutige Paläoanthropologie" (KITSTEINER, 18). Thema des Gewissens sind Verstöße gegen das kulturelle Regelwerk, von denen andere Kulturmitglieder Kenntnis haben; sie reden dann dem Übeltäter, um im Bild zu bleiben, 'ins Gewissen', und über, eventuell durch Reuebekundungen eingeleitete, Bußbezeugungen restituiert sich das gestörte Ensemble kulturellen Wohlverhaltens.

In der Antike werden Phänomene wie etwa der Zweifel, die wir heute dem Bereich des reflexiven Gewissens zuordnen, weder als 'ethisch' begründet noch als 'innerlich' situiert wahrgenommen. "Aktionen werden vom Ergebnis, nicht von der Absicht her beurteilt, und wenn davor gewarnt wird, daß eine Handlung fehlschlagen könnte, dann ertönt keine Stimme aus dem eigenen Inneren, sondern es naht ein Gott mit einer Botschaft" (19). Ein Beispiel, das diese, religiöse Formen aufgreifende, Lösung des seelischen Versalitätsproblems eindrucksvoll demonstriert, ist das Ende der Odyssee, wenn Athene dem heimgekehrten Odysseus tatkräftig hilft, das sittlich nicht ganz einwandfreie Gemetzel an den unbewaffneten Freiern Penelopes zu begehen.

Und noch OVID läßt Medea, die sehr wohl weiß, daß sie mit ihrer Hilfe für Iason ihre Tochterpflichten eklatant verletzt, in diesem schwierigen Konflikt, den wir als einen 'inneren' ansehen würden, ein Selbstgespräch führen, in dem sie *sich* als die Vätertreue darstellt, die gleichwohl den Vater zu schädigen sich anschickt, weil ihrer Loyalität "irgendein Gott widersteht" (VII, 12). Allerdings greift dieser ungenannte Gott schon nicht mehr direkt mit Auftritt und Botschaft ein, und der Konflikt, den er angerichtet hat, begreift Medea bereits als 'ihren':

".....Die Liebe, sie rät zum  
Einen, zum Andern mein Sinn. Ich sehe und lobe das Beßre,  
folge dem Schlechteren doch!" (VII, 19-21)

Wiederum ist es die Stoa, die das Gewissen als ein der Moderne ähnliches Verhältnis entwirft. SENECA verortet einen "Gott in uns" (41, 6), der ohne Zuhilfenahme äußerer Instanzen wie Priester o.ä. verlässliche Urteile über Gut und Böse im Kontext der Tugend fällt, die "zum glückseligen Leben sich selbst genug ist" (CICERO, V 1). Die Stoiker bemühen explizit ein Bild vom Gewissen als "innerem Gerichtshof" (KITSTEINER, 21), das sich in der abendländischen Kultur bis zur Spätaufklärung hält, doch bleibt die Ausbildung dieser *inneren Forensik*, dem An-

spruch der Stoa gemäß, eine Pflicht nur für die, die als "Philosophen" gelten wollen.

Die Entwicklung des "Gewissens" durch das christliche Mittelalter hindurch macht nun deutlich, wie komplex die Vielfalt ist, die im Gewissen vereinheitlicht werden soll. Da ist zum einen die fundamentale Verwurzelung allen Kulturlebens im Unbestimmten, das alltäglich nach den Kriterien und Regeln des "richtigen Lebens" in bestimmte Entschiedenheiten gebracht werden muß, die es dann auch noch konsequent durchzuhalten gilt. Gebote, Gesetze, Tabus und dergleichen sind Markierungen, die von der Kultur für dieses prekäre Geschäft in ebenso hilfreicher wie belastender Absicht gesetzt werden: hilfreich, weil sie das Unbestimmte orientierend bestimmen, belastend, weil sie die Lebensmöglichkeiten einengen und das Grundproblem eben nur markieren, aber nicht von sich aus lösen<sup>132</sup>.

"Schuld" ist der Terminus, um den es dabei geht. Als seelische Struktur ist sie gleichursprünglich mit "Kultur" zu setzen und greift das *Innewerden des Versalitätsproblems* auf, das in dem Moment eintritt, in dem Lebensvollzüge als schlechthin so-seiende durch die Erfindung des Unbestimmten gebrochen, also Kultivierungen nötig werden. Schuld als kulturelle Grunderfahrung bedeutet dann erst einmal nur das Bemerken, daß die Kultivierungen als Neubestimmungen des Unbestimmten keine glatten Lösungen darstellen, sondern ein konfliktuöses Gesamtgefüge "Kultur" produzieren: wenn man eine Form kultiviert, verfehlt man damit andere. Von daher betrachtet ist Schuld das Gewähr-werden der Tatsache, daß man die Unvollkommenheit der Kultur beständig selber produziert. Dieses "selber" meint dabei kaum je einen Einzelnen, sondern ist zumeist ein gesamt-kulturelles "selber", wie GIRARD mehrfach zeigt. Desweiteren ist damit auch nicht notwendig ein Erleben von "Reue" o.ä. verknüpft; psychologisch grundlegender und daher viel häufiger ist schlichtes Angsterleben, das in einem entsprechenden Ritual mit 'Buß'funktion gebunden und aufgehoben wird.

So unabdingbar Schuld in diesem strukturellen Sinne mit Kultur verknüpft ist, so vielfältig sind die konkreten Kultivierungen der Schuld und, damit zusammenhängend, des Gewissens. Die christliche Bildlogik des Mittelalters erkennt das *Grundverhältnis* der Schuld im Sakrament der Taufe an, unterzieht aber die *konkreten Kultivierungen* einer signifikanten Veränderung, die das neuzeitliche Gewissen vorbereitet. Das relativ einfache antike Konzept der Tatschuld, des beobachtbaren, außenwirksamen Verstoßes gegen ein kulturelles Gesetz, erfährt eine entscheidende Differenzierung im Zuge der Entwicklung derjenigen christlichen Institution, die seine aktuelle Bearbeitung zur Aufgabe hat, der Beichte. Ist im paulinischen Begriff der "syneidesis" noch die gegenseitige Beobachtung der Gemeindemitglieder als alltäglicher Kontrollinstanz ausgesprochen, die für das Frühmittelalter bestimmend bleibt, so wird in etwa zeitgleich mit dem Beginn des scholastischen Denkens ein neues Glied in die Kette Tat-Beichte-Buße-Absolution eingeschaltet: die *Absicht*. Sie ist keiner Beobachtung zugänglich, ver-

---

<sup>132</sup> Dies ist die kulturpsychologische Übersetzung der von KITSTEINER erwähnten anthropologischen Gleichzeitigkeit von Gruppenleben und Gewissen.

läßliche Auskunft über die mit einer Tat verfolgte Absicht kann nur der Täter selber geben.

Diese Wendung ist wesentlich für die Entwicklung des neuzeitlichen Gewissens. Es geht nun nicht mehr um die Feststellung einer einfachen Diskrepanz, sei diese nun direkt außenwirksam (Tat vs. Gesetz) oder, wie im Falle Medeas, 'innerer' Art nach dem Muster der 'in ihrer Brust' wohnenden 'zwei Seelen'. Vielmehr wird eine neue Brechung eingeführt, die *grundsätzlich jede Tat* ausrichtet und sie erst jenseits des Beobachtbaren beurteilen läßt. Wie ein 'inneres' Steuerungsinstrument wird die intentio von Abélard in seiner Sündenlehre eingeführt (HAHN, 64), so daß aus der gelegentlich erfahrenen seelischen Uneinheitlichkeit eine strukturelle Doppelheit wird: "...ist Sünde nicht eigentlich an ein äußeres Tun gebunden. Vielmehr liegt ihr Kern in einem intentionalen Akt, in der *Zustimmung zur Sünde*" (ebd.; Hervorh. I.D.).

Das bringt eine Umgestaltung der Buße mit sich. Steht, solange die Tat als "Kern" der Sünde aufgefaßt wird, ebenfalls eine Tat, die Wiedergutmachung, im Zentrum der Buße, so wird jetzt, entsprechend der Doppelung der Sünde in der *zustimmenden Haltung* zu ihrer Gerichtetheit (in-tentio), eine Haltung zunehmend wichtig, die den Sünder überhaupt erst bußfertig macht: die *Reue*. "Die eigentliche Verzeihung erlangt der Sünder dadurch, daß er die innere Wirklichkeit der Sünde tilgt, durch die Negation der Intention, die in der reuigen Zerknirschung des Sünders besteht. Diese Zerknirschung - der terminus technicus ist contritio - ist....in der Erkenntnis der Schändlichkeit der Sünde begründet, im Schmerz darüber, solche Absichten gehabt zu haben. Die Reue aus Liebe zu Gott ist selbst ein Geschenk Gottes und hebt die Schuld und mit ihr die Strafe auf" (ebd.).

Im anschauungsgebundenen Mittelalter ist solche Haltungsregulierung, wie WEBER und HAHN mehrfach betonen, allerdings nur "religiösen Virtuosen" möglich; für das Alltagsleben bleibt weiterhin die Angst vor irdischen oder göttlichen Strafen für eine Tat, die attritio, das treibende Moment des Gewissens. Die Scholastik diskutiert ausführlich, ob die attritio schon ausreichend sei für die reale Sündenvergebung durch Gott oder ob der Sünder nicht doch bis zur vollen contritio gelangen müsse. Alltagswirksam jenseits solcher theologischer Feinheiten (in denen sich *psychologisch* jedoch, wie gezeigt die strukturelle Differenz zwischen situativer Uneinheitlichkeit und programmatischer Doppelheit verbirgt) wird allerdings vorderhand ein Beschluß des 4. Laterankonzils (1215): "Wenn die Gläubigen beiderlei Geschlechts zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind, müssen sie alle ihre Sünden wenigstens einmal im Jahre dem eigenen Priester ehrlich beichten und bemüht sein, die ihnen auferlegte Buße nach Kräften zu verrichten....Diese heilsame Verordnung soll häufig in den Kirchen bekanntgegeben werden, damit niemand aus seiner Unwissenheit einen Entschuldigungsgrund herleiten kann" (zit. n. STEMBERGER, 321).

Dies ausschließlich in den Kontext kirchlicher Machterweiterung einzuordnen<sup>133</sup>, griffe zu kurz; es geht nicht allein darum, einen regelmäßigen Blick 'in' die Seelen der Gläubigen werfen zu können, indem man sie zwingt, einmal im Jahr Sün-

---

<sup>133</sup> Auch wenn das 4. Laterankonzil im ganzen ohne Zweifel diese Richtung entschieden verfolgt und mehrere grundlegende Beschlüsse hinsichtlich des kulturellen Wirkanspruchs der Kirche faßt.

deninventur zu Ohren des priesterlichen Rechnungsprüfers zu machen, und aus dem so gewonnen Wissen um das Verborgene alltäglichen Vorteil zu ziehen. Denn darüberhinaus antwortet die Beichtverpflichtung auf die allmählich vielfältiger werdende innerkulturelle Differenzierung, die ab dem späten 11. Jahrhundert infolge der Ablösung des früheren Lehnswesens durch die Feudalordnung in Gang kommt; auch hier spielen das Aufblühen der Städte sowie die in ihnen waltende Dynamik der beruflichen und innerständischen Differenzierung eine herausragende Rolle<sup>134</sup>. Will die Kirche in diesem komplizierter werdenden Getriebe nicht Gefahr laufen, seelsorgerisch den Kontakt zur Kulturentwicklung zu verlieren, muß sie diesbezüglich neue Anhaltspunkte schaffen, was sie mit der "Subjektivierung der Sünde" (HAHN, 64) zu erreichen versucht. Anstelle der fallweisen Aufarbeitung von *Taten* in übersichtlichen Gemeinden, in denen ohnehin nichts lange verborgen bleibt, setzt sie mehr und mehr auf die Beichte als Modellierung des *Strebens von Menschen*, von der sie sich eine Wirkung auch dann erhofft, wenn die Menschen im konkreten Moment gerade nicht sinnlich-anschaulich auf die Gebote der Kirche hingewiesen werden. Der Konzilsbeschluß ist in diesem Sinne ebenso sehr eine defensive wie eine offensive Maßnahme der Kirche.

Seine allmähliche Umsetzung im Alltag entfaltet Wirkungen, deren anfängliche Subtilität ihren langfristig kulturrevolutionären Charakter nicht auf Anhieb erkennen lassen. Zwei von ihnen<sup>135</sup>, die eng miteinander zusammenhängen, seien hier erwähnt, da sie direkt thematisch relevant sind: das ist einerseits die im 13. Jahrhundert einsetzende Popularisierung der "Auffassung von der unmittelbar auf den Tod folgenden Trennung von Leib und Seele, dem individuellen Gericht zum Zeitpunkt des Todes und der Glaube an das Fegefeuer" (68). Hier wird eine Zwischenwelt ausgeformt, die die vorher verbreitete Vorstellung eines Schlafes vom Tode bis zum Jüngsten Gericht ablöst. Daß dabei ein Bild wie das Fegefeuer an die Stelle des viel weniger ungemütlichen Schlafes tritt, wird sinnvoll, wenn man es auf dem Hintergrund der neuen Theologie und Praxis der Beichte sieht: die Menschen beginnen, sich *in der Doppelheit* von Intention und Tat *als Einheit mit einem eigenen Schicksal* zu verstehen.

Und diese Einheit zieht ein schmerzliches Erleben einem Nicht-Erleben vor, denn in den Qualen des Fegefeuers kann sie sich immerhin durch den Schmerz ihrer selbst versichern. Andererseits gewinnt man durch die nun präzisere Kodifizierung des Beichtsakraments die Möglichkeit, sein postmortales Schicksal zu beeinflussen. Wenn man regelgerecht Reue empfindet und die Buße "nach Kräften" absolviert, verbessert man aktiv seine Chancen für das Jenseits; so wird man dann zumindest teilweise "selbst für ein jenseitiges Glück und Verhängnis zuständig" (ebd.)<sup>136</sup>. Mit der Ungemütlichkeit der Zwischenwelt wird gleichzeitig ihre partielle Beherrschbarkeit erfunden.

---

<sup>134</sup> Weiterführend dazu ELIAS, Bd. 2, 14 ff.

<sup>135</sup> Genauer dazu HAHN, 66 ff.

<sup>136</sup> Wie sehr die 'innere' Haltung der Reue dem Alltag 'äußerlich' bleibt, kann man am spätmittelalterlichen Endpunkt dieser Entwicklung, dem Ablaßhandel, sehen (s.u.).

Daß die Einführung der obligaten Beichte unter der Maßgabe der zu bereuenden Sündenabsicht einen ersten Schub der "Individualisierung" (HAHN), etwa anhand des individuellen Schicksals im Fegefeuer, nach sich zieht, ist insofern zutreffend, als zumindest einige Menschen beginnen, sich als individua in der zeitgenössischen Bedeutung des Wortes zu verstehen, d.h. als Sonderfälle einer allgemeinen Regel, der sie aber in strenger Nachordnung subsumiert bleiben. Diese Beziehung auf die es beherrschende Regel ist das primäre Charakteristikum des mittelalterlichen Begriffs vom Individuum, und obwohl er zweifellos den modernen Begriff vorbereitet, unterscheidet er sich von ihm eben darin, daß das logisch selbstverständlich vorhandene Kriterium der Unterschiedenheit der Individuen *voneinander*, das für die Neuzeit erstrangig wird, hier nur sekundär ist und psychologisch nicht als positiver Grundzug eines kulturellen Bildprogramms wirksam wird. Der Rahmen, in dem sich die Menschen kulturell orientieren, bleibt trotz 'subjektivierter Sünde' vorerst das Netz der anschaulichen 'sozialen' Gruppierungen, das das Alltagsleben strukturiert, und auf dieses Netz richten sich die innerweltlichen Vergewisserungsbestrebungen (s. 69 f.), nicht auf persönliche Einzigartigkeit. Die wird erst mit der *Abwendung vom Mitmenschen* im Kontext des asketischen Protestantismus (s. 106) bzw. der Gegenreformation (s.u.) allmählich zentral.

Wenn im Gewissen, wie es durch die neue Auffassung von Sünde und Beichte mit der Zeit produziert wird, Absicht und Tat unter dem Signum "Schuld" vereinheitlicht werden müssen, dann stellt sich ein neues Kultivierungsproblem. Denn das Sündige muß in der Beichte konkret *zum Ausdruck gebracht* werden, was bei den Taten kein großes Problem ist, wohl aber hinsichtlich der Intentionen. Die mittelalterliche Kultur hat bis dahin keinen 'psychologischen' Blick auf ihren Alltag entwickelt, und abgesehen von einigen Gelehrten beherrscht niemand die für den einigermaßen präzisen Ausdruck 'innerer' Regungen angemessene Sprache. Was also soll das Beichtkind konkret beichten? "Der einzelne wäre bald am Ende mit seinem Blick ins Innere, wenn ihm keine Karte für seine Seelenlandschaft an die Hand gegeben würde. Für die Entwicklung der Beichte im Mittelalter ist es daher von großer Bedeutung, daß bald nach dem IV. Laterankonzil eine Fülle von Handbüchern für den Beichtvater entsteht, in denen die Welt der Sünden, der Tugenden, der Intentionen und Motive und die Grade der Freiheit und Verantwortung kasuistisch vermessen und systematisiert werden" (HAHN, 68).

Der Beichtvater erforscht das Gewissen der Beichtenden gemäß der in den Manualen niedergelegten Leitlinien, und so dringt allmählich die im Bereich der Moral hochdifferenzierte Sprache der Theologie als Ausdruckskultivierung in den Alltag ein, wo sie, ebenso allmählich, von den Gläubigen angeeignet wird, bis diese auch über ein Repertoire von Begriffen verfügen, mit dessen Hilfe sie das der Beichte vorausgehende Examen ihrer Absichten betreiben und den Grad ihrer Reue bestimmen können. Das ist allerdings mehr als eine schlichte Differenzierung: es wird damit die *reflexive Präzision* allererst produziert, die das spätere neuzeitliche Gewissen auszeichnet.

Darüberhinaus fungieren die Seelenlandkarten noch für eine andere kulturelle Differenzierung als Auslegungsrahmen: "Denn die Summen weisen den Beichtvater an, nicht nur allgemein nach Sünden zu fragen, sondern zu berücksichtigen, daß der Fürst typischerweise mit anderen Sünden zu kämpfen hat als der Ritter, der

Kaufmann, der Bürger usw. Alle Summen zeigen dann auch eine relativ präzise Kenntnis der...mit jedem Beruf oder Stand speziell verbundenen Versuchungen und Gewohnheitssünden" (69). So gewinnen auch die, besonders in den Städten, sich entwickelnden feineren Nuancierungen des kulturellen Gefüges eine Sprache, vermittels derer sie sich diesseits des groben Rasters der von Gott verordneten Stände, der "sta-tus hominum" (Th. v. Aquin), mit sich selbst verständigen und sich stabilisieren können. Die Nuancen, die sich *nicht* der "divina providentia", sondern den ihr gegenüber absolut untergeordneten "causae naturales" verdanken, werden damit zur Selbständigkeit vorbereitet.

In den drei Jahrhunderten zwischen dem 4. Laterankonzil und der Reformation macht das *Gewissen* also eine *dreifache Differenzierung* durch: die strukturelle Doppelung der Sünde (Absicht und Tat), die Individualisierung des Seelenschicksals und die genauere Profilierung des standes- und berufsspezifischen Sündenkanons. Die Anforderungen an die Vereinheitlichungsleistung des Gewissens wachsen dementsprechend, doch steht die Kirche als verpflichtendes Medium der Gewissenserleichterung allenthalben zur Verfügung und hilft den Gläubigen bei dem schwieriger gewordenen Geschäft, eine zutreffende Interpretation des eigenen Sünden- und Reuestandes zu leisten<sup>137</sup>. Mit der wachsenden Komplexität geht jedoch auch eine Entwicklungstendenz einher, die die Buß- und sonstigen guten Werke als (zumindest partielle) diesseitige Beeinflussungsmöglichkeiten der jenseitigen Zukunft kultivieren. Die im Gewimmel der spätmittelalterlichen Kulturkrise entstehende - und sie zugleich prägnant markierende - karrikative Abbréviation dieser Entwicklungstendenz stellt der notorische Ablaßschacher dar, der sich die Rosinen, die Verheißung einer gewissen Verfügbarkeit des transzendentalen Schicksals, aus dem 'neuen' Modell herauspicks, die mühseligen Vermittlungsschritte der Selbsterforschung und der Reuebildung jedoch aussparen zu können vorgibt. Und obwohl - man denke an CHAUCERS Ablaßhändler - die Kultur selber nicht recht an solch wohlfeiles Seelenheil zu glauben vermag, geht sie in ihrer Ratlosigkeit für eine beachtliche Weile auf den Handel ein.

LUTHER zentriert, wie gesehen, die gewissensrelevanten Lebensaspekte um den "Glauben" und rollt das Ganze von den Werken her auf. Damit führt er die Sündentheologie (abgesehen vom Sakramentcharakter der Beichte) konsequent fort, kehrt aber deren alltägliche Umsetzung, den "Schlendrian einer ganz veräußerlichten Religion" (HUIZINGA), durch die Abkoppelung der Werke vom Heil um. So wird die Erforschung der eigenen Absichten, Wünsche und Motive allmählich dem LUTHERSchen Duktus der "Produktion" unterworfen und in dieser Form zur Alltagsverrichtung der Gläubigen lutheranischer Konfession.

Die Gnade Gottes, um die es in der christlichen Kultur bis dahin letztendlich immer geht, ist jedoch nach LUTHERS Auffassung sowohl erlebbar als auch verlierbar. Daher bleiben Reue und Buße trotz ihres zentralen Stellenwerts in LUTHERS Theologie vom Prinzip her episodische, anlaßgebundene Phänomene. Ein 'guter

---

<sup>137</sup> Es sei daran erinnert, daß die praktisch vorherrschende Form noch immer das 'einfache' Tat-Gewissen ist, das viel stärker das Moment der Überwachung durch die Mitmenschen als durch eigene Seelenhermeneutik beinhaltet. Doch das komplexere Gewissensmodell ist als geistliches Sollen allgemein bekannt; die Reformation kann es daher in ihrem Sinne anverwandeln.

Christ' sensu LUTHER könnte bei entsprechend 'maßvollem' Lebenswandel und unter Vermeidung gröberer Sünden auf eine spezifische Gewissenserforschung sein Leben lang verzichten, ohne die Verdammnis zu riskieren.

Eine solche Möglichkeit sieht der entwickelte asketische Protestantismus nicht einmal in der Theorie vor. Viel zu mächtig ist im Menschen das ihn von seinem Dasein ad maiorem dei gloriam ablenkende Kreatürliche, als daß man es auch nur einen Tag lang unbewacht lassen könnte. Da der Mensch mit jeder noch so unscheinbaren Tat "vor der Alternative: erwählt oder verworfen?" steht, bedarf eben auch jede Tat einer gründlichen Reflexion *vor* ihrer Ausführung. Die Reflexion kann durchaus zur selben Tat führen, die auch spontan zustande gekommen wäre, denn sie richtet sich nicht per se gegen bestimmte Taten, sondern gegen die Unbefangenheit, mit der sie begangen werden. Die Unbefangenheit durch eine helle, kalt abwägende Wachsamkeit zu ersetzen, die niemals nachläßt, ist der Kern der "systematischen Selbstkontrolle" (WEBER, 75), mit deren Hilfe sich die "Heiligen" ihres Gnadenstandes vergewissern<sup>138</sup>.

Erst die Unablässigkeit der Reflexion macht die Systematisierung des Lebenswandels methodisch komplett und erlaubt es damit, von einer *Lebensführung* im modernen Sinne zu sprechen, denn die Führung, der das Leben folgt, wird jetzt nicht mehr durch dramatische Fingerzeige Gottes oder die von Fall zu Fall eingeholten Ratschläge eines priesterlichen Seelenexperten geleistet, sondern durch das eigene Gewissen<sup>139</sup>. Dieses muß nicht mehr, wie ein Heer im Mittelalter, bei akuter Bedrohung eigens ausgehoben und in Bewegung gesetzt werden, sondern schützt permanent die territoriale Integrität des Gnadenstandes nach Art einer Berufarmee. Cromwells "Iron-sides" veranschaulichen dieses Prinzip angemessen, und sie sind, wie das puritanische Gewissen, hauptsächlich gegen 'innere' Feinde gerichtet.

Die skizzierte Form der Dauerreflexion schärft das Bewußtsein für die Wichtigkeit des Geschichtlichen im eigenen Leben, sowohl was die Erinnerung an Vergangenes als auch was den Entwurf für Zukünftiges betrifft. Das markiert wiederum einen wesentlichen Unterschied zur Kultivierung des Gewissens im Rahmen der mittelalterlichen Beichte. Denn obwohl darin zweifellos 'neue' mnestiche Techniken eingeübt werden, dient sie doch letztlich der Herbeiführung einer im Begriff der "Vergebung" angezeigten Amnesie<sup>140</sup>, indem "die gebeichteten und

---

<sup>138</sup> Es ist dann nur noch ein Schritt zur qua Reflexion bewerkstelligten *Selbstvergewisserung*, die nicht einmal mehr des Rekurses auf eine hermetisch konstruierte Transzendenz bedarf: "Cogito ergo sum". Descartes' Satz wird dann auch von den Puritanern, allerdings erweitert um ihre ethischen Prädikate, dankbar übernommen, während umgekehrt Descartes' "methodischer Zweifel" und dessen abruptes Verschwinden in dem berühmten Satz (*der* steht nämlich außerhalb jeden Zweifels), wie die "Meditationen" und der "Diskurs über die Methode" insgesamt, stark an Denkformen und Reflexionsstrategien des asketischen Protestantismus erinnern.

<sup>139</sup> Das ist, wie gezeigt, de verbo schon bei LUTHER angelegt, wird aber alltagspraktisch nicht so wirksam, weil er eben in Hinblick auf die Heilsgewißheit seine innerweltliche Methodologie im Vagen hält. Den dadurch entstehenden Ungewißheitsrest füllt schließlich doch wieder eine umfängliche und (allerdings in spezifischer Weise anders als die katholische) an weltlicher Macht interessierte Kirche.

<sup>140</sup> Die hier selbstverständlich beschreibend, nicht als klinische Kategorie gemeint ist.

bereuten Taten aus dem Gedächtnis getilgt werden können, sie sind ja auch aus dem 'Gedächtnis' Gottes, der sie verziehen hat, gestrichen" (HAHN, 71).

Diese Möglichkeit gestattet eine Unbefangenheit im Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte, die im asketischen Protestantismus zerstört ist. Hier gilt es programmatisch, sich zu erinnern, um seine kreatürlich bedingten Schwächen erkennen und auf dem weiteren Bewährungswege der Heiligkeit abstellen zu können. Und diese bereits aus dem asketischen Mönchtum des Mittelalters bekannte Vorschrift soll nun auch für den weltlichen Alltag verbindlich sein. Bei ihrer Befolgung wird der Einzelne durch verschiedene gedächtnisartige Einrichtungen des Gemeindelebens und des persönlichen Alltags, etwa die allgemeine Einführung des Tagebuchs, unterstützt und - von anderen oder sich selbst - kontrolliert.

Zweifellos ist der Anspruch auf vollständige mnestische Protokollierung des Gewesenen und auf ihr Pendant, die vollständige kalkulatorische Antizipation des Kommenden, realiter nicht durchzuhalten und darüberhinaus unter psychologischen Gesichtspunkten schon *als* Anspruch schlechthin hybrid. Gleichwohl wird das in seiner Ambition überhöhte Modell kulturell äußerst wirksam, da es gleichsam unter der Hand die *Lebensgeschichte* selbst *als eine grundlegende Einheit* in den Kulturbetrieb einführt, mit deren Hilfe der Einzelne die in ihrer wachsenden Vielfalt immer unübersichtlicher werdende Wirklichkeit strukturieren und *sich* in ihr orientieren kann. In eins damit gewinnen die einzelnen reflexiv erinnerten oder entworfenen Momente des Lebens eine Gesamtgestalt, die ihnen wiederum Bedeutung und Stellenwert zuweist. Zugespitzt formuliert: die asketisch-protestantische Methodik der Heilsvergewisserung produziert erst jene Einheit, derer sich zu vergewissern sie von Anfang an vorgibt, nämlich einer als Einheit ("heilig") aufgefaßten Lebensgeschichte.

Das Neue gegenüber mittelalterlichen Hagiographien oder Herrscherviten liegt dabei im Wandel der den Lebensbeschreibungen zugrundeliegenden Ratio. Stehen die mittelalterlichen Biographien unter dem Anspruch, die Beschriebenen als vollendete Repräsentanten ihres Standes im Rahmen der von Gott gesetzten Ordnung und nicht als 'individuelle Persönlichkeiten' darzustellen, und verraten sogar die spärlichen autobiographischen Zeugnisse des Spätmittelalters in augustinischer Tradition eine unüberwindliche Scheu davor, sich selbst angesichts der Majestät Gottes und seiner Schöpfung allzu wichtig zu nehmen<sup>141</sup>, so wird jetzt anstelle der Rationalität der Universalien die des empirisch Beobachtbaren, der dokumentarischen Treue, wichtig<sup>142</sup>. Denn was ein 'heiliger' Lebenswandel ist, kann

---

<sup>141</sup> Weiterführend dazu DUBY/BRAUNSTEIN, 502 ff.

<sup>142</sup> Wobei es unklar bleibt, wie weit es Puritaner, Pietisten o.a. in der Kunst der dokumentarischen Schilderung sowie in der der "heiligen" Lebensführung denn nun 'wirklich' bringen, da es eben auf das Bildprogramm ankommt. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß die Strenge ihrer Lebensführung und die ihr zugrundeliegende Rigorosität der Wirklichkeitsauffassung die barocken Zeitgenossen erheblich irritiert. Die "weltüberwindende Macht" (WEBER, 79) der Prädestinationslehre führt zu einer innerweltlichen Unbestechlichkeit, die, da sie kein tragendes Kulturprinzip sein kann, auf Dauer zur Marginalisierung der calvinistischen Glaubensgemeinschaften beiträgt, ihnen aber in den religionspolitisch turbulenten Jahrzehnten auch die Rolle zu spielen erlaubt, "als 'ecclesia militans' den Bestand des Protestantismus zu sichern" (ebd.).

man nur aus der Systematik ersehen, mit der einzelne Lebensereignisse verknüpft werden (deren Beschönigung daher ziemlich sinnlos wäre), und umgekehrt erhellt die mögliche Bedeutung einzelner Ereignisse erst aus ihrer Stellung im Ganzen der Geschichte eines "heiligen" Lebens. Es zeigt sich hier der paradoxe Effekt, daß die Enthistorisierung des Übergangs von All-Tag und Alltag eine starke Betonung des *Alltags als historischem Zusammenhang* produziert.

Ebenfalls bereits angeklungen ist das letzte relevante Merkmal der Gewissensentwicklung, das vermittels des asketischen Protestantismus auf Dauer zum kulturellen Programm wird: die *Individualisierung des Gewissens*, die hier als Abschottung der selbstreflexiven Bemühungen eines Menschen gegenüber seinen Mitmenschen zu verstehen ist. Deren Anteilnahme am Leben des Betreffenden steht nämlich ebenso unter dem Leitstern der Vergewisserung des Gnadenstandes, und da letzterer nun einmal eine *exklusiv dem Einzelnen* von Gott vorbestimmte Angelegenheit ist, kann man nie wissen, wieweit selbst in aufrichtiger Anteilnahme ein nicht zu lösender Interessenkonflikt zweier Gnadenstände verborgen ist. Wenn also der andere jemand ist, der, wenn auch aus einwandfreien Interessen heraus, einen vom rechten Pfad des Lebens zu Gottes größerem Ruhm abzubringen geeignet ist, dann weicht man ihn besser nicht in die Geheimnisse ein, die durch die eigene Gewissensreflexion dem eigenen Wissen offenbar werden.

Obwohl hier die Gnadenwahl einmal mehr das konstruktive Fundament dieses Mißtrauens liefert, wirkt es doch über die Grenzen der Glaubensgemeinschaften calvinistischer Prägung hinaus. In kulturpsychologischer Hinsicht stellt es den zentralen Modus dar, mit dem sich die vergrößerte Reichweite der kulturell legitim gewordenen menschlichen Eingriffe ("Anthropologisierung") eine Binnengliederung schafft, die das ganze neue Kulturprogramm strukturiert. An die Stelle der verbindlichen Zugehörigkeit zu kulturellen Gruppierungen, die für den Einzelnen primär über die jeweiligen Formen des "richtigen Lebens" entscheidet, tritt nun ein prinzipiell gebrochenes Verhältnis des Einzelnen zu seiner Mitwelt. Zwar kommt er weiterhin nicht ohne die anderen Menschen aus, kann ihnen aber nicht mehr völlig über den Weg trauen, weil es keine *vorgängige* gemeinsame Ausrichtung der Interessen mehr gibt, wie die mittelalterliche Lebensnot sie in "Familie", "Sippe" o.ä. herstellt<sup>143</sup>.

Was immer zu tun er sich anschickt, muß durch einen hemmenden Filter hindurch, der zu kalkulieren hilft, inwiefern die nach wie vor für die Durchsetzung der eigenen Absichten benötigten anderen Menschen nicht möglicherweise, eben weil sie in diesem Sinne Individuen mit *ihren* individuellen Absichten sind wie er selbst, das gewünschte Ziel hintertreiben. Das allgemeine Kennzeichen dieser

---

143 Im feudalen Adel ist die bindende Kraft solcher organisierenden Bilder schon viel eher aufgehoben, was sich in dem unablässigen Gerangel der politischen Elite seit dem späten 11. Jahrhundert ausdrückt (Elias, Bd. 2; 14 ff.). Wenn Elias hier "dezentralisierende Kräfte" (17) am Werke sieht, die, aufs Ganze gesehen, immer wieder "zentralisierende" Gegenkräfte auf den Plan rufen, dann wird verständlich, daß Hobbes' Ruf nach dem "Staat" auf die Popularisierung des feudalen Interessenegoismus durch das frühe Bürgertum reagiert. Wenn solche Unbändigkeit zur kulturellen Regel wird, dann droht eben ein nahezu wörtlich zu nehmender bellum omnium contra omnes.

Konstruktion, die, wie z.B. bei GRACIAN, ganz auf die Ableitung aus transzendentaler Vorherbestimmung verzichten kann, ist die historische Einführung des kulturellen Versalitätsprinzips ("Unvollkommenheit") als *positives Konstitutionsmerkmal* der Gestaltung von Beziehungen, die einzelne Menschen mit einzelnen Menschen eingehen. Gleichzeitig wird damit das gerade erfundene neuzeitliche Individuum zum neuen Hoffnungsträger: nachdem der uralte gesamtkulturelle Lösungsweg für das Unvollkommenheitsproblem, die Religion, so offenkundig versagt hat, überträgt die Kultur nunmehr die Lösung des Problems dem - zu diesem Zweck mit größerer Macht ausgestatteten - Einzelnen als Aufgabe. Und die Schärfe des Konflikts, in die der Einzelne mit diesem Mandat gerät, entsteht eben dadurch, daß es an *jeden* Einzelnen ergeht. Nicht elitäre Figuren wie der "Philosoph" der Stoa oder der "Heilige" des Mittelalters, an denen sich die Allgemeinheit bloß kein Vorbild nehmen soll, weil sie sonst keine Vor-Bilder mehr sind, sondern der sich vervollkommnende Einzelne, der in diesem Bestreben hauptsächlich deshalb gestört wird, weil alle anderen sich ebenfalls vervollkommen wollen: eine komplizierte *summa perfectio* als Normalzustand.

Und nicht nur der Einzelne ist gehalten, ein solches Gewissen, das die Versalität, auf die es antwortet, gleichzeitig verkörpert, mit all den beschriebenen Konsequenzen auszubilden, sondern auch die Kultur im ganzen entwickelt von der Renaissance an die Selbstkritik gleich mit. MONTAIGNE bemerkt zu den ursprünglich höfischen Verhaltensweisen, die sich mit der neuen Abgrenzung eines Individuums gegen das andere zum Zwecke erfolgreicher Geschäftstätigkeit auszubreiten beginnen: "Was die nagelneue Tugend der Verstellungskunst und das Hinterm-Berge-Halten, welche jetzt in solchen Ehren stehen, anbetrifft, so habe ich dagegen einen bitteren Haß, und unter allen Lastern kenne ich keines, welches mehr schändliche Niederträchtigkeit des Herzens verriete" (157). Ihm geht es um eine eher unbekümmerte, aufrecht-aufrichtige Variante des Individualismus, die in genuin stoischer Tradition nicht nach Beifall oder Belohnung schießt, sondern die "Wahrheit" um der Wahrheit willen sagt. Ganz ciceronisch befindet er: "Dies ist der erste und hauptsächlichste Teil der Tugend; man muß sie ihrer selbst wegen lieben" (158). MONTAIGNE ist in der mit seinem Jahrhundert instituierten Logik der "Produktion" (s.o.) bereits hinreichend versiert, um in der "nagelneuen Tugend der Verstellungskunst" weniger den Verlust eines Wahrheits'inhalts' als vielmehr den Verlust verbindlicher Orientierung zu befürchten, gewissermaßen den funktionalen Wert der Wahrheit für die Produktion gefährdet zu sehen: "Wer die Wahrheit verrät, verrät auch die Lügen" (159). Man weiß dann einfach nicht mehr, was was ist.

Im Mittelalter, und forciert in der Reformationszeit, wird den Menschen mit viel Mühe beigebracht, ihren Intentionen *Ausdruck zu verleihen*, und kaum sind sie in dieser Kunst ansatzweise bewandert, sollen sie sie weitestgehend *für sich behalten*. Ist das schon seltsam genug, so geht MONTAIGNE noch einen Schritt weiter und erklärt den Glauben an die Macht des Willens und der Intentionen, der sich implizit mit der Metamorphose des Gewissens mit-entwickelt hat, zum Irrglauben. Das darin beschlossene Befehls-Gehorsams-Verhältnis, demzufolge die Tat die gehorsame Ausführung des Willensbefehls ist, widerlegt er mit einer frühen Fehl-

leistungstheorie, durchgeführt an der eigenen Gedächtnisschwäche<sup>144</sup>. Der Kern des Problems liegt also *in* der Doppelstruktur des reflexiven Gewissens selbst, nicht in äußeren Störungen: "Dubia plus torquent mala", läßt er Seneca zu Worte kommen (153).

Der in stoischer Gelassenheit vorgetragene und mit scharfer psychologischer Beobachtungsgabe unterstützte Angriff gilt auf diese Art einer Entwicklungsmagistrale der Kultur, die bis dato, sieht man einmal von der Praxis der Kolonialisierung ab, eher vielversprechendes Aufbruchsmotto als durchgeführtes Programm ist: der ***ubiquitäre Herrschaftsanspruch*** 'des' Menschen, wie ihn die Neuzeit allmählich ausformt. Dieser Anspruch ist schon in seinem Kernbereich, der Reflexion, die sein methodisches Rüstzeug bereitstellt, nicht einzulösen. Vielmehr zerstört entweder die Tat, wie bei der "Verstellung", ihre eigene Grundlage, die Differenz von Wahrheit und Lüge, oder aber die Reflexion verschlimmert das Problem, dem abzuhelpen sie angetreten ist: "Der Geizige fährt schlimmer bei seiner Rechnung als der Arme, und der Eifersüchtige schlimmer als der Hörnerträger. Und es ist zuweilen weniger Übel dabei, seinen Weinberg zu verlieren, als darum zu prozessieren" (ebd.). Die neue Qualität, die MONTAIGNE hier beschreibt, ist dabei nicht die Verkehrungserfahrung schlechthin, daß sich *etwas* gegen einen kehrt, sondern daß *man* es *selber* ist, der es tut: Verkehrung in sich. "Wenige Leidenschaften haben mich noch am Schläfe gehindert; das geringste Hinundherüberlegen aber stört mich darin" (ebd.).

#### IV.2.3.3 *Das Ding in sich: Vernunft*

Solche Kritik an der Überschätzung des aus dem reflexiv gewordenen Gewissen stammenden Denkens<sup>145</sup> schlägt insofern durch, als daß die methodische Kultivierung dieses Denkens jenseits der "Institutio" Calvins und der "Exerzitien" Ignaz von Loyolas auf alltägliche Zusammenhänge ausgedehnt wird. Die Menschen sollen lernen, sich mit den Fallstricken des neuen Denkens vertraut zu machen und mit ihnen umzugehen, ohne den schmalen Pfad zwischen Erfolg und Moralität zu verlassen. GRACIAN, selber durch die jesuitische Exerzitien Schule gegangen, schreibt dieserhalber ein aphorismisches Kompendium, das er "Hand-Orakel" nennt. Obwohl es seine Erfahrungen am spanischen Hof zusammenfaßt, ist es ein Buch, das ebenso die "Weltklugheit" konturiert, die außerhalb höfischer Zusammenhänge Erfolg verspricht. In ihm fließen Courtoisie und Civilité zusammen: Einzelner und Stand werden allmählich austauschbar, denn die standesmäßige

---

<sup>144</sup> Trotz gegenteiliger Wertschätzung des "Willens" stimmt GRACIAN mit MONTAIGNE hinsichtlich der notorischen Unzuverlässigkeit, ja Widerborstigkeit des Gedächtnisses überein (165 f.).

<sup>145</sup> Die im übrigen von jemandem stammt, der es in der kritisierten Kunst, wie die "Essais" demonstrieren, sehr weit gebracht hat. Nur verbindet MONTAIGNE damit keine weiterreichenden Hoffnungen, "als daß ich ganz gemächlich der Güter genoß, die mir Gott durch seine Freigebigkeit in die Hände gegeben hat" (151). Vita activa? Nein danke.

Herkunft ist bald nur noch soviel wert, wie der Einzelne modo civili aus ihr macht, während die Cour den Prototyp des Rahmens darstellt, in dem sich der Einzelne auch dann zurechtfinden muß, wenn er z.B. einen geschäftlichen Abschluß oder einen Karriereschritt erfolgreich bewerkstelligen will.

Wenngleich er als Jesuit nicht durch das unbedingte Tabu der Kreaturvergötterung gebunden ist, so sind doch auch GRACIAN die "Leidenschaften" prinzipiell der Maßlosigkeit verdächtig: "Jede übermäßige Leidenschaft ist eine Abweichung von unserer vernünftigen Natur" (100). Bemerkenswert ist die Hypostasierung einer "*vernünftigen Natur*" des Menschen, worin GRACIAN wiederum präzise mit dem Puritaner Baxter übereinstimmt (WEBER, 79 f.; Anm. 127). Allerdings ist hier weder "Vernunft" noch "Na-tur" näher bestimmt. Vielmehr steht (u.a.) GRACIANs Schrift am Anfang einer Diskurstradition, die die ersten Entwürfe einer eigenständigen naturwissenschaftlichen Methodik, wie etwa Bacon sie leistet, als umfassende Lebensmethode etablieren will. Es geht dabei, gleichsinnig zum von WEBER mehrfach betonten Begehren der Kalkulierbarkeit im asketischen Protestantismus, um zuverlässig berechenbare Erträge aus methodisch platzierten Einsätzen (was eben keineswegs nur ökonomisch gemeint ist). Dieses Projekt steht unter Bacons listigem Motto "natura parendo vincitur".

Für den Menschen mit seiner versatilen "Natur" bedeutet das, GRACIAN zufolge, einen rigorosen Kampf mit sich selbst als schwierigster Aufgabe: "Keine höhere Herrschaft als die über sich selbst und über seine Affekten: sie wird zum Triumph des freien Willens" (11). Die "vernünftige Natur" setzt sich offenbar im Kampf um die "Herrschaft" über die ja immerhin ebenfalls natürlichen "Affekten" mithilfe des "freien Willens" durch, der hier bereits von all den komplizierten Erwägungen befreit ist, die die Diskussion um das liberum arbitrium bis ins 16. Jahrhundert kennzeichnen, und seine Karriere als zentraler Begriff des kulturellen Herrschaftsbegehrens beginnt. Allerdings, und hier ist der Unterschied zum Puritanismus bedeutend, ist die Vernunft sensu GRACIAN noch nicht in sich durchmathematisiert: "Verstand reicht nicht hin; Gemüth ist erfordert" (7), denn "die artige Manier ist ein Taschendieb der Herzen" (15). Schließlich geht es um "die Kunst sich geltend zu machen" (7); da kommt man mit protestantischer Ur-Aufrichtigkeit nicht weit.

Frei von jeder Theologie und daher uneingeschüchtert von deren labyrinthischer Moral<sup>146</sup> entfaltet GRACIAN einen katholischen innerweltlichen Kosmos, der sich indes als kaum weniger labyrinthisch erweist. In 300 Aphorismen variiert er immer wieder das Hauptthema: "mehr ist erfordert, um in diesen Zeiten mit einem einzigen Menschen fertig zu werden, als in vorigen mit einem ganzen Volke" (ebd.). Seine Empfehlung lautet, man solle seine Absichten nicht offen preisgeben, sondern ein lebendes Rätsel für seine Mitmenschen sein: "Man ahme daher dem göttlichen Walten nach, indem man die Leute in Vermuthungen und Unruhe erhält" (8) und ansonsten "artig" und konsequent seine Ziele verfolgt. Vor allem aber hüte man sich, Schwäche zu zeigen: "denn immer klopft die Bosheit dahin,

---

<sup>146</sup> Weshalb bei GRACIAN auch der "directeur de l'âme" keine Rolle spielt, der ansonsten in der Beicht- und Gewissenskultivierung der Gegenreformation eine zentrale Gestalt ist (HAHN, 75).

wo es der Schwäche wehe tut" (93). Den Kampf gegen diese Bosheit erfolgreich zu bestehen, ist didaktisches Ziel des "Hand-Orakels".

Die "Leidenschaften" sollen nicht verschwinden; schon die Möglichkeit dazu besteht infolge der menschlichen Doppelnatur nicht. Das Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Leidenschaft - "stets aber verbannt die Leidenschaft die Vernunft" (180), scheint also ein recht mächtiges Agens zu sein - abzuschaffen, wäre darüberhinaus aber nicht einmal wünschenswert, denn ohne es gäbe es keine Gelegenheit, "eine Leidenschaft zu bemeistern" (101). Im Unterschied zu der utopischen Vernunft wünscht sich die Vernunft GRACIANs ihren Widerpart nicht einfach weg, ist er doch schließlich das Objekt ihrer exquisitesten Betätigung: "Geräth man aber in Zorn; so sei der erste Schritt, zu bemerken, daß man sich erzürnt: dadurch tritt man gleich mit Herrschaft über den Affekt auf: jetzt messe man die Nothwendigkeit ab, bis zu welchem Punkt des Zorns man zu gehen hat, und dann nicht weiter: mit dieser überlegenen Schlauheit gerathe man in und wieder aus dem Zorn. Man verstehe gut und zu rechter Zeit einzuhalten: denn das Schwierigste beim Laufen ist das Stillestehn" (100). In solchen Situationen erreicht die Kunst der Selbstbeobachtung und -beherrschung ihren Höhepunkt, nicht in den gradlinigen asketischen Dressurleistungen: selbst noch der autochthone Gegner wird der Maß-Gabe der Vernunft unterworfen.

Die Doppelheit der Gewissensstruktur, in die inzwischen also die Vernunft eingezogen ist, bleibt bei GRACIAN bis zum resümierenden Finale erhalten: "Die Tugend ist die Sonne des Mikrokosmos oder der kleinen Welt und ihre Hemisphäre ist das gute Gewissen....Die Tugend allein ist Sache des Ernstes, alles Andre ist Scherz....Sie allein ist sich selbst genug: sie macht den Menschen im Leben lebenswürdig und im Tode denkwürdig" (187). Ähnlich wie MONTAIGNE greift GRACIAN hier CICEROS Bestimmung der Tugend als selbstbezüglicher auf, aber sie steht am Ende eines Traktats, der das Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen anders als die "Essais" expliziert hat, nämlich grundsätzlich konflikthaft infolge der Konkurrenz, was ihn in die Nähe des asketischen Protestantismus rückt. Von diesem hebt ihn wiederum eben die Selbstbezüglichkeit der Tugend ab, die um keines transzendentalen Versprechens willen geübt wird: der Gegenstand der Konkurrenz ist ausschließlich innerweltlich geworden.

Und noch ein Ton klingt bei GRACIAN an, der MONTAIGNE völlig fremd ist. GRACIAN setzt, der selbstbezüglichen "Tugend" entsprechend, ein selbstbezügliches Entwicklungsziel für jeden Einzelnen fest: "mit jedem Tage vervollkommnet man sich in *seiner* Person und *seinem* Beruf, bis man den Punkt *seiner* Vollendung erreicht, wo alle Fähigkeiten vollständig, alle vorzüglichen Eigenschaften entwickelt sind" (9; Hervorh. I.D.). Darin ist die programmatische ethische Konsequenz aus der aufsehenerregenden neuen philosophischen Konstruktion Descartes' gezogen: wenn die fundamentale Dichotomie nicht die von Seligkeit und Verwerfung im Horizont der Gnadenwahl, sondern die von *res extensa* und *res cogitans* ist, wenn also die Dinge von materialer Ausgedehntheit im Grundsatz geistlos sind, und der Geist selbst seinerseits keine substantielle, dem auf das Sinnliche angewiesenen Erkennen zugängliche Form annehmen kann, dann gibt es keinen Grund mehr anzunehmen, daß in den *res extensae*, der säkularisierten

Folgeversion des "Kreatürlichen", ein göttlicher Strafzorn wirkt<sup>147</sup>. Vielmehr kann man nun davon ausgehen, daß die gegenständliche Welt durch rein mechanische Kräfte beherrscht wird, deren Regulation ihrerseits als Kanon intelligibler Naturgesetze beschreibbar ist. Wenn sich der Geist in seiner Vernunftgestalt nur hinreichend bemüht, eine dieser Intelligibilität angemessene Intelligenz zu entwickeln, dann sollte es doch möglich sein, die Welt, wie wir sie kennen, und uns in ihr zu vervollkommen.

"An die Stelle des eschatologischen Denkens, das der hoffnungslos verfallenen Welt 'Erlösung' verheißt, tritt die Hoffnung auf immanente 'Perfektibilität'" (KITTSSTEINER, 71). An diesem Grundgedanken beginnen die vielfältigen Denksysteme des Barock sich auszurichten und gewinnen schließlich am Ende des 17. Jahrhunderts in den Meta-Systemen Leibniz' und Newtons einen (bzw. zwei) philosophisch-methodologische(n) Orientierungsrahmen, der die 'natur'wissenschaftlichen Bestrebungen der nächsten zwei Jahrhunderte bestimmt. Diese Konstruktion weist die Analogie zum asketischen Protestantismus auf, daß Gott nicht mehr beständig und unvorhersehbar ins irdische Geschehen eingreift, aber sie grenzt sich von der Prädestinationslehre entscheidend dadurch ab, daß Gottes Schöpfung eine *allgemeine* Perfektibilität zuläßt, die im Prinzip *für jeden Menschen* erreichbar ist und nicht auf eine verschwindend kleine Zahl von "Auserwählten" beschränkt bleibt.

Für das Gewissen hat das erhebliche Konsequenzen, da es ja nun nicht mehr primär um Zerknirschung angesichts eigener sündiger Absichten geht, sondern um Kooperation im Rahmen der Absichten, die Gott ohne Zweifel mit dem Menschengeschlecht hegt, die aber keineswegs von sich aus strafenden Charakter tragen. Nicht Reue wegen und Buße für (vielleicht noch nicht einmal ausgeführte) Sünden stehen im Mittelpunkt. Stattdessen kommt ein neuer Typus menschlicher Verfehlung auf: schuldhaft handelt oder denkt derjenige, der seine Möglichkeiten nicht nutzt, wie sie im Horizont der kalkulatorischen, erkennenden und affektkontrollierenden Vernunft entworfen werden; Baxters Monitum an die "Heiligen" (s. 111 f.) wird generalisiert.

KITTSSTEINER führt diese Entwicklung vom reinen Gewissen, das z.B. für LUTHERs Bußtheologie zentral ist, zum Machbarkeitsgewissen gründlich anhand des Verhältnisses zum Gewitter aus (31 ff.). Ist das Gewitter in der Reformation das "moraltheologische Ereignis" (39) schlechthin, mit dem Gott unüberhörbar die Gläubigen unter direkter Strafandrohung<sup>148</sup> zur Gewissenserforschung anhält, wird es im Barock allmählich zu einer gesetzmäßigen Erscheinung, die zwar innerhalb der Schöpfung Gottes vorkommt, aber keineswegs mehr als Donnerkeil

---

<sup>147</sup> Genauer dazu KITTSSTEINER, 68 ff.

<sup>148</sup> Die destruktive Kraft eines Gewitters ist ja, insbesondere für den bäuerlichen Teil der Kultur, beachtlich. Verhagelte Ernten oder Brände infolge Blitzschlags lassen sich im Rahmen der reformatorischen (und später gegenreformatorischen) Wirklichkeitskonstruktion überzeugend unkompliziert als Antwort Gottes auf in mangelnder Reue ausgedrückten mangelnden Glauben darstellen, was die protestantische Geistlichkeit, gefolgt von der katholischen, im 16. und 17. Jahrhundert auch weidlich tut (39 ff.).

seines Zornes fungiert, um sich schließlich mit der Erfindung des Blitzableiters in der Aufklärung als beherrschbar herauszustellen, was das Fehlen der göttlichen Strafabsicht genau an deren früherem Kardinalsymptom beweist<sup>149</sup>.

Wessen Scheune jetzt noch vom Blitz niedergebrannt wird, der ist nicht besonders sündig und von daher der transzendentalen Zurechtweisung bedürftig, sondern bloß herausragend dumm und daher selbstverschuldetes Opfer eines natürlichen Ereignisses, dessen Folgen er nämlich durch das wenig aufwendige Anbringen eines Blitzableiters hätte abwenden können. Die nun als "abergläubisch" da "magisch" geltenden Formen der Abwendung von Gewitterschäden, das protestantische Wettergebet und das katholische Glockenläuten, geraten geradezu in den Ruf der "Gotteslästerung" (77). KITTSTEINER zitiert aus der "Bronto-Theologie"<sup>150</sup> des Peter Ahlwardt von 1745: "Derjenige versucht GOTT, welcher von GOTT etwas verlangt, die Mittel aber nicht gebrauchen und annehmen will, wodurch die Weisheit GOTTES solches will erhalten haben" (72).

Die Haltung entscheidet, nicht die Technik. Denn der Blitzableiter wird es erst etwa ein Jahrzehnt später technisch ermöglichen, den Blitz wirksam zu neutralisieren. Aber das "Gewissen im Gewitter" (31) ist schon vorher dann beruhigt, wenn der Mensch alles in *seinen* Kräften stehende getan hat, um schädliche Folgen des Gewitters von sich abzuwenden: "Die Selbstbehauptung wird sogar zur ersten Gewissenspflicht" (77).

Die besagte Entwicklung faßt KITTSTEINER so zusammen: "Ist in der Reformationszeit und in den Jahrzehnten der Konfessionalisierung *der* ein guter Christ, dem im Gewitter das Gewissen schlägt, so ist in der Spätaufklärung *der* ein guter Bürger, der das Gewitter nicht fürchtet, weil er über ein gutes Gewissen bereits und immer schon verfügt" (33). Zweierlei ist daran grundlegend: zum einen die Verwandlung des "guten Christen" in einen "guten Bürger", worin sich der Wechsel im kulturellen Leitbild vom "richtigen Leben" anzeigt, wie er sich zwischen Reformation und französischer Revolution in den skizzierten Entwicklungslinien von Theologie (!), praktischer Moral, Philosophie und Naturwissenschaft ausdrückt. Er beginnt mit der Entrückung des Transzendentalen zur *causa remota* im Protestantismus und führt schließlich zu einer konsequenten Ausgestaltung des verbliebenen immanenten Raumes, den die Kultur einer umfassenden Aneignungsbewegung unterwirft: die Kolonialisierung; die ökonomische Mikrostruktur des Manufakturwesens sowie die merkantilistische Makrostruktur, aus deren Schwächen heraus bereits eine (früh)industriell denkende "Nationalökonomie" entsteht; Mathematisierung, Instrumentalisierung und Mechanisierung der Wissenschaft sowie ihr ausgreifender Wille zu Klassifikation und Systematisierung; Entstehung oder

---

<sup>149</sup> Ein analoges Schicksal erleidet die "Hölle" als Ort der jenseitigen Strafe: als solcher wird sie abgeschafft (101 ff.). Für Diderot besteht die Hölle in Anlehnung an Origenes nicht in körperlichen Qualen durch ein reales Feuer, sondern in 'inneren' Schmerzen, "dans les remords de la conscience des pécheurs, dans l'horreur qu'ils ont de leurs crimes, & dans le souvenir qu'ils conservent du vuide de leurs plaisirs passés" (Encyclopédie, zit. n. KITTSTEINER, 148). Und KANT hält die mit der "Hölle" verbundenen theologischen Diskussionen für "Kinderfragen" (1793, 723).

<sup>150</sup> "Es gibt Astrotheologien, Pyro-, Phyto- und Petanotheologien, man schreibt Insecto- und Hydrotheologien" (72). Je weniger Gott noch als reale Macht verstanden wird, umso besser eignet er sich als Schirmherr naturwissenschaftlicher Entwürfe. Diese Allgegenwart Gottes in den Wissenschaften kündigt seine Überflüssigkeit bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts an.

Stabilisierung administrativer, fiskalischer und militärischer Einrichtungen als erstes Gefüge eines modernen Zentralstaates (ELIAS); Einkapselung bestimmter problematischer Gruppen in spezifischen Institutionen (Kaserne, Gefängnis, Klinik) und Verregelung des Umgangs mit ihnen (FOUCAULT 1978; 1981), wozu nicht zuletzt die steigende Wertschätzung des "Erziehungs"gedankens und seine allmähliche Formierung zu einem öffentlichen, allgemeinen Schulwesen gerechnet werden muß - all die vielfältigen Ausgliederungen halten durch ein Beherrschungsversprechen zusammen, das mithilfe kalkulatorischer Methodik (Differentialrechnung) die Erfüllung von LUTHERS Verheißung in verwandelter Form in Aussicht stellt. Sagt er, daß dem guten Christen, dem geistlichen Menschen kraft des Glaubens "muß...alles vnterthan seyn vnd helffen zur seligkeit" (1520b, 281), so gilt für den guten Bürger, daß ihm *kraft seiner Vernunft* alles untertan sein und zur *Vervollkommnung*, mindestens aber zu einem kalkulierbaren Nutzen verhelfen muß, was LUTHER noch explizit unter Verweis auf die Sterblichkeit hinsichtlich des diesseitigen Lebens ausschließt (ebd.).

Andererseits aber steckt in KITSTEINERS Formulierung, der gute Bürger verfüge "bereits und immer schon" über ein "gutes Gewissen" das Konstruktionsproblem, das sich die Kultur mit der anthropologisierenden Zentrierung ihres Selbstbildes geschaffen hat. Indem der Einzelne (idealiter) ohne vermittelnde Instanzen wie Stand oder Kirche als direkter und daher voll verantwortlicher Träger der Vernunft entworfen wird, wird ihm *sein Gewissen* zur *erlebten Beglaubigung* des "richtigen Lebens", d.h. des Lebens als Entwicklung zu immanenter Vollkommenheit. Dies allerdings nur, solange besagtes Gewissen ein "gutes" ist, das dem guten Bürger im Modus des "bereits und immer schon" erscheint.

"Bereits" meint dabei, das Gewissen sei je und je ein "gutes", *bevor* das Ereignis eintritt, das geeignet sein könnte, es zu einem 'schlechten' zu machen, indem es nämlich demonstriert, daß man es versäumt hat, alle passenden Vorkehrungen zu treffen; was am Gewitter gezeigt wurde, gilt im Prinzip für alle Lebensbereiche. Das setzt eine permanente Wachsamkeit, wie sie ursprünglich nur für die asketische Lebensführung verlangt wird, und eine geschulte antizipatorische Intelligenz voraus, damit man nicht von den Ereignissen überrascht wird, die man hätte vorhersehen können, und erfordert darüberhinaus eine beständige Reflexion, vermittels derer man kontrolliert, ob man denn wirklich das Wißbare bedacht und das Machbare getan hat. Dieses vorzeitige "gute" Gewissen setzt den Einzelnen unter permanenten Reflexions- und Handlungsdruck, der zusätzlich dadurch verschärft wird, daß das "richtige" Denken und Handeln nicht 'von selbst', etwa durch die im erwarteten Ereignis *eindeutig* gesetzten Vorgaben, zustandekommt, sondern vom Einzelnen als *seine wählende Entscheidung in einem vieldeutigen Zusammenhang*<sup>151</sup> gewußt wird bzw. werden kann. Kurz: das "bereits" gute Gewissen enthüllt seinen Träger als einen Menschen, der in einer unaufhebbaren *strukturellen Produktionsnot* steht.

---

<sup>151</sup> Man denke etwa an die Komplexität der Lebenswirklichkeit, in der sich der "weltkluge" Mensch GRACIANS zu orientieren hat.

Daß dieses "bereits" ein "immer schon" ist, lindert die Not für den Einzelnen, ohne sie aufzuheben, indem zwar nicht das Produzieren-müssen, wohl aber das permanente Darum-wissen-müssen ausgesetzt wird. Der Einzelne kann seine Lebensäußerungen, die nun beinahe vollständig den Charakter von Arbeit angenommen haben, als Routinen oder Gewohnheiten verfassen, deren Begründung im Einzelfall nicht mehr geleistet werden muß, und so eine 'Persönlichkeit' ausbilden. Er kann sie an Vorschriften und Gesetzen ausrichten, die er mittels des Pflichtbegriffs als das ihm Übergeordnete, das er selbst produziert, setzt - mit all diesen Kultivierungen entlastet er sich von der, für sich genommen trostlosen, Perspektive, sein gutes Gewissen - und damit sein "richtiges Leben" - als unendliches Werk, als niemals zu vollendende Arbeit *dauernd* wissen zu müssen<sup>152</sup>.

Die versatile Grundstruktur des Lebens in Kultur gewinnt damit eine neue Lösungsform: mein Leben ist dann "richtig", wenn mein - selber arbeitsartig funktionierendes - Gewissen mir mein Arbeitspensum als hinreichend beglaubigt. Nimmt man die Ausrichtung der Kultur als ganzer am innerweltlichen Perfektibilitätsversprechen<sup>153</sup> hinzu, ist damit ein wahrhaft neuer *Typus von Kultur* umrissen, nämlich eine Kultur, die ihre Überschreitungsnot programmatisch auf sich selbst zurückwendet und damit ein *selbstbezügliches Selbstbild* entwirft. Das kulturelle Vervollkommnungsversprechen löst sich vom transzendentalen "Heil" und wird zur immanenten "Entwicklung", ein Topos, der im 18. Jahrhundert in der neu aufkommenden Geschichtswissenschaft wie in der "Naturgeschichte" eine Karriere beginnt, die sich bis heute ungebrochen fortsetzt. Daß es KANT gelingt, diese komplexe Sachlage auf den, selbst noch einmal erkenntniskritisch gebrochenen, d.h. um seine Grenzen wissenden, Begriff zu bringen<sup>154</sup>, begründet wohl die epochale Wirkung seines Werkes, in dem die Aufklärung sich über sich selber aufklärt und dabei vor keiner Unverträglichkeit zurückschreckt.

Eine dieser Unverträglichkeiten sei hier zum Beschluß des Abschnitts angerissen. Sie kann mit KANT als die unaufhebbare "Freiheit" *des* Menschen bezeichnet werden, der in den vorhergehenden Jahrhunderten *als* Mensch so mühsam heraus-

---

<sup>152</sup> HEUBACH (1993) rekonstruiert, inwieweit dieses „immer schon“ im heutigen alltäglichen Begriff des „Alltags“ untergebracht ist, der nämlich, als „zwar irreführendes, aber zugleich eminent lebenspraktisches Konstrukt“ (341) seelisch das repräsentiert, was den Menschen als ihnen immer schon gegeben erscheint, sprich: was sie als das schlechthin Unhergestellte in diesem Sich-erscheinen-lassen herstellen.

<sup>153</sup> Es ist auch da innerweltlich, wo es mit "Gott" argumentiert, denn man kann die Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts getrost als den großangelegten (und recht erfolgreichen) Versuch bezeichnen, "Gott" als - nach der Amputation des Sakralen im Mittelalter - letzte verbliebene Referenz des kategorial anderen Transzendentalen mithilfe der passenden Interpretation seiner Absichten für die Konstitution des kulturellen Selbstbildes überflüssig zu machen. Damit wird das Bild der Wirklichkeit übersichtlicher gemacht wie eine Gleichung in der Mathematik übersichtlicher gemacht wird, indem man einen Term 'herauskürzt', nachdem man durch geeignete Operationen dafür gesorgt hat, daß er auf beiden Seiten der Gleichung in gleicher Gestalt erscheint.

<sup>154</sup> Bezüglich des Gewissens etwa sagt er: "Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist" (1793, 859). Und etwas später mit dem gleichen Gestus der Selbstbezüglichkeit: "es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft...hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen hat" (860).

präpariert wird und mittlerweile die Gestalt des "Bürgers" angenommen hat, der sich im Spannungsfeld von gewissenhafter Arbeit und ständig arbeitendem Gewissen das "richtige Leben" *nüchtern* beglaubigt<sup>155</sup>. Daß diese Freiheit den Menschen zur "Selbsttätigkeit" freisetzt und ihn insofern von allen empirischen Zwängen *von der Möglichkeit her* befreit, macht ihren Verheißungsaspekt aus, daß sie unaufhebbar ist, ihren problematischen Aspekt. Niemand nämlich kann gezwungen werden, das Gute in seine Maxime aufzunehmen, denn "durch keine Ursache in der Welt kann er [sc.: der Mensch] aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein" (690); wäre das Gute mit Notwendigkeit herbeizuführen, wäre das Moment der Freiheit aufgehoben.

Damit ist aber eben die Gewißheit wieder zerstört, die doch im Zuge der beschriebenen Metamorphosen des Gewissens - anfangs als Gnadengewißheit, später als Perfektibilitätsgarantie via Entwicklung - hergestellt und stabilisiert werden sollte. Die als Lösung des zugespitzten spätmittelalterlichen Versalitätsproblems auf den Weg gebrachte Anthropologisierung, die schrittweise Machterweiterung des Einzelnen, erweist sich in der "Freiheit" des Menschen als ebenso verkehrungsanfällig wie alle früheren Bildprogramme der Kultur.

Wendet man die "Freiheit" nun auf die Struktur des Gewissens zurück, so bedeutet sie, daß es sich nie sicher sein kann, ob es seine Aufgabe "auch wirklich" angemessen erfüllt. Jede einzelne der im Alltag trotz allen 'Fortschritts' häufigen Verkehrungserfahrungen kann zum Anlaß genommen werden, den kritisch-methodischen Zweifel gegen sich selbst zu wenden: hätte ich das nicht doch verhindern können? Hätte ich nicht vielleicht besser dieses statt jenem getan? Habe ich womöglich einen "Fehler" gemacht? Womit ich zuvorderst meine, daß es in meiner Macht gestanden hätte, ihn nicht zu begehen, denn der "Fehler" ist für das methodische Denken, was bei GRACIAN die Affekte für den Willen sind: unsuspendierbarer Widerpart und Objekt der größten Machtentfaltung in einem.

Hier zeigt sich die Kehrseite des selber versatil gewordenen Gewissens, das nicht mehr bloß situativ auf sündige Taten oder transzendente Monita reagiert. Seine Arbeitsweise, die ELIAS soziogenetisch in den Termini "Zwang zum Selbstzwang" (Bd. 2, 312) und "Zwang zur Langsicht" (336) komprimiert, bewirkt, daß es sein Arbeitsziel, die Gewißheit des "richtigen Lebens", nie erreicht: es produziert unablässig ("Produktionsnot"), sein Ziel jedoch ist das "gute Gewissen", das die Kultur in Gestalt des "sanften Ruhe-kissens" nicht zufällig in eine Metapher kleidet, die eine Einstellung der Produktionsbemühungen, nämlich "Ruhe", verheißt.

Das von KITSTEINER modellhaft beschriebene "bereits und immer schon" gute Gewissen ist tatsächlich ein "bereits und immer schon", d.h. **strukturell schlechtes Gewissen**, das allein schon daran, daß es nicht zur Ruhe kommt, also völlig unabhängig von konkreter Schuld, merkt, daß es die Lösung seiner originären Aufga-

---

<sup>155</sup> Dies dürfte die angemessene Bestimmung des kulturpsychologischen Typus "Bürger" sein, und sofern das besagte Spannungsfeld ihr Leben beherrscht, wären auch Mitglieder anderer 'Stände' oder 'Klassen' als "Bürger" anzusprechen. Die Lebensorientierung, nicht die Geburtsfamilie entscheidet über die Zugehörigkeit zu diesem Typus.

be, die Herstellung und Absicherung der Gewißheit vom "richtigen Leben", trotz aller Mühen ständig verfehlt.

Der Suche nach Gewißheit bleibt nichts anderes übrig, als ebenfalls selbstbezüglich zu werden: das (als eine Gestalt des "Selbstbewußtseins" aufgefaßte) "Gewissen....weiß, daß sein *Dasein* als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es sich handelnd hinausstellt, ist nichts anderes als das reine Wissen des Selbsts von sich" (HEGEL 1807, 578).

Daß gerade die Religion wesentlicher Transmissionsriemen der in solcher wissensvermittelter Selbstgleichheit gipfelnden Entwicklung ist, entbehrt nicht einer gewissen Ironie, stellt HEGEL doch ihre prinzipielle Unfähigkeit fest, besagten Gipfel selber zu erklimmen, da sie in ihrer sie fundierenden und daher nicht suspendierbaren Bezogenheit auf Anderes (Transzendentalität) zu jener Gewißheit, die sie in den letzten Jahrhunderten so dringend sucht, niemals gelangen kann. Denn die Gewißheit ist im Selbst - und nicht im Anderen - situiert: "Die *Wahrheit* ist nicht nur *an sich* vollkommen der *Gewißheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewißheit seiner selbst....Die *Wahrheit* ist der *Inhalt*, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gewißheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbst erhalten" (582 f.).

Nur im Kontext "des *nichthandelnden, nichtwirklichen* reinen Wissens des Wesens" (581), d.h. unter Abstraktion von dem geschilderten immanenten, unauflöselichen Spannungsverhältnis von Arbeitsweise und Ziel des Gewissens, läßt sich Gewißheit verkehrungsfrei explizieren: gewiß ist nur das Streben nach Gewißheit selbst. Im Alltag jedoch bleiben Verkehrungserfahrungen die ständigen Begleiter (und Motive) der Kulturentwicklung und führen seit dem Frühbarock zur synchronen Ausgestaltung eines Gegenbildes *im* Rahmen der rationalen Ermächtigung 'des' Menschen. Denn so vielversprechend 'der' Mensch zu sein scheint, wenn er sich denn vorschriftsmäßig entwickelt, so hinderlich ist er seiner eigenen Vervollkommnung, wenn er das nicht tut. Die scheinbare Universalität 'des' Menschen enthüllt sich hier in ihrer Bedingtheit, seine vernünftige "Natur" als mühselige Produktion, seine propagierte Allgemeinheit als ausgesprochen enge Zurichtung: es geht um *ein konkretes*, sehr leicht verfehlbares und zudem hochgefährdetes Bild vom Menschen, das z.B. die in den "Neuen Welten" vorgefundenen Menschen seit Beginn der Kolonialisierung *nicht* umfaßt<sup>156</sup> und ebensowenig diejenigen Randgruppen der europäischen Kulturen, die sich aller, gewaltsamer oder fürsorglicher, Rationalisierung widersetzen.

Aber auch im "guten Bürger" steckt das Gegenbild. Die christliche, von LUTHER hinreichend betonte Sündhaftigkeit des "fleysches" setzt sich seit Bacon und verstärkt seit Descartes in methodologischen Überlegungen fort, mit denen der Mensch, soweit er *res extensa* ist, aus der hoffnungsintensiven neuen Kultivierung "Naturwissenschaft" gleich wieder herauskatapultiert wird. Die körperlichen Sinne sind täuschbar; sie repräsentieren nicht mehr die Sünde, aber deren wissenschaftliche Äquivalente, den Irrtum und, was schlimmer ist, das Vorurteil. Die

---

<sup>156</sup> Weiterführend dazu und genauer KAPPELER, 81 ff.

Naturwissenschaft übernimmt allmählich die Funktion einer entäußernden Brechung für den handlungsmächtig gewordenen Menschen, sie wird eine Art externes Validitätskriterium. An der "Natur" muß sich der Mensch beweisen, damit seine im Kern angelegte Selbstreferentialität (90 f.; 132) nicht zur Referenzlosigkeit wird; die "Natur" wird zum "Stift im Wirbel" (C.P. Moritz).

KUTSCHMANN beschreibt diese Entwicklung sehr detailliert. Für die vorliegenden Zwecke genügt es festzuhalten, daß die "Natur" als etwas konstruiert wird, das seine Geheimnisse dem zu offenbaren bereit ist, der sich einer sehr speziellen Lesetechnik befleißigt, nämlich der instrumentellen. Indem man die menschlichen Sinne auf das Sehen und dies wiederum vom sinnhaften Wahrnehmen auf das neutrale Registrieren reduziert, ansonsten aber ausgeklügelte Instrumente in den Prozeß der Erkenntnisgewinnung einschaltet, hofft man paradoxerweise, *die Natur selbst* zur Offenbarung zu bringen. "Der Höhepunkt dieser Epoché von aller Sinnlichkeit" (167) sei, so KUTSCHMANN, bei Newton erreicht, wenn der in seiner "Optik" schreibt, "daß er sich hinfort nur noch auf 'Farben, insoweit sie von tatsächlichem Licht herrühren', beziehen will, nicht aber auf nur vermeintlich vom Auge wahrgenommene, halluzinierte, imaginierte oder anderweitig subjektiv empfundene Bilder des Auges" (ebd.).

Für die kulturpsychologische Betrachtung liegt der entscheidende Effekt der frühen naturwissenschaftlichen Bemühungen in der schrittweisen Grenzziehung zwischen 'Mensch' und 'Natur'. Diese Grenze übernimmt im Laufe der Entwicklung die kulturelle Funktion, die von altersher die Grenze zwischen All-Tag und Alltag, von kultureller Ordnung und transzendentaler Fundierung ausübt; diese verliert ihre orientierende Wirkung, weil das Austauschgeschehen, das sie als Grenze hervorruft und durch das sie als Grenze praktisch konstituiert wird, stillgelegt wird ("absolute Transzendenz"). An die Stelle des rituellen, im Mittelalter zunehmend regellos-inflationären Übergangs von All-Tag und Alltag treten Vorstellungen wie die "Gnadenwahl" oder 'Gott als Uhrmacher', der, nachdem er die Welt wie einen mechanischen Apparat geschaffen und in Gang gesetzt hat, in wohlwollender Gelassenheit zusieht, wie die einzigen Geschöpfe, denen er Vernunft zugeteilt hat, versuchen, den Mechanismus zu durchschauen, dessen Teil sie sind. So oder so - Gott läßt sich weder beeinflussen, noch wirkt er aktuell auf die Welt ein. Ein wahrnehmbarer Austausch findet nicht mehr statt, kulturelle und transzendente Ordnung sind völlig eigene Welten, deren einzige Verbindung, soweit sich die Kultur darüber Rechenschaft geben kann, schließlich darin besteht, daß die Vernunft ohne die Annahme einer Transzendenz deshalb nicht auskommen kann, weil sie sich sonst selber nicht versteht (KANT). Die Notwendigkeit des Überschreitens ist *denkerisch* anerkannt, ihm ist aber jede Möglichkeit kategorial abgesprochen, sinnlich-anschaulich erlebbar zu werden. Es ist eine reine Denknötwendigkeit, aus einer religiösen ist eine philosophische Konstruktion im Sinne der Bestimmung DILTHEYS geworden (s. 30 f.; 165, Anm. 137).

Das Ineinander von erzähltem und erlebtem Austausch wird nunmehr an 'Mensch und Natur' abgehandelt, beides als Begriffe für komplette, aktuell aufeinander bezogene *Ordnungen* verstanden. Und wie schon das religiöse Erleben des Übergangs ins Transzendente einer besonderen Verfassung, etwa des Rausches, be-

darf, kann auch das wissenschaftliche Erleben des Übergangs in die Naturordnung nicht auf spezifische Inszenierungen verzichten. Diese imponieren allerdings phänomenal als genaue Umkehrungen der Formen religiöser Rituale: nicht Rausch, sondern gesteigerte Nüchternheit, nicht ausufernde Ekstase, sondern präzise Konzentration sind gefragt.

In dieser phänomenalen Entgegensetzung verbergen sich jedoch strukturelle Analogien zwischen dem religiösen und dem wissenschaftlichen Ritual, etwa dem Experiment: weder Schamane noch Experimentator sind frei in der Wahl ihrer Erlebensverfassungen, der eine *muß* berauscht, der andere *muß* nüchtern sein. Beider Tun begründet sich in der Erzählung, die den Übergang zwischen den Ordnungen jeweils spezifisch ausformt und seine begehbaren Wege festlegt: Mythologie bzw. Methodologie. Beider Tun grenzt sich dementsprechend prägnant von Alltagsverfassungen ab und beglaubigt dies jeweils mithilfe eines beträchtlichen szenischen Aufwandes; die Apparaturen und Instrumente eines wissenschaftlichen Labors sind für den Uneingeweihten ebenso rätselhaft und furchteinflößend wie die heiligen Gerätschaften in der Hütte des Schamanen. Die Besonderheit des religiösen wie des wissenschaftlichen Rituals legitimiert auch in beiden Fällen die zeitweilige Suspension der Alltagsmoral (was zu heftigen Auseinandersetzungen über das Ethos der Wissenschaft führt), und für beides wird im Sinne der kulturellen Angstbindung Wiederholbarkeit postuliert. Und schließlich ist beider Tun auf eine 'höhere' Einsicht gerichtet, es geht in beiden Fällen um das "Band, das die Welt im Innersten zusammenhält", um die Transformation des Unbehagens am Unbestimmten in ein konkretes Ereignis, die erlebbare Affirmation des zugrundeliegenden Mythos.

Der wesentliche Unterschied zwischen religiöser und neuzeitlich naturwissenschaftlicher Lösung des Unvollkommenheitsproblems hängt, kulturpsychologisch betrachtet, mit der konkreten Vielfalt von kulturellen Differenzierungen zusammen, die jeweils vereinheitlicht werden sollen. Die Entwicklung der kulturellen Arbeitsteilung ist zu Beginn des 17. Jahrhunderts bereits so fortgeschritten, daß eben *keine konkrete Lösungsgestalt* mehr die gewünschte Vereinheitlichung leisten kann, sondern nur noch eine *formale Bestimmung der Bedingungen für Lösungswege* ('Methode'), an deren Ende man zu vielfältigen Lösungsgestalten zu kommen hofft, die jeweils nur eine begrenzte Reichweite haben, als Ganzes jedoch, als kumuliertes Wissen, die Vereinheitlichung der Vielfalt versprechen.

'Mensch' und 'Natur' werden also gleichzeitig und *gegeneinander* neu konstruiert, während ihr *Ineinander* eben die Doppelheit in der Neubestimmung des Menschen produziert: soweit der Mensch der Natur verhaftet ist, sind seiner Naturerkenntnis und -beherrschung engste Grenzen gesetzt, ebenso wie er als Naturwesen kaum der "sittlichen" Lebenspraxis fähig ist. Da aber die 'Natur' des Menschen *auch* vernünftig ist, kann er sich im gewissenhaften reflexiven Denken zu sich selbst und im methodischen wissenschaftlichen Denken zur Natur in ein Verhältnis setzen, die ihm dann doch Selbst- sowie Naturerkenntnis und in deren Folge die Beherrschung beider gestattet. Soweit ihm dies gelingt, trifft auf ihn die anthropologisierende **Ermächtigung** zu, soweit er es verfehlt, die naturalisierende **Entwertung**, zu welcher letzterer all die sich unkontrolliert austobenden "Affekten", die Täuschbarkeit und die Vorurteilsbehaftetheit das reichhaltige Material liefern.

Resümierend ergibt sich damit eine Neuzentrierung der Kultur um den Übergang zwischen 'Mensch' und 'Natur', der durch eine 'Vernunft' geschaffen wird, die, da sie eben eine solche Überschreitung indiziert, transzendentallogisch fundiert ist, derer man sich aber nur selbstbezüglich vergewissern kann. Der 'Mensch' als der Ort, an dem sich sowohl Vernunft als auch der Übergang selbst ereignen, ist der Vervollkommnung in dem Maße fähig, in dem er den Übergang vernunftgemäß zu gestalten in der Lage ist, was in unterschiedlichen Ausprägungen für den Einzelnen oder für die 'Gattung' im ganzen gilt<sup>157</sup>.

So viel "Menschenwürde" die Kultur dieser kippeligen Konstruktion angedeihen läßt und so sehr sie sie durch "Menschenrechte" abzusichern sucht, schleppt sie in eins mit der neuen Lichtgestalt 'Mensch' auch eine dunkle Kehrseite mit, deren Finsternis sozusagen zunimmt, je heller das Licht der Vernunft strahlt. "Der Schlaf der Vernunft gebiert Monster", betitelt Goya seine "Caprichos". Oder wie GRACIAN das Paradox auf den Punkt bringt: "Nichts setzt den Menschen mehr herab, als wenn er sehen läßt, daß er ein Mensch sei" (181).

#### **IV.2.4. Medizin und Popularisierung: der Suchtdiskurs in Barock und**

##### **Aufklärung**

Das 17. und 18. Jahrhundert weisen hinsichtlich der Thematik dieser Arbeit eine ins Auge fallende Besonderheit auf: das fast 1500 Jahre währende faktische Monopol der alkoholischen Getränke zur Rauscherzeugung in der europäischen Kultur wird durch die Einführung neuer Drogen gebrochen. Wie die abendländische Kultur in "Neue Welten" eindringt, fließen umgekehrt 'fremde' Drogen in ihre Kerngebiete ein. Tabak, Kaffee und Tee werden in Europa eingebürgert, allerdings jeweils erst nach einer längeren Phase, in denen die Kultur ihnen ratlos und zögernd gegenübersteht. Die Integration vollzieht sich in allen drei Fällen in einer charakteristischen Phasenfolge: einer kurzen *euphorischen* Phase, die mit den Substanzen übertriebene medizinisch-therapeutische Hoffnungen verbindet und sie jeweils als Alltagsmedikamente mit nachgerader universeller Wirkung profiliert, folgt eine *polarisierende* Phase, in der sich Anhänger und Gegner mit dem Anschein der Unversöhnlichkeit gegenüberstehen, bis schließlich eine *Vereinheitlichung* zustandekommt, die die Kultur im großen und ganzen bis heute beibehält. Diese Entwicklung wird noch genauer zu betrachten sein.

Zuvor jedoch einige Erörterungen hinsichtlich der alkoholischen Getränke, an denen, wie zuvor geschildert, die Kultur ihren Umgang mit dem Rausch bisher nahezu ausschließlich modelliert. Die in der Renaissance eingeleitete Verallgemei-

---

<sup>157</sup> Für KANT ist die Erfüllung der Vernunftbestimmung ausdrücklich der "Gattung" vorbehalten; der Einzelne wäre hoffnungslos überfordert, wollte er alle in der Vernunft angelegten Möglichkeiten ("Keime") zu verwirklichen versuchen (vgl. etwa 1776, 701 f.).

nerung der "Mäßigung" (s. IV.2.2) und ihre in der Folgezeit stattfindende Einbindung in ein kulturelles Selbstbild, das um selbsttätige und -verantwortliche, vernünftige Einzelne zentriert ist, die sich sekundär zu größeren Einheiten zusammenschließen, beeinflusst die Kultivierungen des Trinkens nachhaltig. Sie weisen mit der Zeit eine solche Differenzierung auf, daß man am Ende des 18. Jahrhunderts alle denkbaren Formen, vom Gelage bis zur Abstinenz, nebeneinander findet. "Es entsteht eine Vielzahl differentieller Trinkmuster: weder Ort, Zeit, noch Menge sind festgeschrieben" (SPODE, 101).

Die neue Freiheit, die sich von der des "Christenmenschen" zu der 'des' Menschen entwickelt, läßt die kulturell verbindlichen Regulative des Trinkens zurücktreten und macht die Einhaltung des "rechten Maßes" zur Sache des Einzelnen. Den nämlich zeichnet es, vernünftig wie er ist, aus, daß er sich selbst, schreibt Zedler 1732 in seinem "Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste", "eichen und rechnen kann, wieviel er vertragen möge" (zit. n. SPODE, ebd.). In der Selbsteichung findet die Vereinheitlichung von ständischem "rechten Maß" und Trinkmengenkalkulation via Eichstrich ihren *allgemeingültigen* Ausdruck unter der Schirmherrschaft der Vernunft. Das transponible Maß hat seinen langen Weg zur Norm vollendet (s. 65; bes. 68).

Eine Norm ist jedoch vor allem eine Forderung, und ihre Etablierung als allgemeingültige gewährleistet nicht ihre Erfüllung. Zwar sind Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften emsig mit der Ausarbeitung der neuen Kulturkonstruktion und des dazu passenden Selbstbildes beschäftigt, aber die Menschen, auf die die kulturpsychologische Kategorie "Bürger" zutrifft (s. 134, Anm. 100), sind während der hier betrachteten Epoche (noch) in der Minderheit. Die allmählich schwindende Mehrheit, vor allem die Landbevölkerung, trinkt nach wie vor, sofern die Finanzlage dies zuläßt, bis zum Vollrausch, in aller Regel anläßlich kalendarischer oder familiärer Feste<sup>158</sup>.

Diese Gleichzeitigkeit von inkommensurablen Trinkformen prägt den modernen Umgang mit dem Rausch entscheidend. Diejenigen, die sich der Vernunft unterstellen und deren Universalität als menschliche "Natur" voraussetzen, werden in doppelter Weise mit der zeitweiligen anschaulichen Suspension der neuen Universalie konfrontiert: durch das wenig maßvolle Trinken des "Pöbels"<sup>159</sup> und Teilen des Adels mit den *öffentlich* beobachtbaren Konsequenzen *und* durch das eigene Trinken, das, selbst wenn es nicht bis zum Vollrausch geht, die Zerbrechlichkeit der Vernunft sinnlich unabweisbar demonstriert. Es gilt, Umgangsformen für dieses Problem zu entwickeln.

---

<sup>158</sup> So halten sich die fünfmal pro Jahr stattfindenden "glutton masses" in der ländlichen englischen Kultur trotz Heinrichs VIII. bis ins 17. Jahrhundert hinein. Solche kollektive Berausung einer Kirchengemeinde (!) trifft bei 'fortgeschrittenen' Zeitgenossen auf unverhohlene Abscheu. Der Puritaner Stubbes befindet, am Ende seien die Teilnehmer "drunke as rattes and as blockishe as beasts" (zit. n. LEGNARO a, 165).

<sup>159</sup> "Pöbel" meint ja vorderhand nicht mehr als "Volk", aber eben gemäß KITTSTEINERS Aperçu: "Volk sind sie...., weil sie stets alles falsch machen" (34).

Eine dieser Formen, die bis heute bestimmend geblieben ist, greift die neue Abgrenzungstendenz 'im kleinen', die Individualisierung, auf: das Trinken verlagert sich, soweit das Bürgertum betroffen ist, mehr und mehr in private Räume. Solche "Privatisierung" ist, in konsequenter Fortsetzung der Gefährdetheit des Individuell-Eigenen, die mit dessen Erfindung in die Kultur kommt (s. IV.2.3), ein allgemeiner Entwicklungszug der Epoche (s. SENNETT, 71 ff.). Anders als im Mittelalter, fühlen sich die Menschen nicht einfach zu einem allgemeinen *Gehorsam* gegenüber den Anforderungen einer monolithischen Ordnung, sondern zur *Verantwortung* für einen nur kleinen kulturellen Bereich verpflichtet, dessen Bestand dafür aber existentiell an die Wahrnehmung dieser Verantwortung geknüpft ist; ein mittelalterlicher Ritter kann seinem Stand Schande machen, aber nicht *den* Ritterstand gefährden, während ein bürgerliches Familienoberhaupt des 17. oder 18. Jahrhunderts *seine* Familie ruinieren kann und dabei keinerlei Trost in der Versicherung findet, daß die Familie als kulturelle Organisationseinheit damit nicht desavouiert sei. Denn ihm geht es um diese eine und keine andere Familie und um *sein* Versagen in *seiner* Verantwortung.

Die Differenzierung in "private" und "öffentliche" Räume des kulturellen Lebens verändert auch die Gestalt des "öffentlichen" Lebens. In nicht einmal drei Jahrhunderten kommt es zu einer grundsätzlichen Umzentrierung: ist das Leben im frühen 16. Jahrhundert schlechthin "öffentlich" im Sinne der paulinischen Syneidesis und, sofern es einmal "privat" werden will, auf manchmal etwas seltsame Formen der Seklusion (s. DUBY et al., 95 ff.; 200 ff.) und oft auf das wohlwollende Weghören und -sehen der Mitmenschen angewiesen, so wird im bürgerlichen Milieu des 18. Jahrhunderts das "Private" als das Eigentliche betrachtet, wo man 'Mensch ist und es sein darf', während man sich in der Öffentlichkeit als einen Rollenspieler *weiß*, der sich gemäß bestimmter Anforderungen verhält, die nicht notwendig die eigenen sind. So wird mit der Verlagerung des bürgerlichen Trinkens ins "Private" der "öffentliche" zu einem nüchternen Raum, einer Bühne für nüchterne Auftritte.

Entscheidend ist das *Wissen* um den öffentlichen Auftritt als Rollenspiel. Der "Pöbel" weiß es (noch) nicht und benimmt sich dementsprechend unmäßig, bzw. "exzessiv", wie die im 16. Jahrhundert erscheinende und bis heute gültige Vokabel lautet<sup>160</sup>. Der Adel weiß es, dank der Courtoisie, schon länger als das Bürgertum, und betont das Rollen-*Spiel*. Die Bürger hingegen laborieren an ihrem eigenen Königsweg und entwerfen zahlreiche Modelle, um die Diskrepanz zu vereinfachen, die ihre eigenen Kultivierungserfolge geschaffen haben: ihnen ist die Distanzlosigkeit des "Pöbels" und die überdistanzierte Gleichgültigkeit des Adels gleichermaßen ein Greuel. Sie suchen eine Form, die die Bedingtheit der neuen Vernunfttugend wie unbedingt erscheinen läßt, eine Form, in der der "gute Bürger" das zentrale Problem seiner eigenen Kulturkonstruktion nicht mehr verspüren muß. M.a.W.: man möchte die *Produktionsnot* aus der Welt schaffen, der man

---

<sup>160</sup> Da hält sich eine im Grunde thomistische Sichtweise bis ins 20. Jahrhundert: "Et in excessu huius mensurae consistit peccatum" (zit. n. WEBER, 46; Anm. 57), sagt Thomas v. Aquin hinsichtlich des Besitzstrebens der Menschen. Nur daß sowohl diese Einschränkung als auch Thomas' genauere Bestimmung des "Maßes" als einem ständisch differenzierten ("secundum suam conditionem"; ebd.) einer universellen Ratio, die auf *alle* Menschen gleichermaßen zutrifft, gewichen sind.

doch seine neue, vielversprechende Stellung in der Kultur verdankt. Die Sondernung von "privat" und "öffentlich", die man selber eingeführt hat, soll 'wie von selbst' wieder aufgehoben sein, das vernünftige Leben wie 'aus einem Guß' erscheinen. Dieser Absicht dienen die zahlreichen Überlegungen zu Moral und Sittlichkeit während der Aufklärung bis hin zum spitzfindigen Bombast des "deutschen Idealismus".

Die via Trinken herbeigeführten Verfassungsänderungen rufen als manifesten Gegenlauf zu *dieser* Vereinheitlichungsbestrebung eine andere Vereinheitlichungsmöglichkeit auf, die nicht auf die Struktur des kulturellen Lebens, sondern auf das aktuelle Erleben zielt. Die soziohistorische Literatur zu diesem Thema, die hauptsächlich das ELIASSche Modell des "Zivilisationsprozesses" aufgreift, macht als wesentliches Problem den Verlust an Affekt-, also Selbstkontrolle aus, der dem neuen Selbstbild des vernünftigen Menschen widerspricht; in diesem Sinne argumentieren SCHIVELBUSCH, LEGNARO und SPODE. Ihre These verdient eine kurze Erörterung, um die Komplexität sichtbar zu machen, die in der scheinbaren Gradlinigkeit der These verborgen ist, und so den Reduktionismen vorzubeugen, die im Anschluß an sie, besonders im 20. Jahrhundert, Konjunktur haben, etwa in den zahlreichen Varianten der apodiktischen Sottise, der Rausch sei eine Flucht vor der Wirklichkeit.

Der Rausch wurde für das Mittelalter als eine in sich zurücklaufende Suchbewegung charakterisiert, die zwar nicht mehr das Transzendente, aber doch immerhin einen lebensnotwendigen irdischen Zusammenhang findet (69 f.). Die Reformation verweist auf den blasphemischen Aspekt des Rausches, einen Übergang in die transzendente Ordnung selber herstellen zu wollen, während dieser Übergang doch ausschließlich durch Gottes Gnade zustandekommt (87 f.), die sich allerdings immer weniger in großartigen Erlebensverfassungen als in der erfolgsverbessernden Systematik alltäglicher Lebensereignisse im ganzen beglaubigt. Mittlerweile ist diese Systematik unter dem Stichwort "Vernunft" von jeder wirksamen religiösen Fundierung bereinigt<sup>161</sup> und legt sich in der Spannung von Arbeit und Gewissen aus. Die Produktionsnot steht *unablässig* vor der Aufgabe, eine - im ganzen stetig wachsende - Vielfalt von kulturellen Angeboten und Forderungen in konkreten Werken vereinheitlichen zu müssen, die ihrerseits bei aller phänomenaler Verschiedenheit die Kontinuität eines als einheitlich ("individuell") aufgefaßten Lebens garantieren sollen.

Diese Konstruktion wird vom Rausch empfindlich gestört, aber nur oberflächlich betrachtet deshalb, weil er ihr widerspricht. Selbstverständlich fallen dem Rausch einige Charakteristika des "guten Bürgers" zum Opfer, und wenn die "Exzesse des Pöbels" (SPODE, 101) allmählich Reaktionen der Abscheu und des Ekels hervorrufen, dann deutet das psychologisch ohne Zweifel auf eine Reaktionsbildung, die

---

<sup>161</sup> Was einen "vernünftigen" Menschen nicht automatisch zum "Atheisten" macht; fast alle "Bürger" des Barock und noch der Aufklärung betrachten sich durchaus als Christen. Nur daß eben in dieser Religiösität kein Anderes mehr *am Werke* ist: Alltag und All-Tag gehorchen dem gleichen ordnenden Prinzip und sind deshalb als vom Wesen her *gleichartig* anzusehen (s. 165). LESSING (1777) faßt dies im Bild des via Offenbarung sich vervollkommnenden göttlichen Erziehungsplanes.

das Verbot ehemals geliebter Lebensmöglichkeiten seelisch vertritt und als Unlust absichert. Aber schon bei dieser Betrachtung liegen die Dinge nicht so einfach, denn wie etwa die Kulturkritik des 18. Jahrhunderts zeigt<sup>162</sup>, kann sich die Abscheu auch in einen kaum verhohlenen Neid auf die scheinbar arglose Unbefangenheit anderer Lebensformen verwandeln. Die Spannung von Abscheu und Neid bleibt für den Umgang mit dem Rausch bis heute bestimmend, zeigt aber eben auch, daß es mit der Ablehnung des Rausches nicht so weit her ist, wie es aus Sicht der Moralisten - derer des 18. wie derer des 20. Jahrhunderts - wünschenswert ist.

Noch eigentümlicher wirkt der *selbsterlebte* Rausch in der Doppelstruktur von Arbeit und Gewissen. "Bei den Leuten von Stand - beim wohlhabenden oder gebildeten Bürger - bewirkte der Alkohol vor allem den Abbau einer Selbstkontrollapparatur....Alkohol sorgte hier für die Lockerung einer Selbstdisziplin, die der Zwang zu nüchterner Lebensführung erst hervorgebracht hat: Der Rausch....durchschlägt den Panzer innerer Ängste und Zwänge, zerreißt das komplizierte Gewebe der Verhaltensanforderungen, schließt die mühsam errichteten Distanzen kurz" (SPODE, 100). Hier kulminiert die Gegnerschaft von Rausch und bürgerlicher Lebensform, aber es ist zu fragen, ob der durchschlagene Panzer, die zerrissenen Gewebe und die kurzgeschlossenen Distanzen nicht einerseits zu statische, andererseits zu heraldische Bilder sind.

Denn sie unterstellen erstens, daß der Entwicklungsprozeß des kulturellen Selbstbildes (s. IV.2.3) tatsächlich fertig gepanzerte, verwobene und distanzierte Menschen hervorgebracht hat, und zweitens, daß der Rausch diese Befestigungen der 'inneren' Zuständlichkeit wie mit einem Großangriff überrennt und schleift. Dem Ansatz dieser Arbeit gemäß, wird demgegenüber der Rausch ebenso als Produktion begriffen wie die alltägliche Befindlichkeit: sich an alkoholischen Getränken zu berauschen, bedeutet demnach erst einmal nur, eine Produktionsweise durch eine andere zu ersetzen und auf diese Weise von einer Ordnung in eine andere überzutreten. Das Neue am bürgerlichen Trinken ist, daß der Übergang zwischen den Ordnungen kein rahmendes, legitimierendes Bild mehr hat, das den Charakter des Anderen, etwa in der Religion, repräsentiert und in Erlebensgestalten faßbar macht, und *daß die Trinkenden dies wissen*. Mittlerweile betrinkt *sich* ein Ich, das hier als Kurzformel für die Doppelstruktur von Arbeit und Gewissen stehen soll.

Es ist ja keineswegs so, als erfinde die Kultur erst mit der Reformation die "Affekthemmung". Von Anfang an gehört "Hemmung" zu den Kulturprinzipien, prägnant in Gesetzen, Regeln, Verboten, Tabus, viel allgemeiner jedoch in jeder übergreifenden Handlungskette wie z.B. der Jagd, die voraussetzt, daß man allen alternativen Möglichkeiten, die einem unterwegs einfallen oder begegnen, nicht nachgeht, ihre Ausführung hemmt. Und seit jeher gehört es zu den Wirkungen des Rausches, die jeweils spezifischen kulturellen Hemmungen zeitweilig aufzuheben (s. 42). Die neue Qualität der durch ELIAS in die wissenschaftliche Diskussion eingeführten "Affekthemmung" besteht in ihrer Doppelheit: sie bezeichnet so-

---

<sup>162</sup> Rousseau wäre hier an prominenter Stelle zu nennen, aber z.B. auch, behutsamer und weniger theatralisch, J.G. Forster.

wohl die praktische, aktuelle "Bemeisterung" einer "Leidenschaft", den konkreten Moment der Selbst-Beherrschung, als auch einen Entwurf, der der "Affekthemmung" einen allgemeinen Wert in sich, unabhängig von der konkreten Situation, zuschreibt, eine Haltung, die "rationale" Lösungen grundsätzlich "affektiven" vorzieht, wobei es unerheblich ist, wieweit dieser Haltung ein tatsächliches Können entspricht.

Und diese Haltung kann der Rausch nicht abschaffen, wenn sie einmal etabliert ist. Im Gegenteil gerät er in ihren Verarbeitungsmodus, der die kulturell dem Einzelnen verschriebene Machtaspiration spiegelt, indem er alles, auch eine Berausung, letztlich als *eigenes Werk* betrachtet. Wenn also im Zuge des Alkoholtrinkens die eine oder andere konkrete Affekthemmung nicht mehr recht gelingen will, so ist immer noch eine 'innere' Instanz da, die das *bemerkt*, wenn sie auch im Moment - unziemlich und nicht sehr gewissenhaft - darüber lachen mag, was ja den "ersparten Hemmungsaufwand" (FREUD 1905, 219) anzeigt. Und diese Instanz, deren Kontinuität Ergebnis einer jahrhundertelangen Kultivierungsarbeit am Gewissen ist (s. IV.2.3.2), wird sich in der "Peinlichkeit dieses Mangels an Selbstkontrolle" (SPODE, 101) auch am nächsten Tag wieder bemerkbar machen und gerade *als* Peinlichkeit das Selbstgemachte am gestrigen "Exzeß" herausstellen.

Zwar wird im Rausch nach wie vor anderes als das Alltägliche erfahren, aber der Bürger kann ihn ebenso nur als eigenes Werk verstehn<sup>163</sup>, wie sein germanischer Vorfahre ihn nur religiös verstehen kann. Und was kann es im Rahmen eines eigenen Werkes bedeuten, wenn SPODE konstatiert: "So liegt die psychische Entlastung von nun an allen Formen des Trinkens zu Grunde" (100)? Die Entlastung bezieht sich ebenfalls nur vordergründig auf den aktuell "ersparten Hemmungsaufwand", auf die zurücktretenden "Ängste und Zwänge", denn die Berausung produziert, eben weil sie die seelische Doppelstruktur ("Gewissen") nicht ad hoc beseitigt, eigene Ängste und Hemmungen (s. 285 f.). Weiterreichend besteht die Entlastung in der Erfahrung des sich betrinkenden Ich, daß es seinen ungeheuren Vereinheitlichungsanspruch ("Systematik", "Methodik", "Kontinuität") ermäßigen und den Angeboten des Momentes nachspüren kann, ohne daß die damit verbundenen diffusen Drohungen, die sich in den "Ängsten" affektiv äußern, verwirklicht werden. Kurz: das Ich gewinnt sich selbst gegenüber das, was sein zentrales kulturelles Entwicklungsmotiv besagt, nämlich Freiheit. Darin liegt der strukturelle Kern der Entlastung durch den Rausch: ich entlaste mich von mir, soweit ich mir eben auch eine Belastung bin. Insofern bleibt der Rausch eine Übergangsverfassung, jetzt aber des Übergangs in ein 'anderes' Ich.

Zugleich aber entwertet diese Kultivierung des Rauscherlebens die übergeordneten Chiffren, die die Kultur als Vereinheitlichungshorizonte präsentiert ("Vernunft", "Sittlichkeit"). Denn wenn die darin versprochene Einheitlichkeit, die Ruhe des Ich in der "menschlichen Bestimmung" (KANT), zu deren Erreichen das

---

<sup>163</sup> Die einzige Alternative besteht darin, die Wirkung auf die Substanz zu schieben, die dann eine Täterrolle übernimmt, während der Berauschte ihr (später süchtiges) Opfer wird. Dieser Strang, der den Brechungscharakter der "Natur", in diesem Falle als giftige Substanz, nahezu verabsolutiert, führt zum Bild der "Sucht" als Krankheit (s. IV.3.2).

ganze rastlose Getriebe von Arbeit und Gewissen im Rahmen des kulturellen Selbstbildes schließlich entwickelt wird, ebenso, wenn auch in anderer Gestalt, via Rausch erreicht werden kann, dann werden die Mühen fragwürdig, die man im Namen von "Vernunft" und "Sittlichkeit" auf sich nimmt. Zudem diese beiden sich im Laufe der Zeit als unendliche Werke, als nie erreichbar und bloße dauernde Aufgabe entpuppen, was wiederum *die dauernde Betätigung der Doppelstruktur selbst als Kern der Zivilisationsanstrengungen* herausschält. So betrachtet wirkt der Rausch in der Aufklärung wie eine 'Kritik der zivilisatorischen Vernunft'.

Es sei noch einmal betont, daß es sich dabei nicht um eine kulturfremde Kritik oder eine solche der Noch-Unkultivierten handelt, sondern um eine kulturelle Bedeutung des Rausches, die erst durch die Kultivierungslogik der Vernunft möglich wird und aus ihr erwächst. Und noch eine zweite Entwicklung in der Trinkkultur, die ursprünglich im Sinne des "rechten Maßes" gemeint ist, trägt wesentlich dazu bei, daß das "rechte Maß" nie ohne Gegenlauf bleibt. Die Rede ist von der Abschaffung der kollektiven Trinkregeln, wie sie sich z.B. im stark angefeindeten Zutrinken zeigen. Da das Trinken nunmehr eine Sache des persönlichen Maßes, "zu sich zu nehmen, was seine Natur ertragen könne" (s. 90), wird, "entsteht eine Vielzahl differentieller Trinkmuster: weder Ort, Zeit, noch Menge sind festgeschrieben....Die Möglichkeit, stets auch wenig zu trinken und unabhängig von festen Regeln zu trinken, bedeutete eine Bereicherung der Genußkultur" (SPODE, 101).

Der Einzelne hat jetzt in der Tat die Freiheit, wo, wann, was und soviel er will zu trinken. Im Zuge dieser Entwicklung setzt sich die Fragmentierung der Rauschkultivierung weiter fort, die im Mittelalter bereits aus dem ursprünglich kulturverbindlichen ein nur noch gruppenverbindliches Trinken macht und nun zur Kultivierung des Kleingruppentrinkens in separierten Räumen (Clubs etc, "Privatisierung", s.o.), schließlich zum 'einsamen Trinker' führt. Zumindest letzterer entspricht nicht der Absicht, zu deren Durchsetzung die Renaissance den Kampf gegen das "unmäßige" Trinken im allgemeinen und gegen das Zutrinken im besonderen aufnimmt. Die soziale Entregelung des Trinkens setzt eben ein Individuum voraus, das seine persönlichen Regeln im Sinne der neuen kulturellen Ernüchterungsmaximen aufstellt, denn mit den verbindlichen Trinkzwängen suspendiert die Kultur gleichzeitig die verbindlichen Regeln für die Begrenzung des Trinkens. Außer durch das Gewissen des Trinkers ist dem Trinken keine Grenze mehr gesetzt<sup>164</sup>, und so "kann der durch kein festes Ritual mehr gesteuerte Trinker leicht über das schickliche Maß hinausgehen, sich gar in autistischer Betäubung verlieren" (ebd.), und dies *kann* er vom Prinzip her tun, so oft er will.

Diese soziale Regellosigkeit irritiert diejenigen noch viel stärker, die nicht, wie die bisher betrachteten "Bürger", persönliche anstelle der allgemein verbindlichen Regeln zu entwickeln die Gelegenheit gehabt haben. Damit ist in erster Linie die Landbevölkerung gemeint, die in England ab etwa 1700, in den anderen europäischen Ländern kurz *vor* der Industrialisierung in die Städte zu strömen beginnt.

---

<sup>164</sup> Armut entfällt für die hier betrachtete Bevölkerungsgruppe als wirksame Grenze.

Erst im Zuge dieser Migration macht der Branntwein seine eigentliche Karriere. "Innerhalb von fünfzig Jahren hatte sich der Pro-Kopf-Verbrauch von Branntwein in England und Wales verzehnfacht<sup>165</sup>. Wie eine Flutwelle, so schien es den Bürgern, überspülte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Gin die Armenviertel Londons; auf einen erwachsenen männlichen Londoner kamen im Jahr etwa 63 Liter" (102)<sup>166</sup>. Allerdings sinkt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Bierkonsum in England beträchtlich, so daß auch hier weniger eine einfache Zunahme des Alkoholkonsums als vielmehr eine Änderung der Trinksitten zu verzeichnen ist.

Das Trinken gebrannter Alkoholika führt zu einer anderen Art Rausch als Wein- oder Biertrinken. Der Wein- oder Bierrausch zeichnet sich durch eine zeitliche Erstreckung aus, in deren Verlauf das Erleben verschiedene Phasen durchmacht und Zeit genug hat, sie 'auszukosten'. Das Branntweintrinken stellt demgegenüber eine *Abkürzung* dar, das Rauscherleben wird zusammengestaucht und führt recht schnell zum Endzustand, dem Schlaf. Die *Berauschung*, deren Erlebnenswert traditionell gerade mit ihren unterschiedlichen Phasen zusammenhängt, die je unterschiedliche Möglichkeiten des Auskostens bereitstellen, wird, eine entsprechend schnelle Zufuhr hochkonzentrierter Alkoholika vorausgesetzt, zur *Selbstbetäubung* abgekürzt<sup>167</sup>.

Der dumpf vor sich hin stierende Schnapstrinker, wie Hogarth ihn in seinem damals überaus populären Kupferstich "Gin Lane" (1751) gleich in mehreren Varianten porträtiert, kürzt jedoch die Erlebensform Rausch durchaus sinnvollerweise ab, und dies in doppelter Hinsicht. Zum einen sind in den städtischen Armenvierteln die auf das Echo der affirmierenden Instanz angewiesenen Phasen des Rausches zu einem großen Teil überflüssig, ja sogar eher deprimierend geworden, denn der Trinker erhält hier keine Antwort mehr; diese Phasen abzukürzen und möglichst schnell zum (immer schon) asozialen Ende vorzustoßen, entbehrt daher nicht einer gewissen Psycho-Logik. Und zum anderen weist SCHIVELBUSCH zu Recht darauf hin, die *Beschleunigung* des Rausches sei "innerlich verbunden anderen Beschleunigungsvorgängen der Moderne" (165). Die im asketischen Protestantismus als Konsequenz der kontinuierlichen Selbstüberwachung entwickelte Vorstellung, man müsse 'seine' Zeit möglichst verdienstlich zubringen, die in Franklins berühmten Satz "Bedenke, daß die Zeit Geld ist" (zit. n. WEBER, 12) gipfelt, wird allmählich eine die Kultur - explizit im Wirtschaftsleben, implizit jedoch viel weiterreichend - prägende Maxime. Der schnelle Rausch des Gin entspricht in gewisser Weise dieser Logik, insofern er den Produktionsprozeß "Rausch" auf sein Endprodukt hin bündelt und seiner umweghaften Zwischenglieder weitgehend entkleidet. Daher konstatiert SCHIVELBUSCH eine nur auf An-

<sup>165</sup> Von 0,5 l/Kopf 1690 auf ca. 5 l/Kopf 1743 (SPODE, 301; Anm. III 57).

<sup>166</sup> Genauer zum Gintrinken im England des 18. Jahrhunderts s. COFFEY, 194 ff.

<sup>167</sup> Und *nur*, wenn man dieses Verhältnis - Alkoholmenge pro Zeiteinheit - radikal steigert, kann es zu einer aktuell tödlichen Vergiftung kommen. Bei Wein und Bier kann das infolge der Dehnung des Rausches nicht geschehen: man hat genug Zeit, sich etwa in Gestalt einer Bewußtlosigkeit vor weiterer, dann eventuell lebensbedrohlicher Alkoholfuhr zu schützen (s. dazu FRANZKOWIAK/DAMMER, 66 f.).

hieb befremdlich wirkende Analogie: der Branntwein "ist auf dem Gebiet des Trinkens, was der mechanische Webstuhl in der Weberei ist" (165).

Man bemerkt hier, daß die übergreifende Gemeinsamkeit zwischen "Bürgern" und entstehendem "Proletariat" hinsichtlich des Trinkens im **Fehlen von verbindlichen** (transindividuellen) **Kultivierungen** besteht. Die schichttypischen Trinkformen, die angesichts dieser Ausgangslage entwickelt werden, sind historisch insofern verständlich, als die "Proletarier" ihre im Kern mittelalterlichen Trinkgewohnheiten einfach fortsetzen, obwohl zwei wesentliche Konstituenten wegfallen: weder affirmiert das Trinken einen sozialen Nexus, der ja auch, die Migration einmal in Rechnung gestellt, allererst neu herzustellen wäre, noch gibt es konstante Regularien, die dem Konsum jenseits situativer Armut Grenzen setzen. Der neue "Pöbel" macht in einer veränderten Situation weiter wie bisher und verändert sich darin. Die Interpretation, daß hier "der allgemeine, nämlich eskapistische Charakter des neuen Trinkens am sichtbarsten zu Tage" trete (SPODE, 102; ähnlich SCHIVELBUSCH, 160 f.), scheint, obgleich sie natürlich einen Aspekt des Trinkzusammenhangs trifft, etwas einseitig zu sein. Das hilflose Fortsetzen von Bekanntem angesichts des schwer oder gar nicht verständlichen Neuen dürfte die "Einstiegsmotivation" angemessener bezeichnen. (Zudem entbehrt der "Eskapismus" nicht ganz eines vorwurfsvollen Untertons, der in etwa die Desertion von der eigentlich anzugehenden sozialen Aufgabe moniert.) Aus einer wenig be- und geachteten ländlichen Bevölkerungsgruppe wird ein gravierendes 'soziales Problem', das die Kultur auch als ein solches wahrnimmt, diskutiert und behandelt

Darin wird dann der Branntwein zum Täter: "Obrigkeit und Bürger führten den erschreckenden Ausbruch von Unordnung in den Städten, von Armut, Kriminalität und Gewalt auf 'das Gift, das Gin heißt' zurück (Fielding)" (SPODE, 102). Die dieser Logik folgenden Maßnahmen zur Beschränkung des Ginkonsums sind in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England scheinbar erfolgreich; tatsächlich verweist vor allem die partielle Substitution von Gin durch Tee (COFFEY, 196) jedoch auf eine gelungene Integration der ehemaligen Landflüchtlinge in die urbane Kultur, d.h. auf einen komplexen kulturellen Prozeß, in dessen Verlauf der "Pöbel" eine Lebensform entwickelt, die zu den neuen Lebensbedingungen und -anforderungen besser paßt und sich *daher* teilweise dem Teetrinken zuwendet.

Der wissenschaftlichen Betrachtung scheinen aber die einfachen Erklärungen allemal lieber, wenn sie ein weiteres Nachdenken überflüssig machen: "Die Zu- und Abnahme des Gin-Trinkens steht im direkten Verhältnis zu Besteuerung und Gesetzgebung" (194). Kein Wunder: offizielle Statistiken pflegen auf offizielle Maßnahmen im Sinne der offiziellen Absicht zu reagieren. Ihnen entzieht sich aber das Getriebe von Schwarzbrennerei und Ginschmuggel, das selbstverständlich im Zuge der Verteuerung einsetzt. Zweifellos haben staatliche Eingriffe immer Wirkungen, aber es ist oft schwierig zu entziffern, welche. Der Druck, den das englische Gesetz von 1751 auf Produktion, Verkauf und Konsum von Gin ausübt, ist gewiß als ein Faktor in der Urbanisierung des "Pöbels" anzusehen, der aber nur insoweit wirksam wird, wie den Menschen andere, *ihnen* (und nicht dem Gesetzgeber) sinnvoll erscheinende Lebenstechniken in Aussicht stehen bzw. sie solche entwickeln; ansonsten erleiden solche legislatorischen Maßnahmen ein ähnliches Schicksal wie die zahlreichen Verordnungen zum Zutrinken in der Renaissance

oder wie die Alkoholprohibition in den USA nach 1919.

Die "Bürger" trinken weitgehend ebenfalls so, wie sie es gelernt haben, nur haben sie eben die Entwicklung eines "rechten Maßes" gelernt oder wissen zumindest um diese Anforderung; sich zu berauschen, stellt für sie daher keinen Rückgriff auf Bekanntes im Angesicht des rätselhaft Neuen dar, sondern, wie gezeigt, eine spezifische Weiterentwicklung im Rahmen der umfassenden Kultivierungslogik. Vom Barock an ist aber eben auch eine Zunahme des maßvollen Trinkens in der Bürgerschicht festzustellen. Ungeachtet der offenen Frage, wieviel rauschhaftes Trinken hinter den nunmehr "privaten" Mauern, also unbeobachtbar, stattfindet, entwickelt sich das öffentlich maßvolle Trinken zu einem innerkulturellen Abgrenzungskriterium, mit dessen Hilfe sich das Bürgertum im Rahmen der immer noch ständisch organisierten Kultur gegen die unregelmäßig arbeitenden und gewissenlos sich betrinkenden Schichten seiner selbst versichert<sup>168</sup>.

Prägnanter noch wird diese heraldische Funktion bei einer der neu in die abendländische Kultur eingeführten Drogen, dem *Kaffee*. Mit der Expansionsbewegung, die die christlichen Kulturen am Ende des 15. Jahrhunderts beginnen, wird auch die türkische Kultur zu einem Gegenstand, der nicht mehr nur für militärische oder Handelsabsichten, sondern für allgemeinere Forschungszwecke interessant ist; im 16. Jahrhundert fängt man an, "Orient-reisen" zu machen und deren Beschreibungen zu veröffentlichen. Auf diese Weise gelangt die Kunde von der Pflanze und dem aus ihr zubereiteten, fremdartig bitteren Heißgetränk, das die Türken ihrerseits von der arabischen Kultur übernommen haben, in europäische Expertenzirkel, die vor allem den therapeutischen Wert dieser Pflanze diskutieren (so etwa Bacon), wenngleich William Harvey bereits die aufmunternde, arbeitsförderliche Wirkung des Trankes preist (MÜLLER, 673 f.).

Verdauung und Menstruation fördere er, Herz und - besonders wichtig - Gehirn stärke er; so faßt die Medizin die Wirkung des aus den gerösteten Samen hergestellten Getränks zusammen. Die etwas umständliche Art der Zubereitung trägt vermutlich dazu bei, daß der Kaffee anfangs nur zögerlich in Umsatz kommt. Erst um 1650 öffnet das erste abendländische Kaffeehaus in Venedig seine Pforten; 1652 eröffnet das erste englische in London; 1666 folgt Amsterdam, 1671 Marseille und 1686 Nürnberg (678). Dann aber gewinnt das neue Getränk sehr schnell an Popularität. Fünf Jahre nach Eröffnung des ersten französischen Kaffeehauses werden die Pariser Cafetiers bereits (zusammen mit den Likörverkäufern!) in einer Zunft organisiert, und in England spricht John Ray 1693 vom Kaffeetrinken "als einer allgemein bekannten Sitte" (zit. n. MÜLLER, ebd.). Mit der Popularisierung wächst auch die Zahl der medizinischen Indikationen, bei denen die Verabreichung von Kaffee empfohlen wird; diese Wertschätzung hält sich, wenn auch

---

<sup>168</sup> Ein weiterer Effekt des Kampfes der englischen Obrigkeit gegen den Gin könnte in diesem Zusammenhang auszumachen sein: "Wir sehen nicht einmal mehr den hundertsten Teil der armen Lumpen betrunken in den Straßen", schreibt Burrington bereits sechs Jahre nach dem Gesetz von 1751 (zit. n. COFFEY, 196). Es ist wahrscheinlich, daß nun auch im "Pöbel" das Gintrinken hinter Mauern stattfindet, so daß man von einer Säuberung des *öffentlichen* Raumes, der ja bürgerlicherseits als ein nüchterner definiert ist, sprechen kann. In ähnlicher Weise werden im späten 20. Jahrhundert die öffentlichen Räume immer wieder von Fixern gesäubert.

etwas abgeschwächt, bis ins 19. Jahrhundert hinein (680). Besonders interessant ist hier die Verwendung des Kaffees gegen "Trunkenheit", die 1657 erstmals erwähnt wird (679).

Die frühe Geschichte des Kaffees in Europa ist eng mit seiner Konsumstätte, dem Kaffeehaus, verbunden, denn dieses wird zu einem Exerzierplatz dessen, was das aufstrebende Bürgertum unter "öffentlichem Leben" zu verstehen und als solches zu kultivieren beginnt: ein buntes, emsiges Ineinander von geschäftlichem<sup>169</sup> und politischem, mit literarischen Einsprengseln durchsetztem Treiben. Der Kaffee etabliert eine neue Form des Rausches, der nur die anregende, nicht die sedierende Seite des Alkoholrausches aufgreift, er steigert Wachheit und Wachsamkeit, die mittlerweile hochgeschätzten Tugenden des bürgerlichen Selbstbildes, führt aber nicht zur Betäubung, sondern erhöht die Aktivität, d.h. die Arbeitsbereitschaft.

Es mag heute, da Kaffee ein kulturell völlig integriertes Getränk ist, das in den USA z.B. in beliebigen Mengen gratis zum Essen gereicht wird wie anderwärts das Tafelwasser, etwas verwunderlich erscheinen, wenn der Kaffee hier als Rauschdroge bezeichnet wird<sup>170</sup>. Aber erstens spiegelt das die auf alte Erfahrungen zurückgehende Bedeutung seines Namens, denn das Ursprungswort 'qahwe' heißt "das Berausende" und bezeichnet im Altarabischen den Wein (HABERLAND, 842 f.)<sup>171</sup>.

Und zweitens bringt eben gerade die gesteigerte Wachheit einen rauschhaften Zug ins Erleben, der, wie die anfängliche Phase des Alkoholrausches, nicht die seelischen Produktionsverhältnisse komplett umstellt, sondern sie nur im Sinne des Tätig-seins umzentriert; es fehlt das für den alkoholinduzierten Vollrausch charakteristische Ausblenden<sup>172</sup>. Damit wird der Kaffee zum kongenialen Getränk des sich herausbildenden geschäftig-reflexiven Individuums, denn er bewegt sich, quasi 'von sich aus', im Rahmen der Mäßigung, die den Bürger in seinem Selbstverständnis auszeichnet. Und das bedeutet vor allem anderen: Kaffeetrinken führt zu einer **Berausung**, die kein eigens für sich herzustellendes Arrangement er-

---

<sup>169</sup> Die Versicherungsgesellschaft "Lloyd's" etwa geht aus "Lloyd's Coffeehouse" (gegründet ca. 1687) hervor, das zum Treffpunkt derjenigen wird, "die mit der Schifffahrt zu tun haben: Kapitäne, Schiffseigner, Kaufleute, Versicherungsagenten. Man geht zu Lloyd's, um die neuesten Branchennachrichten zu hören. Lloyd selber gibt von Zeit zu Zeit eine Art Nachrichtendienst mit solchen Informationen heraus, 'Lloyd's News' ....Im Laufe des 18. Jahrhunderts verliert Lloyd's....die Funktion eines Kaffeehauses und wird....zu dem größten Versicherungsunternehmen der Welt" (SCHIVELBUSCH, 59 f.).

<sup>170</sup> So ungewöhnlich, daß man etwa unter der Überschrift „Tee, Kaffee und Tabak“ folgendes lesen kann: „Hier, im Handbuch der Rauschdrogen, finden sie mit Recht ihren Platz, weil sie suchtbildend und bei Dauergebrauch gesundheitsschädigend sind“ (HdR, 145). Also explizit *nicht* wegen des Rausches gehören sie ins Handbuch der *Rauschdrogen*. Das ist ein prägnantes Beispiel für die Verkehrungen, die sich im Gefolge der barocken Rauschkultivierungen (s.u.: guter Rausch - schlechter Rausch) etablieren und heute selbst von wissenschaftlichen Autoren offenbar nicht einmal mehr bemerkt werden.

<sup>171</sup> Der Name "Kaffee" in seinen verschiedenen nationalsprachlichen Varianten setzt sich einheitlich offenbar erst im 18. Jahrhundert durch, möglicherweise im Anschluß an Linnés nomenklatorische Festlegung der Pflanze als "coffea arabica" 1737 (MÜLLER, 676).

<sup>172</sup> Ein nicht genannter Puritaner faßt dieses Verhältnis im folgenden Vers eines Kaffeegedichts: "...cheers the Spirits, without making mad" (zit. n. SCHIVELBUSCH, 45).

fordert, sondern problemlos in *den Alltag* integrierbar ist, ihn sogar *steigert*, indem sie nämlich einige Bedingungen der "Weltklugheit" verbessert - Umsicht, Weitsicht, Übersicht und Klarsichtigkeit. Durch den Kaffee kommt es zu einem *Rausch der Nüchternheit*, der Kaffee ist, so betrachtet, die ideale Arbeitsdroge im Sinne des neuen bürgerlichen Arbeitsbegriffs (der im wesentlichen *nicht* schwere körperliche Arbeit meint). Es ist daher nicht weiter erstaunlich, daß auch die Puritaner den Kaffee begeistert begrüßen. SCHIVELBUSCH faßt diesen Aspekt in plakativer Zuspitzung zusammen: "Der Kaffee wirkt ....als eine historisch bedeutsame Droge. Er....vollzieht chemisch-pharmako-logisch, was Rationalismus und protestantische Ethik ideologisch-geistig bewirken" (52).

Die Kaffeehäuser fungieren sehr bald, den Schenken der Alkoholtrinker ähnlich, als Zentren der Selbstaffirmation, nur daß sich die Affirmation ganz anders herstellt, nämlich diskursiv und reflexiv: die Bürger kaufen und verkaufen, debattieren, diskutieren, kritisieren, und während aus dem Alkoholrausch der Schenken hin und wieder einmal, in besonders unruhigen Zeiten, wütende, aber kurzatmige Revolten gegen aktuell drückende Mißstände hervorgehen, formiert sich im Kaffeeausch der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Bevölkerungsgruppe, die aus ihrem öffentlichen Selbstverständigungsprozeß allmählich ein langfristig erfolgreiches, offensives politisches Programm destilliert, das für die Kultur im ganzen umfassende Veränderungen vorsieht.

Verständlicherweise behagt das den Monarchen wenig. Im Kaffeehaus werden Nachrichten ausgetauscht, eine frühe Form des Journalismus entsteht, die bürgerliche Diskussions- und Konversationskultur formt sich hier aus, und sie hat unzweifelhaft eine politische, regierungskritische Stoßrichtung. Bereits die islamische Obrigkeit hat ihre Sorgen mit den Kaffeehäusern. In Mekka werden sie 1524 nach Unruhen geschlossen; der türkische Großwesir bezeichnet sie 1624 als "Brutstätten des Aufstandes" (zit. n. AUSTIN, 124). Aber die Wirkung geht hier nicht über episodische Ausbrüche von Unzufriedenheit hinaus, mag das Publikum der "Schulen der Weisheit", wie die Kaffeehäuser in Konstantinopel genannt werden (125), intellektuell auch noch so brillant sein. Es fehlt die Dynamik des öffentlichen Selbstverständigungs- und Artikulationsprozesses einer relevanten Bevölkerungsgruppe, die sich *als* eigene Schicht im Kaffeehaus erstmals über den Entwurf einer kulturellen Wirklichkeit prägnant konturiert, der anders ist als alle ständisch orientierten Vorstellungen.

Die doppelte Abgrenzung gegen den auf seinen Privilegien beharrenden Adel auf der einen und den lärmenden, ungebildeten "Pöbel" auf der anderen Seite bringt die 'Hausordnung' eines Londoner Kaffeehauses von 1674 deutlich zum Ausdruck:

"First, Gentry, Tradesmen, are all welcome hither,  
And may without affront sit down together:  
Pre-eminence of place, none here should mind,  
But take the next fit seat that he can find:  
Nor need any, if Finer Persons come,  
Rise up to assigne to them his room" (zit. n. SCHIVELBUSCH, 62).

Soweit zum Adel, nun zum "Pöbel":

"He that shall any Quarrel here begin,

Shall give each man a dish t'atone his sin;  
 And so shall he, whose Complements extend  
 So far to drink in COFFEE to his friend<sup>173</sup>;  
 Let Noise of loud disputes be quite forborn,  
 No Maudlin Lovers here in Corners mourn" (67).

Streit, Trinkrituale, Lärm, aber auch trübsinnigen Weltschmerz hält man nicht für angemessen, wohl aber eine maßvolle und kontinuierliche Gesprächskultur: "But all be brisk, and talk, but not too much" (ebd.).

Karl II. hingegen findet durchaus, daß in den Kaffeehäusern zuviel - und vor allem über die falschen Themen - geredet wird, "wo sich die Unzufriedenen treffen und über das Verhalten Seiner Majestät und Seiner Minister Skandalgeschichten verbreiten" (zit. n. AUSTIN, 125), und unternimmt 1675 den Versuch, sie abzuschaffen (ebd.) - vergeblich. Die Bürger lassen sich 'ihr' Getränk nicht widerstandslos wegnehmen, und der König kann es sich nicht leisten, sie allzu sehr gegen sich aufzubringen, denn er braucht sie für seinen Versuch, die absolutistischen Tendenzen seines gescheiterten Vaters aufzugreifen und politisch durchzusetzen, für die "Vereinigung von König und Unterhaus gegen das Oberhaus" (PEPYS, 397 f.) nach französischem Vorbild. Allerdings zeigt seine Absetzung (1688), daß die politischen Kräfteverhältnisse in England keine Imitation der Strategie Ludwigs XIV. zulassen: hier kann bereits im Barock kein König mehr *gegen* das Parlament regieren. Die erstarkte Wirtschaftsmacht des Bürgertums setzt sich schon im 17. Jahrhundert, wie in Holland, direkt in politischen Einfluß um.

In Frankreich dagegen entfaltet sich das Bürgertum unter dem Schutz und mithilfe des Monarchen, der so die effektive Entmachtung des alten Krieger-adels durchsetzt. Dementsprechend gedeiht die französische Kaffeehauskultur ohne nennenswerte Querelen mit der Obrigkeit, obwohl sie deutlich weniger als die englische die Entwicklung der Wirtschaft vorantreibt, dem Staat also weniger Nutzen bringt, und sich stärker auf einen politisch-philosophischen Diskurs konzentriert. Das nach dem Dreißigjährigen Krieg dauerhaft paralysierte Deutsche Reich nimmt an dieser ersten Phase öffentlicher Selbstverständigung und politischer Profilierung des Bürgertums, die wesentlich mit dem Kaffeehaus zusammenhängt, praktisch nicht teil: "Die ´öffentlich-heroische´ Periode des Kaffeehauses, die der Kaffee in England wie in Frankreich durchmacht, wird in Deutschland übersprungen. Hier tritt er sofort auf als privat-häusliches Getränk" (SCHIVELBUSCH, 82).

Allerdings nimmt der Kaffee im 18. Jahrhundert allmählich in ganz Europa seinen Platz in den privaten Haushalten ein, während zur gleichen Zeit die heraldische Funktion des Kaffeehauses abnimmt: "Die...Privatphase muß man *konformistisch* nennen, indem sie selber keine verändernde Kraft zeigt, sondern nur affirmativ und stabilisierend wirkt" (73). Hier sitzt SCHIVELBUSCH offenbar selber der Tren-

---

<sup>173</sup> Da üblicherweise nur solche Handlungen untersagt werden, die tatsächlich stattfinden, läßt dieses Verspaar darauf schließen, daß manche Zeitgenossen versuchen, den Brauch des Zutrinkens auch auf den Kaffee zu übertragen. Wie andersartig die Kultivierungen des Kaffees im Vergleich zum Alkohol sind, merkt man an der Mühe, die es bereitet, sich ein Kaffeegetelge mit kollektivem Zutrinken vorzustellen.

nung in Öffentlichkeit und Privatheit auf, und dies unter der Maßgabe, daß das Private per se "affirmativ" bzw., wie es in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts heißt, "unpolitisch" sei. Dabei übersieht er zweierlei: erstens überschreitet das Kaffeehaus auch in seiner "heroischen" Phase niemals die Grenzen einer Diskursinstanz. Soweit es politisch ist, bleibt es ein geschwätziger Ort, wengleich diese Geschwätzigkeit, wie beschrieben, langfristig politische Folgen hat.

Und zweitens markiert (u.a.) die Einführung des Kaffees in die bürgerliche Privatsphäre eine bestimmte Stabilisierung der neu sich entwickelnden Gestalt der "Familie". Kaffeetrinken hilft, den bürgerlichen Arbeitstageslauf zu rhythmisieren: man trinkt Kaffee zum Frühstück, wobei er das seit Jahrhunderten tradierte Frühstücksgetränk, die Biersuppe, ablöst und den Beginn des Arbeitstages mit einer neuen Qualität nüchterner Belebung versieht, und am Nachmittag, wenn die Arbeit getan ist und Müdigkeit und Erschöpfung verscheucht werden sollen. Der Nachmittagskaffee bekommt mit der Zeit eine der Audienz bei Hofe vergleichbare Funktion für die Familie. Man lädt Gäste dazu ein, begutachtet beim Kaffeetrinken zukünftige Schwiegerkinder, zentriert Familienfeiern um das Kaffeetrinken, das im Zuge dieser Entwicklung mit dem entsprechend repräsentativen Zubehör versehen wird (Porzellanservice usw.). Das Kaffeetrinken bleibt bis ins 20. Jahrhundert hinein eine Zeremonie, mit der die eng umschriebene bürgerliche Familie Nähe und Distanz reguliert, sich für andere öffnet oder sich gegen sie abschließt; es ist eine Veranstaltung, die den problematischen Übergang zwischen Öffentlichem und Privatem gestaltet: das Private öffnet für kurze Zeit seine Grenzen.

Dieser Übergang stellt ein Kernproblem der Kulturentwicklung des 18. Jahrhunderts dar, das nicht nur die Familie, sondern auch den Einzelnen betrifft. GOULEMOT spricht vom "Paradox einer Epoche, welche die politischen Rechte des Individuums begründete, es aber moralisch und gesellschaftlich an seiner Öffnung gegenüber den anderen maß" (388). In der Tat handelt es sich hier um ein Grundproblem: das seit der Reformation immer systematischere Denken mit der Zentralfigur des Individuums fordert einen Gegenlauf, der die Klausurtendenz des Individuums bricht und es, wenn auch 'sekundär', soziabel macht. In diesem Sinne argumentiert die politische Philosophie Montesquieus ebenso wie der Humesche Pragmatismus; für KANT (1784) sind "Kultur und Kunst...., die schönste gesellschaftliche Ordnung....Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren" (40). Zum wichtigsten Medium des Übergangs, der Öffnung des Individuums für andere, wird das Gespräch; es ist das "bevorzugte Mittel, den eigenen Platz innerhalb der Gesellschaft zu bestimmen und die Position der anderen im Verhältnis zu sich selbst einzuordnen" (FARGE, 584). Darin bleibt das primäre Verständnis des *Menschen als Individuum* gewahrt ("im Verhältnis zu sich selbst"), gleichzeitig wird aber auch die unauflösliche *Verhaftetheit in Kultur* gestaltet.

Insofern leistet die Geschwätzigkeit des Kaffees einen Beitrag zur Kulturentwicklung, indem sie nämlich das Orientierungsmedium "Diskurs"<sup>174</sup> oft auch

---

174 Der im 18. Jahrhundert noch einen anderen Zweig ausbildet: die "Herzens- und Seelenergießungen in alle möglichen Gefäße des Briefes, des Tagebuchs, des Romans usw.. Die individualisierend-intimisierende Seite der Selbstthematisierung....bricht hier bereits durch....Die Diskursivierung der Innenwelten führt zu ihrer weiteren Ausdifferenzierung, 'Verfeinerung' und zu neu strukturierten Zusammensetzungen mit veränderter Dynamik" (SONNTAG, 33), womit sich in

dann benutzt, wenn es 'eigentlich nichts zu sagen gibt'. Grundlegender als die heraldische Funktion für die Bürger ist der Beitrag des Kaffees zur Einübung in die "Konversationskultur" (s.o.; 152), die eben wesentlich zur stabilen Orientierung des Einzelnen in der unübersichtlicher gewordenen, "öffentlichen" wie "privaten" Kultur beiträgt. Von daher wird auch verständlich, was von der pharmakologischen Wirkung her ein Rätsel ist, daß nämlich der Kaffeerausch in Teilen an die Stelle des Alkoholrausches tritt: er übt tatsächlich eine analoge Funktion aus. Das kaffeepirte Gespräch versichert das Individuum des 17. und 18. Jahrhunderts des "richtigen Lebens" ebenso wie den mittelalterlichen Gruppenmenschen der weinselige Kollektivrausch, wenngleich die Mechanismen in beiden Fällen geradezu gegensinnige Funktionsweisen zeigen. Der Kaffee führt zu einer nuancierten Geselligkeit, die um ihre Hergestelltheit weiß, der Alkohol zu einer Aufhebung aller Nuancen, die ihre Hergestelltheit zu vergessen trachtet.

Etwas früher als der Kaffee beginnt der *Tee* seine Karriere in Europa. Auch hier bereiten Reiseberichte (ab 1559; GILBERT, 662), in denen von dem ostasiatischen Aufgußgetränk die Rede ist, die Einführung der Substanz vor, die ab 1610, anfangs hauptsächlich über Holland, zu Schiff nach Europa kommt. Dem Tee geht der Ruf eines Heilmittels voraus<sup>175</sup>, was von einem Arzt, Cornelius Dekker, genannt Bontekoe<sup>176</sup>, aufgegriffen wird, der mit einer recht modern anmutenden Kampagne 1679 wesentlich dazu beiträgt, daß die bis dato infolge des hohen Preises nur sehr schleppende Verbreitung des Tees in Europa sich beschleunigt, hauptsächlich jedoch in den Niederlanden und Nordeuropa. Ansonsten läuft ihm der Kaffee den Rang ab.

Der Tee ist eine kulturpsychologisch unscharf konturierte Droge. Er kann, je nach Zubereitung, anregend oder beruhigend wirken, gewinnt aber im Laufe der Zeit ein 'Image', das im Grunde nur eine distanziert-entspannte Ruhe vermittelt, als sei

---

abgewandelter Form ein kultureller Bildungsprozeß wiederholt, wie er anhand der Beichte im Mittelalter beschrieben wurde (s. 120 f.). Auch hier zeigt sich die Entäußerungsnot des Individuums, das die Dinge, die es 'tief in seinem Inneren' findet, anderen mitteilen muß, wenn sie wirksam werden sollen. Das führt sowohl zur Romantik als auch zur Psychologie im modernen Sinne: 1783 erscheint erstmals "Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde", dessen Herausgeber MORITZ sein Vorhaben der "Erforschung und Betrachtung" (7) des Menschen damit begründet, daß dieser Gegenstand "mir und meinen Mitgeschöpfen gerade am wichtigsten ist" (ebd.). Mit Blick auf ELIAS faßt SONNTAG das in all diesen Entäußerungen waltende Prinzip zusammen: "Verinnerlichung" steht in ständiger Wechselwirkung mit der diskursiven 'Veräußerlichung' von Innenwelten" (34).

<sup>175</sup> Es ist schwierig auszumachen, inwiefern dieser Ruf dem spezifischen Blick der europäischen Autoren zu verdanken ist, die ausschließlich auf die therapeutischen Anwendungen achten, oder inwiefern auch in Ostasien andere Auffassungen vom Teetrinken zum Ende des 16. Jahrhunderts aus der Alltagskultur faktisch verschwunden sind. Möglicherweise kündigt zu dieser Zeit schon nur noch die im Rahmen des Zen-Buddhismus entstandene "Tee-Zeremonie" von ursprünglich durchaus rauschhaften Formen des Teekonsums, wobei der Tee allerdings anders zubereitet wird, als es uns geläufig ist. Näheres dazu bei STAUFENBIEL (bes. 1015 ff.), der auch eine einfühlsame kulturpsychologische Interpretation der Tee-Zeremonie in Japan leistet.

<sup>176</sup> Der möglicherweise in Diensten der holländischen Ostindien-Kompanie steht (SCHIVELBUSCH, 91).

er der weniger quirlige, gelassenere Bruder des Kaffees, dessen kulturelle Grundfunktion gesteigerter Nüchternheit er teilt.

Eine Episode aus der Geschichte des Tees in Europa ist allerdings von kulturpsychologischer Bedeutung: die Einführung des Tees in Ostfriesland zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Daran ist vor allem interessant, daß hier sämtliche bisher herausgearbeiteten kulturellen Wirksamkeiten seit der Reformation gemeinsam dazu beitragen, daß die Ostfriesen eine charakteristische Teekultur entwickeln, die an die Stelle eines Teils der vorherigen Kultivierungen des Alkohols (Bier, Branntwein) tritt und im wesentlichen bis heute beibehalten wird. WASSENBERG beschreibt diesen Prozeß und seine kultursoziologischen Voraussetzungen sehr akribisch. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt eine summarische Darstellung.

Ostfriesland schließt sich bereits um 1520 der Reformation an, es bilden sich eine lutheranische und eine reformierte Kirche. Gegen deren erneute institutionelle Erstarrung und Formalisierung wendet sich im späten 17. Jahrhundert die aus den Niederlanden kommende Erweckungsbewegung des Pietismus. Sie beginnt, die Prädestinationslehre zu kritisieren, die, WASSENBERG zufolge, zu einer recht ungemütlichen Lage geführt hat: "...harte Linie der Kontrolle der Sitten und des Alkoholtrinkens....Ihr Pendant ist eine Identitätspräsentation, die mit krassen Ambivalenzen zwischen einer mittelalterlichen Affektkontrolle, einer spontanen Sinnhaftigkeit als ichbetonte Demonstration von Individualität und einer rasant einsetzenden, kollektiven Beschränkung dieser Lebensart eingezwängt steht" (46).

Der Pietismus wirkt wie eine Befreiung des Eingeklemmten, indem er dem Unbehagen Gestalt verleiht und einen Weg aus der "epidemisch sich verbreitenden Seelenangst" (48) weist, der erstaunlicherweise in einem Leben gemäß der "mit den Sinnen" (51) verstandenen Bibel besteht. Es ist, als sei man auf das Problem aufmerksam geworden, das durch die völlige Bereinigung des Religiösen von aller sinnlichen Beglaubigung entsteht: wer so lebt, wird nun von den Pietisten als "Namenschrist" getadelt (ebd.).

Hier kommt der Tee ins Spiel. Zuerst wird ihm eine medizinische Unbedenklichkeitsbescheinigung in pietistischer Hinsicht ausgestellt; Bontekoe stellt den Tee als in vielen Hinsichten gesundheitsförderlich dar, und dies im Kontext eines nicht mehr der Humoralmedizin verpflichteten Modelles. Vielmehr ist sein Entwurf des Körpers und dessen Funktionierens bereits von einer strengen Zweckrationalität geprägt, so daß hier "Gesundheit" in etwa bedeutet, der vernünftig konstruierte Körper funktioniere in zweckgemäßer, d.h. gottgewollter Weise (70 ff.). Steht der Tee also in medizinischer Übereinstimmung mit den göttlichen Absichten, so entfaltet er darüberhinaus weitere gottgefällige Wirkungen: er macht wach<sup>177</sup>, was schon für sich betrachtet ein dem Pietismus sympathischer Zug ist, und er wird als Heilmittel gegen übermäßiges Alkoholtrinken und dessen Folgen kultiviert.

Sein tatsächlicher Erfolg, den er schließlich im reformierten Westen Ostfrieslands

---

<sup>177</sup> Hier wird die andere Seite der uneindeutigen Wirkungen des Tees betont, und so wird der Tee in der pietistischen Lobdichtung meist in einem Atemzug mit dem Kaffee genannt.

erringt (der lutheranische Osten bevorzugt Kaffee), beruht jedoch darauf, daß er der *Erweckungsbewegung* ein kongeniales religiöses Erleben verschafft. In der beinahe schwärmerischen Phase, die Ostfriesland in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchmacht, wird die gesteigerte Wachheit "als Gottesgeschenk empfunden. Es ist die Hilfe, die Gott dem hilflosen Sünder zuteil werden läßt....Dieses Wissen um die göttliche Gnade trotz oder wegen des schweren Kampfes gegen die Sünden läßt die Menschen jauchzen und frohlocken" (63 f.). WASSENBERG zeigt diese - trotz aller pietistischer Strenge (Tanz- und Alkoholverbot) - frohe Stimmung anhand einiger religiöser Gedichte ostfriesischer Autoren der Zeit (61 ff.).

Selbstverständlich verschwindet das Alkoholtrinken nicht aus der Region, aber viele Menschen substituieren, unterstützt durch einige ordnungspolitische Maßnahmen seitens der Landesherren, Bier und Branntwein durch Tee. Auch als Ostfriesland 1744 zu Preußen kommt und die preußische Regierung allmählich die strenge Sittenkontrolle lockert, erfolgt keine Rückkehr zu früheren Verhältnissen. Der Tee bleibt eine für Ostfriesland kulturtypische Droge, auch wenn seine religiöse Valenz mit der Abnahme des pietistischen Einflusses immer geringer wird.

Infolge fehlender Untersuchungen läßt sich nicht beurteilen, ob sich anderweitig ähnliche Prozesse abspielen wie die von WASSENBERG geschilderten. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß es mithilfe des Tees gelingt, ein der pietistischen Religiosität angemessenes Erleben herbeizuführen, das sich vom religiösen Alkoholrausch dahingehend unterscheidet, daß es keinen Übergang in die Ordnung des Transzendentalen, sondern die *Gleichzeitigkeit von alltäglicher und transzendentaler Ordnung im Erlebenden* beglaubigt (Sünde und Gnade). Das ist die Struktur, die der Rausch unter der Maßgabe der neuzeitlichen Individualität (s. IV.2.3) annimmt: die Menschen finden das Andere in sich (s. IV.3.1; 3.3; V.1).

Das größte Aufsehen unter den neu importierten Drogen erregt der *Tabak*<sup>178</sup>, und die Auseinandersetzungen, die um ihn geführt werden, sind die stürmischsten. Sie dauern bis heute an.

Dabei ist der Tabak anfangs von eher ethnographischem Interesse. Die Spanier stellen fest, daß die Kariben den Rauch des Tabaks offenbar zu sakralen und therapeutischen Zwecken, zuweilen aber wohl auch zum bloßen Vergnügen "trinken". Im ersten schriftlichen Bericht darüber schildert Oviedo (1526), daß die Kaziken den Rauch solange einatmen, "bis sie bewußtlos wurden und, wie berauscht auf der Erde hingestreckt, in einen schweren und sehr tiefen Schlaf verfielen" (zit. n. CORTI, 33). Er erwähnt, daß auch einige Christen bereits Gebrauch von dem Kraut machen, ebenso die Negersklaven. Trotz aller, von ihm weder bestätigten, noch dementierten medizinischen Wirkungen, die die Indianer dem Tabak zuschreiben<sup>179</sup>, urteilt er abschließend: "Es scheint mir hier eine lasterhafte und

---

<sup>178</sup> "Tabak" leitet sich von dem indianischen Wort "tabacco" ab, das nicht die Pflanze, sondern das Rohr bezeichnet, durch das ihr Rauch inhaliert wird. "Tabacco" wiederum ist vermutlich vom Namen der aztekischen Provinz Tabasco abgeleitet, von wo aus sich der Brauch des Rohrrauchens in der Karibik verbreitet (CORTI, 33).

<sup>179</sup> Auch Cortez berichtet von therapeutischen Applikationen des Tabaks (1519).

schlechte Gewohnheit vorzuliegen" (zit. n. CORTI, 34).

In den Kolonien breitet sich das Rauchen sehr schnell aus, in Europa hingegen wird im 16. Jahrhundert fast ausschließlich der medizinische Nutzen des Tabaks diskutiert; in einigen Gärten der Vornehmen hält er als Zierpflanze Einzug. Das Lob des Tabaks als Therapeutikum ufernt aus. 1565 schreibt Monardes dem Tabak heilende Wirkung bei folgenden Krankheiten zu: Husten, Asthma, Kopfschmerz, Magenkrämpfe, Gicht, Frauenleiden, Würmer, bösartige Geschwüre; auch frische Wunden heilen schnell mithilfe von Tabaksalbe (CORTI, 52). Der lateinische Übersetzer des spanischen Werkes faßt das kurz in der Behauptung zusammen, der Tabak sei eine "Panazee" (ebd.), worin ihm der Holländer Everard (1587) folgt (55). Den Namen "Nicotiana" bekommt die Pflanze 1570 von den Gebrüdern Liebault in Paris zu Ehren Jean Nicots, der den Tabak 1559/60 von Portugal nach Frankreich einführt (47 ff.).

Die Sitte des *Tabakrauchens* wird auf dem europäischen Kontinent im 16. Jahrhundert kaum praktiziert. In den Hafenstädten ist sie bekannt, denn die Raucher des 16. Jahrhunderts sind die Seeleute, unter denen sich der in Amerika erlernte Brauch schnell verbreitet<sup>180</sup>, ansonsten aber wird der Tabak fast ausschließlich medizinisch verwendet. Den Anfang mit dem Rauchen machen die Engländer. Die 1586 zurückkehrenden Teilnehmer des ersten (gescheiterten) Versuchs, Virginia zu kolonisieren, führen das Rauchen in England ein, und es verbreitet sich so rasch, daß es am Ende der Regierung Elisabeths I. *die* gesellschaftliche Mode schlechthin ist. Ihr frönen alle diejenigen ausgiebig, die sich das teure "Tabaktrinken" leisten können. "Es war Pflicht eines fashionablen Mannes, die Kunst zu rauchen vollkommen zu beherrschen....Ja, es gab in den letzten Jahren der Königin Elisabeth Professoren in der Kunst des Rauchens" (CORTI, 69).

Das Rauchen ist es, das dem Tabak seine ersten Anfeindungen einträgt. Schon die Berichte über die Indianer und die frühen spanischen Kolonisten weisen mehr oder weniger heftige moralische Kritik am Rauchen (nicht am Tabak) auf (s.o., Oviedo; ähnlich Las Casas 1527; CORTI, 35 f.). Dabei spielt die sakrale Funktion des Rauchens bei den Indianern noch die geringste Rolle, denn die sofortige Übernahme des Brauchs durch die Kolonisten zeigt auch den missionierenden Geistlichen, daß das Rauchen keineswegs an einen bestimmten Glauben gebunden ist. Gleichwohl ist es angesichts der sinnlichen Qualitäten des Rauchens überraschend, daß, den vorliegenden Quellen zufolge, erst 1565 die christliche Bilderwelt des 16. Jahrhunderts bemüht wird. Benzoni spricht in einem Reisebericht davon, "wie schädlich aber und giftig dies höllische Geräuchwerk sei", und befindet, daß es ein "stinkender und teuflischer Geruch" sei, den aber die Indianer "leiden....mit standhaftem Gemüt und Schmerzen, bis sie endlich ihre unflätige Wollust und abscheuliche Begier erfüllen und durch diesen unmilden Rauch so voll und toll werden, daß sie umfallen gleich wie die unvernünftigen Tiere und daliegen, als wenn sie sinnlos und tot wären" (zit. n. CORTI, 57). Hölle und Teufel werden dann bei den Rauchgegnern des 17. Jahrhunderts zu Standardmetaphern.

---

<sup>180</sup> Zur rasanten weltweiten Verbreitung der Pflanze selbst s. WALTHER, 377.

Wer mit dem Rauchen einmal anfängt, will es nicht wieder lassen - das fällt schon Las Casas 1527 auf und wird von mehreren Autoren des 16. Jahrhunderts registriert, allerdings ohne weitere Wertung. Wer sich *nicht* darauf einläßt, kämpft mit den sinnlichen Qualitäten des Rauchs, der für ihn nichts ist als "übelriechender Dampf" (so Elisabeths Hofhistoriker Camden 1586; 65). Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß die Menschen des 16. Jahrhunderts einen anderen Geruchsstandard haben als wir heute. Von Körperhygiene kann kaum die Rede sein, und die Städte verbreiten ungebrochen all die Gerüche, die durch das (Zusammen-)Leben so vieler Menschen auf so engem Raum nun einmal entstehen<sup>181</sup>. Daß trotzdem der erste Anhaltspunkt für die Ablehnung des Rauchens der Gestank ist, verweist darauf, daß die Auseinandersetzung um die neue Droge Tabak untrennbar mit der spezifischen Form ihres Konsums verbunden ist.

Das ist schon für sich betrachtet etwas neues und bleibt auch historisch eine einzigartige Erscheinung. Aber es stellt sich weitergehend die Frage, was sich psychologisch in solch aversiver Reaktion verbirgt<sup>182</sup>, wenn man ganz ursprüngliche Tendenzen wie 'Fluchtimpuls bei Brandgefahr' als unmittelbare Wirksamkeiten ausklammert. Dabei ist zuerst einmal zu berücksichtigen, daß wir in einer Kultur leben, die in ihren Bildungsprozessen den Geruchssinn - von wenigen Ausnahmen, z.B. in der Wein- oder Parfumerstellung, abgesehen - weitgehend vernachlässigt. Zwar können wir ein breites Spektrum von Geruchsqualitäten wahrnehmen, wir neigen aber nicht dazu, sie weiter zu zergliedern, wie wir das beim Sehen oder Hören gegebenenfalls tun; es ist kein Zufall, daß die Sprache zwar das genaue "Hinsehen" und "Hinhören" kennt, aber kein "Hinriechen". Das Riechen steht eher im Kontext vitaler Gesamtbewertung des aktuellen Erlebenstotals als in dem präziser Analyse (mit Ausnahmen, s.o.), und führt schnell zu wenig nuancierten *Urteilen* im Rahmen der lebenswichtigen Grundpolarität "locken und schrecken" (STRAUS). Damit ist noch keine *Entscheidung* hinsichtlich des Umgangs mit der betreffenden Situation gefällt, derzufolge wir etwa uns dem Lockenden immer nähern und das Schreckende immer fliehen.

Der Tabakrauch ist in seiner Wirkung dem Pol des Schreckenden zuzuordnen<sup>183</sup>, sowohl für diejenigen, die ihn erstmals inhalieren, als auch für diejenigen, die ihn nur riechen. Der entscheidende Unterschied liegt nicht im ersten Eindruck, sondern im Umgang mit ihm, also darin, ob man versucht, sich das Schreckende anzueignen oder es zu meiden. Raucher überwinden die unangenehmen Erlebnisse der ersten Rauchversuche (Schwindel, Übelkeit, Erbrechen), beherrschen schließlich das ehemals Schreckende und verbreiten es weiter. Damit prägen sie einerseits die Atmosphäre ihrer Umgebung, markieren sozusagen den Luftraum, in dem sie sich bewegen, mit 'ihrem' Geruch, und stellen andererseits die Nichtrau-

---

<sup>181</sup> Vgl. dazu FRIEDEL, 122 ff.; CORBIN, 21 ff.

<sup>182</sup> CORTIS Überlegungen hinsichtlich des Zusammenhangs mit prähistorischen Feuerkulten und der seit der Antike üblichen kultischen Verwendung von Rauch ("Weih-Rauch"; 13 ff.) werden hier vernachlässigt, da sie den Argumentationsgang dieser Arbeit nur am Rande berühren.

<sup>183</sup> Wie im Prinzip jeder *fremde* Geruch; aber auch hier gibt es selbstverständlich Ausnahmen von der Regel.

cher vor die Wahl, sich an dieser Prägung der Welt zu beteiligen (mitrauchen), sich ihr zu unterwerfen (das nennt man heute "Passivrauchen") oder eine anders geprägte Welt aufzusuchen.

Unabhängig von ihrer jeweils konkret-persönlichen Bedeutung, signalisiert die sinnliche Empfindung des Rauchs also dreierlei: erstens ist jemand anwesend, der das Schreckende beherrscht; zweitens lädt sie *ohne Ansehen der Person* zum Mitmachen ein<sup>184</sup>; drittens meldet sie direkt anrühlich<sup>185</sup> einen symbolischen Anspruch auf Beherrschung der aktuellen Konstellation an, die, ganzheitstheoretisch gesprochen, komplex-qualitativ jede weitere Zergliederung und Entwicklung der Situation zwar nicht determiniert, aber irreversibel einfärbt<sup>186</sup>. Anders gesagt, steckt im Rauchen eine, in unserer Kultur als *individuell* verstandene *Initiationsleistung*, ein durch keine kulturelle Gliederung wie Stände o.ä. eingeschränkte Teilnahmemöglichkeit, ein sozusagen *egalitäres Moment* und ein sinnlich unabweisbarer *Herrschaftsanspruch*.

Dieses charakteristische Wirkungsgefüge macht verständlich, daß die erste relevante europäische Bewegung gegen das Rauchen von einem Herrscher initiiert wird<sup>187</sup>. 1604 wird James I. König von England, und noch im selben Jahr profiliert er sich als entschiedener Gegner des Rauchens, indem er eigenhändig eine umfangreiche und viel beachtete Streitschrift verfaßt ("Miso-capnus sive de abusu Tobacci lusus regius"; 70). Deren Veröffentlichung führt zu einer heftigen Auseinandersetzung über das Rauchen in England, wobei die Befürworter für einige Zeit in der Defensive sind, da es selbstverständlich wenig ratsam ist, öffentlich gegen das eindeutige Votum des Königs aufzutreten. Mit James beginnt der Versuch der Stuart-Dynastie, in England den Absolutismus zu entwickeln, was seinen Sohn den Kopf kostet und seinem Enkel die Absetzung einträgt (s.o.)<sup>188</sup>. Der König hat dementsprechend andere Vorstellungen von Herrschaft, als das Rauchen sie mit seiner impertinenten Sinnlichkeit in Szene setzt.

Er ist aber nur der erste in einer langen Reihe rauchfeindlicher Herrscher. Murad IV. nutzt 1633 einen angeblich durch Rauchen verursachten Großbrand in Konstantinopel, um die Kaffee- und Rauchhäuser zu schließen und das Rauchen unter Todesstrafe zu stellen, das Vermögen der Hingerichteten fällt dem Sultan zu (142

---

<sup>184</sup> Nur das Alter spielt hier auf Dauer eine Rolle. Kinder und Jugendliche dürfen/sollen nicht rauchen, da die Aneignung des Schreckenden eine klassische Leistung der Initiation in den Erwachsenenstatus darstellt. Daher bekommen *Kinder, die wie Erwachsene leben*, in der Literatur oft das Rauchen als charakteristisches Attribut ihrer - gemessen an unserer kulturellen Entwicklungsnorm - Zwitterstellung. Man denke an Fagins Jungs in "Oliver Twist" oder an den herrlich verwahrlosten Huckleberry Finn.

<sup>185</sup> Ginge es um optische Phänomene, müßte es hier "anschaulich" heißen.

<sup>186</sup> Auch hier fehlt wieder ein Geruchspendant zur "Farbe", das in analoger Neutralität die "Taten der Luft" bezeichnet, um einmal Goethe abzuwandeln.

<sup>187</sup> Das gleiche gilt für Japan, wo der Shogun Jeyasu bereits 1603 das Rauchen landesweit (und vergeblich) verbietet (152 ff.).

<sup>188</sup> Zu diesem gescheiterten Versuch bemerkt FRIEDELLEL ironisch: "Großbritannien hat nur ein einziges Mal einem absoluten König gehorcht: dem Lord-Protector Oliver Cromwell" (450).

f.). In Rußland verhängt der erste Romanow auf dem Thron, Zar Michael, u.a. auf Betreiben der Geistlichkeit drakonische körperliche Strafen gegen Raucher, die im Wiederholungsfall nach Sibirien deportiert werden können, während ihre Güter zugunsten des Zaren eingezogen werden (145 f.). Ludwig XIV. ergreift keine gesetzlichen Maßnahmen, duldet aber nicht, daß *in seiner Gegenwart* geraucht wird. Cromwell läßt zwar Karl I. hinrichten, aber es herrscht Einigkeit zwischen General und König, "daß sie das Rauchen verabscheuten, während die Heere beider trotz aller Gegnerschaft sich an diesem Brauch gütlich taten" (94). In den meisten deutschen Staaten - Preußen bildet hier eine Ausnahme - wird das Rauchen in der Öffentlichkeit untersagt. Zwar stellt "sich bald heraus, daß eine wirkliche Verfolgung, die alle auf offener Straße rauchenden Missetäter erfaßte, undurchführbar war. Trotzdem blieb es verboten, und wir finden im ganzen 18. Jahrhundert und bis zur Revolution im Jahre 1848 unzählige....Weisungen, die das Rauchen an öffentlichen Orten untersagten" (221).

Manche Herrscher - allerdings wenige - eignen sich das Schreckende persönlich an und rauchen selber. Für Zar Peter den Großen steht das Rauchen im Kontext westeuropäischer Freiheiten, die er schätzt, weil sie seine Modernisierungs- und Öffnungspolitik unterstützen. Zudem bietet ihm das Rauchen die Möglichkeit, seine Haltung öffentlich zu demonstrieren und die konservative Geistlichkeit, die das Rauchen eben *wegen* seiner westeuropäischen Herkunft kompromißlos ablehnt, nach Kräften zu brüskieren, indem er das Rauchverbot in Rußland aufhebt (187 ff.).

Auch die beiden ersten Preußenkönige rauchen. Friedrich I. kleidet seine "Tabaksgesellschaften" noch in die steife Formelhaftigkeit des absolutistischen Zeremoniells, die höfische Etikette regiert diese Zusammenkünfte. Friedrich Wilhelm I., der "Soldatenkönig", gestaltet das "Tabakskollegium" um. Es wird eine Privatveranstaltung des Königs, an der die ihm nächststehenden Generäle der preußischen Armee teilnehmen, mit der Zeit auch immer öfter geladene Gäste. Rauchen, Biertrinken und derbe, bürgerlich-soldatische Unterhaltung charakterisieren jetzt das Kollegium. Unter dem Vorsitz eines Monarchen verkehrt sich das egalitäre Moment des Rauchens in einen Zwang: hier *müssen* die Anwesenden rauchen, der König will es so.

Zurück zum ersten großen Rauchgegner. Mit seiner Streitschrift von 1604 greift James I. den Tabak an seinem stärksten Punkt an: konsequent argumentiert und polemisiert er gegen den medizinischen Nutzen der Pflanze (ohne ihn ganz abzustreiten) und zeigt, daß die zahlreichen, von den Rauchern unablässig ins Feld geführten therapeutischen Begründungen für ihren Tabakkonsum Rationalisierungen sind für einen bloß modischen - und ihm von Grund auf unverständlichen - persönlichen Genuß, der selbstredend die Qualität eines Lasters hat. James beschreibt, welch nachgerade magisches Bild vom Rauchen sich im Zwischenfeld von alltäglichem Gebrauch und medizinischer Apologie entwickelt hat und nun kulturell bestimmend ist: "So haben viele....ihre Gesundheit dem Tabak zugeschrieben, sie, die nur durch die Kraft der Natur ihre Krankheit überwunden haben. Aber wenn einer durch die Bösartigkeit dieses Rauches stirbt (was übrigens nicht so selten vorkommt!), so wird dieses Höllenkraut für seinen Tod natürlich nicht verantwortlich gemacht" (zit. n. CORTI, 73).

Das ist insofern interessant, als im ausgehenden 20. Jahrhundert ein genau umgekehrtes Verhältnis von Rauchen und medizinischer Argumentation herrscht. Tabakkonsum gilt heute als ebenso umfassend pathogen wie 1604 als umfassend heilsam. Hinsichtlich des Bildes vom Rauchen gelten daher die Sätze des englischen Königs auch für die heutige Zeit, wenn man die Aussagen, der Inversion des medizinischen Diskurses entsprechend, invertiert: oft werden Erkrankungen dem Tabak zugeschrieben; bleibt aber ein Raucher gesund, so wird der Tabak für seine Gesundheit (und womöglich Langlebigkeit) "natürlich nicht verantwortlich gemacht".

Es ist James' I. Verdienst, dieses *Denkmuster* erstmals kritisch herauszustellen, was allerdings, wie gesehen, seine Wirksamkeit nicht wesentlich einschränkt. Wie die Kultur um die Wende zum 17. Jahrhundert dringend nach einem zuverlässigen Anhaltspunkt sucht, von dem ausgehend körperliche Leiden und Krankheiten anders - und besser - als bisher behandelt werden können, und dabei zuweilen ihrem dringenden Wunsch aufsitzt, indem sie ihn für bereits erfüllt hält ("Panazee"), so braucht das späte 20. Jahrhundert dringend Erklärungen dafür, daß *trotz* der vielfältigen und weitreichenden Entwicklungen der Medizin Krankheit und Leiden nicht verschwunden sind. Für beides muß (u.a.) der Tabak erhalten.

Darüberhinaus entwickelt James anhand des Rauchens eine 'Suchttheorie', die der FRANCKs ähnelt, aber in einem Punkt weiterreicht: James führt den Gedanken ein, daß "Sucht" ein *Entwicklungsprozeß* ist. Und er stellt darin eine Parallele zum Alkoholtrinken fest: "Genau wie beim ersten Besuch der Kneipe sich kaum einer ganz der Lust hingibt (niemand ist je *sofort* zum Schuft geworden), sondern Schritt für Schritt durch Verlockung allmählich der Maßlosigkeit verfällt, dann aber als Veteran der tierischen Sklaverei mit größerem Eifer seiner Trunkenheit frönt, so pflegt man auch zuerst zwischen der Liebe zum Tabakgestank und der Scheu vor ungewohnter Sitte zu schwanken; bald aber verfallen die Leute dieser Gewohnheit so hartnäckig, daß sie lieber von den angenehmsten Dingen als von diesem Rauche abgebracht werden wollen. Und diese wahnwitzige Seuche deuten sie dann natürlich in eine magische Gewalt dieses Krautes um" (zit. n. CORTI, 75).

Für beides, Rauchen und Trinken, gilt, James zufolge, das gleiche Prinzip, das schon FRANCK auffällt (s. IV 44 f.), daß nämlich Gut und Böse sich verkehren, wenn der Kontext verkehrt ist: "Viele von uns...führen infolge dieses schändlichen Rauchens ein trostloses Leben. Sie sind nicht mehr imstande, für längere Zeit das Rauchen zu unterbrechen, weil die lang anhaltende Gewohnheit in ihre Natur eingedrungen ist. So schwer ist es, sich des ausgewachsenen Lasters der Torheit zu entwöhnen! So wie die, die in den Kneipen alt geworden sind, eine kurze Unterbrechung nicht ohne Lebensgefahr ertragen, so ist auch all denen die Tugend nicht mehr heilsam, denen nur noch Laster bekannt sind" (zit. n. CORTI, 74 f.). Und voller Verachtung wirft der König den Rauchern vor: "So kennt Ihr infolge der Erschlaffung nur noch diese *eine* Sorge um Euer Laster: Daß Ihr Euch wieder und wieder dem in die Nase dringenden Rauche hingeben könnt" (76). Auch dieser Zusammenhang von "Erschlaffung" und Monomanie gehört bis heute zu den Standards des Suchtdiskurses: so beschreibt das 19. Jahrhundert seine Opiumabhängigen und das 20. seine Morphinisten oder Fixer.

Aber selbst wenn ein König das Rauchen schärfstens verurteilt, ein Sultan Raucher zu Tausenden köpfen und ein Zar sie öffentlich mit der Knute durchprügeln läßt - die Verbreitung des Rauchens ist nicht aufzuhalten. Eine entscheidende Rolle bei seiner Ausbreitung in den küstenfernen Regionen des europäischen Kontinents spielen die vielfältigen Migrationen der Landsknechte und Söldner im Rahmen des Dreißigjährigen Krieges. James I. bangt noch um die Wehrfähigkeit seines Reiches: "Aber was soll im Krieg aus den Leuten werden, die nicht einmal die Sehnsucht nach Tabak verwinden können?" (zit. n. CORTI, ebd.). Es stellt sich aber heraus, daß die Sorgen des Monarchen unbegründet sind: im Dreißigjährigen Krieg etabliert sich der Tabak als die zweite Droge der Soldaten neben den alkoholischen Getränken und behält seinen festen Platz in der neuzeitlichen Armee bis heute. Außer dem Dreißigjährigen, der wie eine Drehscheibe für das Rauchen wirkt, ist noch ein zweiter Krieg hinsichtlich des Tabaks von historischer Bedeutung: der Krimkrieg, aus dem über 200 Jahre später russische, französische und englische Soldaten die Zigarette mit nach Hause bringen, die dann ihren weltweiten Siegeszug antritt.

Es ist im Grunde erstaunlich, daß in den Quellen zum Thema "Rauchen" weder die naheliegende Frage gestellt wird, was eigentlich so störend am Rauchen ist, daß es solch tief empfundene Feindschaft auf sich zieht<sup>189</sup>, noch die ebenfalls naheliegende Frage, was das Rauchen so einwirkungsresistent macht, daß es die z.T. sehr rauchfeindliche Periode des mittleren und späten 17. Jahrhunderts unbeschadet übersteht<sup>190</sup>. Einzig SCHIVELBUSCH rückt eine kulturelle Leistung des Rauchens für die ersten zwei Jahrhunderte dieses Brauchs in Europa heraus: "Rauchen und geistige Arbeit, das ist für die Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts ein eng zusammenhängendes Paar" (119).

In den Kategorien der im 17. Jahrhundert herrschenden Humoralmedizin ist der Tabak eine "trockene" Arznei; er nimmt dem Körper überflüssige Säfte, beruhigt so die Leidenschaften (vor allem auch die erotischen) und bündelt die Geisteskräfte zu nützlicher Tätigkeit. Für den Kaffee gilt im wesentlichen die gleiche Charakterisierung, und so schließt sich der Kaffee, sobald er in den europäischen Kulturen auftritt, dem Tabak an. In den Kaffeehausdarstellungen des 17. und 18. Jahrhunderts fehlt die Pfeife nicht<sup>191</sup>. Übersetzt in die politischen Strömungen der Kulturentwicklung, liegt die Ergänzung darin, daß der Anspruch, den der Tabak sinnlich anmeldet, vom geschwätzigen Kaffee diskursiv expliziert wird. Bontekoe, der pietistische Tee- und Kaffeepropagandist, sieht im Rauchen ein geeignetes Prophylaktikum für die möglichen Schäden, die man in der wachsenden Zahl von nicht körperlich fordernden Berufen davontragen kann; mit dem Rauchen kann man "allem Ungemach, das eine sitzende Tätigkeit mit sich zu bringen pflegt, vorkommen und abwehren" (zit. n. SCHIVELBUSCH, ebd.).

---

<sup>189</sup> Weswegen es hier kurz skizziert wurde (s. 159 f.).

<sup>190</sup> CORTI etwa widmet dieser Frage hin und wieder einen Nebensatz, in dem er als Erklärung aufführt, was selbst erst zu erklären wäre: "Gewöhnung".

<sup>191</sup> Mit Ausnahme der deutschen wegen des Rauchverbots in der Öffentlichkeit (s.o.).

Tabak und Kaffee begleiten und fördern "die Neueinrichtung des menschlichen Körpers unter dem Primat der geistigen Arbeit....Der Kaffee wirkt *positiv*, als Anregungsmittel und Nährstoff des Gehirns. Der Tabak wirkt *negativ*, indem er den Restkörper beruhigt, d.h. seine Motorik auf das Minimum reduziert, das bei geistiger, d.h. sitzender Tätigkeit gefragt und erforderlich ist. Im Rauchen reagiert der geistig arbeitende Mensch die funktionslos, ja dysfunktional gewordenen körperlichen Energien ab, die der vorbürgerliche Mensch in körperlicher Arbeit, auf der Jagd, bei Turnieren usw. los wurde" (122). Das begleitende Rauchen ist ***Nichtstun als Tätigkeit***.

In der Tat kann man von einer "***Neueinrichtung***" des ***Drogenkonsums*** im Verlauf der Moderne sprechen, denn es sollte nicht vergessen werden, daß Kaffee und Tee nicht nur *Zusatzangebote* sind, sondern de facto einen beachtlichen Teil des vorherigen Alkohol-, vor allem des Bierkonsums ersetzen. Die ganze ***Struktur der Drogenkultur wandelt sich***, und diese Wandlung geht weit über den Bereich der "geistigen Arbeit" hinaus; sie steht mit dem sich wandelnden Verhältnis von Alltag und All-Tag in engem Zusammenhang.

Am Beispiel der Einführung des Tees in Ostfriesland wurde bereits die neue Struktur des Rausches gezeigt (s. 156 f.), wofür sich diese Episode aufgrund ihrer religiösen Explikation besonders eignet, denn sie liefert das Zwischenstück zwischen sakral und innerweltlich interpretiertem Rausch: der sich bereits mit der Last neuzeitlicher "Individualität" plagende Mensch erlebt 'in sich', wo sich sonst seine erdschwere Sündhaftigkeit zeigt, das Andere, Gottes Gnade. Zwar sagt der barocke Mensch noch nicht: "Denn Ich ist ein Anderes" (RIMBAUD, 26), aber die Steigerung des Erlebens, die mit dem Begriff "Rausch" allgemein ausgesagt ist, gewinnt im 17. und 18. Jahrhundert allmählich die Erzählform, daß ein erlebendes "Ich" *in sich* noch etwas anderes als das im alltäglichen Selbstbild Gewohnte verspürt (etwa bei Sterne, Swift, in Andeutungen schon bei GRIMMELSHAUSEN). Und erst in dieser ***Uneinheitlichkeit*** wird das "Individuum" paradoxerweise die orientierende und stabile ***Einheit***, die die Entwicklung des Selbstbildes der abendländischen Kultur während der kommenden Jahrhunderte entscheidend prägt. Insofern macht das Rauscherleben eine Verwandlung durch, die der des Gewissens *strukturell* analog ist: Vereinheitlichung durch Doppelung.

Faktisch vollzieht sich damit die ***Aneignung des All-Tags durch den Alltag***. Was sinnlich erfahrbar ist, kann nicht All-Tag sein, denn der ist ja jetzt eben dadurch definiert, daß er seinem Wesen nach unaktuell ist, ob nun in Gestalt von Gottes "unveränderlichem Vorsatz" oder der "vernünftigen Natur", der Gott es vom Moment ihrer Schöpfung an selbst überläßt, sich gemäß der ihr ein für allemal inwohnenden Gesetzmäßigkeiten zu entwickeln. Damit ist dem All-Tag gleichzeitig jede direkte Wirkung auf das fundamentale Kulturproblem der Unvollkommenheit entzogen, und dieses zu lösen, wird nunmehr Aufgabe des Alltags, zu welchem Zwecke ihm ja die Vernunft gegeben ist ("Perfektibilität")<sup>192</sup>. Entsprechend wird

---

192 In Anerkennung dieser Konstruktion rückt Kant die Vernunft als das heraus, was die Funktion des - ursprünglich religiös verfaßten - Horizonts der Überschreitung des Alltäglichen übernimmt und betont ihren wörtlich zu nehmenden "transzendentalen" Charakter. Diese Kritik der Vernunft macht alle immanente Perfektibilitätshoffnung zunichte und restituiert formal das

im Rausch nicht mehr das Andere erlebt, sondern nur noch anders erlebt; er überschreitet den Alltag nicht mehr qualitativ, sondern steigert ihn nur noch graduell und bleibt darin fest auf den Alltag bezogen, d.h. auf das "vernünftig" strukturierte Gefüge von Arbeit und Gewissen.

Der Alltag, und nicht z.B. die visionäre Bedeutsamkeit, entscheidet nun über 'gute' und 'schlechte' Rausche. Die nach wie vor bestehende Forderung der "Mäßigung" wird präziser, indem der Einzelne für das, "was seine Natur ertragen könne" (s. 90), einen Maßstab bekommt: wieweit stört oder fördert der Rausch den Alltag? 'Gute' Rausche sind diejenigen, die den sich bürgerlich einrichtenden Alltag fördern, entweder direkt, indem sie, wie beim Tabak oder Kaffee, die im Alltag geschätzten Qualitäten wie Konzentration oder Wachheit steigern, oder indirekt, indem sie, wie die abendlichen zwei Gläser Wein, die Abstützung des Alltags durch die zeitweilige Betonung der gegenläufigen Qualitäten wie etwa "Ruhe" leisten. Allmählich etabliert sich der Alltag als ein zyklischer Wechsel von Arbeitszeit und arbeitsfreier Zeit, die der Regenerierung der Arbeits-Kräfte sowie der Erfüllung kultureller Pflichten außerhalb des Berufs, etwa im Rahmen der Familie, dient. 'Schlechte' Rausche sind demgegenüber solche, die die Alltagsrhythmik nachhaltig stören, also vor allem die kräftigeren Versionen des Alkoholrausches, sie lassen sich nicht der guten Gestalt des Alltags einverleiben, sondern führen zu einer eigenen Strukturierung (z.B. "Kater"), die aktuell die Arbeit des Tages und, wenn sie zur individuellen Regel wird, das Prinzip "Arbeit" im Sinne der kontinuierlichen Berufsarbeit entscheidend beeinträchtigt. Und da es keinen anderen Rahmen mehr gibt, in dem sich solche Überschreitungen des Alltags auslegen und so positiven Sinn gewinnen können, etabliert die Kultur diese Rausche als *alltags-immanentes Gegenbild des Alltags*.

Daher markiert das Ende der euphorischen Phase in der Adaption der neuen Drogen jeweils einen entscheidenden Entwicklungsschritt. Beinahe als müßte bei jeder Droge aufs neue der Gang durch die Kulturentwicklung, die Phylogenese in der Ontogenese brevierter wiederholt werden, beginnen seit dem Mittelalter alle neu auftauchenden Drogen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ihre kulturelle Existenz als Pharmazeutika, d.h., sie werden von der Kultur im Kontext der Heilkunde interpretiert, die ihrerseits bis heute durch ihre Herkunft aus dem Religiösen wesentlich bestimmt ist, auch wenn sie sich seit dem 19. Jahrhundert alle erdenkliche Mühe gibt, dies zu leugnen. Die Drogen stehen, so gesehen, anfangs jeweils in einem abgeschwächt religiösen Zusammenhang; das ist erstmals beim Branntwein der Fall und scheint sich erst mit den "Designer-Drogen" unserer Tage zu ändern.

Im Schutz dieser Restsakralität sind die Rausche, die die neuen Drogen bringen, für eine Weile berechtigt, ja sogar der kulturellen Kritik entzogen. Denn die Entwicklung der Medizin steht zwar *auch im Dienste* des Alltags, bleibt aber eine der wenigen kulturellen Figurationen, die ihre Eigenlogik im Zweifelsfall auch *gegen* die Ansprüche des Alltags durchsetzen kann; wer z.B. wegen einer Krankheit be-

---

ehemals religiöse Verhältnis von All-Tag ("intelligible Sphäre") und Alltag ("empirische Sphäre"), allerdings als eben philosophisches Konstrukt sensu Dilthey: die Vernunft selbst kann niemals, das religiös Transzendente hingegen muß zuweilen empirisch werden - entweder offenbart es sich von sich aus, oder die Menschen suchen es im Ritual auf.

handelt werden muß, braucht nicht zu arbeiten. Wenn also die Medizin etwa den Tabak als vielfältiges Heilmittel preist, muß die Kultur seinen Gebrauch tolerieren, und das Rauchen steht außerhalb jeder Diskussion.

Dann aber, und dies ist das Ende der euphorischen, quasi-religiösen Phase der Drogenkultivierung, wird aus der Medizin heraus Kritik an der medizinischen Überschätzung der Droge geübt, und zwar gerade mit dem Hauptargument, daß der Gebrauch dieser Droge so alltäglich geworden ist, daß von einer therapeutischen Verwendung, die primär immer eine Ausnahme vom Alltag meint, kaum noch die Rede sein kann<sup>193</sup>. Wie zu Beginn das religiöse Moment den Rausch protegirt, wendet es sich jetzt gegen ihn, weil er sich offensichtlich der Reichweite des in der Medizin noch inkorporierten All-Tags entzieht. Der Alltag hat sich auch hier den All-Tag angeeignet, denn es zeigt sich, daß etwa das alltägliche Rauchen als Phänomen wenig geniert wird durch den internen Streit der Fakultät. Implizit ändert sich dadurch allerdings sein Funktionieren: wenn der Wert des Rauchens in der Kultur gleichzeitig medizinisch behauptet und medizinisch bestritten wird, wird das Rauchen für die Raucher zu einer, als solchen gewußten, 'individuellen' Entscheidung, die keine noch so schwache sakrale Rückendeckung mehr hat. Anstelle dessen ist eben die Frage nach der Integrierbarkeit der Räusche in den Alltag getreten.

Die Grenze zwischen alltagsintegrierten und nicht integrierten Räuschen wird auch im Sprachgebrauch festgelegt. Den Begriff "**Rausch**" verwendet man, seinen Konnotationen gemäß, die sich in der Renaissance bilden, nur für den 'schlechten' Rausch; die 'guten' Räusche werden unter dem Begriff "**Genuß**" zusammengefaßt. Diese (und manche benachbarte) semantische Differenz wiederum wird zur diskursiven Waffe, mit deren Hilfe umgekehrt Bilder vom "richtigen Leben" produziert und stabilisiert werden. Für James I. z.B. hat Rauchen, da er es grundsätzlich ablehnt, ebenso grundsätzlich keine Verbindung zum "Genuß", sondern ist schlechterdings "eine Tollheit,...die....durch die Dünste des schwarzen Rauchs den Höllenbrodem am leibhaftigsten versinnlicht" (zit. n. CORTI, 78).

Viele seiner Untertanen sind da anderer Ansicht. Dem königlichen Grollen zum Trotz rauchen die Engländer weiter, womit sie eigentlich nur jene gesellige Unbotmäßigkeit erkennen lassen, derenthalben so viele Herrscher des Barock dem Rauchen gegenüber unverhohlen feindselig eingestellt sind. Das Rauchen ist im Kern weder anarchisch, noch antiautoritär, um es in Programmvokabeln des 19. und 20. Jahrhunderts auszudrücken, es ist noch nicht einmal per se respektlos - es läßt sich aber seinerseits nicht von festen Zeichen- und Konventionssystemen beeindrucken, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert zur Beglaubigung politischer Macht unabdingbar gehören. Das bis ins kleinste festgelegte Zeremoniell absolutistischer Hofhaltung beruht auf der von GRACIAN treffend beschriebenen Kunst der Höflinge, die Anforderungen der Etikette genau zu erfüllen und sich dabei gleichzeitig als jemanden zu wissen, der 'nur' eine Rolle ausfüllt; es handelt sich dabei um eine Form der *Selbstdistanzierung*, die sich als solche idealiter jeden

---

<sup>193</sup> Der Jesuit Balde macht in seinem öffentlichkeitswirksamen Traktat "Die truckene Trunkenheit" (1657; deutsch 1658) keinerlei medizinische Verordnung, sondern die "stin-kende Wollustbegierde" (zit. n. CORTI, 300) des Einzelnen als Motiv für das Rauchen aus.

Moment *présent* sein muß, damit man nicht Gefahr läuft, 'aus der Rolle zu fallen'. Das Rauchen hingegen beruht auf einer unumgänglich 'persönlichen' Beteiligung (besonders prägnant in der anfänglichen Aneignungsleistung), die tendenziell auf Selbstvergessenheit gerichtet ist, bestehe die nun in versunkenem Vor-sich-hin-paffen, in konzentriertem Arbeiten oder in Tabakskollegialität. Demonstrationsmechanismen wie die der höfischen Etikette werden von der sinnlichen Impertinenz des Rauchens schlicht überlagert. Man kann daher sagen, das Rauchen ist im Kern un-höflich<sup>194</sup>.

Die unbedingte Fixierung, durch die das Hofzeremoniell charakterisiert ist, widerspricht grundsätzlich der spezifischen Leistung des Rauchens, die seine Popularität in Europa begründet: es läßt sich in mehr alltägliche Lebensvollzüge integrieren als jede andere Form der Rauscherzeugung. Rauchen kann fast jede Tätigkeit begleiten, und das 17. Jahrhundert treibt in dieser Hinsicht manch erstaunliche Blüte: es bedarf zweier päpstlicher Bullen (1642, 1650), um den katholischen Klerus wieder davon abzubringen, die Heilige Messe pfeiferauchend zu zelebrieren (133 ff.). Pestärzten wird geraten, bei Krankenbesuchen kräftig zu rauchen (98 f.), worin sich der Kampf um den "Luftraum" (s.o.) deutlich zeigt. So schreibt ein holländischer Arzt: "Sobald mir die Ausdünstungen der Kranken unerträglich wurden,...rauchte (ich) Tabak" (zit. n. CORTI, ebd.); Pestmiasmen werden vom Rauch ebenso überlagert wie die königliche Prärogative in der Etikette.

Daß das Rauchen so vielseitig zum Einsatz kommen kann, hängt mit der Uneindeutigkeit seiner Wirkungen auf die Erlebensverfassung zusammen: es dämpft die Aufregung und belebt die Trägheit, bleibt aber im Rahmen alltäglicher Verfaßtheit; allenfalls ein kurzer, angenehmer Schwindel, eine Art Tabakschwips, kommt zuweilen vor, wenn man das Rauchen richtig dosiert. Wenn nicht, kann es zu erheblicher Übelkeit kommen, und die narkotische Wirkung kann bis zur Betäubung gehen. In der Auffassung der Raucher, schon während der frühen Kolonisierung und erst recht später in Europa, frei von jedem Nexus mit dem All-Tag<sup>195</sup>, findet das Rauchen seine Referenz ausschließlich in der Befindlichkeit des Rauchers, und erst sekundär schließt sich an diese Befindlichkeit ein großes Spektrum möglicher Auslegung in Tätigkeiten an. Dieses Verhältnis von vorgeordneter Befindlichkeit und sekundärer Tätigkeit ist der Beitrag des Rauchens zur Lösung des für die Epoche zentralen Kulturproblems, dem "Individuum" Übergänge ins Soziale zu verschaffen, ohne seine Primordialität, seine eigentliche "Ungeselligkeit" (KANT) in Frage zu stellen<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> In Versailles löst man das Problem der Inkompatibilität von Rauchen und Etikette, indem man das Tabak*schnupfen* zur Mode macht, die sich ab dem Ende des 17. Jahrhunderts in den vornehmen, später in den gutbürgerlichen Kreisen ganz Europas ausbreitet, mit der Einführung der Zigarre aus Lateinamerika während der Napoleonischen Kriege aber fast völlig verschwindet (CORTI, 246 ff.).

<sup>195</sup> Nur die Rauchgegner werden bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht müde, die Höllenmetapher zu bemühen, um ihrer Abscheu angemessenen Ausdruck zu verleihen. Aber auch sie lassen in ihrer allgemeinen Argumentation erkennen, daß es sich eben nur (noch) um eine ausdrucksstarke Metapher ohne weitere religiöse Implikationen handelt.

<sup>196</sup> Beim Kaffee wurde in dieser Hinsicht seine Tendenz zur Diskursivierung herausgestellt (s. IV 97 f.).

Der seit James I. verbreitete und zeitweilig sehr intensive Kampf gegen das Rauchen, der in der Regel ein Kampf der Obrigkeiten, des Klerus und der Ärzte ist, scheidet schon im 17. Jahrhundert daran, daß das Rauchen die der damaligen Logik der Kulturentwicklung kongeniale Form des Drogenkonsums ist: es ist in den ausschließlich werdenden und sich darin doppelnden Alltag fast universell integrierbar, weil seine spezifische Leistung eben darin besteht, nichts Bestimmtes zu leisten, aber alles begleiten zu können. Puritaner können in aller asketischer Seelenruhe rauchen; die Pfeife ist ein ebenso alltäglicher Begleiter wie ihr Gewissen, und wie die Arbeit ist das Rauchen gleichzeitig unbestimmt<sup>197</sup> und konkret.

Der Charakter der Begleitung durch das Rauchen ändert sich allerdings im Laufe der Kulturentwicklung. "Sucht man nach einem Begriff, mit dem man diese Evolution beschreiben kann, so bietet sich der der Beschleunigung an. Beschleunigung ist vielleicht *das* Phänomen der Moderne überhaupt" (SCHIVELBUSCH, 123). Gemeint ist damit die Entwicklung von der Pfeife über die Zigarre zur Zigarette. Im 17. Jahrhundert eine Pfeife zu beschicken und in Gang zu bringen, ist ein vergleichsweise aufwendiger Vorgang, der Zeit und Aufmerksamkeit erfordert. Die Zigarre des 19. Jahrhunderts wird bereits fertig gekauft, aber das Anzünden wird etwas umständlich kultiviert und das Rauchen selbst dauert eine halbe bis eine Stunde. Mit der Zigarette verkürzt sich die Rauch-Zeiteinheit auf ca. fünf bis sieben Minuten, das Rauchen kann entsprechend häufig wiederholt werden.

Unbestreitbar beschleunigt sich der 'pace of life', das Tempo des Lebens in den vier zu betrachtenden Jahrhunderten, und das Rauchtempo mit ihm<sup>198</sup>. Psychologisch interessant an der Beschleunigung ist aber nicht der wachsende Quotient aus Wegdifferenz und Zeitdifferenz, sondern daß mit den sich wandelnden Formen des Rauchens sich auch die Art wandelt, in denen es den Alltag begleitet. Die Pfeife begleitet den Alltag, indem sie ihn für eine kleine Weile bricht, so daß man nach dem Anzünden und Anrauchen wieder zu der dafür unterbrochenen Tätigkeit zurückkehrt, sich neu sammelt und konzentriert; der Übergang von der Tätigkeit zum Rauchen und zurück ist prägnant und muß eventuell, um die Pfeife nicht ausgehen zu lassen, mehrfach wiederholt werden. Es ist dieser Rhythmus von Brechung der Tätigkeit und Rückkehr zu ihr, der mit der Entwicklung zur Zigarette sich beschleunigt und gleichzeitig in den Hintergrund tritt. Dem Rauchen wird dadurch weniger Aufmerksamkeit zuteil, es vollzieht sich mehr 'wie von selbst', kann deshalb aber auch noch vielfältiger eingesetzt werden, da es die aktuelle Tätigkeit ja weniger 'stört'. Ist das Rauchen zu Anfang wie ein Reisebegleiter, der durchaus auch eigene Rechte auf der Reise durch den Alltag geltend macht, so begleitet die Zigarette den Raucher nach Art eines Schattens, den man nur bemerkt, wenn das Licht entsprechend fällt.

Die auf Vielfalt ausgelegte "symbolisierende Potenz" des Rauchens, wie ich diese

---

<sup>197</sup> Vor jeder Frage, *welche* Arbeit man verrichtet, steht die hinsichtlich konkreter Tätigkeit unbestimmte Forderung, auf jeden Fall zu arbeiten (s. 109 ff.).

<sup>198</sup> Ich bezweifle allerdings, daß "die Zigarette....einen anderen Zeitbegriff als die Zigarre" (127) verkörpert; "ein anderes Zeiterleben" wäre wohl die glücklichere Formulierung.

Eigenart an anderer Stelle genannt habe (1992, 103), sperrt sich gegen die starren Bedeutungen fester symbolischer Ordnungen (höfisches Zeremoniell); es schafft seine eigenen symbolischen Ordnungen, aber die sind variabel und auf Entwicklung bezogen, nicht auf ein in unbeweglichen Zeichen erstarrtes Repräsentationsverhältnis mit dem Anspruch auf überzeitliche Gültigkeit<sup>199</sup>. Und schließlich ist das Rauchen infolge seiner Unfestgelegtheit die universelle Ergänzung zu allen anderen Formen des Drogenkonsums: es paßt zum Kaffee- oder Teetrinken ebenso wie zum Alkoholtrinken. Auch hier ist es willkommene **Brechung und Weiterführung in einem**; wo immer der Tabak eingeführt wird, hält er sofort Einzug in die Schenken.

Das 17. Jahrhundert weiß bereits um die Spezifik des Rauchens. Im Dreißigjährigen Krieg schreibt ein Zeitgenosse: "Ist einem die Weil lang, er hat nichts zu tun, so trinkt er Tabak. Ist er unlustig, zornig, und geht ihm was Widerwärtiges im Kopf um, so nimmt er die Pfeife ins Maul und schlotzet eine Weil daran....Zanket das Weib, so laufet der Mann seiner Tabakspfeife zu und gibt ihr ein Maul voll Rauch" (zit. n. CORTI, 100). Was den Rauchern als "gekonnt unverbindliche Verbindlichkeit" (DAMMER 1992, 102) lieb und teuer ist, erscheint den Rauchgegnern als *die Sinnlosigkeit schlechthin*. Für keine der von den Rauchern als durch das Rauchen gefördert angegebene Tätigkeit ist das Rauchen *notwendig*, man kann dies alles auch tun, ohne zu rauchen. Dem Rauchen haftet von Anfang an ein Moment des Irrationalen und Unsinnigen an, das seine Gegner ebenso gründlich irritiert, wie ihnen seine sinnliche Qualität stinkt. Goethe faßt, v. Knebel zufolge, beides so zusammen: "Das Rauchen....ist auch nur für Müßiggänger, für Menschen, die Langeweile haben, die ein Drittel des Lebens....mit Essen, Trinken und anderen notwendigen oder überflüssigen Dingen hindudeln....Die Raucher verpesen die Luft weit und breit und ersticken jeden honetten Menschen, der nicht zu seiner Verteidigung zu rauchen vermag" (zit. n. CORTI, 241).

James I. ist nicht nur der erste prominente Tabakgegner, er findet auch einen Kompromiß zwischen seinem herrscherlichen Wunsch, das Rauchen in England abzuschaffen, und der Unmöglichkeit seiner Verwirklichung. Angelpunkt dieses Kompromisses sind die Finanzen. Der König macht schon im "Misocapnus" keinen Hehl daraus, daß das Rauchen *auch* deswegen für England im ganzen schädlich sei, weil es einen beachtlichen Teil des englischen Gesamtvermögens außer Landes bringt: der teure Tabak muß im wesentlichen von Spanien gekauft werden. Im Unterschied zu seiner Vorgängerin ist der katholische Monarch zwar an einer friedlichen Koexistenz mit der katholischen Hegemonialmacht Spanien interessiert, aber er ist insofern bereits ein moderner Herrscher, als er die zentrale Bedeutung der *Geldwirtschaft* für den sich allmählich bildenden "modernen Staat" (ELIAS) versteht, und kann daher einen so umfangreichen Geldfluß in die falsche Richtung ebenso wenig gutheißen wie die sinnliche Infragestellung royaler Sou-

---

<sup>199</sup> J.S. Bach, ein passionierter Raucher, faßt die hier aufscheinende Nähe des Rauchens zum Thema "Sterblichkeit" in einem Liedtext mit dem Titel "Die Tabakspfeife":

"Der Rauch in freier Luft verschwindet,  
nichts als die Asche bleibt zurück;  
so wird des Menschen Ruhm verzehrt  
und dessen Leib in Staub verkehrt" (zit. n. CORTI, 311).

veränität durch den Rauch.

Erste Maßnahmen zur radikalen Reduzierung der Tabakeinfuhr scheitern. 1604 verordnet James eine 4000(!)prozentige Erhöhung der Einfuhrzölle an (AUSTIN, 127), wozu das Parlament bereits seine Zustimmung verweigert. Aber auch das praktische Resultat seines Alleingangs behagt dem König nicht: "Der hohe Preis machte die Sache noch exklusiver und förderte nur Schmuggel, Bestechung und Korruption" (ebd.). Im selben Jahr läuft das erste Schiff mit einer Ladung Tabak aus dem nun doch erfolgreich kolonisierten Virginia in England ein. James' weiteres Vorgehen basiert auf den sich mit dem nunmehr vorhandenen 'englischen' Tabak ergebenden Möglichkeiten: 1608 senkt er den Zoll und schafft ein Monopol zur Tabakeinfuhr, dessen Preis er 1615 noch einmal kräftig erhöht. 1619 wird der einheimische Tabakanbau mit Restriktionen belegt, da dessen Produkte dem König nun einmal keinen Gewinn bringen. Ein Jahr später muß aller in England verkaufter Tabak den Regierungsstempel tragen, und weitere vier Jahre später setzt James konsequent den Schlußpunkt dieser zwanzigjährigen Entwicklung mit der Tendenz zunehmender staatlicher Kontrolle: "1624 wurde auf den Tabak das königliche Monopol erlassen und nur noch Tabak aus Virginia zugelassen" (128).

Damit sind der fiskalisch unergiebig einheimische und der teure spanische Tabak gleichzeitig aus dem Rennen, und die erheblichen Einkünfte fließen direkt in die Staatskasse. Die Regierung hat nunmehr sogar ein Interesse daran, daß möglichst viel Tabak konsumiert wird, so daß nach Sättigung des englischen Marktes der Export systematisch betrieben wird: "Im späten 17. Jahrhundert war England ständig darum bemüht, dem Virginiatabak neue Märkte zu öffnen, es war zum wichtigsten Tabaklieferanten Europas geworden" (128 f.).

Die meisten europäischen Regierungen folgen England im Laufe des 17. Jahrhunderts, wenn auch zumeist infolge mangelnder eigener Tabakressourcen weniger profitträchtig, in dem Versuch nach, regelmäßigen Gewinn aus dem Tabak zu ziehen (CORTI, 156 ff.). In Form von Steuern, Appalten oder Monopolen söhnt sich die meist rauchfeindliche Obrigkeit mit dem mißliebigen Phänomen des Rauchens aus. Diese Tendenz signalisiert einen kulturpsychologisch bedeutsamen Wandel in der Struktur von Herrschaft. Das - im Sinne ihrer Interessen völlig berechnete - Mißtrauen der Herrschenden gegen das Rauchen entstammt, historisch betrachtet, derselben Logik wie etwa mittelalterliche Kleiderordnungen: Rauchen gefährdet, wie das Tragen unstandesgemäßer Kleidung, die Eindeutigkeit der Zeichen und Symbole, auf die diejenigen Formen kultureller Herrschaft unabdingbar angewiesen sind, die sich primär durch anschauliche Demonstration beglaubigen<sup>200</sup>. Man muß sicher sein können, daß der phänomenal Prächtigeste auch der strukturell Mächtigste ist.

Dieses Vertrauen in ein kulturell verbindliches System von anschaulich bezeichneten Bedeutungen ist jedoch um 1600 bereits schwer erschüttert und im Übergang in eine neue Auffassung begriffen, die Bedeutungen mehr und mehr als Produktionen eines kulturellen oder auch nur noch subkulturellen, dem historischen

---

<sup>200</sup> In traditionell orientierten islamischen Familien z.B. macht auch im ausgehenden 20. Jahrhundert ein erwachsener Mann flugs seine Zigarette aus, wenn sein Vater den Raum betritt.

Wandel unterliegenden Aushandlungsprozesses versteht. Im Kontext dieser neuen Beweglichkeit formiert sich der moderne Staat, indem er sich als *Rahmen* für sie herausbildet, also nicht so sehr direkt in die konkreten Aushandlungsprozesse eingreift, als sie vielmehr vermittelt und ihnen Grenzen setzt. Mit der Zeit ist der Staat 'überall dabei', ohne jedoch beständig als kultureller Akteur auf sich aufmerksam zu machen. Die Bedingungen dafür werden durch eine doppelte Monopolbildung geschaffen, die den modernen Staat grundlegend charakterisiert: "Die freie Verfügung über militärische Machtmittel ist dem Einzelnen genommen und einer Zentralgewalt vorbehalten,...und ebenso ist die Erhebung der Steuerabgaben...in den Händen einer gesellschaftlichen Zentralgewalt konzentriert. Die finanziellen Mittel, die so zur Verfügung dieser Zentralgewalt zusammenströmen, halten das Gewaltmonopol aufrecht, das Gewaltmonopol hält das Abgabenmonopol aufrecht" (ELIAS, Bd. 2; 142).

Die Errichtung des königlichen Tabakmonopols durch James I. stellt einen Schritt (unter vielen) in der letzten Phase dieser Entwicklung dar, der dazu dient, Kontinuität und Stabilität des *Staates* abzusichern, indem er *kontinuierliche* Geldquellen erschließt. Als Preis dafür, daß er nicht mehr für jeden Krieg und jede Hochzeit im Königshaus eigens die Zustimmung des Parlaments erwirken muß, aktuell Steuern erheben zu dürfen, weil das Geld regelmäßig zu fließen beginnt, sind den Launen und Vorlieben des Königs nun auch engere Grenzen gesetzt, wie man an der Fruchtlosigkeit des persönlich aufrichtigen Widerwillens von James I. gegen das Rauchen sieht. Es zeigt sich, daß der König durch die vielfach verflochtene Zentralgewalt, auch wenn er sie im Absolutismus unangefochten *repräsentiert*, ebenso gebunden ist wie jeder andere; aus dem Herrscher wird allmählich ein Staatsoberhaupt. James ahnt diese Differenz von Staat und König nur, Ludwig XIV. überbrückt sie, indem er den Staat zur königlichen Angelegenheit macht ("l'état, c'est moi"), und erst in der Endphase des Absolutismus formuliert Friedrich II. sie mit einem Schuß herrscherlichen Zynismus, wenn er sich als "ersten Diener des Staates" sieht.

Rauchen kränkt die königliche Souveränitätsdemonstration<sup>201</sup>, fördert aber die *raison d'état*. Es kann vorweggenommen werden, daß sich das bis ins 20. Jahrhundert nicht ändern wird. AUSTIN'S Behauptung, mit der Fiskalisierung "wurde die öffentliche Tabakdebatte beendet" (129), ist insofern unzutreffend, als sich lediglich die Obrigkeiten weitgehend aus der Diskussion zurückziehen, die aber auch ohne sie im Laufe der Jahrhunderte immer wieder einmal mehr oder weniger lautstark geführt wird. KLEIN sieht zusammenfassend im "gegenwärtige(n) heftige(n) Ausbruch von Antitabakismus nur einen Moment in einem zyklischen Prozeß" (275), für den er zahlreiche historische Belege anführt. Fast vier Jahrhunderte nach James I. könnte man formulieren: Rauchen kränkt die Vernunft<sup>202</sup>, füllt aber weiter-

---

<sup>201</sup> Die zumeist die konservative Tendenz der Kultur im ganzen vertritt. Daher wird das Rauchen in manchen Fällen Gegenstand eines grundsätzlichen kulturellen Richtungsstreits: "In Osteuropa und Asien beruhte ein großer Teil des Widerstandes gegen Tabak auf seiner Assoziation mit dem Westen. Regierende in Rußland, der Türkei, China und Japan erhoben zum Teil deswegen Einwände gegen Tabak, weil sie in ihm ein Zeichen drohender ausländischer Einmischung sahen" (AUSTIN, 124).

<sup>202</sup> Soweit diese als durch ein starres Zeichensystem repräsentierte aufgefaßt wird, das

hin die Staatskassen.

Die Debatte wird mit der Fiskalisierung nicht beendet, wohl aber beruhigt, und das markiert das Ende der polarisierenden und den Übergang in die alltägliche Phase hinsichtlich der Kultivierung der nun nicht mehr neuen Droge Tabak. Mit Kaffee und Tee verfahren die Staaten in der Folge ähnlich, und auch die alkoholischen Getränke, deren Besteuerung schon seit geraumer Zeit die Einkünfte adeliger Landesherren und städtischer Magistrate aufbessert, werden einer einheitlichen staatlich-fiskalischen Regelung unterworfen.

Der Fiskus tritt bei diesem Übergang die Nachfolge der in sich zerstrittenen Medizin an, insofern er den auch den "Genüssen" innewohnenden Zweifel zwar nicht abschafft, aber doch beruhigt, ob man mit ihnen nicht trotz ihrer Konformität mit den kulturellen Entwicklungstendenzen irgendwann die unscharfe Grenze überschreitet, jenseits derer Schlemmerei, Völlerei, Schwelgerei und ähnliche Maßlosigkeiten liegen. Setzt der medizinische Diskurs in der polarisierenden Phase den Drogenkonsum zur individuellen Entscheidung frei, bindet die Fiskalisierung ihn wiederum in ein Ganzes ein, das nun allerdings kein noch so schwaches Echo des Religiösen mehr vernehmen läßt. Die Abgaben, die die Menschen für ihre Genüsse zahlen, fungieren in gewisser Weise wie die spätmittelalterlichen Ablässe: man bezahlt für die Beruhigung des Gewissens, ohne so recht an die beabsichtigte Wirkung zu glauben.

Denn dieselbe Kultur, die sich einen Staat schafft, der sein Arrangement mit den Genüssen trifft, behält auch eine Moral bei, die allen Genuß, gar nicht zu reden vom ekstatischen Rausch, konsequent mit dem Maß konfrontiert. In die Schlußlinie dieser Argumentation gerät angesichts seines Profits an den Drogen auch sehr bald der Staat, dem, um es auf den Punkt zu bringen, Doppelmoral vorgeworfen wird: er verdient an den Räuschen und Genüssen, propagiert aber gleichzeitig den nüchternen, funktionellen Staats-Bürger. Auch dieser Topos hält sich unverändert bis ins 20. Jahrhundert. Die *Vereindeutigungstendenz der Moral* kann sich nur schwer damit abfinden, daß die *Vereinheitlichungsfunktion des Staates* keine Eindeutigkeiten, sondern (im günstigen Falle) orientierungsstiftende *Entscheidenheiten* produziert, die den Staat als in sich konfliktuöses Gebilde zeigen, das beständig an internen Widersprüchen arbeitet. Die "Zentralgewalt" entsteht, wie ELIAS zeigt, in der Auseinandersetzung von ("zentripetaler") Einheitsbildung und ("zentrifugaler") Vielfalt; das Verhältnis beider zueinander wird durch die Schaffung des modernen Staates in einer bestimmten Weise geordnet, ihr Konflikt dadurch aber nicht beseitigt. Für den Suchtdiskurs steht diese prinzipielle Ungeschlossenheit des Staates bei gleichzeitiger Allgegenwart (s.o.: "Rahmen") als Angriffspunkt ständig zur Verfügung, wenn die Integration von Drogen durch die Fiskalisierung faktisch vollzogen ist und der Staat seine Funktion als Nachfolger des (kurzzeitig durch die Medizin vertretenen) Religiösen hinsichtlich des Rausches übernimmt.

Zwar werden manche Räusche, eben die "Genüsse", im 17. und 18. Jahrhundert

---

sich bei näherem Hinsehen als weitgehend ideologisch entpuppt ("Gesundheit"; s. VI.2).

alltäglich, aber das ändert nichts daran, daß der Vollrausch im Visier des kulturellen Diskurses bleibt, der nun allerdings immer weniger von einer religiös und immer stärker von einer durch die Vernunft begründeten Moral getragen wird. Die "Sünde" rückt in den Hintergrund, während die manifesten Schäden, die für die Kultur im ganzen, das nähere Umfeld und den Einzelnen selbst z.B. durch ständigen hohen Alkoholkonsum entstehen, immer stärker betont werden, wobei die Vernunftmoral gleichzeitig in pragmatisch-ökonomischen Befürchtungen unterzugehen droht.

KANT (1797) stellt deshalb das Prinzip heraus; er behandelt die "Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit" (560) unter dem Oberthema "Pflicht des Menschen gegen sich selbst" (553). Daher kann es nicht primär um "Schaden, oder....körperliche Schmerzen...., die der Mensch sich dadurch zuzieht" (560) gehen, "denn da wäre es ein Prinzip des Wohlbefindens" (ebd.), nach dem geurteilt wird. Ein solches kann "aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen" (ebd.).

Eine Pflicht sensu KANT kann nur im Kontext der Sittlichkeit begründet werden. Die Verletzung der Sittlichkeit durch "Versoffenheit und Gefräßigkeit" (ebd.) besteht nun im "Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellektuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird....Im Zustande der Betrunkenheit ist der Mensch nur wie ein Tier, nicht als Mensch, zu behandeln" (ebd.). Was in der Renaissance als agitatorische Abgrenzung beginnt (s. 92, Anm. 47), trägt hier die seriösen Züge eines elaborierten philosophischen Systems: es ist nur folgerichtig, daß ein Mensch, der sich via Berausung seiner "Gewandheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte" (ebd.) und seiner intellektuellen Fähigkeiten (s.o.) begibt, "nicht als Mensch zu behandeln" ist.

Denn er entzieht sich selbst schon im Vorfeld des Sittlichen aktuell die Basis für die Sittlichkeit. Ohne eine Kontrolle über "sich selbst, als einem animalischen Wesen" (553) kann der Mensch nicht zu sittlich guten Handlungen emporsteigen, denn diese haben jene zur Voraussetzung. Darin, sich quasi von seiner eigenen Sittlichkeit abzuschneiden, besteht die im Rausch liegende Verletzung der "Pflichten gegen sich selbst". Die kasuistische Diskussion, die KANT diesen prinzipiellen Erwägungen folgen läßt, unterscheidet dann, ganz im Sinne der kulturellen Einschätzungen der Zeit, zwischen dem Weingenuß, dessen möglichen sittlichen Wert - "weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt" (561) - er, besonders im Rahmen des konvivialen Schmauses, der "etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich" (ebd.) habe, nicht völlig in Abrede stellt, und dem "Gebrauch des Opium<sup>203</sup> und Branntweins" (ebd.); sie sind "der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden, stumm zurückhaltend und unmitteilbar machen, daher auch nur als Arzneimittel erlaubt sind<sup>204</sup>" (ebd.).

Aber nicht nur im Bereich der philosophisch konstruierten Sittlichkeit verkompli-

---

<sup>203</sup> Das bezieht sich auf den in gehobenen und höchsten Kreisen verbreiteten Konsum von Laudanum, das, von Paracelsus als Schmerzmittel erstmals zubereitet, mittlerweile ebenfalls den Bereich der rein medizinischen Anwendung überschritten hat (SEEFELDER, 135 ff.).

<sup>204</sup> Das meint sittlich erlaubt, nicht juristisch.

ziert die Vernunft den Umgang mit dem Rausch, sondern auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Erklärung. Die Renaissance begnügt sich mit der Geißelung der Unmäßigkeit, die sie der Sündenbilanz des Einzelnen zuordnet und dort als "Laster" dauerhaft festschreibt. Der schlichte theologische Begründungszusammenhang, der sich mit der tautologischen Erklärung der Sünde durch die Sündhaftigkeit zufrieden gibt, genügt der ursachenversessenen Vernunft nicht. Sie beginnt zu fragen, aus welchen Gründen und zu welchem Zweck Menschen Alkohol trinken oder rauchen.

Daß man *aus freiem Willen* gegen Gottes Gebote verstoßen kann, ist einer der theologischen Grundpfeiler der Reformation, und daher bedarf die Unmäßigkeit keiner weiteren Begründung; es reicht, daß sie im Rahmen dieser Konstruktion *möglich* ist. Wie sich jedoch ein vernünftiges Wesen gegen die Vernunft, die ja auch ihm innewohnt, wenden kann, bleibt für die Vernunft im Kern rätselhaft, solange sie darauf besteht, die umfassende, Widerspruchsfreiheit verheißende Vereinheitlichung zu sein, als die sie sich hinsichtlich der kulturellen Ausrichtungsprobleme seit dem 17. Jahrhundert herausbildet ("Perfektibilität"). Wiederum ist es KANT, der in Gestalt der mit der Vernunft gleichursprünglichen "Freiheit" jenes Moment einführt, das die Vernunft selbst als konflikträchtige Zweieinheit charakterisiert (s. 134)<sup>205</sup>. Er subsumiert ihr damit auch das, was ihr zuvor, etwa als "Wille Gottes", entweder nicht einsichtig ist (s. 84) oder sogar, wie bei FRANCK, manifest zuwiderläuft (s. 86).

Zumeist ist, nach wie vor, "Trunksucht" das Thema, aber die Hauptschwierigkeit bei der Bemächtigung des Rausches durch den rationalen Wirklichkeitsentwurf bietet, einmal mehr, das Rauchen. Vorderhand fällt den Kritikern, wie schon bei James I. gesehen, die Ähnlichkeit von Alkohol- und Tabaktrinken auf. "Diese truckene / sind Affen der nassen / Zechbrüder / und wollen es ihnen in allem nachthun....Eine truckene / wohl eine abenteuerliche / Trunksucht" (Balde, zit. n. CORTI, 302 f.). Und ein weiteres konstantes Thema ist das Kleben am Rauchen, wenn man es einmal anfängt. Balde konstatiert hier eine analoge Verkehrung wie seinerzeit FRANCK bei den Säufern (s. 97, bes. Anm. 55): "Also auch / ist dieser Tabakmartyrer Gewohnheit / geplagt zu seyn. Sie müssen im Rauch hangen / wie die Schinken: sonst würden sie verwurmen und verderben. Und wo sie schon gerne davon liessen / so können sie doch nicht. Sie müssen schmäuchen / wollen sie anderst leben" (zit. n. CORTI, 305). Den Raucher erhält am Leben, was gleichzeitig sein Leben bedroht.

Soweit läßt sich auf Bekanntes zurückgreifen. Aber: beim Wein wissen auch die Kritiker, daß es um den Rausch geht, der, wiewohl er nicht sein *soll*, doch wenigstens ein verständliches Motiv und einen verständlichen Nutzen des Trinkens darstellt<sup>206</sup>. Anders beim Rauchen, denn hier kritisieren von Anfang an diejenigen,

---

<sup>205</sup> Daß er die "Unmäßigkeit" mithilfe einer sittlichen Argumentation dann doch für unzulässig erklärt, tut hier nichts zur Sache. Es geht, wie KANT sagen würde, um die "Bedingung der Möglichkeit".

<sup>206</sup> Es ist anzunehmen, daß die Mäßigungspropagandisten des 16. bis 18. Jahrhunderts durchaus selber erfahren haben, was ein Rausch ist. Sogar KANT, der solcher Unmäßigkeit kaum verdächtigt werden kann, sagt vom Rausch, er bringe "auf eine Weile geträumte Glückseligkeit

denen die Erfahrung des Rauchens fehlt. Balde faßt zusammen, was einem Nicht-raucher der Gewinn des Rauchens zu sein scheint: die Raucher "wären wohl billiger zu betrauen / dass sie von einer so elenden wollust bezaubert worden / von denen sie nichts / als Rauch / Gestank / Schmutz / Unflat / Schand und Schaden haben" (zit. n. CORTI, 303). Der Gestus der Verurteilung hat bereits den Beigeschmack einer gewissen Ratlosigkeit: warum tun die das? Daß Rauchen ein Laster ist, steht für den Jesuiten außer Frage, aber daß keine Prämie auf seiner Ausübung zu stehen scheint, läßt ihm durch den ganzen Traktat hindurch keine Ruhe.

Zudem fallen die Raucher keineswegs anschaulich aus der Ordnung der vernünftigen Natur des Menschen heraus wie die grölenden, prügelnden, spuckenden Säuffer. Es ist das Rauchen selbst, das so fundamental stört, aber weder Balde noch spätere Kritiker kommen dahinter, warum und wozu Raucher rauchen. Störrisch sperrt sich das Rauchen gegen die Analysekunst des 17. und 18. Jahrhunderts: wie seine Alltagsintegration zeigt, ist es *nicht gegen* die Vernunft<sup>207</sup>, wie seine Nutzlosigkeit zeigt, ist es aber auch *nicht für* die Vernunft.

So gesehen, ist das Rauchen tatsächlich die bürgerliche Form der Berausung schlechthin. Es ordnet sich, wie gesehen, problemlos in den Alltag ein, aber gleichzeitig überschreitet es den Horizont des Rationalismus schon während dessen früher Entwicklung und repräsentiert so gegenüber der vorgeblich umfassend gültigen Strukturierungsform des Alltags, der Vernunft, das Andere. Es markiert die ***alltägliche Transzendenz des Alltags***, und die Kultur kommt für's erste zu keiner zufriedenstellenden Auslegung; daß dem Rauchen eine "Wollust" zugrundeliegt, wird postuliert - sonst würde es ja niemand tun -, aber nicht verstanden.

Auf einem anderen Gebiet werden allerdings im 18. Jahrhundert allmählich die Kategorien entwickelt, die später als Vorbilder für den Diskurs über die "Sucht" im engeren Sinne dienen werden: im kulturellen Umgang mit dem Wahnsinn. "Das 17. Jahrhundert entdeckt ihn im Verlust der Wahrheit, einer völlig negativen Möglichkeit....Das Ende des 18. Jahrhunderts versucht, die Möglichkeit des Wahnsinns mit der Konstitution eines Milieus zu identifizieren: Der Wahnsinn ist die verlorene Natur, ist das vom Wege abgekommene Wahrnehmbare, die Verirrung der Begierde, die ihrer Maße beraubte Zeit, das ist die im Unendlichen der Vermittlung verlorengegangene Unmittelbarkeit" (FOUCAULT 1961, 381). Ein Denken in solchen Kategorien ist der Prototyp, mit dessen Hilfe die Vernunft, die nun mehr und mehr im Gewande der Wissenschaft daherkommt, sich allmählich der "völlig negativen Möglichkeit" bemächtigt und ihr eine positiv beschreibbare Entstehungsgeschichte zumißt. Darin wird das schlechthin Unverständliche zumindest ansatzweise Gestalt. "Milieu" bezeichnet dabei vor allem ein Ensemble an Kräften, das auf den vernünftigen Geist so einwirken kann, daß er sich völlig

---

und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervor" (1797, 560), was bei aller Einschränkung ("geträumt", "eingebildet") doch die Relevanz des Erlebens beim Rausch berücksichtigt. Das findet man in aller Regel nicht bei Menschen, denen der Rausch tatsächlich fremd ist.

<sup>207</sup> In seinem Kupferstich "Beer street" (1751), der die förderliche Wirkung des Bieres für das "richtige Leben" (im Gegensatz zum zerstörerischen Gin; s.o.) demonstriert, läßt Hogarth die ehrenwerten Handwerksmeister ein Pfeifchen zum Bier rauchen (COFFEY, 198).

aus den geordneten Bahnen des vernünftigen Denkens entfernt, aber noch seine Herkunft aus der Vernunft erkennen läßt.

Das ist der erste Schritt, um mit den Mittlen der Vernunft einen erklärenden Auslegungsrahmen zu schaffen, der den moralischen ersetzt. Dieser stößt beim Wahnsinn wie beim Rauchen an seine Grenzen, sofern er seine ursprünglich religiöse Fundierung gegen eine rationale eingetauscht hat<sup>208</sup>. Der Vernunft genügt das Laster nicht als Erklärung, sie sucht methodisch die Methode, von der schon Shakespeare ahnt, daß sie im Wahnsinn walte<sup>209</sup>. Das so entwickelte Denkgerüst wird später auf das Thema "Sucht" übertragen (s. IV.3.2). ----

Im 17. und 18. Jahrhundert kommt es zu einer Pluralisierung des Rausches. Neue, ermäßigte, die Erlebensverfassung weniger radikal umstellende Formen treten neben die altbekannten und verdrängen sie teilweise. Alkohol, Tabak, Kaffee, Tee und Opium (Laudanum) werden zu Gegenständen, an denen die Menschen den "Genuß" lernen: das Wohlbehagen an der eigenen Befindlichkeit einschließlich dem Wissen darum, wie man es selbst herbeiführen kann. Jenseits des Genusses liegt weiterhin der "Rausch", der den Alltag faktisch, und vor allem in seiner kulturpsychologischen Logik im Spannungsfeld von Arbeit und Gewissen, stört.

Das Transzendente hat sich im Alltag eingerichtet, ist aber als solches nicht mehr zu erkennen. Damit sind die Reste der Begrenzungsfunktion, die Rituale bezüglich des Rausches haben, aus der Kultur verschwunden, und der Einzelne kann und muß die Frage, wann und wie er sich seinen nächsten Genuß oder Rausch verschafft, selber beantworten. So wird die Berausung zu einer prekären, aber nach wie vor lohnenden Tätigkeit, die nunmehr in einer Reihe mit anderen Formen steht, in denen der Alltag sich überschreitet, ohne sich zu verlassen: Wissenschaft, Weltanschauung etc. Ihnen allen ist gemeinsam, daß der All-Tag in ihnen mitbewegt wird, ohne explizit werden zu müssen, was ihn davor schützt, der sonst in der Regel einsetzenden Kritik durch andere Vorstellungen vom All-Tag ausgesetzt zu sein.

Der Rausch braucht weiterhin einen Auslegungshorizont, will er nicht jedes Maß verlieren, aber dieser Horizont, unabhängig davon, welcher es konkret ist, ist selber wiederum menschliche Tätigkeit, und erst recht ist es Aufgabe des *Menschen*, dieses komplexe, paradoxe Getriebe *verantwortlich* zu regulieren. Bei GOETHE liest sich das so:

"Solang man nüchtern ist,  
Gefällt das Schlechte;  
Wie man getrunken hat,  
Weiß man das Rechte;

---

<sup>208</sup> FOUCAULT zeichnet diesen Übergang und die Wirkungen, die das in Überwindung begriffene Religiöse pathogen wie heilend zeitigt, genau nach (375 ff.). Und soweit die Moral keine Vernunftambition zeigt, sondern religiös bleibt, gibt sie sich auch weiterhin mit der Sündhaftigkeit als Erklärung zufrieden und stellt keine weiteren Fragen.

<sup>209</sup> "Though this be madness, yet there is method in't" (Hamlet, II 2).

Nur ist das Übermaß  
 Auch gleich zuhanden;  
 Hafis, o lehre mich,  
 Wie du's verstanden!

Denn meine Meinung ist  
 Nicht übertrieben:  
 Wenn man nicht trinken kann,  
 Soll man nicht lieben;  
 Doch sollt ihr Trinker euch  
 Nicht besser dünken;  
 Wenn man nicht lieben kann,  
 Soll man nicht trinken" (90).

Liebe und Rausch - eins soll dem anderen Halt geben. Man muß den Alltag, die Nüchternheit überschreiten, denn ihr "gefällt das Schlechte". Wobei es wohl zutreffend interpretiert ist, daß hier nicht das Gefallen an einzelnen "schlechten" Dingen, sondern der Modus der Wirklichkeitsstrukturierung gemeint ist, in dem die Nüchternheit sich gefällt: die Dinge sind, als was sie festgelegt werden, und die Wirklichkeit ist nichts als ein nach ebenso festgelegten Regeln zusammengesetztes Konglomerat dieser Dinge. Ein Bildprogramm, das stark an die im Gefolge Boyles sich durchsetzende und zu GOETHE'S Zeit im Zentrum des Forschungsinteresses stehende Logik der homogenen, experimentell hergestellten Letzttheiten in der Chemie, der Elemente, erinnert.

Der Rausch hingegen "weiß das Rechte", macht, analog interpretiert, die Übergangstruktur der Wirklichkeit erlebbar. Darin weiß GOETHE sich mit HAFIS, dem großen persischen Rauschpoeten des 14. Jahrhunderts, in der Tat einig. Auch er, den GELPKKE als "Mystiker *und* Genießer" (53) bezeichnet, betont den Zusammenhang von Rausch und Liebe, und zwar so, daß Liebe sich als das Ganze der Übergangstruktur, deren Erlebensweise der Rausch ist, herausstellt. In diesem Sinne, weniger in bezug auf konkrete Verliebtheit, spricht auch GOETHE hier vom Liebenkönnen.

Eine Sorge allerdings hat der Perser nicht. Er kennt kein "Übermaß", denn für ihn kündet Rausch und Liebe gemeinsam von dem großen Übergang, der alles relativiert: vom Ende des irdischen Lebens. Deshalb sagt HAFIS:

"Laß, eh wir die Stunde sehen,  
 da die Welt in Trümmer stürzt,  
 Lieber uns zugrundegehen  
 am Pokal, den Freude würzt!" (48).

An solcher, seltsam vitalen unio mystica hat GOETHE nicht teil. Der Anspruch des "rechten Maßes" ist selbst für ihn nicht mehr suspendierbar. Und es mag dies sein, was er HAFIS ihn zu lehren bittet: sich von der Gewissenhaftigkeit befreien zu können.

### IV.3 Viele Drogen - eine Sucht: die Moderne

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Rausch und der "Sucht" beginnt kurz nach der moralischen. Die erste medizinische Schrift über das "hesliche laster der Trunckenheit" erscheint 1531 (SPODE, 117), im selben Jahr wie FRANCK'S Traktat vom "grewlichen laster", und es folgen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zahlreiche weitere, die, je nach dem in ihnen zur Geltung kommenden medizinischen Denkgerüst, in unterschiedlicher Weise den Rausch, seine häufige Wiederholung und deren Folgen zu beschreiben und womöglich zu erklären versuchen (119 ff.). Eine solche Erklärung kann unter humoralmedizinischen Vorzeichen z.B. sein, daß der Branntwein<sup>210</sup> die Körpersäfte austrockne und daher das Bedürfnis nach mehr Feuchtigkeit hervorrufe, also zu weiterem Trinken animiere. Auf den Stellenwert dieser oder ähnlicher Zubereitungen wird noch einzugehen sein.

Für die Medizin ist die "Trunckenheit" von Anfang an eine Krankheit, bzw. macht sie diejenigen Aspekte des "unmäßigen" Trinkens zu ihrem Gegenstand, die landläufig bereits als Krankheiten gelten (der Kater, Zittern, Apoplexie etc.). Das ist für die Kultur solange von untergeordnetem Interesse, wie sie sich ihre Entwicklung im wesentlichen anhand der im vorigen Abschnitt dargestellten Leitlinien erklären kann: das vernunftbegabte Individuum perfektioniert sich vermittels einer Entwicklung, die es in einem durch die Spannung von Arbeit und Gewissen strukturierten Alltag (dem kein All-Tag mehr gegenübersteht) als "richtiges Leben" erfährt, und die Perfektion des Einzelnen perfektioniert das Ganze der Kultur.

Selbst KANT, der der Perfektibilität den kritischen Todesstoß versetzt und die Erfüllung der Menschheitsbestimmung, wie gesehen, der „Gattung“ vorbehält, ist doch davon überzeugt, daß „die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur“ (1784, 45) anzusehen ist, die - offenbar kraft einer Art teleologischen Soges der Vernunft - darauf zielt, „alle ihre (sc.: der Gattung) Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln“ (ebd.) zu können.

Dieses kulturelle Bildprogramm wird problematisch, wenn sich, wie eben bei KANT, die Vernunft selbst als Zweieinheit herausstellt, d.h. wenn das, was zur Bestimmung des Unbestimmten dienen soll, seinerseits beginnt, Unbestimmtes zu produzieren. Als Lösung für das sich dergestalt zeigende Versalitätsproblem der Vernunft werden dann neue Bestimmungen gesucht, und dabei kann die Kultur auf die im Zuge der Entwicklung der Vernunft ebenfalls mit viel Hoffnung betrachteten und sehr differenziert gewordenen Wissenschaft zurückgreifen. Die über Jahrhunderte ungebrochene Vorherrschaft der Moral in der Debatte über die "Trunckenheit" wird zu Beginn des 19. Jahrhunderts ernsthaft angefochten: möglicherweise ist "Sucht" kein Laster, sondern eine Krankheit, und daher auch kein Gegenstand der Mahnungen und Predigten, sondern ärztlicher Behandlung (s.

---

<sup>210</sup> Nicht der Wein. Zwar schlagen einige Ärzte im 17. Jahrhundert eine Zusammenfassung aller berauschenden Getränke zu *einer* Gruppe vor (121), aber diese Sicht setzt sich erst im 19. Jahrhundert durch.

## IV.3.2).

Die Wissenschaft wird aber noch hinsichtlich eines anderen Aspekts des Themas dieser Arbeit wirksam: sie beginnt, neue Drogen zu *erschaffen*. Die historisch letzte in den europäischen Kulturkreis eingeführte Droge, die nicht den Laboren der Chemie entstammt, ist *Cannabis*, das die vom Ägyptenfeldzug heimkehrenden Soldaten Napoleons nach Frankreich bringen (HdR, 88). Dabei ist die Verwendung der Hanfpflanze zur Rauscherzeugung in Europa schon seit der Antike bekannt, wenngleich auch damals schon durch Import aus außereuropäischen Kulturen (vgl. JETTMAR; EMBODEN). Die einzige gängige Form des Cannabiskonsums am Ende des 18. Jahrhunderts besteht im Rauchen von Orient-Tabak, dem kleinsten Mengen Cannabis beigemischt sind: der bekannte "starke Tobak" (BEHR 1982, 128). Als Rauschdroge setzt es sich in Europa aber erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts durch.

Daß die europäischen Kulturen keinen Gebrauch von den berauschenden Möglichkeiten einer Pflanze machen, deren sonstige kulturelle Nutzung mindestens seit der frühen Eisenzeit nachzuweisen ist (KARUS, 2), hat klimatische Gründe. Hanf braucht intensive Sonneneinstrahlung, um den rauschbringenden Wirkstoff Tetra-Hydrocannabinol (THC) in ausreichender Menge zu produzieren, so daß die meisten in Europa angebauten Hanfpflanzen eine nur sehr schwache oder gar keine Rauschwirkung entfalten. Von einigen prominenten Experimentatoren abgesehen (Rabelais, Washington), ist der Hanf bis ca. 1800 im Bild der europäischen Kulturen eine vielfältige Nutzpflanze, dient jedoch nicht der Drogengewinnung.

Da die islamischen sowie die süd- und ostasiatischen Kulturen ebenfalls eine lange Tradition der Hanfkultivierung aufweisen, die aber dank der THC-reichen Pflanzen therapeutische Nutzung und Berausung einschließt<sup>211</sup>, ergibt sich eine zweite Verbindung zur europäischen Kultur. In Indien lernt der englische Arzt O'Shaugnessey den therapeutischen Nutzen von Cannabis kennen und bringt sie später auch in England zur Anwendung; ab den 40er Jahren "erhielt Cannabis in der westlichen Medizin allseitige Anerkennung als Arzneimittel" (GROTENHERMEN/KARUS, 5). Die geschäftstüchtigen Engländer versorgen aber schon ab 1815 Europa mit Cannabis, das in Deutschland in Apotheken oder Tabakläden frei käuflich ist (BEHR 1982, 127 f.). Die therapeutische Nutzung ist im übrigen die einzige, die dem gegen den Cannabisrausch gerichteten Verbot des Hanfanbaus im 20. Jahrhundert tatsächlich zum Opfer fällt; soviel hier schon zur Wirksamkeit staatlicher Verbote, die im 20. Jahrhundert zum Königsweg im politischen Umgang mit Drogen werden.

Cannabis spielt im Europa des 19. Jahrhunderts eine untergeordnete Rolle als Medikament und als Genußmittel, d.h. als Mittel zur Herbeiführung von alltagsintegrierten Rauschen, wobei es bevorzugt in Künstler- und Intellektuellenkreisen konsumiert zu werden scheint (ebd.). Nur einmal erregt es begrenztes Aufsehen

---

<sup>211</sup> "Abgesehen vom Alkohol gibt es keine Rauschdroge, die so weit verbreitet ist und die Menschheit schon so lange begleitet wie die Cannabis-Produkte. Man schätzt die Zahl ihrer Konsumenten aufgrund einer Untersuchung der Vereinten Nationen im Jahr 1950 auf weit über 200 Millionen, die vor allem in Asien und Afrika leben" (HdR, 82).

beim interessierten Publikum, als in Paris der "Club des Hachichins" gegründet wird, zu dem Berühmtheiten wie BAUDELAIRE, Dumas oder Gautier gehören (s. IV.3.1).

### ***Exkurs: Zur Erfindung der Drogenpolitik***

Im 20. Jahrhundert wird dann erstaunlicherweise diese, in der westlichen Welt bis dahin eher nebensächliche Droge zum Gegenstand einer politischen Kultivierung, die den Prototyp für die ganze Drogenpolitik des 20. Jahrhunderts darstellt<sup>212</sup>. Nicht zufällig wird dieser Umgang mit dem Rausch in den USA entwickelt, deren ursprüngliche Attraktivität, ein Auffangbecken für unzufriedene Teile des sich formierenden Bürgertums zu sein, die dort ohne Konflikte mit autoritären Monarchen und konservativem Klerus nach den Maximen bürgerlicher Freiheit und Gleichheit zusammenleben können, sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in dem Moment als problematisch herausstellt, als auch die in den USA repräsentierten Kulturen ein eigenes Profil zu entwickeln beginnen, für die die bürgerliche Freiheit erst seit 1865, und auch dann im wesentlichen nur *de verbo* gilt: die Nachfahren der als Sklaven nach Amerika gebrachten Afrikaner machen sich bemerkbar.

Dabei geht es nicht mehr um die Frage, ob Katholiken und Puritaner, Iren und Italiener genug gegenseitigen Respekt und Pragmatismus aufbringen, um gemeinsam in einem Land leben zu können, sondern um die viel grundsätzlichere Frage, ob eine Kultur, die Europa verläßt, um mit der europäischen Kultur ungehinderter experimentieren und sie auf die Spitze treiben zu können (Arbeit und Gewissen), in der Lage ist, diesen Grundkonsens für Kultivierungsformen zu öffnen, die eine prinzipiell andere Ausrichtung erkennen lassen. Die Kultur der USA steht seit Ende des 19. Jahrhunderts vor der Frage, was für sie noch integrierbar ist und was nicht<sup>213</sup>. Oder in heutiger Diktion: wieviel Pluralismus verträgt die Kultur, ohne zu zerfallen?

Aus naheliegenden Gründen gerät der Rausch in die Schußlinie, wofür die Alkoholprohibition (1919-1933) das bekannteste Beispiel darstellt<sup>214</sup>. 1930 wird Harry Jacob Anslinger im Bureau of Narcotics, das die Prohibition verwaltet, als Commissioner eingestellt. Er entfacht eine Anti-Marihuana-Kampagne, die den Gestus der Hexenverfolgung mit der Effektivität moderner Verwaltung und Publizistik verbindet. Aufmerksam geworden ist man aber eigentlich nur indirekt auf das Marihuana; viel störender an der afro-amerikanischen Kultur ist für die weiße Mittel-

---

<sup>212</sup> Zur genaueren Darstellung der Anti-Marihuana-Kampagne s. BEHR, 198 ff.

<sup>213</sup> KAPPELER (293 ff.) expliziert dies anhand des Einwanderungsverbotes für chinesische Arbeiter 1882, das bis 1943 gültig bleibt. Bereits in diesem Zusammenhang wird mit einer Droge argumentiert, dem Opium. Was aber den wesentlichen Unterschied zur Anti-Marihuana-Kampagne markiert, ist, daß die amerikanische Kultur die Chinesen und mit ihnen vorgeblich das Opium "draußen", sich das Fremde vom Leibe halten kann. Die Kultur der Farbigen hingegen ist längst "drinnen" und läßt eine solche einfache Behandlung nicht zu.

<sup>214</sup> Zu ihrer Entstehung s. IV.3.2.

schicht und die politische Elite anfangs etwas anderes: der Jazz. Die ungewohnte Musik, die in den 20er Jahren die Grenzen der schwarzen (Sub-)Kultur überschreitet und zunehmend von jungen Menschen aus eben der weißen Mittel- und Oberschicht geschätzt wird, hat irritierende Wirkungen auf diejenigen, die sich als stabilen Kern der US-Kultur verstehen.

Für die Musiker ist Marihuana die Alltagsdroge, aber die Implikationen dieses Alltags sind für beachtliche Teile der Kultur nicht kompatibel mit ihrem Alltag und daher bedrohlich: eine eher mittelalterliche Einstellung zur Arbeit, eine nicht primär an Monogamie und Ehe orientierte Vorstellung von Sexualität und ein melancholisch gebrochenes Verhältnis zum großen kulturellen Entwicklungsversprechen, dem "Fortschritt", das ein Gegengewicht in der Freude am Augenblick, an der Musik selbst hat<sup>215</sup>. Die eigenen Kinder kommen in Kontakt mit dieser wenig bürgerlichen Subkultur - und viele mögen es, tanzen nach dieser Musik, rauchen wohl auch mal etwas Marihuana.

Die Profilierung der afro-amerikanischen Kultur in den USA wird zum Problem, als die europastämmige Kultur beginnt, mit ihr in Austausch zu treten. In den eigenen Kindern tritt einem ein bemerkbarer Zweifel an der Richtigkeit der eigenen Lebensform entgegen. Da es psychologisch ausgesprochen ungeschickt wäre, diesen Zweifel an den jungen Menschen selbst zu behandeln - da träte dann doch zu deutlich hervor, daß man das Problem auch selber produziert hat -, fokussiert man die Behandlung um das "Mörderkraut". Was es gestattet, die eigenen Kinder als Verführungsoffer auszugeben und sie gleichzeitig, wie es in den Propaganda-Spielfilmen der Zeit die Regel ist, sterben zu lassen, wenn sie denn nicht auf den rechten Weg zurückfinden.

Anslingers Kampagne verfolgt einen doppelten Zweck: sie bindet kulturelle Ängste an einem bestimmten, behandelbar wirkenden Punkt, dem Marihuana, und sie schafft im Laufe der Zeit so weitverzweigte politische und administrative Institutionen, daß schon allein aufgrund ihrer bloßen Existenz eine Kursänderung dessen, was man seit dem Haager Abkommen 1912 (BEHR 1980, 116 f.) als offizielle "Drogenpolitik" bezeichnen kann, in den USA nur sehr schwer möglich ist. Die wesentlichen Punkte der Kampagne in Kürze: 1937 wird das "Mörderkraut" Marihuana mit 100 Dollar pro Unze (!) besteuert und damit faktisch vom Markt genommen (Marihuana Tax Act)<sup>216</sup>. 1941 wird in Anslingers Auftrag der psychotrope Wirkstoff THC isoliert und (nicht in Anslingers Auftrag) eine ähnliche, aber stärkere Substanz synthetisiert. 1942 wird Cannabis jede therapeutische Wirkung abgesprochen; alle Hanfprodukte werden aus dem Handel genommen, während

---

<sup>215</sup> Folgerichtig versucht Anslinger 1943, den Jazz "als Werbung für den Drogenkonsum verbieten zu lassen" (205). Das scheitert schließlich daran, daß die Regierung den GIs an der Front nicht ihre Lieblingsmusik, den Swing, nehmen will.

<sup>216</sup> Da jetzt selbstverständlich im wesentlichen unversteuertes, also illegales Marihuana konsumiert wird, trifft man auf diese Art auch gleich die mexikanischen Gastarbeiter, unter denen ebenfalls viele Marihuanaraucher sind. Erwischt man sie, werden sie ausgewiesen, was man seit der Wirtschaftskrise von 1930 gerne in größerem Umfang tun möchte, aber aus rechtlichen Gründen nicht kann, da sie sich, in den ökonomisch prosperierenden 20ern als willkommene Arbeitskräfte ins Land gerufen, legal in den USA aufhalten (s. KAPPELER, 300).

das synthetische THC, das nur industriell produziert werden kann, weiterhin zugelassen bleibt. 1951 erfindet Anslinger das Theorem von Cannabis als "Einstiegsdroge", das bis heute in den Industrienationen für diskussionswürdig erachtet und von "Experten" weiter verbreitet wird<sup>217</sup>. 1954 beschließt die UN-Drogenkommission auf Anregung ihres Vorsitzenden, Anslinger, daß Hanf keinen therapeutischen Wert hat, und 1961 verabschiedet die UNO die Single Convention, die die Abschaffung des Hanfanbaus weltweit, schrittweise unter Ersetzung durch andere Kulturpflanzen, vorsieht.

Die Wirkungen, die dieser Prozeß hervorruft, sind bemerkenswert weitreichend und komplex. Anslinger und sein Bureau of Narcotics müssen sich unentwegt mit Gegnern innerhalb der USA auseinandersetzen, denn vielen Amerikanern, insbesondere im liberalen Lager, gehen die plumpe Massivität der Kampagne und Anslingers kaum verhohlener Rassismus deutlich zu weit. Andererseits bekommt das Bureau nach dem Zweiten Weltkrieg Unterstützung durch den kulturpsychologisch gleichsinnigen Antikommunismus, der mit den Namen McCarthy und Hoover verbunden ist. Geschickt nutzt Anslinger die neu errungene Weltmachtstellung der USA, um die Drogenpolitik der UNO nach seinen, in den USA bereits umgesetzten, Vorstellungen auszurichten, womit er wiederum seine innenpolitischen Gegner mattsetzt<sup>218</sup>. Und er weiß, daß es um viel mehr als eine Droge geht.

Anslingers Anti-Marihuana-Kampagne steht für ein bestimmtes Lösungsmuster, das die Industriekulturen allgemein im 20. Jahrhundert angesichts der wachsenden Vielfalt entwickeln, die sich konkret in unterschiedlichen Gestalten zeigt - die Profilierung der afro-amerikanischen Kultur in den USA ist nur ein besonders prägnanter Fall -, aber der Kulturentwicklung im ganzen *immanent* ist. Die Vielfalt entspringt einem kulturinternen Differenzierungsprozeß, wächst von 'innen' heraus, und wirft immer wieder die Frage nach der Vereinheitlichung auf, durch die sie als Ganzes zusammengehalten und ausgerichtet werden kann. Denn die Vielfalt wirkt im Sinne der ELIASSchen „Zentrifugalität“ und drängt auf Verselbständigung der einzelnen (sub-)kulturellen Tendenzen. Die radikale Version einer dagegen gerichteten „zentripetalen“ Vereinheitlichung ist die **Vereindeutigung**, die im Rahmen einer dichotomen Entweder-Oder-Logik wirksam wird. Das teilt die Wirklichkeit übersichtlich in zwei Lager, schließt Übergänge aus und bietet den Kulturmitgliedern eine beruhigend zuverlässige Orientierung.

Dies aber auf eine besondere Art, denn, vom Effekt hinsichtlich der Drogenkultur her betrachtet, ist Anslingers Kampagne ebenso ein Fehlschlag wie zuvor die Alkoholprohibition oder die barocken Rauchverbote. Weiterhin rauchen Millionen von Amerikanern Marihuana, und selbst als die Justiz 1942 die Mittel zu prinzipieller Strafverfolgung an die Hand bekommt, geht sie - bis die "Hippies" auftreten und das Ganze eine neue Qualität bekommt - eher gelassen zu Werke (211).

---

<sup>217</sup> So etwa von dem Psychiater TÄSCHNER (85 f.), wenn auch in der moderateren Sprache der Wissenschaft formuliert.

<sup>218</sup> Nach der Verabschiedung der Single Convention sagt er in einem Interview: "Wer nun noch in den USA Marihuana legalisieren will, verstößt gegen internationale Übereinkommen. Nun kann mir niemand mehr innenpolitisch kommen" (BEHR 1982, 213).

Der *Erfolg* von Fehlschlägen dieser Art liegt, kulturpsychologisch betrachtet, eben darin, ein solches dichotomes *Bild zu produzieren*, nicht das Problem zu lösen, das in diesem Bild gefaßt wird. Es stellt einen seelischen Wirkungsraum dar, der wie eine ganz simpel strukturierte Landkarte funktioniert: nur zwei Farben, zwei Territorien - Orientierung leicht gemacht. Da *darf* das Problem sogar nicht gelöst werden, denn wenn die Landkarte nur noch eine Farbe zeigt, weiß man nicht mehr, wovon man sich fernhalten soll.

Anslinger selber sagt rückblickend: "Sicherlich ist Marihuana eher harmlos.... Aber die Sache war ein Beispiel dafür, daß ein Verbot die Autorität des Staates stützt" (215). Das kommt in seiner Terminologie dem kulturpsychologischen Befund einerseits nahe, verfehlt ihn aber andererseits völlig, denn im Rahmen der bedrohlichen Vielfalt, die zu vereindeutigen die Anti-Marihuana-Kampagne entworfen wird, stützt das Verbot die Autorität des Staates nur in den Augen derjenigen, die ohnehin Hoffnung auf eindeutige Orientierung in den Staat setzen, schwächt sie aber noch weiter in den Augen derjenigen, die sich vom Staat nichts versprechen. Für die einen signalisiert das Verbot eine beruhigende Aktivität des Staates, für die anderen ist es eine gleichzeitig willkürliche und hohle Machtdemonstration, was sich aber wiederum mit ihren Erwartungen an den Staat im wesentlichen deckt. Trotz allem Zynismus, mit dem er die propagandistische Grundlage seines Lebenswerks implizit als Lüge bezeichnet, scheint Anslinger diese Zwiespältigkeit in der Wirkung der Kampagne zu entgehen: in der Tat können sich alle an ihr orientieren, aber nicht alle tun es im intendierten Sinn. Genau darauf basiert die kulturelle Leistung dieses Prototyps zeitgenössischer Drogenpolitik, der mittlerweile weltweit kopiert wird.

### *Ende des Exkurses*

Von den drei Rauschdrogen, die die moderne Wissenschaft im 19. Jahrhundert neu produziert, zählen zwei zur Gruppe der Opiate. Wie bereits im letzten Abschnitt angeklungen, gehört Laudanum für manche Menschen im 18. Jahrhundert zum Alltag, und man weiß auch um die Rauschwirksamkeit des in der Tinktur enthaltenen Opium. Aber man will es noch genauer wissen. An der Frage, welcher Wirkstoff es denn nun im Opium sei, der die berausche, schmerzstillende und betäubende Wirkung habe, wird um die Wende zum 19. Jahrhundert in Europa eifrig geforscht. 1803 isoliert Sertürner diesen Wirkstoff, den er als "schlafmachendes Prinzip" des Opium bezeichnet und daher später "*Morphium*" nennt (BEHR 1980, 100). Im weiteren Verlauf des Jahrhunderts stellt man fest, daß im Opium noch zahlreiche andere organische Basen enthalten sind, denen man den Sammelnamen "Alkaloide" gibt<sup>219</sup>; Morphin repräsentiert lediglich den größten Anteil eines einzelnen Alkaloids in der Droge. Es bleibt trotzdem für Jahrzehnte *das* Opiat schlechthin.

Das "Schlafmachende" am Opium ist gefunden, aber was macht den "Opiumhunger", wie eine damalige Bezeichnung für das, was heute "Sucht" genannt wird, lautet? Die Frage allein zeigt, daß hier bereits ein medizinisch-

---

<sup>219</sup> Weitere, nicht im Opium enthaltene Alkaloide werden isoliert: 1817 Strychnin, 1820 Coffein, 1828 Nicotin, 1833 Atropin (THAMM, 165). BIBRA führt 1855 bereits acht verschiedene Alkaloide als Wirkstoffe in insgesamt zwölf "narkotischen Genussmitteln" auf (395).

pharmakologisches Denken am Werke ist, das die Moral als Grundlage ausklammert (s. dazu IV.3.2). Auch wenn sie nicht beantwortet wird - und in dieser Form auch gar nicht beantwortbar ist -, regt sie doch einige Forschungstätigkeit an, und es erweist sich in der klinischen Praxis, daß "Opi-umesser", denen man Morphium gibt, "nun die Finger von Laudanum lies-sen" (106).

Der amerikanische Bürgerkrieg und der deutsch-französische Krieg von 1870/71 beleben ein altes Mittel zur Steigerung der Kriegstüchtigkeit neu. Wie den erfolgreichen türkischen Armeen früherer Jahrhunderte Opium (72 f.), wird den Soldaten jetzt Morphium verabreicht, und zwar bei weitem nicht nur als Schmerzmittel bei Verwundungen, sondern eben auch "zur Hebung der Kampfmoral' und 'um die Strapazen der Märsche erträglicher zu machen', wie ein Dr. Schleyer notierte" (108). Denn Opiate dämpfen - auch die Angst. Aus dem Krieg kehren auf beiden Seiten Menschen zurück, die ihren einmal begonnenen Morphiumkonsum nicht wieder aufgeben wollen.

Die 1864 erfundene Injektionsspritze gelangt, nach ihrer aufsehenerregend schnellen Verbreitung als ärztlichem Instrument, in den 70er Jahren auch in den privaten Alltag. Morphium zu spritzen, wird zur Mode in den mondänen Salons der Belle époque und des Fin de siècle; Fabergé, der Hofjuwelier des Zaren, bietet 1894 "Spritzen aus Massivgold, mit Diamanten- und Emaillédecor" (109) an. Auch in Künstler- und Intellektuellenkreisen erfreut Morphium sich einiger Beliebtheit, während es ärztlicherseits weiterhin als *das* Schmerzmittel verordnet wird, zuweilen auch "bei Erkältungen und Migräne" (108).

Anhand des Morphiums werden aber auch erstmals konkrete Überlegungen zur Suchtfrage angestellt, die *nicht* den Alkohol betreffen. Levi Lewinstein, der sich später Louis Lewin nennt, prägt 1874 den Begriff "Morphinismus" und untermauert seine Behauptung mit Falldokumentationen und Tierversuchen<sup>220</sup>. Dem Begriff, der sich semantisch und inhaltlich an den 1844 von Magnus Huss eingeführten Terminus "Alkoholismus" anlehnt, ist vorderhand kein öffentlicher Erfolg beschieden, im Gegenteil verfällt er zunächst der Kritik, denn die "Morphinisten" zählen in der Regel, anders als die meisten "Alkoholisten", nicht zum "Proletariat" und werfen daher keine "soziale Frage" auf. Es erscheint wenig ratsam, Prinz Eulenburg etwa, den Liebling des Kaisers, oder den englischen Kronprinzen öffentlich als "krank" zu bezeichnen. Sie, und viele andere Prominente, sorgen im Gegenteil dafür, daß Morphiumkonsum das Flair eines leicht anrühigen Chics bekommt.

Im Medizinbetrieb jedoch nimmt man die Sache durchaus ernster, was u.a. damit zusammenhängt, daß ein beachtlicher Teil der Ärzte und Pfleger, denen die Morphiumbeschaffung leicht fällt, selber extensiv Morphium konsumiert. Die alltägliche Seherfahrung, daß es Kollegen gibt, deren Verlangen offenbar nicht mehr zu kontrollieren ist und von daher eben doch unter das mittlerweile in der Medizin etablierte Modell der (Trunk-) "Sucht" als Krankheit (s. IV.3.2) zu fallen scheint,

---

<sup>220</sup> Lewin kann als der erste Forscher angesehen werden, der sich mit Drogen konsequent unter dem Aspekt medizinischer Toxikologie beschäftigt (109; HdR).

hält die Diskussion im medizinisch-pharmakologischen Sektor in Gang.

1897 stellt Dreser in den Bayer-Laboren eine Substanz her, die, wenn man sie Morphinen verabreicht, deren Interesse an Morphin abrupt beendet. Außerdem stellt man fest, daß sie, ungewöhnlich für ein Opiat, eher eine Aktivierung als eine Dämpfung bewirkt, gleichwohl aber jeglichen Hustenreiz, sogar bei Tuberkulose, und jegliches Angsterleben zum Verschwinden bringt (BEHR 1980, 114). In Anspielung auf letztere Wirkung bekommt das Diacetyl-Morphin 1898 den Markennamen "**Heroin**" und wird neben "Aspirin" zum großen pharmazeutischen Verkaufsschlager der Bayer AG. Als Hustensaft dient es u.a. der Tbc-Behandlung, die Firmenwerbung weist aber auch auf zwei andere Wirkungen des Heroin hin: "ein Stoff, dessen Eigenschaften nicht zur Gewöhnung führen,....und der vor allem als einziger die Fähigkeit hat, Morphinsüchtige schnellstens zu heilen" (zit. n. BEHR, ebd.). Heroin substituiert jetzt Morphin, wie dieses zuvor Laudanum.

Die Behauptung, Heroin führe nicht zur Gewöhnung, ist eine ungeprüfte Schlussfolgerung aus dem Unterschied in der chemischen Zusammensetzung zwischen dem Heroin- und dem Morphinmolekül. Mithilfe des neuen Verfahrens, das Schicksal der Substanzmoleküle im Blut zu verfolgen, führt Morel-Lavallée 1904 den Gegenbeweis: Heroin zerfällt im Blut schnell zu Morphin - das alte Problem stellt sich aufs neue. Dem Verkaufserfolg tut das keinen Abbruch. Afrika und Asien werden als Heroinmärkte erschlossen, Hauptabnehmer jedoch werden die USA, wo es als Entzugsmittel für den als bedrohlich angesehenen Opiumkonsum - Rauchopium und Laudanum - zum Einsatz kommt. Als die USA 1909 den ersten Versuch unternehmen, internationale Kontrollmechanismen für Mohnanbau und Opiumhandel zu schaffen, bleibt Heroin davon ausgenommen. Durch das Haager Abkommen, in dem Heroin dann doch als Opiat klassifiziert wird, wird es in den USA 1912 verschreibungspflichtig, bis 1922 aber, als das "wesentlich unbedenklichere" Mittel weiterhin eingesetzt. 1924 wird es von der Liste der zugelassenen Medikamente gestrichen.

In Deutschland ist Heroin, wie Morphin, seit 1901 apothekenpflichtig; verschreibungspflichtig wird es erst mit der Ratifizierung des Haager Abkommens 1921. "Seit 1958 ist Heroin als Medikament nicht mehr erhältlich" (119).

Die dritte Rauschdroge, die die Kultur dem Forscherdrang des 19. Jahrhunderts verdankt, ist das **Kokain**. Wie Mohn und Cannabis hat auch die Cocapflanze eine jahrtausendelange Kultivierungsgeschichte, deren Schauplatz Südamerika ist. Im Gebiet des heutigen Peru und Ecuador hält sich seit ca. 1500 v.Chr. durch alle wechselnden Kulturen hindurch ein sakral reglementierter Konsum der Coca-Blätter (THAMM, 12 ff.). Im Zuge der Entwicklung des Inka-Reiches ab ca. 1200 n.Chr. wird der Coca-Anbau und seine Verteilung durch administrative Vorschriften bestimmt: Coca wird von der Elite frei, im religiösen Kultus nach dessen Regeln und von Soldaten sowie von den, infrastrukturell in dem riesigen Reich sehr wichtigen, Läufern gemäß herrscherlicher Verordnung verwendet, während die große Mehrheit des Volkes, Handwerker und Bauern, vom Cocakonsum ausgeschlossen ist.

Im Zuge der Zerschlagung der Inka-Kultur, die Pizarro 1532 beginnt, gerät auch

der Cocakonsum in die Mühlen europäischer Vorstellungswelten: daß das Kauen der Blätter ein solches Durchhaltevermögen mit sich bringt, wie an den Indios zu beobachten ist, verrät Teufelswerk. Angesichts der - immer noch auch - kulturellen Verwendung des Coca rückt die Kirche dem Konsum ab 1570 mit der Inquisition zu Leibe, aber schon zehn Jahre später siegen die wirtschaftlichen über die seelsorgerischen Interessen. Der Cocahandel entpuppt sich als wichtigste landwirtschaftliche Einkommensquelle, an der Krone und Kirche lieber teilhaben, als sie versiegen zu lassen (26 f.).

In Europa ist Coca kaum, und wenn, nur als exotisches Einsprengsel, bekannt. Berichte von Südamerikareisenden künden hier und da von den Pflanze mit den bemerkenswerten Eigenschaften. Ein nach Italien heimkehrender Arzt schreibt 1859, von den therapeutischen Wirkungen begeistert, einen Aufsatz, der die Cocaforschung in Gang bringt. 1860 schon isoliert Niemann aus dem Blatt ein Alkaloid, das er "Kokain" nennt; 1902 wird es erstmals synthetisiert (165).

Wissenschaft und Wirtschaft greifen Niemanns Produkt sofort auf. Im Zuge der medizinischen Morphinismus-Debatte der 70er Jahre wird Kokain in den USA auf seine Eignung zum Morphin-Entzug geprüft und für wirksam befunden. In Europa ist FREUD einer der ersten, der die amerikanischen Erkenntnisse rezipiert und im Rahmen eigener klinischer Studien 1884 weitere Kokainanwendungen ausprobiert oder anregt (u.a. als Lokalanästhetikum bei Augenoperationen). Er rät auch seinem Freund und Kollegen v. Fleischl-Marxow zu Kokain, um vom Morphin loszukommen. Der geht auf den Rat ein und konsumiert fortan beides, bis er sieben Jahre später stirbt<sup>221</sup>. Die wissenschaftliche Gegenbewegung gegen das Kokain ist von Anfang an stark, man wittert in ihm ein weiteres Suchtmittel, und so bleibt seine therapeutische Anwendung sehr beschränkt. Auch FREUD rückt noch in den 80er Jahren von seinen Hoffnungen, die er in Kokain gesetzt hat, ab.

Umso rascher und gründlicher verbreitet sich das Kokain im Alltag. 1862 beginnt die Firma Merck mit der kommerziellen Produktion, ein Jahr später kommt der seinerzeit weltberühmte "Vin Mariani" auf den Markt, ein mit Coca angereicherter Bordeaux-Wein (89), dem später Mariani-Tee und Mariani-Pastillen folgen. Wie beim Morphin sind es die notablen Kreise der Kultur, die zu Stammkunden für Marianis Produkte werden. Andere Hersteller ziehen nach, ohne ähnlich großen Erfolg. Einzige Ausnahme: das 1886 auf den Markt gebrachte alkoholfreie Coca-Cola.

In den letzten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verbreiten sich die Coca-Mixturen in den USA auch in den ärmeren Schichten, in den ländlichen Südstaaten wird eher Kokain geschnupft (92). Von Anfang an ist Coca umstritten, und als der Import von Cocablättern von 1904 bis 1906 auf das Fünfzigfache steigt, werden kokainhaltige Mittel in den USA verschreibungspflichtig. Bis 1914 regeln fast alle Bundesstaaten Vertrieb und Verbrauch von Coca gesetzlich. Die "schleichende Coca-Prohibition" (95) setzt, wie immer, dem Konsum kein Ende, treibt aber

---

<sup>221</sup> So THAMM (170). Dem HdR (673) zufolge steigt v. Fleischl-Marxow ganz auf Kokain um, was erklären würde, daß FREUD noch 1887 der Meinung ist, den Freund geheilt zu haben.

die Preise in die Höhe, und so entsteht unter den ärmeren Kokainkonsumenten, soweit sie nicht z.B. auf Marihuana umsteigen, die erste sog. "Beschaffungskriminalität" von nennenswertem Umfang. Ein Bundesgesetz von 1914, der Harrison Act, kriminalisiert schließlich den Konsum im ganzen (97).

Auch in Europa haben Kokain und Coca-Mixturen ihre Kunden, aber bis zum Ersten Weltkrieg bleiben sie - trotz Sherlock Holmes - in der Minderheit gegenüber den Morphiumkonsumenten. Wiederum entdeckt das Militär die Droge für seine Zwecke. Der Kokainvorrat der kaiserlichen Wehrmacht ist 1914 so beachtlich, daß er trotz großzügiger Kokainvergabe an die Soldaten in den Kriegsjahren nicht aufgebraucht wird. Die Restbestände wandern ab 1919 in den entstehenden Schwarzmarkt (171). Auch die französischen, russischen und amerikanischen (!) Soldaten schätzen das Kokain wie ehemals die Krieger des Inka-Reiches die Cocablätter. Desgleichen steigt der Morphiumkonsum während des Ersten Weltkrieges an (100 f.).

Die kulturellen Auswirkungen dieses Krieges sind zu komplex, als daß sie hier dargestellt werden könnten. Vor allem offenbart das in Jahrhunderten mühsam errichtete Gefüge bürgerlichen Selbstverständnisses und Selbstverständigens große Risse. FRIEDEL etwa schreibt 1931: "Wir befinden uns in einer neuen Inkubationsperiode (sc.: die Zeit nach der Großen Pest 1348)... Wie zu jener Wendezeit sehen wir auch diesmal vorerst nur, daß ein Weltbild sich auflöst: dies aber mit voller Deutlichkeit; daß, was der europäische Mensch ein halbes Jahrtausend lang die Wirklichkeit nannte, vor seinen Augen auseinanderfällt wie trockener Zunder" (1493). Da „der europäische Mensch“ besagtes halbes Jahrtausend u.a. dazu nutzt, alle anderen Menschen mit dem zu konfrontieren und zu infizieren, was er "die Wirklichkeit" nennt, bleibt keine bewohnte Weltgegend von diesem "Sturz der Wirklichkeit" (1491) unberührt.

Die ("goldenen") 20er Jahre sind überall eine Zeit des Experimentierens, Suchens und Verständigens, auf politischem, wissenschaftlichen, intellektuellem, künstlerischem und sozialem Gebiet. Dies alles geht mit einem gewissen Hang zum Lautstarken vor sich - die "roaring twenties" - und stellt insofern ein passendes kulturelles Klima für den nun um sich greifenden Kokainkonsum dar<sup>222</sup>. Deutschland stellt weltweit den größten Teil der Produktion und verbraucht auch am meisten (THAMM, 107). Die "Szene" wächst und verfaßt sich als eigene Subkultur, auf die der Rest der Bevölkerung mit je nach Auffassung unterschiedlichen Rationalisierungen, aber einmütig neidvoll blickt; sie besteht im wesentlichen aus Ärzten, der Bohème und wohlhabenden, beruflich erfolgreichen Bürgern (127). Man spritzt das Kokain kaum noch, sondern schnupft es zumeist, denn ein wesentlicher Aspekt dieser Räusche ist, das geben sogar Drogengegner zu, "Geselligkeit" (123). Die Schilderung der "Kokain-Nächte" erinnern an die "heroische Phase" des Kaffees (s. 150 ff.), allerdings mit der umgekehrten Zielrichtung: in den Kaffehäusern des 17. Jahrhunderts wird die Verständigung über eine neue Kulturordnung durch eine diskursiv vermittelte Einordnung des Einzelnen betrieben, beim

---

<sup>222</sup> Dagegen erweist sich auch die internationale Ächtung der Droge durch die Genfer Konferenz 1925 als wirkungslos (THAMM, 99).

Kokain geht es eher um den ekstatischen Aspekt, um die Frage, wie weit man gemeinsam jetzt und hier gehen kann.

Gesetzliche Maßnahmen gegen das Kokain und seine Konsumenten greifen während der 20er Jahre nicht. Als sich die experimentelle Zeit aber über die Bruchstelle der Wirtschaftskrise in die im Wortsinn reaktionäre Phase der 30er Jahre verwandelt, geht der Kokainkonsum allenthalben zurück. Bis 1960 lebt er nur noch in sehr kleinen Kreisen weiter.

### *IV.3.1 Der literarische Diskurs: Rausch und Gebrochenheit*

Ein regelmäßiger Opiatkonsument des späten 18. Jahrhunderts schreibt über 'sein' Laudanum folgendes:

In die verehr ich Menschenwitz und Kunst.  
Du Inbegriff der holden Schlummersäfte,  
Du Auszug aller tödlich-feinen Kräfte,  
Erweise deinem Meister deine Gunst!  
Ich sehe dich: es wird der Schmerz gelindert,  
Ich fasse dich: das Streben wird gemindert,  
Des Geistes Flutstrom ebbet nach und nach.  
Ins hohe Meer werd ich hinausgewiesen,  
Die Spiegelflut erglänzt zu meinen Füßen,  
Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.

Ein Feuerwagen schwebt auf leichten Schwingen  
An mich heran! Ich fühle mich bereit,  
Auf neuer Bahn den Äther zu durchdringen  
Zu neuen Sphären reiner Tätigkeit.  
Dies hohe Leben, diese Götterwonne!  
Du, erst noch Wurm, und die verdienst du?  
Ja, kehre nur der holden Erdensonne  
Entschlossen deinen Rücken zu!  
Vermesse dich, die Pforten aufzureißen.  
Vor denen jeder gern vorüberschleicht!  
Hier ist es Zeit, durch Taten zu beweisen,  
Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht:  
Vor jener dunklen Höhle nicht zu beben,  
In der sich Phantasie zu eigener Qual verdammt,  
Nach jenem Durchgang hinzustreben,  
Um dessen engen Mund die ganze Hölle flammt,  
Zu diesem Schritt sich heiter zu entschließen,  
Und wär es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufließen"  
(Faust I, 692-720).

So spricht Faust über seine Rauscherfahrungen, als er, gleichermaßen von den Ergebnissen seines Strebens enttäuscht wie des Strebens selber überdrüssig, seinem Leben mithilfe eines Fläschchens Laudanum, "du einzige Phiole", ein Ende zu machen erwägt. Liest man das mit Blick auf das Trinkgedicht (178 f.), dann erhellt deutlich, was GOETHE von einem Mystiker unterscheidet: selbst noch im Äußersten bleibt ihm die unio verwehrt, er betritt die Ordnung des Transzendentalen nicht mit der Demut des Gläubigen, sondern mit der Verzweiflung eines Konkurrenten der Götter, der um die Hoffnungslosigkeit seiner Ambition weiß und doch nicht von ihr lassen kann, weil er nur in dieser Ambition *sich* weiß.

Die Gebrochenheit ist gleichzeitig schmerzhaft und größte Lust, und sie bleibt, findet sich wieder in neuer Gestalt zu Ende jeden Versuchs, sie zu heilen; selbst wenn der Chorus mysticus am Ende verkündet, daß uns das Ewigweibliche hinanzieht, wird darin doch nur das Unzulängliche Ereignis (12106 ff.). Liest man die Verse, so gewendet, mit Blick auf den Rausch, wie er dem 'faustischen Menschen' möglich ist, dann repräsentieren sie seine Bedeutung und sein Funktionieren in höchster Verdichtung, was in diesem Abschnitt anhand des Rauschdiskurses in der literarischen Avantgarde des 19. und frühen 20. Jahrhunderts transparent gemacht werden soll.

Die Dichtkunst der Neuzeit ist die Nachfolgerin älterer Kultivierungen des Erzählens und "Singens", deren Repräsentanten - Sänger, Barden, Druiden - seit der Antike als Menschen angesehen werden, die sich der Inspiration durch das Transzendente und seines besonderen Schutzes erfreuen. Sie nehmen zumeist eine eigentümliche Stellung zwischen Alltag und All-Tag ein: sie stehen nicht für das Heilige im ganz engen Sinne wie die Priester, haben aber in vielen Kulturen die Aufgabe, den kulturellen Erzählkorpus zu tradieren (s. 26 ff.), d.h. die im Mythos formulierte transzendente Legitimation des kulturellen Alltags wieder und wieder zu reproduzieren. Sie verkörpern gewissermaßen die epische Version des "richtigen Lebens" und sind daher sakrosankt. Der "Gesang" gehört, auch wenn ihm keine direkt magische Wirkung mehr zugesprochen wird<sup>223</sup>, zur transzendentalen Ordnung, kann aber direkt im Alltag wirksam werden, ohne ihn selbst, wie das Ritual es tut, kurzzeitig aufzuheben.

Zur Kennzeichnung dieser Zwischenstellung der Dichter - bzw. der Künstler im allgemeinen - erfindet das 16. Jahrhundert das "Genie", in dem sich die transzendente Inspiration als das schlechthin Unerklärliche, bloß Hinzunehmende wiederfindet (ALTRICHTER, 122 ff.), das aber gleichzeitig einem pädagogischen Zugriff, etwa in Form des Studiums und des Kopierens "genialer" Künstler in den neu gegründeten Kunstakademien, unterworfen wird (128 ff.). Es reicht, wenn das Unerklärliche machbar ist - der Rest ist unbekannter Herkunft, steckt aber jetzt 'im' Künstlerindividuum<sup>224</sup>, dem man dafür nachsieht, daß es "unwirsch, schroff,

---

<sup>223</sup> Die englische und die französische Sprache bewahren die Erinnerung an die ursprünglich magische Macht des Gesanges noch auf: enchanted bzw. enchanté meint im Wortsinn "besungen", wäre aber mit "bezaubert" zu übersetzen (bzw. mit "entzückt", was seine Wurzeln in der kontemplativen Ekstase mittelalterlicher Mystik hat, worin die Herkunft aus der Magie bereits unkenntlich gemacht ist).

<sup>224</sup> Im Grunde beginnt hier das 'Zeitalter der Reproduzierbarkeit von Kunstwerken', insofern die Trennung von Einmaligem ("Genie") und Wiederholbarkeit kulturell verfaßt und angeeignet

unsozial, launisch, extrem neidisch, schreckhaft, streitsüchtig, einsam, ungepflegt, renitent" (123) kurz, in der Sprache der Zeit: melancholisch ist. Diese Alltagsunverträglichkeit des genialen Individuums wird im Laufe der Zeit integraler Bestandteil des kulturellen Bildes vom exzellenten Künstler und findet seinen Ausdruck in der Volksweisheit, daß Genie und Wahnsinn eng beinander liegen.

Am Ende des 18. Jahrhunderts wird in der Kunst eine Tendenz wirksam, die die rationalistische Enge der Aufklärung *und* deren, von ihr selbst ungeliebtes, Produkt überwinden will, die "Künstlichkeit", die besonders der Adel zu einem zynischen Spiel entwickelt, das mit nichts mehr spielt. Diese Kunstströmung wird, nach einem Wort von Novalis und Schlegel, als "Romantik" bekannt.

Der Weg, Enge und "Künstlichkeit" zu überwinden, besteht, kurz gefaßt, darin, die Grenzen dessen, was ein Mensch erfahren kann, immer weiter auszudehnen, in der Hoffnung, daß man so irgendwann erlebend das Ganze 'hat'. Dieses Ganze wird unter Rekurs auf alte Traditionen der Mystik (Meister Eckhart, Jakob Böhme) in vollem Gegensatz zu den Bemühungen der Wissenschaft nicht in der Analyse der gegenständlichen Welt, sondern 'innen' gesucht. Novalis schreibt 1798: "Wir träumen von Reisen durch das Weltall; ist denn das Weltall nicht *in uns*? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. - Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg" (zit. n. DIECK-HOFF, 702).

Ein Jahr später entwirft SCHLEIERMACHER im Kontext der Kritik am bürgerlichen Alltag seiner Zeit, an der "Sklaverei..., worin der Sinn des Menschen gehalten wird zum Behuf jener Verstandesübungen, durch die nichts geübt wird, jener Erklärungen, die nichts hell machen, jener Zerlegungen, die nichts auflösen" (58), eine Konstruktion, die "drei verschiedene Gebiete des Sinnes" (59) zueinander ins Verhältnis setzt. "Das eine ist das Innere des Ich selbst; dem anderen gehört alles Äußere zu, inwiefern es ein in sich Unbestimmtes und Unvollendetes ist...; das dritte endlich scheint beide zu verbinden, indem der Sinn in ein stetes Hin- und Herschweben zwischen den Richtungen nach innen und außen versetzt, nur in der Annahme ihrer unbedingten innigsten Vereinigung Ruhe findet; dies ist das Gebiet....des in sich Vollendetes, oder alles dessen, was Kunst ist in der Natur oder in den Werken der Menschen" (ebd.).

Dieses Dritte hat seine eigene Methode, die SCHLEIERMACHER in ihrer "Innen"gerichtetheit so charakterisiert: "Schaut Euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab, was nicht Euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer schärfer auf das rein innere gerichtete Sinn: Und je mehr, indem ihr alles Fremde in Abrechnung bringt, Eure Persönlichkeit und Euer abgesondertes Dasein Euch verringert erscheinen, ja beinahe ganz selbst verschwinden, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehen, desto herrlicher werdet Ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung des Vergänglichen durch das Gefühl des Ewigen in Euch" (59 f.). Man ist versucht, dieses Verfahren, mit dessen Hilfe man, je intensiver man das 'wirklich' Eigene sucht, "desto klarer" das umfassende Ganze findet, wegen der charakteristischen Richtung seines Blicks als citrazen-

dentale Heuristik zu bezeichnen: das Jenseits im Diesseits.

Das ist es, was die literarische Avantgarde der Romantik sucht, ohne es allerdings, wie SCHLEIERMACHER, als im Horizont der christlichen Religion stehend auffassen zu wollen<sup>225</sup>. Für die romantischen Dichter geht es nicht um Frömmigkeit; sie wollen das Ganze mithilfe des dichterischen "Genies" erobern: "So ist also das Genie dies Vermögen, von eingebildeten Gegenständen wie von wirklichen zu handeln, und sie auch wie diese zu behandeln" (Novalis, zit. n. DIECKHOFF, 702). Das kommt einem Frontalangriff auf eine der grundlegenden Grenzen gleich, die die abendländische Kultur seit Aristoteles unnachgiebig aufrechterhält: die Grenze zwischen *potentia* und *realitas*, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Daß man Dinge denken, träumen oder 'phantasieren' kann, die es 'nicht wirklich' gibt, ist selbstverständliche Alltagserfahrung, aber eben gerade deswegen bedarf es jener Grenze umso dringender, auf deren einer Seite das von der Kultur beglaubigte Wirkliche liegt, auf dessen anderer Seite sich hingegen dasjenige Denk- und Erlebbar findet, das die Kultur unter solchen Begriffen wie Phantasie, Spleen, Gespinnst, Rausch oder Wahnsinn zu entwirklichen trachtet. Gerade das Zeitalter der immer prekären Vernunft ist auf diese Grenze angewiesen und bringt es in der Einkästelung des Wirklichen besonders weit. Der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen wird dabei vorwiegend denkerisch von der Wissenschaft und praktisch vom technischen Erfindergeist verwaltet. Für den kleinen Rest geht man ins Theater, in die Oper oder liest Herzensergüsse in Form von Briefromanen.

Gegen diese dumpfe Borniertheit der "verständigen und praktischen Leute von heutzutage" (SCHLEIERMACHER, 49) kultiviert die Romantik eine gesteigerte Empfindsamkeit, die allerdings wenig mit einer dauernden Bereitschaft zu tun hat, Tränen zu vergießen. Vielmehr bedarf das "Genie" dieser Empfindungsfähigkeit, um den Übergang zwischen Eingebildetem und Wirklichem bewerkstelligen zu können, denn es handelt sich dabei um ein etwas verzwicktes Verhältnis von "Sinnen" und "Bewußtsein". Dazu Novalis: "Das willkürlichste Vorurteil ist, daß dem Menschen das Vermögen außer sich zu sein, mit Bewußtsein jenseits der Sinne zu sein, versagt sei. Der Mensch vermag in jedem Augenblick ein übersinnliches Wesen zu sein (...) Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles Dreies" (zit. n. DIECKHOFF, 702). Man hat das Ganze, das "Univer-sum" SCHLEIERMACHERS, indem man die Einzelheitlichkeit der Sinne überwindet. Der moderne Begriff dafür ist Synästhesie, und so entpuppt sich die gesteigerte Empfindsamkeit als die Fähigkeit, Synästhesien zu produzieren, genauer: sie zuzulassen.

Gestalttheoretisch wäre hier von einer Gestaltschließung zu sprechen, deren Zustandekommen dem Erlebenden nicht rekonstruierbar ist; auch diese Diskrepanz zwischen der unabweisbaren Evidenz des Erlebens und der Unzulänglichkeit jeden analytischen Versuchs über sie ist mit dem Begriff "Genie" ausgesagt. Solche Schwierigkeit für die Analyse ist dem Dichter, den ja kein wissenschaftlicher Anspruch umtreibt, im Grunde kein Problem, wohl aber die Flüchtigkeit solcher "Of-

---

<sup>225</sup> Für SCHLEIERMACHER ein Grund, zu dem Kreis um Novalis und Schlegel auf Distanz zu gehen.

fenbarungen": "Die meisten sind augenblicklich, wenige verweilend, die wenigsten bleibend" (ebd.). Diese Momenthaftigkeit nun stellt ein ernsthaftes Hindernis für das Genie dar, seine Erlebnisse in Dichtung umzusetzen; es deutet sich hier die Nähe des dichterischen Schaffens sensu Novalis zum Traumgeschehen an.

Zudem sind die Momente, in denen man mit "Bewußtsein jenseits der Sinne" ist, rar und offenbar nicht willentlich herbeizuführen. Es braucht "sehr viele Zufälle, manche Naturereignisse" (ebd.), und nur "gewisse Stimmungen sind vorzüglich solchen Offenbarungen günstig" (ebd.). Diese Äußerungen sind deshalb bemerkenswert, weil sie die Frage offen lassen, für wie eng Novalis den Zusammenhang zwischen "gewissen günstigen Stimmungen" und seinem Laudanumkonsum hält. Zumindest scheint er die Tinktur nicht als Passepartout für dichterisch erwünschte Seelenverfassungen anzusehen, den er jederzeit poesietechnisch zum Einsatz bringen könnte.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Drogenkonsum und Inspiration betrifft die ganze literarische Avantgarde des 19. Jahrhunderts (wozu die Romantik hier gerechnet wird). DIECKHOFF führt als regelmäßige Drogen-, zumeist Opiatkonsumenten Novalis, Schlegel, Hoffmann in Deutschland, Coleridge, Wordsworth, Southey, beide Shelleys, Byron, Scott, Crabbe, Collins und Dickens in England, Baudelaire Rimbaud, Verlaine, Lautréamont und Mallarmé in Frankreich, später Trakl, Apollinaire, Breton, überhaupt die Surrealisten auf. In den USA sind Poe und London zu nennen, die allerdings hauptsächlich Alkohol konsumieren; Poe kennt sich jedoch auch mit den Wirkungen des Opiums gut aus (726)<sup>226</sup>.

Welchen Stellenwert die Berausung für die Romantiker hat, ist schwer auszumachen, da sie sich in der Regel nicht dazu äußern. Sie konsumieren ihr Laudanum, wie es etliche andere Zeitgenossen auch tun, und es bleibt unklar, wieweit sie damit zielgerichtet seelische Verfassungen herbeiführen wollen, die im Dienste des poetischen Schaffens stehen *sollen*. Andererseits ist in Novalis Explikation des "Genies" unschwer das Rauschanaloge zu erkennen: die Totalität dessen, was oben "Synästhesie" genannt wurde, ist ein durchgängiges Kennzeichen des Rausches (s. V.1), der keineswegs immer durch Drogen induziert sein muß. Für die vorliegende Arbeit ist ohnehin ausschließlich von Belang, *daß* ein Zusammenhang zwischen einer bestimmten Entwicklung der Auffassung vom literarischen Schaffen und den Rauscherfahrungen der diese Entwicklung verkörpernden Literaten besteht.

Gleichzeitig betritt man mit dieser Behauptung vermintes Terrain in der Literaturwissenschaft, die sich hier alle Mühe gibt, als loyale Tochter von Mutter Kultur aufzutreten. Zur Illustration: COLERIDGE schreibt, vermutlich 1797 oder 1798, ein Gedicht, das nach seiner Veröffentlichung 1816 eins der bekanntesten Gedichte der ganzen englischen Literatur wird. Diesem Gedicht, "Kubla Khan", gibt COLERIDGE den Untertitel "A Vision in a Dream" und kommentiert in einem, erst 1934 aufgefundenen Manuskript, er habe es "composed in a sort of Reverie brought on by two grains of Opium, taken to check a dysentery" (zit. n.

---

<sup>226</sup> Diese Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

DIECKHOFF, 703)<sup>227</sup>.

Dies ist, soweit mir bekannt, der einzige Fall, in dem ein Dichter der Romantik die Entstehung eines Werkes explizit in den Kontext des Opiumkonsums stellt. In der Tat läßt es das Gedicht sehr plausibel erscheinen, daß die seelische Verfassung des Autors sich zur Zeit des Schreibens deutlich von nüchterner Tagesroutine unterscheidet (insbesondere Zeile 37 ff.). Gleichwohl findet man bei MERTNER folgendes: "Und so dichtete er das zarte Phantasiegebilde von 'Kubla Khan', dessen angebliche Entstehung im Opiumtraum und fragmentarischer Charakter bis heute umstritten sind" (13). Deutlicher wird er "aufgrund neuerer Forschungen" in den Anmerkungen zu "Kubla Khan": "Die innere Kohärenz des Gedichts..., die Berücksichtigung des literarischen Topos des Opiumtraums sowie andere von Coleridge gegebene Entstehungsversionen legen nahe, daß 'Kubla Khan' durchaus ein Produkt ordnenden Bewußtseins und künstlerisch-rationalen Schaffens ist" (230).

Interessant hieran ist nicht nur, daß die "Entstehung im Opiumtraum" angezweifelt wird, obwohl bekannt ist, daß COLERIDGE seit 1791 regelmäßig Opium konsumiert (DIECKHOFF, 704), sondern vor allem die Argumentation, die gegen die Opiumverfassung ins Feld geführt wird. Es scheint, als könne MERTNER sich nicht vorstellen, daß ein Mensch, der Opium zu sich genommen hat, Dinge von "innerer Kohärenz" schaffen könne, die einem Literaturwissenschaftler als "Produkt ordnenden Bewußtseins und künstlerisch-rationalen Schaffens" erscheinen mögen. Oder anders: offenbar bedeutet Drogenkonsum für MERTNER das sofortige Ende von Ordnung und Rationalität. Vor einer solchen Gefahr muß COLERIDGE geschützt werden; da unterstellt man ihm lieber, er wolle mit seiner Opiumgeschichte ein wenig modischen Orient ins Spiel bringen. Wohl gemerkt: "zunehmende Abhängigkeit vom Opium" (13) konstatiert MERTNER wohl, aber mit einem wirklich guten Gedicht soll die Droge nicht in Verbindung gebracht werden.

Das beleuchtet die andere Seite des kulturellen Umgangs mit dem "Genie". Visionen, Offenbarungen, Inspiration sind ihm zugestanden, solange sie wahrlich rätselhaft bleiben; in diesem Falle wird eben als 'letzte' Erklärung - und der Erklärung hat sich unserer Kultur nun einmal verpflichtet - das Genie 'im' Künstler herangezogen. Kommt aber eine Droge ins Spiel, so übernimmt sie auf der Stelle den Part der "Ursache", eine Folge des Krankheits-paradigmas der Sucht, das sich im 19. Jahrhundert allmählich durchsetzt (s. IV.3.2): in diesem Paradigma haben Drogen grundsätzlich Täterfunktion.

Ist nun die erwünschte Rätselhaftigkeit ("Genie") auf diese Art toxikologisch aufgelöst, gerät an diesem kulturangemessenen Erfolg (Erklärung) eine spezifische Kultivierung, die Literaturwissenschaft, in Schwierigkeiten. Denn ganz zweifellos weist das in Frage stehende Produkt, das Gedicht, "innere Kohärenz", Ordnung und (poetische) Rationalität auf - Kennzeichen, die von der Kultur hochgeschätzt werden und *daher nicht* in Zusammenhang mit Drogen stehen *können*<sup>228</sup>, denn die

---

<sup>227</sup> Damit korrigiert er die der Erstveröffentlichung beigelegte, etwas abenteuerliche Entstehungsgeschichte des Gedichts.

<sup>228</sup> Im Sinne des Morgensternschen Nichtkönnens: daß nicht sein kann, was nicht sein

hat die Kultur ins Gegenbild - inkohärent, unordentlich, irrational - gebannt. Das Dilemma in Kürze: ist bei der Entstehung von "Kubla Khan" Opium beteiligt, so gilt es als vorrangige Erklärung für das "zarte Phantasiegebilde", das dann aber in den Augen der nüchternen Literaturwissenschaft kein herausragendes Gedicht sein kann, was zu behaupten wiederum nach den Regeln eben dieser Wissenschaft geradezu absurd wäre. MERTNER findet eine Lösung: die Beteiligung von Opium an der Entstehung des Gedichts ist "bis heute umstritten" (was nichts über die Entstehung, sondern nur etwas über den Stand der literaturwissenschaftlichen Diskussion sagt), und im weiteren wird durch die besagten Charakteristika der "inneren Kohärenz" etc. *insinuiert*, "Kubla Khan" könne mit Opium nichts zu tun haben. Das muß nicht ausdrücklich gesagt werden: MERTNER kann darauf vertrauen, daß die Leser seiner COLERIDGE-Kommen-tare in derselben dichotomen Bild-Gegenbild-Logik kultiviert sind wie er und diesen Schluß dann schon selber ziehen werden.

Diese Bagatelle wird hier deswegen so ausführlich dargestellt, um pars pro toto zu explizieren, wie das Suchtbild der Kultur eben auch im Kleinen seltsam verquere Wirkungen zeitigt. Bereinigungen dieser Art sind gang und gäbe. Selbst DIECKHOFF, der sich doch ausdrücklich dem Zusammenhang von "literarischer Avantgarde und Drogenkonsum" widmet, mutmaßt ohne Angabe von Gründen, daß COLERIDGE die letzten Gedichte seiner relativ kurzen Schaffensperiode<sup>229</sup> "wohl in einer kurzen Zeit relativer Abstinenz vom Opium" (706) schreibe - auch dies "wohl" nur, um den Drogenkonsum und die Entstehung eines so großartigen Gedichts wie "Dejection" irgendwie auszusöhnen.

Immerhin konzidiert DIECKHOFF: "Er nahm die Droge täglich, zeitweilig sehr hohe Dosen, bis an sein Lebensende, wobei er zunehmend an Depressionen litt" (704). Bei MERTNER hingegen heißt es: "Im Hause des....Arztes Dr. Gillman, bei dem er 18 Jahre bis zu seinem Tode wohnte, entkam er dem Fluch des Opiums...." (14). Man hätte keinen Anhaltspunkt, sich zwischen diesen beiden widersprüchlichen Aussagen zu orientieren, würde MERTNER nicht sofort hinzufügen: "....und gewann seine Schaffenskraft zurück". Schaffenskraft und Opium schließen sich offenbar gegenseitig aus. Dabei legt MERTNERS eigene Skizze des COLERIDGE-schen Lebens nahe, daß es der Freundeskreis im Hause Gillman ist, der den, auf sich selbst gestellt stets schwankenden, Dichter soweit stabilisiert und inspiriert, daß er wieder, diesmal literaturtheoretisch und -kritisch, tätig wird.

Anzunehmen, daß er - ausgerechnet unter der Ägide eines Arztes - 1816 den Opiumkonsum einstellt, widerspricht allem, was über den damaligen Umgang mit Opiatkonsumenten bekannt ist; das Abstinenzpostulat wird erst viel später aufgestellt (s. IV.3.2). COLERIDGE scheint vielmehr bei den Gillmans einen angemessenen Rahmen zu finden, innerhalb dessen er seine "Imagination" (dem Äquivalent

---

darf.

<sup>229</sup> Er schreibt von 1793 bis 1803 Gedichte, wobei die fruchtbarsten Jahre 1797/98 sind, in denen er mit den Wordsworths und Southey im nordenglischen Lake District der "Natur" nahe ist. In den letzten dreißig Jahren seines Lebens entstehen nur noch zwei Gedichte, allerdings auch ein umfangreiches Prosawerk.

zu Novalis' "Genie") erneut fruchtbar kultivieren kann - *mit* Opium. Nach all dem verwundert es kaum noch, wenn im Klappentext eines anderen Buches zu lesen steht, daß des Autors "Kritik an diesen Drogen....auf die Schwächung des Willens und die Selbstüberschätzung des Menschen (zielt), der im künstlich erzeugten Rausch nicht mehr Herr seiner selbst ist", und man dann feststellt, daß es sich bei dem Autor keineswegs um einen Moralthologen oder einen Abstinenzpropagandisten handelt, sondern um Charles BAUDELAIRE. Da gerät die Bereinigung in die Nähe der Realsatire.

Mit der Romantik, so viel ist für den Gang der Untersuchung festzuhalten, hält der Rausch Einzug in die künstlerische Produktionsweise<sup>230</sup>. Im Kontext einer Suche nach Vereinheitlichung des Einzelheitlichen, die in scharfer Abgrenzung zur Entwicklung bürgerlicher Kultivierungen konzipiert ist, wird der (Opium-)Rausch als eine Verfassung gesteigerter Empfindsamkeit mehr oder weniger absichtsvoll eingesetzt, um die Resonanzen einer, zumeist pantheistisch aufgefaßten, "Natur", zu der auch die Menschen zählen, syn-ästhetisch zur Wirkung kommen und das Genie, die Imagination inspirieren zu lassen. Die Droge ist dazu nicht notwendig, wohl aber nützlich. Der generelle Blick nämlich, der trotz aller Oppositionsbekundungen den Kerngedanken des "Individuums" aufgreift und zuspitzt, um ihn im Sinne des SCHLEIERMACHERSchen "Universums" zu trans(citra)zendieren, ist nach "innen" gerichtet: dort werden Genie und Imagination gesucht, nicht im Opium. In einem seiner letzten Gedichte, "Dejection: An Ode" (1802), bringt COLERIDGE dies nach einer ihn nicht mehr inspirierenden Naturbetrachtung ("I see, not feel, how beautiful they are") pointiert zum Ausdruck:

"My genial spirits fail;  
 And what can these avail  
 To lift the smothering weight from off my breast?  
 It were a vain endeavour,  
 Though I should gaze for ever  
 On that green light that lingers in the west:  
 I may not hope from outward forms to win  
 The passion and the life, whose fountains are within" (39-46).

Eine Wende in dieser Entwicklung markiert Thomas de QUINCEYS Buch "Bekenntnisse eines englischen Opiumessers" (1822). Zum einen wird darin zum ersten Mal der Rausch explizit zum Thema gemacht, zum anderen, und das ist das kulturpsychologisch wichtigere Moment, schreibt er die lust- und leidvolle Geschichte seines Opium- und Laudanumkonsums (für ihn ist das wegen des Alkohols im Laudanum ein wichtiger Unterschied) als *Lebensgeschichte*, die er 1845 mit den "Suspiria de Profundis" fortsetzt. Es ist die erste Biographie, die um das Thema "Sucht" zentriert ist; bald darauf entsteht im Rahmen der amerikanischen Temperenzbewegung das, verglichen mit de QUINCEYS Werk geradezu karrikaturhaft anmutende, Genre der Lebensbeichten von Trinkern (s. IV.3.2; IV.3.3).

---

<sup>230</sup> Wobei unklar bleibt, wieweit das schon früher der Fall sein mag; in der Romantik wird es erstmals in Ansätzen zum Thema.

Hinsichtlich des Opiumrausches<sup>231</sup> bemüht de QUINCEY vor allem zwei charakterisierende Bilderwelten. Die eine ist, wie schon im "Faust", die des "Göttlichen": "...fühlt der Opiumesser..., daß der göttliche Teil seines Wesens überwiegt" (186). Die andere aber dreht GOETHES Aspiration völlig um; nicht "durch Taten zu beweisen, daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht", sondern die *unio mystica* der Romantik ist das Thema: "die Erde..., die ihre Sorgen und ihre Gräber hinter sich gelassen hatte, wenn sie auch nicht unsichtbar geworden oder vollständig in Vergessenheit geraten waren....Hier waren die Hoffnungen, die am Lebensweg blühen, mit dem Frieden des Grabes versöhnt; die Bewegungen des Intellekts so unermüdlich wie die Wolken, und doch für alle Ängste eine friedliche Ruhe; eine Stille, die kein Ergebnis der Untätigkeit zu sein, sondern aus mächtigen und gleichwertigen Widersprüchen zu fließen schien; unendliche Aktivitäten, unendliche Ruhe" (196)<sup>232</sup>.

Liest man dies im Licht der bisherigen Untersuchung, so ist zu bemerken, daß hier am Opiumrausch eine Umstellung der durch "Arbeit" und "Gewissen" geleisteten Alltagsstrukturierung herausgehoben wird: der Gegenpart zur "Aktivität" sind nicht, wie in der bürgerlichen *vita activa*, die "Ängste", die dem immer unsicheren Selbsturteil des "Gewissens" entstammen, sondern ist die "Ruhe", das Schweigen des Gewissens. Eine wichtige Vokabel im Drogendiskurs des 19. Jahrhunderts ist die "Sorge", die *pars pro toto* die Kümernisse des Arbeits- und Gewissens-Alltags begrifflich faßt. Jenseits aktuellen persönlichen Kummers, zu dessen Linderung auch die Antike schon den Rausch aufsucht, wird die "Sorge" im 19. Jahrhundert zu einer Art anthropologischer Konstante, die daher auch universell behandelt wird. Für BIBRA (1855) ist es "klar..., daß die Natur den Menschen darauf hingewiesen hat, irgend ein sorgenbrechendes Mittel zu benützen, und von Zeit zu Zeit den Becher des Lethe zu trinken, um wenigstens auf Stunden den Kummer und die Sorgen zu vergessen, welche Jeder hat, der vom Weibe geboren, der Fürst wie der Bettler, der intelligente Europäer, wie der affenähnliche Neuholländer" (390 f.).

In de QUINCEYS Formulierungen kommt, analog zum Programm der Romantik, die Einheitlichkeit als das aktuelle *Nicht-gequält-sein* durch Sorgen in beschreibbarem Erleben zum Ausdruck<sup>233</sup>. Im Unterschied zu den romantischen Dichtern ist er allerdings wenig am "Genie", an der spezifisch poetischen Imagination interessiert; den "göttlichen Teil" des menschlichen Wesens - "die moralischen Emp-

---

<sup>231</sup> Den er nicht als "Rausch" bezeichnen will, weil er diesen Begriff schon durch die Wirkungen des Weines besetzt sieht, von denen er die des Opiums kategorial unterscheidet.

<sup>232</sup> Es ist in hohem Maße erstaunlich, wie präzise de QUINCEYS Selbstwahrnehmung die zeitgenössische neurobiologische Beschreibung des Opiatrausches und der Gewöhnung an ihn vorwegnimmt: auch hier wird die „friedliche Ruhe“ als Produktion „aus mächtigen und gleichwertigen Widersprüchen“ verstanden, nämlich dem Zugleich von induziertem, die neuronale Aktivität dämpfendem Opiat und körpereigenen Antagonisten (vgl. HERZ).

<sup>233</sup> Das bleibt als seelische Tatsache bestehen, auch wenn HEIDEGGER über Derartiges ein ontologisches Verdikt verhängt: "Der Sorge, welche die Ganzheit des Strukturanzes des Daseins bildet, widerspricht offenbar ihrem ontologischen Sinn nach ein mögliches Ganzsein dieses Seienden" (§ 46).

findungen befinden sich in einem Zustand wolkenloser Gelassenheit, und hoch über allem scheint das große Licht des majestätischen Intellekts" (186) - zu *erleben*, genügt ihm. Dabei denkt er durchaus in zeitüblichen Mustern: für de QUINCEY sind das Opium und der Wein handelnde Substanzen, die von 'außen' auf die "menschliche Natur" treffen und sie beeinflussen. Das zielt aber an der Grundfrage der Romantik vorbei. E.T.A. Hoffmann, selber im wesentlichen dem Alkohol zugeneigt und weniger mit der *unio mystica* als mit deren radikalem Widerpart, dem Doppelgänger, beschäftigt, legt den Finger auf den wunden Punkt, indem er bemerkt, daß der "erregte Seelenzustand zwar einen glücklichen genialen Gedanken, nie aber ein in sich gehaltenes, gegründetes Werk erzeugen kann, das eben die größte Besonnenheit erfordert" (zit. n. DIECKHOFF, 716).

Es zeigt sich ein Paradox: zwar soll (muß) das Genie die Grenzen seiner, um ihr "Unbestimmtes und Unvollendetes" wissenden Alltagsverfassung überschreiten, will es Novalis' Satz "Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt" (DIECKHOFF, 694), den darin ausgesagten doppelten Übergang zwischen zwei Ordnungen erleben (und nicht bloß 'denken'), wenn es aber in jener Verfassung ist, kann es den Ansprüchen auf Durchgliederung und Ausformung nur schwer genügen, die an das poetische Bewerkstelligen gestellt sind. An dieser methodischen Vorgabe rüttelt auch die Romantik nicht, versucht aber, sie in eine anderes Verhältnis zu der methodisch gänzlich unterschiedlichen Produktionsweise des Traums zu rücken, der alle Fragen und Probleme des Bewerkstelligen im Moment des Erlebens bereits beantwortet und löst und daher, auch wo er angsthaft ist, sorgenfrei bleibt.

Es wird hier bemerkbar, daß mit der Romantik der ursprünglich religiös verfaßte *erlebte* Übergang zwischen zwei Ordnungen erneut in kulturellen Umsatz kommt, nachdem die drei vorhergehenden Jahrhunderte entschieden daraufhin gearbeitet haben, diesen Übergang zu enthistorisieren, ihn für das Erleben zu entwirklichen. Der Romantik geht es aber nicht um den Übergang zwischen transzendentaler und Alltagsordnung, obwohl, wie gesehen, die Metaphorik des Transzendentalen i.e.S. ("göttlich") regelmäßig bemüht wird, sondern um eine ebenfalls reflexiv gewordene Sproßform, die bereits bei der Einführung des Tees in die pietistische Seelenlandschaft Ostfrieslands sichtbar geworden ist: der Übergang zwischen dem "Ich", wie es sich, vorzüglich in der Gestalt des "Bewußtseins", als kontinuierlich-kohärentes sich erlebend vergegenwärtigt, und dem *Anderen in mir*, das z.B. im Traum, aber auch im Rausch dem Erleben erscheint<sup>234</sup>.

Dieser Übergang nun wird dem "Genie" oder der "Imagination" überantwortet, die sich daran erweisen müssen, ob ihnen die Transformation des Übergangs in ein "gehaltenes, gegründetes Werk" gelingt. Das markiert den grundsätzlichen Unterschied zu den frühen Formen des erlebten Übergangs, etwa dem Ritual oder den Visionen der mittelalterlichen Mystiker, auf die sich die Romantiker so gerne berufen: beide, Ritual und Vision, sind wie der Traum 'Werke in sich', die sich keiner nachträglichen Bearbeitung i.e.S., weder durch die Erlebenden noch gar durch ein Publikum, stellen müssen, was aber für die romantische Dichtung eine condi-

---

<sup>234</sup> De QUINCEY faßt sein erstes Opiumerlebnis in dem Ausruf zusammen: "Welche Apokalypse der Welt in mir!" (182)

tio sine qua non ist.

Insofern erfährt mit der Romantik die Zivilisierung des Rausches eine wichtige Entwicklung, den er wird jetzt quasi *als Produktivkraft* entdeckt und dem Getriebe von Arbeit und Gewissen *positiv* subsumiert, während er bis dahin eben als etwas der Kultur *prinzipiell* feindliches ausgegeben wird, das man im Einzelfall mit Nachsicht behandelt, solange es die *negative* Bedingung erfüllt, den Alltag *nicht* zu stören. Die Kultur macht diese **Positivierung des Rausches** nicht zu ihrer Maxime, integriert sie aber im Sinne der **Koexistenz widersprüchlicher Kultivierungen** ("Vielfalt"). In entscheidend verwandelter Form tritt damit wieder die durch den Rausch vermittelte göttliche Eingebung in ihr Recht: die Eingebung stammt aus dem Anderen in mir.

Das wirft eine fundamentale Frage für die Literaten auf, die ihr Verhaftet-sein in der neuzeitlichen Kulturentwicklung bei aller diskursiven Revolte deutlich vor Augen führt: wer dichtet eigentlich, ich oder das Andere in mir? Poe antwortet darauf in seiner "Philosophy of Composition" (1846), indem er fordert, "daß in einer Dichtung alles durch den Dichter selbst gebaut, also eigene Erfindung sein müsse" (DIECKHOFF, 716). Es ist vorderhand unwesentlich, wieweit diese Forderung eingelöst wird<sup>235</sup>, ihre Tendenz ist entscheidend, die das charakteristisch neuzeitliche Begehren nach Herrschaft sogar zur unverhohlenen Schöpfungsambition überhöht. Bei Poe ist das "Göttliche" als Metapher verschwunden und zu einer Theorie der Ästhetik sublimiert.

Diesen Faden greift wenig später BAUDELAIRE auf, der den Begriff der "modernité" schöpft. Bei ihm spitzt sich die Wiedereinbindung des Rausch-erlebens in den gleichermaßen anthropologischen und individuellen Kontext zu, den die Romantik mit ihrer universalisierend patheistischen Revolte zu sprengen versucht. Gleichzeitig steigert BAUDELAIRE den revoltierenden Gestus bis zur "horreur de la vie", die aber keinen Ausweg mehr nach Art romantischer Naturbetrachtungen hat, sondern, unlösbar verkörpert im (Groß-stadt-)Menschen, nur durch einen Schaffensprozeß, die Dichtung, auf ihr Jenseits hin transzendiert werden kann.

"Die künstlichen Paradiese" (1860) entfalten diesen Zusammenhang in einer zweiseitigen Kritik des Haschischrausches. Bereits in der einleitenden Widmung macht BAUDELAIRE auf die Versalität seines Gegenstandes aufmerksam: "Denn das menschliche Leben erfreut sich des Vorrechts, sich nicht nur aus einer fürchterlichen Droge, sondern sogar aus dem Schmerz, der Katastrophe und dem Verhängnis neue und subtile Genüsse verschaffen zu können" (8). *Genüsse aus dem Verhängnis zu ziehen*, kann man als das praktische wie literarische Thema der BAUDELAIRESchen Beschäftigung mit dem Rausch ansehen: außer Haschisch konsumiert er Opium und Wein, gilt als erster der "poètes maudits" (Verlaine), der verfemten Dichter, die - von der Kultur offiziell geächtet und heimlich genossen - sich in ihrer Außenseiterrolle ambitioniert einrichten: "Die Ächtung meldet

---

<sup>235</sup> Gerade Poe ist ein Meister der Kunst, die drohende Vereinseitigung der Übergangsstruktur zum 'Anderen in mir' hin dichterisch zu verfassen, das sich, ob im Kontext des Rausches ("The Fall of the House of Usher") oder der Schuld ("The Tell-Tale Heart"), seiner ichhaften, d.h. Weltbezug herstellenden Brechung verlustig, zum Wahnsinn entwickelt.

sich als Anspruch auf Überlegenheit" (DIECKHOFF, 694).

Bei diesem prekären Unterfangen ist der Rausch ein willkommen-gefürchter Helfer. Prägnanter als de QUINCEY benennt BAUDELAIRE die Verwandlung des den Nüchternen Bedrückenden: "Die Gewissensbisse, diese sonderbaren Bestandteile der Lust, werden bald in der köstlichen Betrachtung dieser selben Gewissensbisse, in einer Art wollüstiger Analyse, ertränkt" (1860, 70). In den "Petits Poèmes en Prose" heißt es: "Man muß immer berauscht sein. Darin liegt alles: das ist die einzige Frage. Um nicht die fürchterliche Bürde der Zeit zu spüren, die eure Schultern zerbricht und euch zu Boden drückt, müßt ihr euch berauschen ohn Unterlaß" (zit. n. DIECKHOFF, 718). Charakteristischerweise kommt der Rausch, "den ich ohne Übertreibung paradiesisch nennen kann, wenn ich ihn mit den lastenden Finsternissen des gewöhnlichen und alltäglichen Daseins vergleiche" (1860, 11 f.), nicht als "Ergebnis einer guten Hygiene und einer klugen Lebensweise" (12) oder als "Belohnung für andauerndes Gebet und geistigen Eifer" (ebd.) zustande, also als Konsequenz einer umfassend konzipierten Lebensführung, sondern "wie es der Dichter des *Lazare*<sup>236</sup> ausdrückt: 'das Paradies mit einem Schlag an sich zu reißen'" (14), kennzeichnet den Haschisch-rausch. Das "**Paradies mit einem Schlag**" wird auch zum Ausgangspunkt der späteren Kritik am Rausch.

Entscheidend für die Rede BAUDELAIRES vom Rausch ist, daß er eine Struktur zweier Ordnungen, das "Natürliche" und das "Übernatürliche", als unhintergebar voraussetzt und dem Haschischrausch die Fähigkeit abspricht, den Übergang zwischen beiden zu leisten. Er expliziert die Konstruktion an einem Topos, der die Literaten seit Hölderlin als möglicher Prototyp einer anderen als der mühsam arbeitshaften Produktionsweise beschäftigt: der Traum. Dieser ist "von doppeltem Rang" (24): einerseits zeigt er dem Menschen Bilder "von seinem gewöhnlichen Leben, seinen Besorgnissen, seinen Wünschen und Lastern", die sich "auf mehr oder weniger seltsame Weise mit den im Laufe des Tages wahrgenommenen Gegenständen" (ebd.) verbinden; das ist der "natürliche Traum" (ebd.). Andererseits aber ist da der "sinnlose, unvorhergesehene Traum, ohne Beziehung und Verbindung zum Charakter, zum Leben und den Leidenschaften des Schlafers. Dieser Traum, den ich hieroglyphisch nennen will, stellt augenscheinlich die übernatürliche Seite des Lebens dar" (ebd.).

Der Traum nun, den der Mensch im Haschischrausch träumt, ist und bleibt gänzlich im "Natürlichen" befangen. Wie sehr sich das Erleben auch umstellen und intensivieren mag in diesem Traum, "immer aber bewahrt er die spezielle Tonlage des Individuums. Der Mensch wollte träumen, nun wird der Traum den Menschen beherrschen. Aber dieser Traum wird wohl der Sohn seines Vaters sein" (15). Dieses seltsame Doppelwesen des Menschen, dem sich eben auch das Übernatürliche (z.B. im Traum) offenbaren kann, wird im Rausch kurzgeschlossen: der Mensch "ist unterjocht. Doch zu seinem Unglück ist er es nur durch sich selbst, d.h. durch den schon dominierenden Teil seiner selbst" (ebd.). Der Haschischrausch offenbart den Menschen "nichts Wunderbares..., durchaus nichts als ihre

---

<sup>236</sup> Heinrich Heine, der seit seiner Erkrankung 1848 regelmäßig Morphinum und Opium zu sich nimmt.

übermäßig gesteigerte Wesensart" (ebd.). Die Gewöhnung daran, das, was im 20. Jahrhundert als "Sucht" etabliert ist, überführt den aktuellen Kurzschluß des Rausches in eine kurzschließende lebensgeschichtliche 'Institution': "Entsetzliche Ehe des Menschen mit sich selbst!" (56)<sup>237</sup>.

Daß die Doppelheit der Ordnungen im Rauscherleben aufgehoben ist und zu einer erlebten umfassenden Einheitlichkeit wird, gibt BAUDELAIRE ohne weiteres zu: "Niemand wird sich darüber wundern, daß aus dem Hirn des Träumers ein erhabener Schlußgedanke entspringt: 'Ich bin zum Gott geworden!'" (74). Gerade an diesem "Orkan des Hochmuts" (75) aber wird die Hybris sichtbar, die in der Auflehnung gegen die Übergangsstruktur der zwei Ordnungen steckt und sich am Ende als Täuschung herausstellt: "Der Mensch entflieht dem Verhängnis seiner physischen und moralischen Veranlagung nicht" (26), auch wenn im Rausch "einer der hauptsächlichsten und spitzfindigsten Trugschlüsse, ja, der wirksamste,...derjenige, der den Wunsch in Wirklichkeit verwandelt" (66), ein Erleben herbeiführt, das das Gegenteil beglaubigt. Damit errichtet BAUDELAIRE nicht einfach die von den Literaten der Romantik überrannte Grenze zwischen Möglichem und Wirklichem im bürgerlichen Verständnis neu (s. 194), gegen die alltäglichen Lebensformen, die auf dieser Auffassung basieren, opponiert er ja ebenso wie die Romantiker. Vielmehr geht es ihm um das "Genie", das durch die Rauscherlebnisse leicht auf ein falsches Gleis geraten kann, indem es die 'richtigen' Erlebnisse auf eine 'falsche' Art produziert.

Das Signum dieser 'falschen' Produktionsweise ist "die Unfehlbarkeit des Mittels" (79), dessen sie sich hauptsächlich bedient. BAUDELAIRE beharrt auf der Unvollkommenheit als unaufhebbarer Kennzeichen des menschlichen Wesens, während Haschisch dem Menschen *unweigerlich* jene inkriminierten, nur scheinbar transzendentalen Visionen beschert. In diesen fundamentalen Zusammenhang bezieht er auch Äther, Chloroform und "all die modernen Erfindungen..., welche danach trachten, die menschliche Freiheit und den unerläßlichen Schmerz zu vermindern" (78), kritisch ein. Im Schmerz zeigt sich die Freiheit als das Bezogensein auf Anderes<sup>238</sup>. Die darin beschlossene Differenz im Erleben zum Verschwinden zu bringen, bezeichnet den Hauptvorwurf gegen das Haschisch. BAUDELAIRE fragt die Berauschten: "Seid ihr jetzt nicht einem phantastischem Roman vergleichbar, der lebendig und nicht nur geschrieben ist? Zwischen den Organen und den Genüssen sind keine Gleichungen mehr möglich. Und vor allem aus dieser Erkenntnis erwächst der Vorwurf, der auf diese gefährliche Übung, bei der die Freiheit entwindet, anwendbar ist" (45).

Ein Resümee der BAUDELAIRESchen Konstruktion, wie sie bis dato entfaltet ist, wirft eine wichtige Frage auf: wenn doch der Rausch immer im Bereich des "natürlichen Traums" verbleibt, gleichzeitig aber das Erleben alle Kennzeichen des

---

<sup>237</sup> Hinsichtlich der bereits erwähnten, im Rausch "ertränkten" Gewissensbisse liegt der Kurzschluß laut BAUDELAIRE darin, daß sich der Mensch "in ruchloser Art..., gleichzeitig als Biber und Beichtvater eine mühelose Absolution erteilt" (72).

<sup>238</sup> Man kann hier von einem säkularisierten "Fegefeuer" sprechen, das nach wie vor seine Funktion als Selbstvergewisserung durch Leiden ausübt (s. IV 65).

"Übernatürlichen" aufweist, wenn also der Übergang zwischen den Ordnungen als vollzogen anerkannt und zugleich als auf diese Weise unmöglich zu vollziehen behauptet wird, verfährt BAUDELAIRE dann nicht nach dem gleichen bornierten Muster, das er den bürgerlichen Tatmenschen vorwirft, indem er den Übergang aus schierer Unverträglichkeit mit seinen Wünschen als dem Haschischrausch verwehrt hinstellt, das gegenteilige Erleben, als in Hinblick auf das 'wahre' Andere bloß illusionär, willkürlich entwirklicht?

So wäre es, wenn es BAUDELAIRE um das Andere 'für sich' ginge. Im Mittelpunkt steht aber die *Übergangsstruktur*, und mit seinem Schlußkapitel "Moral" löst er den gerade skizzierten Widerspruch auf. Dort stellt er pointiert heraus, daß der Übergang nur als doppelter, als Hin und Zurück, des Menschen "Neigung zum Unendlichen" (14) angemessen zum Leben kommen läßt. Es liegt nämlich "in der Natur der Droge..., daß sie die Einbildungskraft verleiht, ihr aber die Fähigkeit raubt, davon zu profitieren" (81), ein Thema, das schon bei Hoffmann anklingt (s.o.). Anders gesagt: der Haschischrausch ist eine Einbahnstraße, er führt ins Andere, aber nicht wieder zurück, und *das* verkehrt das Ganze dahingehend, daß es eben im "Natürli-chen" verbleibt. Denn es bewirkt, daß auf der Suche nach dem Paradies "die-ser verwegene Geist [sc.: des Menschen], ohne es zu wissen, bis zur Hölle vorstoße und damit seine ursprüngliche Größe bewaise" (82)<sup>239</sup>.

Mittlerweile nicht mehr in den Termini von "natürlich" und "unnatürlich", sondern in der traditionellen Begriffswelt des kirchlich verfaßten Christentums vergleicht er dies mit "der Zauberei, der Magie, welche...durch Geheimmittel...eine Herrschaft erringen wollen, die dem Menschen untersagt oder doch nur dem erlaubt ist, der ihrer würdig erachtet wird" (79). In Gestalt dieser "Würdigen" bahnt sich nun der, allerdings eben nur für Wenige begehbare, Ausweg an, der den Rausch dann legitimiert, wenn er, durch das Genie geweiht, zum - hier dichterischen oder philosophischen - Werk führt, wenn der Übergang zurück in den Alltag etwas diesen verbesserndes bewirkt. "Von Gymnasiastenneugier beseelte Menschen" (67), "die Horde der Heloten" (83) ist dazu selbstverständlich nicht in der Lage, aber "wir, die Dichter und Philosophen, (haben) unsere Seele durch andauernde Arbeit und Kontemplation erneuert....Durch eifrige Willensübungen und den immerwährenden Edelmut unserer Bestrebungen haben wir zu unserem Gebrauch einen Garten voll echter Schönheit geschaffen. Dem Wort vertrauend, welches sagt, daß der Glaube Berge versetzt, haben wir das einzige Wunder vollbracht, das Gott zu vollbringen uns erlaubt hat!" (83).

In der ganzen "Dichtung vom Haschisch" fällt es nicht immer leicht, eine bestimmte, etwas unfroh wirkende Ironie von dem zu unterscheiden, womit es BAUDELAIRE zutiefst ernst ist. Aber diese letzte Emphase ist in ihrem Kern seriös: der Dichter ist rauschwürdig, da er der Welt von dem Paradies, das er im Rausch sieht, etwas zurückgibt, "einen Garten voll echter Schönheit", seine Dichtung. Das ist gerade im Fall BAUDELAIRE nicht mit dem Bedachten paradiesischer Zustände zu verwechseln, vielmehr erwächst die "echte Schönheit" bei ihm aus dem Häßlichen, Verworfenen, Verachteten, aus einer Liebe, die sich nicht erfüllt, weil sie

---

<sup>239</sup> "Ursprüngliche Größe" im Sinne von BAUDELAIREs versatiler Ausgangskonstruktion (s. IV 143).

sich vollzieht. Beinahe scheint es, als sei das Paradiesische selbst unaushaltbar, da es zu Lebzeiten immer Fragment bleibt, indem es dem Erwachen weichen muß:

"Und schlafen will ich! Nicht mehr leben müssen!  
 In einem Schlummer wie der Tod so weich  
 Will deine Glieder, glatt und seidengleich,  
 Ich überstreun mit reuelosen Küssen" ("Lethe").

Die Reue, die das Erwachen aus dem Rausch bringt, weist er in einem anderen Gedicht aus den "Blumen des Bösen" (1861) als das Moment aus, das unausbleiblich eintritt, wenn die Vision, der Übergang ins Andere, keine Fortsetzung in dieser Welt findet. Im "Pariser Traum", dessen visionärer Teil in manchen Hinsichten an "Kubla Khan" erinnert, schließt BAUDELAIRE:

"Erwachend, noch vom Schau'n geblendet,  
 Fand ich in öder Kammer mich,  
 Und in mich selbst zurückgewendet  
 Fühlt' ich der Sorgen scharfen Stich.

Die Uhr mit wuchtig harten Schlägen  
 Schlug Mittag, und vom Himmelszelt  
 Sank Finsternis und grauer Regen  
 Langsam auf die erstarrte Welt."

Der Rausch wird bei BAUDELAIRE in einer Konstruktion untergebracht, die ihn in verwandelter Form in seine alten Rechte einsetzt, derer er seit der Christianisierung, forciert seit der Re-Formation verlustig gegangen ist. Weit entfernt davon, das Unvollkommene in einer wie auch immer verkleideten Version der Perfektibilität entwurfslogisch abzuschaffen, eignet sich diese Konstruktion es in doppelter Weise an. Zum einen, indem sie auf dem Unvollkommenen als menschlichem Wesenszug beharrt und es zum Entstehungsgrund der Freiheit erklärt; das ist gewissermaßen KANTS Botschaft ins Poetische gewendet. Und zum anderen, indem sie analog zur ursprünglichen Religions-Konstruktion, genau *eine* "richtige" Art vorsieht, es zu überschreiten: die Dichtung, "die seltne Blume, die zum Himmel sprießt" ("Die Seele des Weins").

Das ist ein, wenn auch dünnes, Band, mit dem der Rausch wieder diskursiv an das Selbstbild der Kultur geknüpft wird. Die Verwandlung, die ihm dabei im Vergleich zum Rauscherleben im Rahmen des Rituals widerfährt, besteht darin, daß die "Richtigkeit", die er qua poetischem, oder allgemeiner: künstlerischem Werk dem kulturellen Alltag beglaubigt, nunmehr *in sich gebrochen* ist, d.h. eben *um ihre Unvollkommenheit weiß*. So daß der in der Romantik beginnende Rauschdiskurs die paradoxe Wirkung entfaltet, die alltäglich erfahrene Gebrochenheit, die er mit der Suche nach dem erlebbar Ungeschieden-Einheitlichen zu heilen trachtet, erst recht kulturell zu zementieren. Das ist der kulturellen Hauptströmung, die im 19. Jahrhundert ganz im Zeichen des "Fortschritts" steht, ein ebenso tiefreichendes Ärgernis wie der Rausch selbst: so etwas ist ein Zeichen für ein "nervöses Leiden", für "Krankheit".

Dementsprechend beharrt die Epoche vorerst auf der rätselhaften Herkunft des Genialen, und das "Andere in mir" als Quelle der Inspiration wird erst im 20. Jahrhundert populär, indem es demokratisiert und bildlogisch verkehrt wird. Dergleichen hat jetzt jeder und wird angehalten, es als sein Ureigenstes ("Authentizität") zu verstehen. So taucht die Inspiration zu Ende des 20. Jahrhunderts, homöopathisch zur "Kreativität" verdünnt, allenthalben in den Zeichnungen von Drittklässlern und der Gestaltung von Garderobenspiegeln auf.

Der *literarische* Diskurs des 19. Jahrhunderts über den Rausch tendiert nach BAUDELAIRE entgegen der Hauptrichtung der Kulturentwicklung zur Psychologisierung. Dabei ist es offenbar nicht leicht, der lautstarken Revoltenprogrammatisierung der Literaten nicht aufzusitzen. "Die Negation des total Falschen der bestehenden Welt wird von Baudelaire temporär in der mystischen Erfahrung (Rauschekstase) vollzogen", schreibt DIECKHOFF (723) und übersieht darin, daß BAUDELAIRE beinahe verzweifelt versucht, daraus - mit Hegel gesagt - die Negation der Negation zu entwickeln, die Poesie, die eben doch das Richtige im "total Falschen der bestehenden Welt" repräsentiert. Erst RIMBAUD - und, soweit mir bekannt, er als einziger - zieht die Konsequenz aus der programmatischen Revolte der Literaten und verweigert nach einer nur vierjährigen Schaffensphase mit 19 Jahren jedes weitere Schreiben. Durch Verlaine mit Haschisch und Opium in Kontakt gekommen, genügt ihm offenbar die Poesie als Rückwirkung des Rausches im Alltag nicht; er sucht das 'ganze' "richtige Leben", nach seinen Rauscherfahrungen, im Orient, und dies, wenn man GELPKES Schilderungen bedenkt, vielleicht mit einem gewissen Erfolg.

Wie in einem Gegenlauf zu diesem Ganzanspruch ans Leben, treibt RIMBAUD jedoch zuvor die psychologische Konstruktion des "Anderen in mir" auf die Spitze. Seine anfängliche Hoffnung, daß die Kraft, "das Leben zu verwandeln" (zit. n. DIECKHOFF, 724), ganz im Sinne des von ihm verehrten BAUDELAIRE in der Poesie liege, die der im Rausch zum "Seher" werdende Dichter schaffe, führt ihn zu einer psychologischen Formulierung des poesietechnischen Rausches. Damit der Dichter die Verwandlungen sehen kann, stellt er den Rausch her als eine "überlegte Entregelung der Sinne" (RIMBAUD, 28), von deren Folgen für das Erleben er alles nebensächliche vorübergehen lassen will, "um nur den innersten Kern davon zu bewahren" (ebd.). Dieser "innerste Kern" des Rauscherlebens enthüllt den erlebenden Verwandlungsvisionär selbst als vom Wesen her nichtidentischen: "**Denn Ich ist ein Anderes**" (26).

Damit ist, wie in einer Kurzformel für SCHLEIERMACHERS 'citrazendentalen' Zusammenhang von "Ich" und "Universum", selbst noch das für das Innerste und Eigenste gehaltene als Übergangsstruktur ausgesagt. Die Surrealisten öffnen auf der Basis dieses Satzes einem umfassenden Verwandlungsansinnen Tür und Tor, das vermittels der "Entheimung der Dinge" (DIECKHOFF, 729) die Entwicklung des 19. Jahrhunderts, wie sie die Romantik initiiert und die poètes maudits sie umgestalten, programmatisch radikalisiert. Der entscheidende Affront gegen die an der naturwissenschaftlichen Grundmaxime, der kategorialen Trennung von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt als *condiito sine qua non* jeder Erkenntnis, orientierte Hauptströmung der Kulturentwicklung liegt dabei in der Negation

eben dieser Grenze als irgend fester und ihrer Substitution durch die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit, die die Surrealisten nur errichten, um sie zum Verschwinden zu bringen: "Ich glaube an die künftige Auflösung dieser scheinbar so gegensätzlichen Zustände von Traum und Wirklichkeit in einer Art absoluter Realität, wenn man sagen kann: Surrealität" (Breton, zit. n. DIECKHOFF, ebd.).

"Von Jahrhundert zu Jahrhundert werden die Dinge fremder", schreibt BENJAMIN 1932 (51). Gegen diese 'objektivierende' Tendenz, die die Dinge aus ihren Zusammenhängen reißt, sie isoliert, stillstellt und die in diesem Zustand über sie gewonnenen Erkenntnisse als deren "Wirklichkeit" ausgibt, richtet sich die surrealistische Revolte, von deren Philosophie der Berausung auch BENJAMIN beeinflusst ist, als er seine Haschisch-Experimente macht<sup>240</sup>. Man kann hier von einer Wiederbeseelung der 'dinghaften' Wirklichkeit sprechen, so wie die Romantiker die "Natur" aus der Rolle des zur Unterwerfung anstehenden Prüfsteins der Vernunft (s. 136) lösen, sie wieder in ihrer wörtlichen Bedeutung als umfassenden, einheitlichen Entstehungszusammenhang allen, auch des menschlichen Lebens auffassen und sich ihre Geheimnisse lieber im Rausch offenbaren lassen, als sie ihr im Experiment abzutrotzen.

Dies ist einerseits eine ernsthafte Verunsicherung für die Kultur, insofern es eben die mühevoll etablierte Grenze zur "Natur" mitsamt der wissenschaftlichen Ritualistik ihrer Überschreitung (s. 137 f.) und dem davon abhängigen Bildprogramm des an der Technik festgemachten Fortschritts als alleinigem Garanten des "richtigen Lebens" in Frage stellt. Andererseits aber stellt es keineswegs einen Rückfall in naturreligiös-animistische Kultivierungsformen dar, denn, wie bereits am romantischen Geniebegriff und an BAUDELAIRES Insistieren auf der Rückwirkung des Visionären im Alltag via Poesie ausgeführt, entwickelt die in diesem Abschnitt behandelte Traditionslinie die Wiederbeseelung der Natur und der Dinge keineswegs im Gestus früher religiöser Wirklichkeitsauffassungen. In deren Rahmen *sind* die Dinge beseelt, im literarischen Diskurs des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist ihre Beseelung Ergebnis einer planmäßig herbeigeführten Erkenntnis, die bei BENJAMIN endgültig ebenfalls einem Fortschrittsversprechen eingegliedert wird.

Dieses überbietet die klassische Verheißung der Vernunft sogar noch, indem sie sie als Methodik anerkennt, sie aber gleichzeitig einem substantiellen Fernziel unterordnet, das die KANTSche "Freiheit" als sozialistische "Befreiung" ausrichtet. BENJAMIN expliziert, was der geschilderten Entwicklung seit der Romantik immanent ist, aber selbst noch teilweise bei den Surrealisten aufgrund formaler Ähnlichkeiten mit Gnosis, Mystik, Kabbalistik und Hermetik einem Selbstmißverständnis unterliegt: "Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung aber liegt nun wahrhaftig nicht bei den Rauschgiften. Sie liegt in einer *profanen Erleuchtung* einer materialistischen, anthropologischen Inspiration, zu der Haschisch, Opium und was immer sonst nur die Vorschule abgeben können" (zit. n. DIECKHOFF, 731).

---

<sup>240</sup> Im Rahmen dieser Experimente entwickelt er u.a. auch die Grundgedanken seiner Kunsttheorie hinsichtlich "Aura" und "Ornament" (106 f.).

Deutlicher wieder als in der BAUDELAIRESchen Werkforderung sind hier der Rausch und seine Rückwirkungen auf den Alltag voneinander geschieden: nicht das im Rausch Geschaute soll, in welchem schwachem Nachhall auch immer, der Welt als "echte Schönheit" zurückgegeben werden, sondern der Rausch ist eine "Vorschule", in der eine Haltung, ein Gestimmt-sein und ein anderes Sehen gelernt wird: "Man wird so zart: fürchtet, ein Schatten, der aufs Papier fällt, könnte ihm schaden. - Der Ekel schwindet. Man liest die Tafeln auf den Pissoirs....verweilt nun ein wundervoller, seliger Humor" (BENJAMIN, 96 f.). Wenn er diese Haltung gelernt hat, wenn vor allem der "Ekel", dieser unablässig wirkende Stachel im Verhältnis der Dichter der Moderne zu ihrer Wirklichkeit, geschwunden ist, ist man in der richtigen *Alltags*verfassung für die "profane Erleuchtung", in deren Gefolge man die Welt im Sinne der MARXSchen Forderung "verändert". Der Mensch tritt als vermittelndes Glied zwischen Rausch und Alltag: der Rausch verändert den Menschen und dieser, wieder nüchtern, die Welt.

Die Restituierung des Rausches in den kulturellen Diskurs vermittelt der Kunst - auch Picasso und Cocteau z.B. konsumieren der Inspiration halber Opium - vollendet schließlich eine seit der Renaissance waltende Tendenz, die bereits in der bürgerlichen "Privatisierung" des Trinkens begegnet ist: der Rausch wird, je fester das Erleben an die geniale, also übergangsfähige 'Innenwelt' des Erlebenden geknüpft wird, zu einem einsamen Ereignis. Und in eins damit wird bei den Literaten, deren Werk diese Einsamkeit ausdrücklich verhandelt (Trakl, Fallada, Roth, Grabbe, London, Thomas) auch die "Sucht" zum Thema; das explizite Leiden verschiebt sich: an die Stelle des diskursivierten Ekels an der Welt tritt die Abhängigkeit von der Droge, die Fokussierung um etwas, das man mittlerweile als Krankheit versteht (s. IV.3.2). Der Arzt und Dichter Gottfried BENN nimmt im Kreise dieser Literaten eine Ausnahmestellung ein: obwohl auch er im Laufe seines dichterischen Schaffens immer häufiger die im Rausch geflohene und doch durch ihn nur tiefer werdende Einsamkeit zum Gegenstand macht, gelingt ihm, im Unterschied zu fast allen anderen aufgeführten Dichtern seiner Zeit, damit, ganz im Sinne der Forderung BAUDELAIRES, ein lebensfähiger Austausch mit dem Alltag. 1930 verfaßt er das Gedicht "Immer schweigender":

"Du in die letzten Reiche,  
du in das letzte Licht,  
ist es kein Licht ins bleiche  
starrende Angesicht,  
da sind die Tränen deine,  
da bist du dir entblößt,  
da ist der Gott, der eine,  
der alle Qualen löst.

Aus unnennbaren Zeiten  
eine hat dich zerstört,  
Rufe, Lieder begleiten  
dich, am Wasser gehört,  
Trümmer tropischer Bäume,

Wälder vom Grunde des Meer,  
grauendurchrauschte Räume  
treiben sie her.

Uralt war dein Verlangen,  
uralt Sonne und Nacht,  
alles: Träume und Bangen  
in die Irre gedacht,  
immer endender, reiner  
du in Fernen gestuft,  
immer schweigender, keiner  
wartet und keiner ruft."

Das Rauschversprechen des Faust, "daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht", verwandelt sich im literarischen Diskurs des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Aus der ekstatischen Herausforderung der Götter wird die Einkerkering des Rausches in eine unheilbar gebrochene Innenwelt, in "jener dunklen Höhle..., in der sich Phantasie zu eigener Qual verdammt". Der Rausch beglaubigt nicht mehr die Kultur, nicht einmal mehr die desakralisierte Gemeinschaft der Berauschten, sondern nur noch die Gebrochenheit selbst. Der Kreis, den er durchmißt, ist klein geworden.

#### ***IV. 3.2 Der wissenschaftliche Diskurs: Sucht wird Krankheit***

Die Suche nach den Ursachen der Unmäßigkeit führt bereits im 17. und 18. Jahrhundert zu einer verstärkten medizinischen Beschäftigung mit dem Alkoholtrinken und im 19. Jahrhundert schließlich zur Entwicklung einer neuen Auffassungsweise. Sie tritt in Konkurrenz zur tradierten moralischen, die Unmäßigkeit als in der Sündhaftigkeit gründendes Laster versteht. In Deutschland bereitet Hufeland den Boden: weder die akute Vergiftung durch Branntwein (um den allein es ihm geht), also der Rausch, ist die Krankheit, noch die somatischen Folgeschäden häufigen unmäßigen Trinkens, sondern die allmählich durch den Branntwein, ein "schleichendes Gift", bewirkte Desorganisation von Gehirn und Nerven und die damit einhergehende Zerstörung von Wille und Moralität (SPODE, 125). Als erster Arzt konstruiert Hufeland "einen pathologischen Zwang zum Trinken" (ebd.), der bei ihm an die Stelle der verwerflichen Trunkliebe tritt.

1819 führt der russische Arzt v. Brühl-Cramer den Begriff "Trunksucht" in die wissenschaftliche Diskussion ein und entwickelt ihn bereits soweit, daß SPODE hier von einem neuen Paradigma im Sinne Kuhns spricht (127). Die entscheidende These lautet: Trunksucht ist "ein unwillkürliches Uebel, folglich eine Krankheit, und nicht in einer Verletzung der Moralität, wie man gewöhnlich zu glauben geneigt ist, begründet" (zit. n. SPODE, 127 f.). Anders als Hufeland - und vor diesem Rush und Trotter - bezieht Brühl-Cramer die bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts gemachte Entdeckung in seine Theorie ein, daß der Rausch durch ei-

nen "brennbaren Spiritus" entsteht, der in Wein, Bier und Branntwein in unterschiedlichen Anteilen enthalten ist" (122). So gelingt ihm ein für ein radikales Verständnis der Sucht als Krankheit notwendiger Schritt: "auch der Beginn der Erkrankung entziehe sich moralischer Verurteilung: die allmähliche Gewöhnung beruhe auf Unkenntnis der Gefahren" (128). Auch mäßiges Trinken schafft eine "Anlage" zur Krankheit, die dann zum Ausbruch kommt, wenn weitere Faktoren hinzutreten. Denkbar sind für Brühl-Cramer desweiteren erbliche Anlagen zur Trunksucht (ebd.).

SPODES Urteil, hier tauche ein neues Paradigma auf, ist insofern zuzustimmen, als sich an der hier kurz skizzierten Konstruktion bis heute nichts ändert, wenngleich im Laufe der Zeit Verfeinerungen vorgenommen werden<sup>241</sup>. Gegenüber dem bis dahin herrschenden Paradigma des Lasters bringt es eine entschiedene Wende in der Auffassung vom trinkenden Menschen: ist der bis dato **schuldig** an seiner Unmäßigkeit, **aber** auch im Prinzip **fähig**, daran etwas zu ändern (was er allerdings nur in seltenen Fällen tut), so wird er im Rahmen des "unwillkürlichen Uebels" von der Schuld befreit; gleichzeitig jedoch wird ihm die auch die Fähigkeit abgesprochen, aus eigener Kraft etwas wirksames gegen die Krankheit unternehmen zu können. Der Trunksüchtige wird in eins **exkulpiert und entmündigt**.

Die Schwachstelle der Konstruktion ist offensichtlich: sie kann nur solange plausibel sein, wie man dem Trinker "Unkenntnis der Gefahren" unterstellen kann, also ein mangelndes Wissen darum, daß schon ein wenig Biertrinken die "Anlage" für diese fürchterliche Krankheit herstellt. Dem wäre mit passender Aufklärung ja recht bald abzuhelfen, was sich aber selbstverständlich als unzutreffend herausstellt. Von daher wird das Krankheitsmodell einer Kritik von seiten der Vertreter des Moralmodells unterzogen.

Eine weitere historisch haltbare Wirkung geht von der **Unterordnung des Erlebens** im Krankheitsmodell aus. Für einen autonomen organischen Prozess ist es vorderhand unerheblich, wie und was die "Kranken" erleben. Nachdem die naturphilosophisch orientierte Medizin aus dem Wissenschaftsbetrieb verschwindet, wird das Erleben in der sich dann zunehmend streng naturwissenschaftlich gebenden Medizin zum Epiphänomen der eigentlichen, substantiellen physikalischen und chemischen Vorgänge im Körper<sup>242</sup>. Bezüglich so verstandener körperlicher Leiden ist das Erleben ein arg unzuverlässiges Medium: manchmal spüren Menschen nichts von einer Krankheit, die, organisch nachweisbar, bereits weit fortgeschritten ist, und umgekehrt - viel häufiger - sprechen Menschen von Beschwerden, denen sich trotz aller diagnostischer Mühewaltung kein somatischer Befund zuordnen läßt. Die Beziehungen zwischen Leiden und Läsion, zwischen Be-

---

<sup>241</sup> Das Anlage-Auslöser-Modell wird z.B. in der biogenetischen Alkoholismusforschung unserer Tage beibehalten und gilt, in generalisierter Form, unter dem Namen "Risikofaktorenmedizin", als für die ganzen "Gesundheitswissenschaften" richtungsweisend. Diesem Trend schließt sich auch der soziologische "Gesundheits"diskurs zur Zeit gerne an (etwa HURRELMANN 1988).

<sup>242</sup> Die Ansätze dazu datieren mindestens aus dem 18. Jahrhundert (Lametrie, Rush). Das 19. Jahrhundert entwickelt außerdem das Modell des "psychophysischen Parallelismus", das sich aber in der Medizin nicht durchsetzen kann.

schwerde und Befund sind uneindeutig, und das 19. Jahrhundert verläßt sich primär auf die physikochemische Rekonstruktion.

Solche Ausrichtung der Forschung kann in der Klinik nicht durchgehalten werden; die Patienten bleiben erlebende Menschen. In Brühl-Cramers Modell der Trunksucht wird das Erleben nun, sekundär, gerade deswegen wichtig, *weil* es in seiner ganzen Unmaßgeblichkeit erst recht die Autonomie des somatischen Prozesses "Krankheit", seine Un-Willkürlichkeit, zeigt. Der Arzt Brühl-Cramer erfährt immer wieder, daß trunksüchtige Patienten einerseits wissen, "wie entehrend und schädlich ihr Tun sei" (128), andererseits aber einen als unwiderstehlich erlebten Drang verspüren, trotzdem Branntwein zu trinken, und diesem Drang gegebenenfalls nicht nachgeben zu können, ist für sie "äußerste Quaal" (zit. n. SPODE, ebd.). Offenbar steckt das Erleben in einem Zwiespalt, den Brühl-Cramer dadurch löst, daß er die eine Seite, das Drangerleben, begrifflich doppelt und es zum bloßen Symptom macht, das der gleichen Logik gehorcht wie die organischen Vorgänge auch: es besteht "in einem heftigen Triebe, oder in einem unwillkürlichen Verlangen zum Genuß geistiger Getränke" (ebd.).

Das Erleben spiegelt lediglich einen ihm vorgeordneten und - das ist besonders, wenn auch nicht ausschließlich, für das 19. Jahrhundert entscheidend - *vom Willen des Einzelnen unabhängigen Prozeß*. So konkretisiert sich der entschuldigende Aspekt dieses Modells an einem für das ganze 19. Jahrhundert zentralen Begriff, dem "Willen". Der "Wille", manchmal auch das "Wollen", macht eine erstaunliche kulturelle Karriere<sup>243</sup>, weil er wieder stärker den universellen Herrschaftsanspruch, das grundlegende Entwicklungsversprechen der Neuzeit (s. IV 32; bes. 43), betont, der im Zuge des Auskonstruierens der Vernunft insofern an Verve zu verlieren droht, als sich darin der Verstand als ein deutlich begrenztes Medium herausstellt (KANT). Wenn die Hoffnung auf eine zuverlässige Erkenntnis der die Wirklichkeit beherrschenden Determinierungen durch den Verstand enttäuscht wird, wenn sogar die Hoffnung selbst zum entscheidenden Hinweis auf ihre Unerfüllbarkeit in der "empirischen Sphäre" und auf die Notwendigkeit der Annahme einer "intelligiblen Sphäre" wird, die aber ihrerseits *keine determinierende Wirkung* auf die empirische hat, dann liegt es für die Kultur nahe, sich umzuorientieren. Sie sucht einen Anhaltspunkt, von dem ausgehend die "Freiheit", deren transzendente Verankerung sie diesseitig leicht als Beliebigkeit erscheinen lassen kann, wieder eine bestimmbare Richtung bekommt.

Beispielhaft läßt sich diese Wendung an HERBARTS Begründung der Pädagogik in expliziter Abhebung von KANT zeigen. Er nimmt sich vor, "dem Gange der...Erscheinungen seine Gesetzmäßigkeit abzuforschen und somit auch zu entdecken, wie sich derselbe nach Absicht und Plan modifizieren lasse. Diese realistische Ansicht leidet nun auch nicht die mindeste Einmischung der idealistischen. Kein leisester Wind von *transzendentaler Freiheit* darf in das Gebiet des Erziehers durch irgendein Ritzchen hineinblasen. Was finge er doch an mit den gesetzlosen Wundern eines übernatürlichen Wesens, auf dessen Beistand er nicht rechnen, dessen Störungen er nicht vorhersehen, noch ihnen vorbauen könnte?" (1804,

---

<sup>243</sup> SALBER merkt dazu an, es "wurde nun der 'Wille' zum Hauptdarsteller des Seelentheaters" (1993, 140). Auch BAUDELAIRE z.B. wirft dem Haschischrausch vor: "Besonders der Wille, diese kostbarste Fähigkeit, ist angegriffen" (1860, 76).

41). Das "Gebiet des Erziehers" muß, wenn denn Erziehung die planvolle Modifikation eines gesetzmäßigen Ganges der Erscheinungen sein soll, gegen die unberechenbaren Wirkungen der transzendentalen Freiheit abgedichtet werden.

Daher wird sie zur "Freiheit der Wahl" ermäßigt (42), was für die Erziehung heißt: "*Machen, daß der Zögling sich selbst finde, als wählend das Gute, als verwerfend das Böse: dies oder nichts ist Charakterbildung*" (ebd.). Daß Erziehung, so sie in diesem Sinne erfolgreich ist, damit die Wahlfreiheit, die HERBART immerhin "die schönste *Erscheinung* unserer selbst" (ebd.) nennt, de facto wieder abschafft, kann hier unerörtert bleiben. Wie aber kann man "machen, daß der Zögling" folgender Beschreibung genügt: "*Der Sittliche gebietet sich selbst*" (ebd.)? Das Problem ist nämlich: "Was gebietet er sich? - Hier herrscht allgemeine Verlegenheit" (ebd.), die HERBART aber sogleich behebt. "Wir alle kennen den Begriff der Sittlichkeit: enthielte er nun *einen bestimmten* Gegenstand des Befehls, so würden wir auch diesen mit dem Begriff kennen. - *Einen bestimmten* Gegenstand also enthält er nicht. Aber er *bezieht* sich doch auf voraussetzenden Befehl, d.h. auf ein voraussetzendes Wollen, denn Befehl ist selbst Wille! Dies Wollen muß das ursprüngliche und erste sein; der Gehorsam folgt nach. Ist nun dies ursprüngliche Wollen kein bestimmtes, aber doch ein wirkliches, so ist es offenbar ein *Unbestimmt-Vielfaches*" (43). Das "ursprüngliche Wollen" ist also ein Wollen, das, sobald es etwas bestimmtes will, nicht mehr "ursprünglich" ist, mithin keine erziehungsbegründende Kraft mehr hat; diese Konstruktion wird dann noch mit "ein(em) ursprüngliche(n), absolut unabhängige(n) ästhetische(n) Urteil von ganz eigentümlicher Beschaffenheit mit unmittelbarer Evidenz" (46) kombiniert, das das "Ursprünglichnotwendige" (44) repräsentiert. Damit ist Erziehung sensu HERBART grundgelegt.

Kulturpsychologisch interessant daran ist, daß die Bedeutung des Wollens hier durch eine metaphysische Konstruktion ungemein aufgewertet wird, die sich selbst explizit als nicht-metaphysisch ausweist. Gerade die philosophische Inkonsistenz des "ursprünglichen Wollens" zeigt, daß es HERBART nicht um denkerischen Glanz, sondern darum geht, seine "realistische Ansicht" durchzubringen. Darin wird ihm die kulturelle Hauptentwicklungslinie des 19. Jahrhunderts folgen. Und "realistisch" heißt in diesem Falle vor allem, wieder entschieden tätig werden zu wollen, ohne sich selbst durch Grübeln über die "Bedingungen der Möglichkeit" bereits im Vorfeld des Tätig-werdens zu lähmen. Das gilt für den Einzelnen wie für die Kultur im ganzen, die im Zeichen dieses realistischen Willens nun (u.a.) die Industrialisierung der Warenproduktion auf breiter Front in Angriff nimmt.

Das erlebte Verlangen des Trunksüchtigen nach dem Branntwein als "unwillkürlich" zu deklarieren, wie Brühl-Cramer es tut, es also dem Einfluß des Willens und damit der Beherrschbarkeit zu entziehen, entfaltet mehrere Wirkungen. Erstens bereitet es den Boden für die *wissenschaftliche* Begründung des Abstinenzgedankens, denn wenn das Verlangen unkontrollierbar, da unwillkürlich ist, muß den Kranken jeder Umgang mit dem Gift untersagt werden. Das ist eine kaum verdeckte Kampfansage an jede Form der "Mäßigung" und die Grundlage für das heute im Umgang mit der Sucht fast ausschließlich zur Anwendung kommende, mit allen Mitteln verteidigte Alles-oder-nichts-Schema (s. IV.4).

Zweitens bietet es eine Lösung für das unbehagliche Problem, wie sich die Vernunft gegen sich selber wenden könne (s. 175), ohne von diesem Unbehagen in die komplizierte Unbehaustheit der KANTSchen Freiheit zu geraten: in der Trunksucht wendet sich eben nicht die Vernunft gegen sich selbst, denn die Trunksucht entstammt ja einem der Vernunft entzogenen Bereich, dem Unwillkürlichen, und bleibt auch dort, verschafft ihm sogar die aktuelle Herrschaft über den Bereich der Vernunft, der sich in dem Wissen, "wie entehrend und schädlich ihr Tun sei", artikuliert, aber machtlos ist. Dieses Muster der *suspendierten Vernunft* spendet in der Folgezeit - und bis heute - die Legitimation für die Umgangsformen mit der Sucht, die ja fast alle vorgeben, jene Suspension suspendieren und die Vernunft in den Süchtigen wieder in ihre angestammten Herrschaftsrechte einsetzen zu wollen.

Und drittens schließlich wird mit der Unwillkürlichkeit des Verlangens, als symptomatischem Ausdruck des Krankheitsgeschehens, die Trunksucht zu einem Gegenstand *ärztlicher* Bemühungen, denn für die unwillkürliche Körperlichkeit ist nun einmal die Medizin zuständig. Sie verschafft sich damit ein weitreichendes Mitspracherecht im Suchtdiskurs, formt fortan das kulturelle Bild der Sucht entscheidend mit und liefert das Expertenwissen für drogenpolitische Entscheidungen. Auch dieser Zug, die medizinische Prärogative in Fragen der Sucht, wirkt bis heute fort<sup>244</sup>.

Verständlicherweise kann sich das traditionelle Denken im Kontext der "Mäßigung" nur schwer mit dieser Konstruktion anfreunden. Wer läßt sich schon sagen: "Darum sind denn auch eure Entsagungsvereine ein erfolgloses Palliativ, eine heillose Stümperei an dem kranken Organismus der Menschheit" (Boecker 1845, zit. n. SPODE, 131)? Als das Bild von der Trunksucht (später auch von anderen Süchten) als Krankheit gegen Ende des 19. Jahrhunderts als etabliert gelten kann, hat es einige Kämpfe mit dem Bild des Lasters hinter sich, durch die es modifiziert wird, während die moralische Auffassung von der Unmäßigkeit zwischenzeitlich eine neue Blüte erlebt.

Um 1830 gewinnt ein Phänomen, das die Kultur schon seit langem beschäftigt, den Rang eines *allgemein anerkannten* Skandalons, das es zu bekämpfen gilt: das Branntweintrinken, das seit dem Ende der Napoleonischen Kriege rapide zunimmt. Drei Faktoren sind dafür vorrangig wichtig. Die Aufhebung der Erbuntertänigkeit (1806 begonnen) trägt wesentlich dazu bei, die tradierten Formen sozialer Ordnung auf dem Lande auszuhöhlen, und setzt sehr bald viele Menschen bindungslos frei; die Einführung der Gewerbefreiheit (1810 begonnen) führt zu einem starken Preisverfall bei Branntwein, der durch die Einführung eines neuen Grundstoffs, der Kartoffel, noch weiter beschleunigt wird; und im Rahmen dieser beiden Faktoren breitet sich das bis dahin vorwiegend in den Städten gepflegte

---

<sup>244</sup> Die suspendierte Vernunft und die Reklamation der Sucht durch die Medizin machen, zusammen betrachtet, plausibel, daß sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die *Psychiatrie* der Sucht annimmt. Sie bildet sich als Fach der akademischen Medizin im 19. Jahrhundert heraus und hat bereits Erfahrung mit der suspendierten Vernunft (s. 177 f.).

Schnapstrinken nun auch auf dem Lande aus<sup>245</sup>.

Wie in England hundert Jahre zuvor (s. 146 ff.), geht mit einer kulturellen Deregulierung eine Veränderung der Trinkmuster einher. Für die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts stellt SPODE heraus, daß "die Flüssigkeitsmenge des durchschnittlich konsumierten Branntweins deutlich die des Biers überschritten" hat (163). Die parallel zur Zunahme des Branntweinkonsums verlaufende Pauperisierung größerer, infolge der raschen Bevölkerungszunahme schnell wachsender Teile der Bevölkerung produziert etwas, das nicht in den allgemeinen Fortschrittsplan der Kultur hineinpaßt: verbreitetes, anschauliches und anscheinend perspektivloses Elend. Daß sich gerade in den pauperisierten Schichten die dumpfe Abkürzung des Rausches häuft, wird von den besorgten, d.h. bürgerlichen, klerikalen und obrigkeitlichen Kreisen allgemein bemerkt und auf zwei unterschiedliche Weisen ausgelegt.

Die dem Krankheitsparadigma Zuneigenden sehen - hier wird die 'reine Lehre' von der Krankheit bereits gebrochen - in der Armut einen Grund für das Trinken. Noch einmal Boecker: "Eine große Zahl von Menschen wird durch üble Außenverhältnisse zum Trunke und zur Trunksucht verführt" (zit. n. SPODE, 121). Hier beginnen die Milieutheorien des 18. Jahrhunderts (s. 177), das Verständnis der Sucht quasi-kausal zu strukturieren. Daran schließen sich erste Forderungen nach Maßnahmen, die die "sanitäre Policey" des 18. Jahrhunderts aufgreifend und der "Volkshygiene" vorgreifend, die Verbesserung der allgemeinen Lebensumstände zum Ziel haben. Damit wird, wenn auch einseitig begründet, der Notwendigkeit Rechnung getragen, neue Kultivierungsformen für die um Bindung Ringenden zu entwickeln.

Die Vertreter des Lasterparadigmas konstruieren die Sache genau andersherum: Branntweintrinken macht arm, stürzt die Trinker ins Elend. Diese Sicht wird durch den historisch ersten Import amerikanischer 'Drogenpolitik' für eine Weile zu einer Art Massenbewegung und hält sich als alltägliches Wissen - d.h. außerhalb der stark vergrößerten Expertenkreise - bis heute. In den USA entsteht um 1825 die "Mäßigkeitsbewegung" als "Massenbewegung breiter Schichten des amerikanischen Mittelstandes" (LEVINE a, 242), die sich als Antwort auf die dortigen, wie zu vermuten ist, intensiveren kulturellen Übergangssymptome<sup>246</sup> bildet. Den Amerikanern fällt, als einzigem in der Industrialisierung begriffenen Volk, das seine Obrigkeit weitgehend selbst wählt, nicht ohne weiteres ein, Kritik an den Verhältnissen zu üben, denn das wäre *Selbstkritik* in einer Zeit, in der, umgekehrt, vordringlich die Suche nach einer gemeinsamen Ausrichtung betrieben wird. Daher liegt es nahe, diese Ausrichtung u.a. vermittels eines "Sündenbock(s) im klassischen Sinn des Wortes" (243) herzustellen: der Alkohol wird in dieser Rolle festgeschrieben.

---

<sup>245</sup> Detailliert dazu: SPODE, 149 ff.

<sup>246</sup> Der amerikanischen Kultur haftet der Charakter des Ausprobierens und Experimentierens nach der Unabhängigkeit (1783) ebenso in verstärktem Maße an wie sein Gegenzug, die Kultivierung des schnellen und entschiedenen Handelns. Das scheint selbst noch in Dickens' "American Notes" (1842) bei allem eurozentrischen Sarkasmus durch.

Die Mäßigkeitsbewegung hat keinen einheitlichen Mäßigkeitsbegriff. "Manche verstanden darunter Mäßigung bei allen alkoholischen Getränken, andere, die auf Rush hörten, Abstinenz von destillierten Alkoholika und Mäßigung bei Bier und Wein" (242). Von völliger Abstinenz ist bisher keine Rede. Darin wirkt immer noch die Herkunft der Mäßigkeitsbewegung aus einer christlich begründeten Morallehre nach, derzufolge Bier und Wein gute Gaben Gottes sind und das Problem in ihrem Mißbrauch liegt. Der Branntwein nun ist erkennbar Menschenwerk, kein Rohstoff verwandelt sich von sich aus in ein Destillat. Daher kann man ihn ohne Wenn und Aber verdammen; es gehe darum, schreibt ein deutsches Mitglied der Mäßigungsbewegung 1838, "ein scheußliches Kunstprodukt, welches so unendlich viel Unheil im Menschenleben angerichtet..., zu zerstören und keine Spur seines Gedächtnisses übrigzulassen" (zit. n. SPODE, 165).

Diese Auffassung markiert trotz der traditionellen Haltung zu Bier und Wein den Bruch mit dem Mäßigkeitskonzept, wie es seit der Renaissance kulturell bestimmend ist. Geht es der Renaissance und den folgenden Jahrhunderten darum, Mäßigung als eine unter vielen Könnensformen des Menschen zu kultivieren, die zu seiner Selbstermächtigung notwendig sind, so wird jetzt der Branntwein zu einer Tätersubstanz, deren toxischer Wirkmacht der Mensch hilflos ausgeliefert ist. Man bemerkt hier das Schema des Krankheitsparadigmas, und tatsächlich geht dieser Aspekt der Mäßigkeitsbewegung, wie LEVINE anmerkt (s.o.), auf den amerikanischen Arzt Rush zurück, der 1784 in seiner Schrift "An Inquiry into the Effects of Ardent Spirits upon the Human Body and Mind" trotz einer grundsätzlich moralischen Perspektive der umfassenden zerstörerischen Wirkung des Branntweins die Möglichkeit einräumt, "durch Gewohnheit auch unwissentlich" (SPODE, 126) zum Zuge kommen zu können<sup>247</sup>.

Entlang dieser Bruchstelle verläuft eine Linie innerhalb der Mäßigkeitsbewegung, die zwei Gruppierungen voneinander abhebt, aber nicht trennt: "´assimilative´ und ´zwingende´ Richtungen. Die ersten basierten auf der Vorstellung, die Menschen zu überreden, den Alkohol aufzugeben, letztere wollten sie dazu zwingen" (LEVINE a, 244). Unschwer erkennt man die beiden grundsätzlich verschiedenen Muster in diesen Richtungen: Überreden gründet in der Voraussetzung, die Überredeten könnten auch bewerkstelligen, wozu man sie überredet, das Zwingen glaubt nicht an diese Möglichkeit, sondern bewerkstelligt die, als Anliegen beiden gemeinsame, Rettung der Betroffenen auch gegen deren Willen. Aus dieser zweiten Richtung gehen bald Prohibitionsbestrebungen hervor, die nach zwei gescheiterten Anläufen (ab 1850 und um 1880; 243) mit einem ausgeklügelten politischen Konzept schließlich 1919 erfolgreich sind. Und obwohl die Prohibition ohne die systematische Akquisition von Unterstützung aus den Kreisen der Großindustrie und Hochfinanz ("Anti-Saloon-League") keine Chance auf politische Realisierung hätte, bleibt sie im Verständnis der meisten Anhänger der Mäßigkeits-

---

<sup>247</sup> LEVINE bezeichnet Rush als den Erfinder des Suchtbegriffs (b, 216 f.). Für den englischsprachigen Raum kann das angenommen werden, jedoch besteht eine wesentliche semantische Differenz zwischen Rush's Begriff "addiction" und dem deutschen Terminus "Sucht", der viel unschärfer ist und fließende Übergänge in andere Bedeutungskreise aufweist (s.u.). Eben deswegen ist der deutsche Begriff für eine kulturpsychologische Analyse ergiebiger und wird in dieser Arbeit zugrundegelegt.

bewegung "Teil einer breit angelegten moralischen Reform der amerikanischen Gesellschaft" (244).

Das ist ein Zeichen dafür, wie stabil und flexibel in einem der Alkohol als kulturinternes Gegenbild ("Sündenbock") für die amerikanische Kultur ist. An ihm lassen sich die Orientierungsprobleme von 1840 ebenso gut behandeln wie die ganz anders gelagerten Schwierigkeiten, die die fortgeschrittene Industrialisierung um 1910 mit sich bringt (247 f.; s. dazu auch 182 f.): die amerikanische Kultur hält an der einmal gefundenen Lösung fest, die den "Fortschritt" rettet, indem sie dessen - ihm anscheinend äußerlichen - Feind identifiziert und bekämpft. In diesem dichotomen Muster, weniger in 'Sinnenfeindlichkeit' oder 'Verklemmtheit', setzt sich die puritanische Tradition in den USA erkennbar fort: In der *Überganglosigkeit von gut und böse*, die den Dichotomien von Erwählt- und Verworfensein, von einem Leben zu Gottes größerem Ruhm und Kreaturvergötterung nachgebildet ist. Sie macht auch verständlich, wie es möglich ist, daß eine solche Kampagne wie die Anslingers gegen das Marihuana, die jeder kritischen Betrachtung habüchchen erscheint, in den USA längere Zeit hochwirkungsvoll im Sinne der Bildproduktion sein kann: Marihuana tritt umstandslos die Nachfolge des Alkohols an, der "einige Jahre nach der Aufhebung (sc.: der Prohibition 1933) keine kontroverse politische Angelegenheit mehr ist" (251). Das gleiche Stück wird nun mit einem anderen Protagonisten aufgeführt<sup>248</sup>.

1835 bereist ein Vertreter der amerikanischen Mäßigkeitsbewegung Europa und wirbt für deren Ideen. Friedrich Wilhelm III. läßt 10.000 Exemplare einer ins Deutsche übersetzten amerikanischen "Aufklärungsschrift" hinsichtlich der Branntweingefahren kostenlos in Preußen verteilen, eine Werbeschrift, in der die Erfolge der American Temperance Union im Kampf gegen die Trunksucht geschildert werden, macht er in 1000 Exemplaren den preußischen Behörden zugänglich - und jetzt, 1837, da man allerhöchster Zustimmung sicher sein kann, ist "der Bann gebrochen: 1837 hatten die Mäßigkeitsvereine zusammen noch keine tausend Mitglieder, zehn Jahre später sollte die Mäßigkeitsbewegung hunderttausende von Anhängern zählen" (167). Sie verpflichtet, dem amerikanischen Vorbild treu, ihre Mitglieder, sich des Branntweins völlig zu enthalten, Bier- und Weintrinken nicht bis zum Rausch zu treiben und möglichst viele neue Mitglieder zu werben, bzw. andere Menschen ebenfalls auf diese Grundsätze einzuschwören (168). Substitute für den Branntwein in seinen verschiedenen Funktionen werden offiziell angeboten: Kaffee zur Anregung, Bier, wenn denn doch ein bißchen Rausch sein muß, Wasser gegen den Durst (dies besonders für die Armen) und heiße Suppe als Nahrung und wärmendes Getränk (169).

Die wesentlichen Einwände gegen diesen "Kreuzzug wider den Branntwein" (188) stammen aus zwei Quellen: zum einen wird den von der Geistlichkeit geführten Mäßigkeitsvereinen die Kompetenz abgesprochen, mit der Krankheit, die man seit Magnus Huss (1844) "Alkoholismus" zu nennen sich angewöhnt, angemessen umgehen zu können (s.o.), und zum anderen fällt es einigen Zeitgenossen

---

<sup>248</sup> Auf der Dichotomisierung von Wirklichkeit beruht im weiteren die Faszination des Themas „Sucht“ für kulturelle Formationen, deren Existenz grundsätzlich an die Aufrechterhaltung eines solchen Schwarz-Weiß-Schemas gebunden ist („Sekten“; s. 1, Anm.1).

auf, daß es im Grundsatz "die Armen" sind, denen die bürgerliche Bewegung das Heil bringen und den Schnaps wegnehmen will<sup>249</sup>. Dagegen machen sowohl Anhänger des Krankheitsparadigmas als auch frühe Sozialisten, etwa Engels, auf die vielen Funktionen aufmerksam, die der Branntwein für die "armen Arbeiter" im Rahmen ihrer Lebensbedingungen hat.

Dazu eine kurze Bemerkung. Ohne Zweifel besteht ein enger Zusammenhang zwischen materiellem Elend und "Alkoholismus"; entscheidend ist jedoch die Frage, welcher. Eine kulturpsychologische Analyse kann sich dabei nicht mit simplifizierenden Kompensationsargumenten zufriedengeben, die in etwa feststellen, daß sich die "Proletarier" des mittleren 19. Jahrhunderts recht konsequent betrinken, um ihrer objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entfliehen, statt sie kämpfend zu verbessern. Wofür man womöglich noch fürsorglich-solidarisches Verständnis aufbringt, wemgleich man es letztlich nicht billigt.

Gemäß dem Ansatz dieser Arbeit ist zu fragen: welches Problem *löst* das Saufen der "Paupers", später "Proletarier"? Die Antwort wurde bereits im Kontext des Gin-Trinkens in England gegeben (s. 146 ff.), sie gilt im wesentlichen auch für das 19. Jahrhundert. Die Industrialisierung spielt hier 'nur' insofern eine entscheidende Rolle, als sie einerseits die Anforderungen an die Arbeiter, neue Lebensformen, und damit auch stabile Trinksitten, zu entwickeln, intensiviert, da die Industrie für die meisten Mitglieder der in Rede stehenden Bevölkerungsgruppe *die einzige Möglichkeit* bietet, ihre materielle Existenz zu sichern, *und* da mit der Industrialisierung ein weiterer, diesmal sehr mächtiger Verallgemeinerungsschub der "Arbeit" als zentraler Figur des "richtigen Lebens" einhergeht<sup>250</sup>, der alle anderen Formen der Existenzsicherung endgültig mit dem Odium des Parasitären versieht und ausgrenzt. Andererseits aber bietet die Industrialisierung, die so den Druck auf die Desorientierten verstärkt, gleichzeitig auch einen viel stabileren Formanhalt für die Orientierung, als das 18. Jahrhundert dies kann: sie bietet relativ klare Bedingungen, denen man sich zu beugen hat, um eben "Arbeiter" zu sein. Man gehört dann zu einer historisch neuen Gruppierung, die sich im 19. Jahrhundert ein eigenes Profil und Regelwerk erarbeitet. Darin wird die bürgerliche Arbeits- und Gewissensmaxime mit einem neuen Spannungsverhältnis angereichert, dem grundsätzlichen Mißtrauen gegen die Verfaßtheit des Ganzen, den Staat, in dem zu leben man doch nicht umhinkommt - ein Mißtrauen, das sich in bürgerlichen Kreisen, zumindest in Deutschland, auf die "Revolutionäre" beschränkt.

Damit ist bereits die zweite Frage im Blick, die zu stellen ist: welches Problem *lösen* die Bürger mit ihrer Mäßigkeitsbewegung? Durchaus nicht das Problem der

---

<sup>249</sup> Eine Logik, die bei den Betroffenen zuweilen auf wenig Verständnis stößt. SPODE (187 f.) berichtet von gewaltsamen Tumulten, die, von "besoffenen Pöbelhaufen" in Szene gesetzt, manche Mäßigkeitsversammlung vorzeitig auflösen. Die Missionare ziehen daraus sekundären christlichen Gewinn: dies ist nun einmal das "Martyrium des Wissenden" (188) in einer der Unwissenheit verfallenen Welt.

<sup>250</sup> Wie mächtig er in seinen Bildqualitäten ist bemerkt man daran, daß seither als "Arbeiter" diejenigen gelten, die im Sinne der kontinuierlichen Berufsarbeit "arbeiten", aber nicht zum Bürgertum gehören. Obwohl dies sich doch bereits seit über zwei Jahrhunderten selbst weitgehend mithilfe der "Arbeit" bestimmt und z.B. vom Adel abgrenzt, benennt man die Bürger keineswegs nach ihr.

"Trunksucht", sondern, gleichsinnig mit dem Saufen der Armen, das eines *problematischen Übergangs*. In einem allgemeinen Sinne geht es, wie auch SPODE (148) hervorhebt, darum, sich zu verheimlichen, daß es die Umsetzung der eigenen Ideen vom "richtigen Leben" ist, die Elend und Chaos produziert. Konkreter wird in Deutschland um 1830 für die Bürger spürbar, daß, wie jede Revolution, auch die industrielle, die als originäre Leistung des Bürgertums gelten kann, nicht frei von der Tendenz ist, ihre Kinder zu fressen. Angesichts der neuen Mobilität, die MARX als primäres Kennzeichen des Kapitals herausarbeitet (511 f.; 578; 584 ff.), die sich aber anschaulich vor allem als bisher ungekannte Dimension möglichen gesellschaftlichen Auf- oder Abstiegs zeigt, ist das Bürgertum zutiefst verunsichert und versichert sich via Mäßigkeitsbewegung seiner eigenen Stabilität: solange man noch Trunksüchtige missionieren kann, steckt man selber nicht in dem Kreis aktueller Gefahren, den die Trunksüchtigen repräsentieren.

Nur vordergründig also wollen die Mäßigkeitsvereine den Arbeitern den Schnaps wegnehmen, tatsächlich wollen sie vor allem Mäßigkeitsvereine sein. Und dies solange, bis sich ein anderer Anhaltspunkt als der Alkohol findet, der verspricht, die Entwicklungsnot des Bürgertums fruchtbarer auszurichten. 1848 kulminieren die innerkulturellen Konflikte (sogar) in Deutschland. Der Aufstand gegen die seit dem Wiener Kongreß offene politische Repression, das Ansinnen, der kulturellen Bedeutung des Bürgertums nun auch explizit politischen Ausdruck zu verleihen, macht, trotz seiner nicht sehr überzeugenden Ergebnisse, der Mäßigkeitsbewegung den Garaus, und zwar beinahe von einem Tag auf den anderen. SPODE faßt zusammen: "Dem Bürger wuchsen nun handfestere Aufgaben in Politik und Profit zu, als die semireligiöse 'Errettung' seiner Opfer, deren Lebensumstände zunächst als *faux frais* des Fortschritts verbucht werden konnten. Hinzutrat, daß das offenkundige Scheitern der Bewegung vor weiteren Versuchen, Branntwein-Enthaltung zu propagieren, zurückschrecken ließ" (199). Das Jahr 1848 markiert in gewisser Weise die Wieder- bzw. in Deutschland Ersteröffnung der Hauptfrontlinie im Kampf des Bürgertums um die politische Macht: sie verläuft (noch) zwischen Bürgertum und Adel, und mit den neuen Perspektiven, die für das Bürgertum aufscheinen, verliert es sein vordringliches Interesse an der Selbstversicherung durch "Errettung' seiner Opfer".

Wie sich in dieser Mäßigkeitsbewegung das traditionelle, moraltheologisch fundierte "Laster" bereits als vom medizinisch fundierten "Krankheits"gedanken infiziert zeigt, bleibt es umgekehrt dem Krankheitsparadigma nicht erspart, sich letztlich mit manchen Aspekten des "Lasters" vertraut zu machen. Zuvor allerdings erfährt es eine Zuspitzung, die ihm die Möglichkeit zu eröffnen scheint, sich ohne Kompromisse durchzusetzen. Denn man findet eine Antwort auf die für das Krankheitskonzept peinliche, da unbeantwortbare Frage, warum Menschen überhaupt anfangen, Alkoholisches zu trinken. Die Antwort lautet: Vererbung.

"Vererbung" ist ein Destillat aus verschiedenen, ab der Jahrhundertmitte entstehenden Entwicklungslehren, das dem wissenschaftlich aufgefaßten Alkoholproblem eine neue Verfassung und einen gesamt-kulturellen Lösungsweg eröffnet. Vor allem aber gestattet es der Kultur, ihr zwiespältiges Kleben am "Fortschritt" zwischen Euphorie und Angst in beiden Richtungen zu behandeln. Alkoholismus ist dabei nur eins der für kulturunverträglich gehaltenen Phänomene, das der Verer-

bungslehre einverleibt wird; SPODE merkt an, daß ihr "Vorzug gerade darin bestand, als ein Passepartout auf die verschiedensten Probleme anwendbar zu sein" (136). Für die als Disziplin noch junge Psychiatrie wird sie zum Hauptmedium der akademischen Etablierung.

Die Argumentation ist einfach und konsistent: durch unterschiedliche kulturelle Momente - christliches Mitleid so gut wie Profitgier der Brenneindustrie - wird das Prinzip des survival of the fittest in einem Maße unterlaufen, daß die Existenz der Kultur auf dem Spiel steht. Chronischer Alkoholkonsum schädigt das Erbgut, Erbgutgeschädigte zeugen Erbgutgeschädigte, die ihrerseits zum chronischen Alkoholkonsum prädisponiert sind, was ihr Erbgut weiter schädigt etc. Dieser Kreislauf führt in die degenerative Kulturkatastrophe, da ja eben der Alkohol nicht das einzige, wohl aber das am weitesten verbreitete "Keimgift" ist. Der wissenschaftliche Beitrag, diese Katastrophe abzuwenden, besteht in einer enormen Zunahme der genetischen Forschung in Biologie und Medizin sowie in der Entwicklung eines Konzepts zur Abhilfe, der Eugenik bzw. der Rassenhygiene.

In diesem Kontext entstehen die Begrifflichkeit und das Denkgerüst, die im nationalsozialistischen Deutschland später in die Tat umgesetzt werden. Zur Veranschaulichung sei hier SPODE zitiert, der den Sprachduktus der Jahrhundertwende in diesem Bereich aus verschiedenen Quellen kompiliert: "Die Menschheit - lehrte Forel - leide an der 'unheilbaren' Krankheit der 'Entmannung, Verweichlichung und Entartung durch sinnliche Genüsse'. Der Trinker sei eine 'arge Pestbeule an unserem gesellschaftlichen Körper', der fahrlässig die 'Entartung der Nachkommenschaft' in Kauf nehme; den Folgen seiner 'sexuellen Exzesse' sei durch strenge 'Zuchtwahl' bei der Heirat entgegenzuwirken. Vor allem aber gelte es, den durch die 'Trinksitten', d.h. durch 'Unwissenheit' und 'Nachahmungssucht', verursachten Gebrauch geistiger Getränke gänzlich 'auszurotten'" (137).

Wenn Sucht, wie auch Verbrechen oder Wahnsinn, erblich ist, dann ist der einzelne Süchtige von jeder Verantwortung oder gar Schuld freigesprochen. Dafür werden andererseits die Süchtigen aus dem Geltungsbereich der üblichen kulturellen Regeln entfernt: kaserniert, zwangssterilisiert, schließlich getötet. In einer pervertierten Form kehrt hier der ursprünglich religiöse Opfergedanke wieder: zum Wohl des Ganzen wird ein einzelner geopfert, weil die transzendente Ordnung dies verlangt - nur daß keine transzendente Ordnung mehr da ist, die man zur Legitimation solchen Tuns bemühen könnte (s. dazu 230 f.). Vielmehr betreibt die Kultur darin Selbstbehandlung und macht daraus auch keinen Hehl<sup>251</sup>. In der Sprache der Psychiatrie gesagt: die Kultur entwickelt einen Dermatozoenwahn ("Ungeziefer", wie Fraenkel die "Degenerierten" nennt) und antwortet darauf mit einem mörderischen Waschzwang.

Es geht hier nicht darum, die Psychiatrie der Jahrhundertwende der 'geistigen Urheberschaft' für die Taten zu bezichtigen, die im Rahmen des Nationalsozialismus begangen werden, denn das Muster, das in der Lehre von der "Entartung" zu ent-

---

<sup>251</sup> WEIZSÄCKER analysiert das Problem anlässlich der Nürnberger Ärzteprozesse akribisch (1947; bes. 93 ff.).

ziffern ist, durchzieht den Alltag der industrialisierten Kultur bis heute: sie behandelt die Kehrseiten, die sie, wie den Alkoholismus, im Laufe ihrer Entwicklung gemäß ihrer eigenen Logik produziert, wie etwas ihr Fremdes, das sie mehr oder weniger konsequent bekämpft. Sie kann es nicht lassen, diesen Kampf zu führen, denn die ganze Epoche der Neuzeit gründet was das Selbstbild betrifft, auf dem Glauben an die universelle Machbarkeit, wie das Selbstbild des Mittelalters auf dem Glauben an die universelle Gegebenheit gründet: es herrscht ein selbstauferlegter Zwang, Handlungsfähigkeit zu demonstrieren, und dieser Zwang ist infolge der Abschaffung des All-Tags via Aneignung durch den Alltag (s. 165) immer ein Selbstbehandlungszwang.

Der Suchtdiskurs gewinnt durch die wissenschaftliche Formulierung in den Termini der Vererbungslehre nur seinen prägnantesten Ausdruck, die Tendenz darin ist alltäglich. Die Vielfalt, die das 19. Jahrhundert hervorbringt, ist ebenso verheißungsvoll wie beängstigend, und dafür bietet die Degenerationstheorie eine zugespitzte Version der Selbstbehandlung gemäß der Logik der "Arbeit": "Es war dies eine intersubjektiv meßbare und utilitaristische Moral, die den Wert nach der 'Tüchtigkeit' bestimmte und diese als Norm wissenschaftlich ermittelte" (139).

Sie dringt auch in die um 1880 aus den USA bzw. der Schweiz eingeführte **Abstinenzbewegung** ein. Das Blaue Kreuz (in Deutschland 1892 gegründet) bleibt seinem pietistischen Herkommen treu, aber der Guttemplerorden (in Deutschland 1889 gegründet) säkularisiert sich unter dem Einfluß der Degenerationstheorie. Beiden gemeinsam ist die Etablierung des **Selbsthilfegedankens** zuzurechnen: ohne die Hilfe von 'Experten', aufgrund einer Selbstverpflichtung und mithilfe der Unterstützung von und Kontrolle durch die Gruppe soll die "Rettung" vom Alkoholismus erfolgen, ein Prinzip, das im 20. Jahrhundert in einer strengeren Variante - nur Betroffene werden Mitglieder, während bei Blaukreuz und Guttemplern jeder Mitglied werden kann, der das Vereinsziel, den Kampf gegen den Alkoholismus, unterstützt - vielfach zur Anwendung gelangt. Durch das Blaue Kreuz wird eine Sorte Literatur in Europa eingeführt, die in den USA bereits seit dem Erstarren der Mäßigkeitsbewegung Konjunktur hat: die Lebensberichte bzw. -beichten ehemaliger Trinker (219).

Der Guttemplerorden übernimmt die Degenerationslehre als wissenschaftliches Fundament für die erst allmählich zur Doktrin werdende Abstinenzforderung, woran maßgeblich der schweizer Psychiater und zeitweilige Großtempler (Vereinspräsident) Auguste FOREL beteiligt ist. Unter seiner Ägide nimmt die Abstinenzbewegung den Kampf gegen die neue Mäßigkeitsbewegung auf, die fast ausschließlich durch den 1878 gegründeten "Deutschen Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke" (DVMG) repräsentiert ist. Dessen Strategie ist auf ein allmähliches Zurückdrängen des Branntweintrinkens vor allem in der Arbeiterschaft gerichtet, und er verfolgt dieses Ziel in ähnlicher Weise wie (mittlerweile) die Temperenzbewegung in den USA: wenn "der Branntwein in den Fabriken" (Thema der Generalversammlung 1885; 212) ins Visier genommen wird, ist es sinnvoll, solche Vereinsmitglieder zu werben, die in diesem Bereich realen Einfluß haben. Der DVMG hat denn auch einen relativ großen Anteil an Beamten der Sozial- und Medizinalverwaltung sowie an Unternehmern in seinen Reihen.

Seit dem sang- und klanglosen Verschwinden der ersten Mäßigkeitsbewegung 1848 thematisiert die Kultur den problematischen Übergang der Industrialisierung in vielen Facetten unter dem Oberthema "soziale Frage", während sich gleichzeitig die "armen Arbeiter" zu einem immer wirkungsvolleren Netz von Organisationen zusammenschließen, der Arbeiterbewegung, die sich in der SPD eine allgemeinpolitische Vertretung schafft. Alle diese Verbände und Institutionen nehmen in der einen oder anderen Form auch zum Alkoholtrinken Stellung, und in diesem Klima vielfältiger, teils gleichsinniger, teils konkurrierender Verbandsarbeit hat der alte moralische Mäßigkeitsansatz keine Chance mehr. Die Mäßigkeit wird wissenschaftlich, wozu insbesondere Arbeiterbewegung und DVMG beitragen. Beiden scheint eine Änderung der Trinksitten in der Arbeiterschaft vonnöten: dem DVMG, weil, wie seit 1892 minutiös erforscht wird, das viele Schnapstrinken die Arbeitsproduktivität senkt, mithin die Entwicklung der "Nation" in ihrem Wettlauf mit den anderen "Nationen" behindert; der Arbeiterbewegung, weil sie die "Befreiung der Arbeiterklasse" nur mit nüchternen Genossen für möglich hält.

Dazu eine Randbemerkung. In erstaunlichem Tempo und sehr gründlich lösen die Arbeiter das Problem, neue Kultivierungsformen zu finden, nachdem die alten, spätfeudal-ländlichen und vorindustriell-städtischen ihre Verbindlichkeit verlieren. Dieser Prozeß orientiert sich an zwei fundamental bürgerlichen Leitbegriffen: "Arbeit" und "Wissenschaft", die allerdings im Zuge der Entwicklung der MARX-schen Philosophie etwas umzentriert werden. "Arbeit", obwohl sie zur Zeit nur unter den Bedingungen der "Entfremdung" geleistet werden kann, ist gleichwohl, so die von MARX präzise entfaltete Dialektik, das einzige Mittel, die Entfremdung langfristig aufzuheben, die Entwicklung der Produktivkräfte und die gesellschaftliche Arbeitsteilung so weit voranzutreiben, bis, da nichts mehr unbearbeitet ist, der Mensch sich völlig in den Gegenständen entäußert und die Gegenstände, da bearbeitet, völlig menschlich sind. Diese Entwicklung wird durch die "Wissenschaft" verbürgt: "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte" (MARX/ENGELS, 15).

MARX/ENGELS bringen eine neue Entschiedenheit in das grundlegende Kulturproblem, das sich mit LUTHERS Begründung der Arbeit (s. 101 ff.) stellt und seither im Zuge der Aneignung des All-Tags durch den Alltag immer dringlicher wird: welchen Sinn hat, in welchem Rahmen legt sich Arbeit noch aus, wenn ihre Beziehung zum Seelenheil nicht mehr nur zweifelhaft, sondern definitiv beendet ist, weil das Seelenheil mit dem All-Tag als kulturverbindliches Anderes verschwunden ist? "Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren" (17). Hier werden **Produktionsnot und Anthropologisierung kurzgeschlossen**, wird die ewig ungewisse Frage nach der Brechung im Anderen, im Seelenheil durch Gottes Gnade, obsolet. Die Gebrochenheit wird stattdessen generell nach 'innen' verlegt: Produktion *ist* das Wesen des Gattungswesens Mensch. Von hier aus kann man nun nach den *internen* - und wie sich herausstellt, sehr komplizierten - Vermittlungen fragen, die das sinnliche Produktionswesen Mensch auf lange Sicht zu seiner geschichtlichen Bestimmung freisetzen. Am Ende steht die **Produktionsnot als Reichtum**: "Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Notwen-

digkeit, als *Not* erscheint"<sup>252</sup> (MARX, 605).

Die Arbeiterbewegung hat demnach ein fundamentales Interesse, die Entwicklung der Produktivkräfte voranzutreiben und sich gleichzeitig auf die historisch "notwendige" Übernahme der politischen Macht vorzubereiten. Zu diesen Zwecken hält man Bildung und (Arbeits-)Disziplin, zwei essentielle Strukturzüge der historischen Entwicklung des Bürgertums, für unabdingbar, und wie in dieser spielt auch in der Entwicklung der Arbeiterbewegung die Ernüchterung eine wesentliche Rolle. Saufende Proletarier halten die Erinnerung an die umfassende Desorientierung wach, die man doch in der Formierung und Ausgestaltung der Arbeiterbewegung überwunden hat<sup>253</sup>; darüberhinaus lassen sie erkennen, daß man den Ruf der geschichtlichen Notwendigkeit auch als Arbeiter überhören kann. Beides belebt eben die Ungewißheit aufs neue, die abzuschaffen man angetreten ist. Man einigt sich darauf, "den exzessiven Branntweinkonsum zum Kainsmal des *Lumpenproletariers*" (SPODE, 246) zu erklären, womit jetzt die "Lumpenproletarier" für die Arbeiterbewegung die gleiche Funktion übernehmen, die die Arbeiter selber einst für die bürgerliche Mäßigkeitsbewegung ausübten (s.o.). "Sucht", so kann man resümieren, tritt immer als *Affirmation des Selbstbildes* auf, ob nun für Einzelne, kulturelle Gruppierungen oder die Kultur im ganzen: süchtig sind immer die anderen.

Analog dazu die versatile Funktion des Alkohols: wenn etwas unliebsames geschieht, und es ist Alkohol im Spiel, dann wird er als Ursache, als Täter identifiziert. In den Augen der bürgerlichen Mäßiger stachelt er die unteren Schichten, wie z.B. 1848, zur Revolte auf (192), Engels hingegen sieht das *Nichtzustandekommen* einer ernsthaften Revolution 1830 im Schnaps begründet (245). In der vererbungstheoretischen Degenerationslehre steht der Alkohol als das verbreitetste der verderblichen "Keimgifte" sogar an erster Stelle der Ursachen für den sich abzeichnenden Untergang der ganzen Kultur.

Es ist von daher betrachtet nur konsequent, wenn sich in der *wissenschaftlichen* Diskussion etwa um die Jahrhundertwende die Forderung nach völliger Abstinenz durchsetzt. Dies ist als Erfolg des Kampfs der Abstinenzverbände gegen den nur auf, allerdings wissenschaftlich begründete, Mäßigung zielenden, umsichtigeren und *politisch* erfolgreicheren DVMG zu werten: "Die Wissenschaft, die sich zum Alkohol äußerte, hatte sich strikt gegen ihn zu äußern" (212). Damit ist der wissenschaftliche Beitrag zum Suchtdiskurs in seinem Grundmuster voll entwickelt und wird im 20. Jahrhundert, zögerlich zwar, aber auf Dauer konsequent umgesetzt. FOREL führt das Prinzip des totalen Entzugs 1887 in die Therapie ein (222),

---

<sup>252</sup> Das ist die allgemeine Formulierung des Produktionsaspekts in BAUDELAIRES am Rausch durchgeführten Geniethorie, der ja dort nur für die "Dichter und Philosophen" gilt. MARX legt ihn als anthropologische Grundbestimmung fest. Das trägt dazu bei, die Nähe der literarischen Avantgarde zur Arbeiterbewegung, später zum organisierten Kommunismus verständlich zu machen.

<sup>253</sup> Man braucht das Trinken nicht mehr in diesem Sinne. MARX schreibt schon 1844 über die "sozialistischen französischen Ouvriers": "Rauchen, Trinken, Essen etc. sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zwecke hat, reicht ihnen hin" (618). Offenbar kann der sozialistische Ouvrier auf sämtliche Medien, die Gesellschaft stiften und beglaubigen, verzichten, außer natürlich auf das allgegenwärtige eine, das ihn erst zum Ouvrier macht: das oeuvre, die Produktion.

das mit der Zeit auch auf andere Süchte angewandt wird<sup>254</sup>.

Ihre volle Wirkung entfaltet die Vorstellung von der Sucht als Krankheit erst im 20. Jahrhundert, paradoxerweise allerdings nur, indem sie sich mit einigen Wirksamkeiten des "Lasters" ausstaffiert (s. IV.4). Da keine der beiden Herangehensweisen auf die Leistungen des Rausches eingeht, wird die Sucht mit der Zeit zu einer absolut einzigartigen Krankheit: sie ist offiziell weder heilbar (hier wird die Abstinenzforderung gänzlich hermetisch), noch chronisch progredient (man *kann* ja jederzeit aufhören, Drogen zu konsumieren), noch durch Medikamente in einer lebensfähigen Balance zu halten (wie etwa der Diabetes), sondern einzig und allein durch die *Unterlassung einer Tätigkeit*, des Drogenkonsums, in einer bedrohlichen Schwebelage zu halten, aus der heraus sie sich jederzeit von einem Moment auf den anderen zu voller Präsenz aktualisieren kann ("Rückfall").

Weiterhin einzigartig ist an der Krankheit Sucht, daß sie zwar zu verschiedenen anderen Krankheiten führen kann (Leberzirrhose z.B.), aber keine dieser Krankheiten die Krankheit 'selbst' ist, sondern diese besteht, wiederum, in einer *Tätigkeit*, dem Drogenkonsum, der in eine 'subjektive' und eine 'objektive' Seite zerlegt wird: 'subjektiv' ist das unwillkürliche Verlangen, 'objektiv' die Droge als Objekt des Verlangens. Die Einheit des Suchtbegriffs wird dabei ausschließlich durch das Verlangen gestiftet, über dessen Unwillkürlichkeit man sich allerdings nur dann sicher sein kann, wenn der, der es verspürt, also der Süchtige, diesbezüglich Auskunft erteilt. Die 'objektive' Seite hingegen kann beliebige Gestalt annehmen; bereits Brühl-Cramer bemerkt nebenher, daß sich das unwillkürliche Verlangen auch auf andere Substanzen als Alkohol richten kann (Kaffee, Tee, Tabak; 128). GEBSATTEL bringt es mit der Formulierung, "daß jede Richtung menschlichen Interesses süchtig entarten kann" (257), auf den Punkt. Dementsprechend erfindet das 20. Jahrhundert eine breite Palette "stoffungebundener" Süchte (s. 272 f.)

Ein vergleichender Blick auf z.B. die humoralmedizinische Erklärung chronischen Trinkens (s. 180) läßt erkennen, daß die neue Konzeption der Sucht keinen höheren Erklärungswert in einem streng wissenschaftlichen Verständnis hat. Ihr kulturpsychologischer Wert liegt vielmehr darin, eben dieses *einzigartige Bild* zu produzieren, das dem Rubrum "Krankheit" subsumiert wird, weil so das Unverfügbare am Suchtgeschehen in den Vordergrund gerückt wird. Wobei es als eine beachtliche Verschiebung zu werten ist, wenn die Wissenschaft das Unverfügbare auf Seiten der Süchtigen verortet ("unwillkürlich"), denn vor allem ihr selbst bleibt Sucht, allen genaueren physiologischen Erkenntnissen zum Trotz, ein unverfügbares Rätsel. Die Behauptung, Sucht sei eine Krankheit, bleibt, gemessen an den Kriterien der redeführenden Wissenschaft, das, was sie schon bei Brühl-Cramer ist: ein Postulat, dessen modellbildende Qualitäten einzig durch ihre praktische Fruchtbarkeit zu beurteilen sind. So gesehen, gelingt der Wissenschaft mit dem Krankheitsmodell der Sucht eine Leistung, die sie als genuinen Nachfolger der frühen Verwalter des Religiösen ausweist: sie verwandelt "das einst bloß emp-

---

<sup>254</sup> 1874 tritt der "Morphinismus", 1886 der "Kokainismus", und dieser sofort als "dritte Geißel der Menschheit" (Erlenmeyer; zit. n. THAMM, 170) nach Alkoholismus und Morphinismus, in die wissenschaftliche Diskussion ein.

fundene Rätsel....in ein erzähltes Geheimnis (mythos)" (s. 28). Man kann die Rede von der Suchtkrankheit getrost als einen Aspekt der zeitgenössischen Mythologie bezeichnen.

Einzelne Stimmen erheben sich in diesem Sinn bereits um die Jahrhundertwende. Der Psychiater RIEGER spricht 1905 von der "Notwendigkeit der Reinigung einer Sprache, die oft so dunkel ist wie die Privatsprache der Paranoischen" (5), und stellt hinsichtlich des allgemeinen Sprachgebrauchs, der den psychiatrischen explizit einschließt, fest: "Trunksucht ist ein kontaminiertes Substantivum....Und zwar ist in: *Sucht* kontaminiert oder verschmolzen:

- erstens das Wort für *Seuche*, Siechtum, Krankheit,
- zweitens ein Wort das unmittelbar mit *Suchen* zusammenhängt" (9).

An nicht weniger als neunzehn "Suchten" führt RIEGER die 'Dekontamination' durch. Dabei erweisen sich die fünf drogenbezogenen "Suchten" (Kokain, Haschisch, Morphinum, Opium, Alkohol) als dreifach kontaminiert.

Am Beispiel des Kokain: "Man kann sagen:

Erstens: Er befriedigt die Cocainsucht, ohne daß er primär krank war.

Zweitens: Er hat eine *krankhafte* Sucht nach Cocain, wie der Dipsomane nach Alkohol.

Drittens: Er hat das Siechtum oder die Krankheit, die man bekommt infolge von chronischer Cocain-Vergiftung" (45).

Unschwer ist zu erkennen, daß nur der zweite Fall dem intendierten Krankheitsbegriff der Sucht entspricht, und ebenso leicht sieht man, daß nur die beiden anderen Fälle tatsächlich empirisch beobachtbar sind; das "Krankhafte", das im zweiten Fall die Differenz zum ersten markiert, bleibt Konjektur. Den Grund für eine solche diffuse Sprachregelung macht RIEGER im Systemzwang der wissenschaftlichen Vernunft aus: die Rede von der Sucht als Krankheit entsteht im Verfolg der Frage nach den Ursachen des extensiven Trinkens (s. 177 f.), und die Kultur glaubt die Frage mit dem Begriff "Krankheit" beantwortet. "Die Wurzel....ist der Satz: alles muss eine Ursache haben. - Wenn man dann meint, dies müsse immer eine *äußere* und eine *materielle* Ursache sein; so verzerrt man in vielen Fällen die Wirklichkeit in der charakteristischen Weise des medizinischen Aberglaubens" (51).

Gerade aber dies Unschärfe<sup>255</sup>, die im Begriff "Sucht" enthaltene Möglichkeit, mehrere Bedeutungskreise in einem anzusprechen, macht ihn so wertvoll (s. auch 277). Die Universalität, die GEBSATTEL der Sucht attestiert, legt es nahe, in der Sucht eine *Krankheit am Menschsein* zu sehen, deren verbindliche Behandlungsform, die Abstinenz, noch deutlicher als der Begriff "Krankheit" selbst erkennen läßt, daß Menschsein hier von der Polarität 'verfügbar - unverfügbar' her gegliedert wird. Im Kontext des an (Selbst-)Disziplinierung gebundenen Machbarkeitsversprechens ("natura parendo vincitur") wird das Unverfügbare zum Skandalon

---

<sup>255</sup> Das auch den wesentlichen Unterschied zum englischen addiction ausmacht, das in viel engerem Rahmen gebraucht wird und nicht, wie die deutsche Sucht, mit nahezu beliebig vielen anderen Substantiven kombinierbar ist.

und zur Quelle kultureller Angst. So betrachtet, wird die Sucht im Moment ihrer Erfindung kulturell zu einer der Stellvertreterinnen des Unverfügbaren schlechthin, der Tatsache der Sterblichkeit, von der sie sich unterscheidet, indem sie behandelbar ist (Abstinenz).

FOREL, der große Vorkämpfer des Abstinenzgedankens im Rahmen der Degenerationstheorie, Psychiater, Sozialist, Streiter für die Frauenrechte, Pazifist und Erforscher des (von ihm für vorbildlich gehaltenen) Soziallebens der Ameisen, Schweizer aus calvinistischem Elternhaus, schreibt 1926, welche umfassende Kultivierung allein gegen umfassende Bedrohungen dieser Art hilft: "Man muß lernen, zu leben, um zu arbeiten, anstatt nur zu arbeiten, um zu leben. Zu diesem Zweck muß man die Arbeit mehr und mehr lieben lernen und Seele hineinlegen" (11).

Das ist die erste Formulierung der *Lebensarbeit*.

### ***IV.3.3 Das kulturelle Bild von Rausch und Sucht: Dr. Jekyll und Mr. Hyde***

Im 19. Jahrhundert ändert die Kultur ihren Umgang mit dem Rausch erneut. Im Unterschied zu den beiden vorhergehenden großen Veränderungen, der Desakralisierung im Mittelalter und der individuellen, mit Ermäßigung einhergehenden Veralltäglichsung im Gefolge der Re-Formation, geht es jedoch im 19. Jahrhundert nicht primär darum, dem Rausch eine neue Bedeutung zuzuschreiben, auch wenn die Einführung der "Sucht" als Krankheit in diese Richtung weist. Die wesentliche Metamorphose geht vielmehr mit der Form des Umgangs selbst vor sich: der Frontalangriff auf den Rausch, der zuerst mit der "Sünde", später mit dem "Laster" als jeweils einziger Stoßrichtung geführt wird, verwandelt sich in eine Umfassung. Das 19. Jahrhundert nimmt den Rausch in die Zange.

Offenbar ist das Phänomen der Unmäßigkeit mitsamt seinen Folgen zu komplex, um mit einer zentral ausgerichteten Strategie angemessen behandelt werden zu können: das "Laster" ist am Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Diskurs im wesentlichen verschwunden, wenn man von einigen eher randständigen Gruppierungen sowie den bis heute erhaltenen Residuen in populären Vorstellungen vom "Trinker" etc. absieht. Und es verschwindet, indem es sich teilt: in Krankheit und Inspiration, die den Rausch nun von zwei Seiten in Angriff nehmen.

Wobei, genauer betrachtet, der Rausch einer Seite, der Inspiration, zugeschlagen wird, während die andere Seite, die Krankheit, als "Sucht" im wesentlichen erlebens- und damit rauschbereinigt wird (s. IV 152). Das ist zum einen wie bereits ausgeführt, plausibel, weil in einer Gegenstandsbildung wie "Krankheit", die einen *autonomen* organischen Prozeß und *nur ihn* meint, das Erleben der Kranken (Schmerzen, Besserung etc.) allenfalls diagnosestützenden Wert haben kann, ansonsten aber völlig nebensächlich ist. Darüberhinaus aber ist die Erlebensbereinigung *zwingend*, wenn, wie beim vorliegenden Thema erst mithilfe des *Krankheitsbegriffs* der "Sucht" möglich, *Gesundheit* zu einem politischen, vom Staat gezielt behandelten Topos gemacht werden soll, was im 19. Jahrhundert schritt-

weise geschieht.

Das Krankheitsparadigma der "Sucht" stammt aus der Tradition der "sanitären Policey" des 18. Jahrhunderts, in deren Rahmen die ersten demographischen Erhebungen erfolgen, die statistische Zusammenhänge zwischen (z.B.) Geburtenrate, Sterblichkeit und Lebensdauer herausarbeiten, damit auf dieser Basis politische Maßnahmen zur Kontrolle - etwa zur Geburtenkontrolle - eingeleitet werden können. Mit Blick auf die "Individualität" als Leitbild der kulturellen Entwicklung vom 16. bis 18. Jahrhundert sagt FOUCAULT: "Nach einer ersten Machtergreifung über den Körper, die nach dem Modus der Individualisierung erfolgte, haben wir eine zweite Machtergreifung, die nicht individualisierend, sondern vermassend ist, die nicht in Richtung auf den Körper-Menschen, sondern auf den Spezies-Menschen erfolgt....sieht man am Ende desselben (sc.: des 18.) Jahrhunderts etwas auftauchen..., was ich eine *Bio-Politik* der menschlichen Spezies nennen würde" (1976, 62).

Dabei verändert sich die Stoßrichtung des kulturellen 'Gesundheitswesens', das seit der Großen Pest sein Hauptaugenmerk auf die Verhinderung und Eindämmung der verheerenden Epidemien richtet. Jetzt gerät etwas anderes in den Blick: "Mehr oder weniger schwierig auszurottende Krankheiten, die nicht wie die Epidemien als häufigste Todesursache betrachtet werden, sondern als ständige Faktoren des Kräfteabziehens, der Verminderung von Arbeitszeit, des Energieverlustes, wirtschaftlicher Kosten sowohl aufgrund des Produktionsausfalls als auch aufgrund der Behandlungskosten, die sie verursachen. Kurz, die Krankheit als Bevölkerungsphänomen und nicht mehr als der Tod, der das Leben brutal heimsucht - das ist die Epidemie -, sondern als der ständige Tod, der in das Leben hineingleitet, ununterbrochen an ihm nagt, es verkürzt und schwächt" (63).

Erneut rückt hier das kulturelle Verhältnis zum Tod, bzw. zur Sterblichkeit ins Zentrum. Sterben, so massiert es sich zuweilen, etwa in Kriegszeiten, ereignen mag, ist für die Kultur immer eine Brechung des Alltags, ein Verweis auf die Superiorität des Alltags, und dementsprechend ist dieser 'letzte' Übergang, mit dem ein Mensch die Ordnung des Alltags verläßt und die des Transzendentalen betritt, in allen Kulturen Gegenstand aufwendiger Rituale. Die Epidemien, im Europa des Mittelalters als Strafen Gottes aufgefaßt, verleihen dieser Brechung eine besonders eindringliche, wuchtige Qualität. Die von FOUCAULT beschriebene Neuzentrierung, die "sanitäre Policey", eignet sich nun dieses Verhältnis systematisch an und gliedert es - als "Endemie" (62) - dem Alltag *so weit wie möglich* ein, indem jetzt der Tod in Form der Krankheiten, vermittelt hauptsächlich über ökonomische Parameter (s.o.), als beständig im Alltag anwesend und ihn störend enttaltet wird.

"Enttaltet", weil er im Rahmen dieser Entwicklung in doppelter Weise verborgen wird: seine Anwesenheit in der neuen, auf die "Bevölkerung" im ganzen zielenden "Krankheit" wird durch das implizite Versprechen, die "Krankheit" abzuschaffen, rhetorisch gelöscht, der weiterhin bestehende Vorgang des dementsprechend immer stärker als "individuell" aufgefaßten Sterbens deritualisiert, zunehmend in die Krankenhäuser verlegt, aus dem sichtbaren kulturellen Umsatz entfernt: "Der Tod

wird die allerprivateste und beschämendste Angelegenheit" (63 f.)<sup>256</sup>. Weil die Kultur den Tod nicht beherrschen kann, verzichtet sie auch zunehmend darauf, ihn zu gestalten.

Die Methode, mit deren Hilfe die für die "Bio-Politik" benötigten Erkenntnisse produziert werden, ist die Statistik, die im Laufe der mehr als zweihundertjährigen Geschichte dieser Forschungsrichtung bis heute ungemein verfeinert wird. Der entscheidende Schritt besteht dabei darin, die auf Gauss zurückgehende "Normalverteilung" auch den Ausprägungen der Phänomene des Lebens zu unterstellen, um jenseits schlichter Mittelwertberechnungen weitergehende Operationen durchführen zu können. Damit löst sich die Bearbeitung der Phänomene explizit aus deren Entstehungszusammenhang und wird ihm gegenüber methodisch selbständig. Der neue Referenzrahmen dieser Art der Erkenntnisproduktion weist keine Nahtstelle zum Phänomenbereich außer der grundlegenden Unterstellung mehr auf, daß die methodisch gewählte Verteilung der tatsächlichen Verteilung der Ausprägungen des untersuchten Merkmals entspricht. Dieser Hiatus betrifft auch die immer elaborierter werdenden Verteilungsmodelle, die den Berechnungen im 20. Jahrhundert zugrundegelegt werden (s. 325).

In dem besagten Forschungsbereich geht es darum, das Wirken des "Zufalls" näher zu bestimmen, und dabei erweist es sich als sehr nützlich, dem Zufall eine mathematische Gestalt zu verleihen. Denn zum Gegenstand werden jetzt riesige Konglomerate von Phänomenen, deren jedes einzelne, für sich betrachtet, wie "zufällig" erscheint, die im ganzen aber bei geeigneter Bearbeitung Regelmäßigkeiten und Konstanz erkennen lassen. Auf deren Basis will man letztlich "Mechanismen um dieses Zufallsbedingte herum errichten, das einer Bevölkerung von Lebewesen innewohnt. Oder anders gesagt: das Leben optimieren" (63).

"Das Leben" ist einer der Haupttopoi des 19. Jahrhunderts, anfangs explizit, später in kaschierter Form. "Leben als substantive Vorstellung erscheint...mit der Wissenschaft, die beansprucht, es zu untersuchen. Der entsprechende Begriff der 'Biologie' wurde im frühen 19. Jahrhundert von Jean-Baptiste Lamarck geprägt" (DUDEN, 134)<sup>257</sup>. Die Wissenschaft, die erstmals von *dem* Leben redet, differenziert sich im Laufe des Jahrhunderts so schnell so weit, daß sie in ihren immer feineren Verästelungen *das* Leben wieder aus den Augen verliert. Aber der Topos ist in die Kultur eingeführt und wird nun von anderen Institutionen weiterentwickelt, u.a. eben von den politisch-administrativen, die unter Berufung auf *das* Leben bestimmte Kultivierungsformen - "Hygiene" ist eine der Lieblingsvokabeln des 19. Jahrhunderts - durchzusetzen versuchen. *Das* Leben dient, vom Moment der Beendigung seiner kurzen wissenschaftlichen Karriere an, als Legitimationsrahmen der "Bio-Politik" und wird kulturell fast unwidersprochen als solcher akzeptiert<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> Ähnlich hierzu die Argumentation bei ARIÈS.

<sup>257</sup> Im Griechischen bedeutet bios *immer* konkretes Leben: Lebenszeit, -wandel, -lauf, sogar Lebensunterhalt. Angesichts des Wandels, den der bios, wie er in der "Biologie" konnotiert ist, durchmacht, sagt DUDEN: "Lamarck schuf und definierte Leben" (ebd.).

<sup>258</sup> Es ist FOUCAULTS Verdienst, den Zusammenhang dieser Lebensoptimierungsprogrammatisierung mit dem Denkmuster des "unwerten Lebens" (u.ä.), mit dem "biologischen Rassis-

Es wird doch, Schiller zu Trotz, als "der Güter höchstes" kultiviert, und als dieses Abstraktum dient *das* Leben fortan als Grundlage für "optimierende" Eingriffe in *die* Leben.

Der kulturelle Umgang mit der "Sucht", den das 19. Jahrhundert pflegt, ist diesem Typus der Lebensoptimierung zuzurechnen, was besonders deutlich an der Einverleibung der "Sucht"behandlung durch die Degenerationslehre wird: die Argumentation von der ungezügelter Ausbreitung geschädigten Erbguts durch sich fortpflanzende Alkoholiker berechtigt, indem sie das Leben der Kultur, bzw. der Rasse als gefährdet ausgibt, einschneidende Maßnahmen gegen die Alkoholiker.

Unter dem Begriff "Sucht" wird auf diese Weise ein Bild der für den Einzelnen übermächtigen Gefährdung kultiviert, vor der dieser einzelne nur durch gemeinschaftliche Anstrengungen geschützt werden kann: er selbst muß Mäßigung, später Abstinenz an den Tag legen, die Kultur im ganzen garantiert durch übergreifende Maßnahmen, daß die kumulativen Wirkungen des Alkoholismus in Schach gehalten werden, daß sich der erbliche Alkoholismus in Bälde auf eugenischem Wege sogar ganz aus der Kultur ausschleicht. Die Aufteilung darin ist offensichtlich: der "Fortschritt" ist bei den öffentlichen Institutionen und Inszenierungen in guten Händen - selbst einem so allgemeinen und ungreifbar scheinenden Feind wie der kulturellen Degeneration rückt man methodisch zu Leibe - und kann eigentlich nur durch das "falsche", da unvorschriftsmäßige Leben des Einzelnen gefährdet werden.

Der entscheidende Dreh hierbei ist, daß dieser Einzelne kein konkret Einzelner, sondern ein statistisch Einzelner ist, womit im Grunde der mittelalterliche Begriff des Individuums restituiert wird. Hier kommt nicht der Individualitätsbegriff zum Tragen, der, wie bei Goethe, Schiller oder W. v. Humboldt, auf einem gegenseitigen Konstitutionsverhältnis von Individualität und Kulturganzen beruht, so daß das Ganze *nur* in der Individualität als offener, unvollkomener und *daher* lebensfähiger Gestalt *verwirklicht* wird, während umgekehrt die Individualität *nur* im Austausch mit dem weit über sie hinausreichenden Ganzen *Gestalt werden* kann. Und auch Diltheys Versuch, Individualität in diesem Sinne als Emanation des Geistes zu 'retten', indem er das Durchdringungsverhältnis genauer - und zeitgemäß - im Spannungs- und Ergänzungsverhältnis von konkretem Erleben und historisch sich je und je Besonderndem bestimmt, verfängt nicht. Hier ist der Einzelne wieder Individuum im Sinne des Anwendungsfalls einer allgemeinen Regel (s. 120), nur daß sich im Suchtdiskurs des 19. Jahrhunderts die Wirkungsrichtung völlig umkehrt: der Einzelne ist nicht der Anwendungsfall einer streng übergeordneten Regel, sondern wird im Diskurs unter Absehung von allen konkreten Besonderheiten zum 'allgemeinen Einzelnen' hochgerechnet<sup>259</sup>. In dem Maße, in dem sich der Suchtdiskurs kulturell etabliert, verschwindet der Einzelne als beschreibbarer Besonderer 'immer schon' in der Dynamik des 'wenn das jeder täte' und

---

mus" (67), in aller Deutlichkeit herausgestellt zu haben.

<sup>259</sup> Womit der Diskurs seine neuzeitliche Freiheit zur Anwendung bringt, die in dem, im Zuge der Entwicklung der "Arbeit" entstehenden, am "Individuum" festzumachenden Verhältnis gegenseitiger Ersetzbarkeit von Allgemeinem und Besonderem beschlossen liegt (s. 115).

taucht daraus schließlich in der Form des statistischen Einzelnen wieder auf, der von vornherein nur als Konglomerat, als "Spezies-Mensch", für das kulturelle Interesse existiert.

Der psychologische Schwachpunkt dieser Konstruktion liegt offen zu Tage: indem sie das Rauscherleben als primordialen Zug jeder wirksamen Beschäftigung mit dem Thema "Drogen" bzw. "Sucht" ausklammert, schafft sie den ihr widerstrebenden Tendenzen zur *erlebten* Aufhebung der Unvollkommenheit ein weites Feld unkontrollierter Betätigung. Der Suchtdiskurs kann den Rausch nicht genauer behandeln, als es auch frühere Jahrhunderte schon tun; er bleibt ein diffuses, nur in "Exzessen" zuweilen prägnant werdendes Ärgernis, über das die Wissenschaft mit etwas verlegenem Schulterzucken hinweggeht. Sie kann nur hoffen, daß ihr - dereinst erfolgreicher - Kampf gegen die Sucht den Rausch en passant miterledigt<sup>260</sup>.

Mit der Erlebenseite beschäftigen sich, wie beschrieben (IV.3.1), im 19. Jahrhundert hauptsächlich die Literaten. Man kann die Entwicklung des literarischen Rauschdiskurses analog zum Suchtdiskurs als Modellierung eines "Paradigmas" lesen, die mit einer bestimmten festlegenden Hypothese in der Romantik beginnt und sich, nach einigen Modifikationen durch 'neuere' experimentelle Ergebnisse und deren theoretische Aufarbeitung, schließlich zu einem stabilen Bild des Rausches verdichtet.

Die Romantik tut in gewisser Weise so, als könne man den Rausch für sich betrachten, und mißversteht unter diesem Vorzeichen die alte unio mystica. Diese ist nämlich immer die erlebte Beglaubigung der christlichen transzendentalen Verheißungen, die dann eben, nach Art des Rituals, die alltägliche Ordnung rückwirkend beglaubigt, weil beides, Alltag und transzendente Verheißungen, zwei untrennbare Seiten derselben Ordnung sind, deren Einheitlichkeit durch Gott verbürgt ist. Die Romantik, die die "Natur" zum Einheitlichkeitsbürgen beruft, produziert ihre Räusche unter den Bedingungen des kulturellen Wandels, der sich in den drei ihr vorausgehenden Jahrhunderten vollzieht, d.h. jener Übergang zwischen Alltag und Transzendentelem, den die Mystiker in ihren Visionen bewerkstelligen, ist enthistorisiert (s. 112) und für das Erleben unpassierbar geworden. Darunter als unter einer universellen Entfremdung leidend, fassen die Romantiker den Rausch als die erlebte Beglaubigung für die nur entschwunden *scheinende* Einheitlichkeit auf und erliegen damit einem der, wie BAUDELAIRE sagt, "hauptsächlichen, spitzfindigsten Trugschlüsse". Anders gesagt: Meister Eckhart *glaubt* an die in Gott ruhende Einheitlichkeit der Ordnung und erlebt in seinen Visionen 'nur', was ihm ohnehin schon im wesentlichen gewiß ist; den Romantikern ist, umgekehrt, die Gebrochenheit gewiß, und sie setzen ihr (Rausch-) *Erleben als Beweis gegen den eigenen Glauben* ein.

---

<sup>260</sup> ZUTT merkt hierzu an, daß etwa in Grotians weit verbreitetem Standardwerk "Der Alkoholismus" (1898) dem Aspekt des Erlebens "nur *ein einziger Satz*" (427) gewidmet ist, der zudem erlebensferner nicht gehalten sein könnte. "Er lautet: 'Die Neigung narkotische Stoffe zu genießen, ist allgemein eine menschliche Eigenschaft'" (ebd.).

Die literarische Moderne, allen voran BAUDELAIRE, führt hier zu einer 'realistischen' Wende, scheint es doch, als sei die romantische Revolte nachgerade spurlos an der Kultur vorübergegangen. Im Gegenteil, ist die Wirklichkeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch viel offensichtlicher als zu seinem Beginn durch alles das gekennzeichnet, was die Romantik so abstoßend findet. Aber 'so ist es nun einmal'. Ohne die paradiesischen Erlebnisqualitäten des Rausches in Zweifel zu ziehen, macht BAUDELAIRE auf dessen Konstruktionsproblem aufmerksam, mit dem schon die Romantiker kämpfen, auch wenn sie es nicht erkennen: der "moderne" Mensch, kultiviert in der rundum mühseligen und sorgenvollen Struktur von Arbeit und Gewissen, kann nicht anders als den *Rausch als Gegenwelt* zu erleben. Daß dies so ist, wird wiederum durch das Erleben verbürgt, nämlich durch das des Erwachens aus dem Rauschtraum (s. "Lethe" und "Pariser Traum"; 206).

Der Rausch als Gegenwelt weist seelisch eine andere Qualität auf als die im rituellen oder mystisch-visionären Rausch angestrebte Anderswelt: diese wird aus einem verspürten *Ungenügen an der Unvollkommenheit* der Alltagswirklichkeit heraus aufgesucht (s. 19 ff.), die Gegenwelt des 19. Jahrhunderts hingegen aus dem *Ekel an der Falschheit* der Alltagswirklichkeit heraus. Gerade diese Opposition aber bindet die Erlebenden an die Konstruktionsprinzipien des Abgewehrten. Erst die allmähliche Entwicklung der "individuellen Freiheit" versetzt den Einzelnen in den Stand, sich selbst, sein Sehnen und Wünschen, in einem solchen Gegensatz zur ihn umgebenden Kultur zu entwerfen *und dies für berechtigt zu halten*. Man kann es auch so sagen: die Romantiker und die Modernen sind typische 'Kinder ihrer Zeit', die bestimmte, von der Kultur gebotene Spielräume weidlich ausnutzen und ausbauen.

BAUDELAIRE warnt nun davor, das Ausnutzen dieser Spielräume mit dem Betreten der gesuchten Gegenwelt, des "Paradieses", zu verwechseln. Unnachgiebig verweist er die "Gymnasiastenneugier" auf sich selbst: von keiner Ordnung des Anderen kündigt der Rausch, sondern - "dieser Traum wird wohl der Sohn seines Vaters sein" - von den Wünschen des Berauschten, nur enthüllend, was diesen auch im Alltag umtreibt, und was er nur zu gern als seinen Alltag verwirklicht sähe. Das kennt BAUDELAIRE aus eigener, leidvoller Erfahrung. Der Rausch macht dem Ich bloß *seine* Gegenwelt erlebbar; und so erlebt das sich selbst aneignende Ich im Rausch etwas, das völlig konträr zu allen mystischen Intentionen und auch zur jüngeren Theologie, etwa der SCHLEIERMACHERS, steht: "All diese Dinge wurden *für mich, für mich, für mich* geschaffen" (BAUDELAIRE 1860; 74).

Die Gegenwelt läßt somit allmählich den tatsächlichen Vereinheitlichungshorizont erkennen, den die Romantik als "Natur" gründlich mißverstehet: es ist *Ich*, das an die Stelle Gottes tritt, indem es sich *als 'innersten' erlebenden Kern und 'äußerste' Referenzinstanz gleichzeitig* setzt. Dies ist hinsichtlich der Struktur des Rausches die kulturpsychologische Version von RIMBAUDS Diktum, daß Ich ein Anderes sei.

Nur im Kunstschaffen - bei BAUDELAIRE ist es die Poesie - weist Ich 'wirklich' über sich hinaus, auch wenn es damit seine Gebrochenheit nicht aufheben kann. Das vertritt, zur gleichen Zeit wie RIMBAUD, in einer methodischeren Version NIETZSCHE, der die spannungsvolle Koexistenz von Nüchternem und Rauschhaf-

tem in den Termini des "Apollinischen" und des "Dionysischen" formuliert<sup>261</sup>: "Apollo steht vor mir, als der verklärende Genius des principii individuationis, durch den allein die Erlösung im Schein wahrhaft zu erlangen ist: während unter dem mystischen Jubelruf des Dionysus der Bann der Individuation zersprengt wird und der Weg zu den Müttern des Sein's, zu dem innersten Kern der Dinge offen liegt" (1872a, 103). NIETZSCHE sieht genau, daß auch das Dionysische erst in der Koexistenz mit dem Apollinischen den kulturellen Wert bekommt, den das 19. Jahrhundert mit dem Begriff "Kunst" verknüpft. Ohne Apollon herrscht bloß "über-schwängliche geschlechtliche Zuchtlosigkeit", werden "die wildesten Bestien der Natur....entfesselt", kommt es zu einer "abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit" (32)<sup>262</sup>.

Mit der griechischen Kultur findet die "Versöhnung zweier Gegner" (ebd.) statt, und nun, mit Apollon im Hintergrund, bekommen die "dionysischen Orgien der Griechen die Bedeutung von Welterlösungsfesten und Verklärungstagen" (ebd.), wird "die Zerreißung des principii individuationis ein künstlerisches Phänomen" (33), sonst ist sie nur "fratzenhaft ungeschlacht" (32), in summa: zerstörerisch. Die Rolle des Dionysischen in seinem Zusammenspiel mit dem Apollinischen (ein Zusammenspiel, das im übrigen "die Kluft nicht überbrückt") ist klar umrissen und begegnet als bekannt: "Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt; etwas Nieempfundenes drängt sich zur Aeusserung, die Vernichtung des Schleiers der Maja, das Eins-sein als Genius der Gattung, ja der Natur" (33).

Im Unterschied zu den Romantikern attestiert NIETZSCHE der "Natur" allerdings einen "unheimlichen Doppelcharakter" (1872b, 783), was sich hinsichtlich des Menschen vor allem darin zeigt, daß "seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen....vielleicht sogar der fruchtbare Boden (sind), aus dem allein alle Humanität, in Regungen Thaten und Werken hervorwachsen kann" (ebd.). Entsprechend doppelt ist die Aufgabe des dionysischen Künstlers, der ja das "Eins-sein als Genius" dieses Doppelten an der Natur umsetzen will. NIETZSCHE unterscheidet hierbei - und *das* trennt ihn jetzt auch von den Literaten der Moderne - zwischen Traum und Rausch, deren gleichwohl anzuerkennende Gemeinsamkeit darin besteht, daß "der Mensch das Wonnegefühl des Daseins" (1870, 553) in ihnen erreicht.

Während der Traum Vor-Bild und Inspiration für die apollinische Kunst ist, hat es die dionysische Kunst mit dem Rausch zu tun. Was dem Menschen im Rausch widerfährt, erinnert an BAUDELAIRE: "Als Gott fühlt er sich, was sonst in seiner Einbildungskraft nur lebte, jetzt empfindet er es an sich selbst ....Der Mensch ist

---

<sup>261</sup> Das geschieht zwar im Rahmen einer Erzählung über die griechische Kultur, aber NIETZSCHE'S Beschäftigung mit den Griechen steht in einem direkten gegenseitigen Austauschverhältnis mit seiner Kulturkritik am 19. Jahrhundert, so daß diese Erzählung wohl die Möglichkeit zuläßt, sie direkt auf die Epoche des Autors zu wenden. Immerhin geht es um die Auseinandersetzung mit Wagners Musik.

<sup>262</sup> Man erkennt daran unschwer, daß NIETZSCHE keine große Sympathie für die Phänomene der ursprünglichen Rituale hegt.

nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden, er wandelt so verückt und erhoben wie er die Götter im Traum wandeln sah. Die Kunstgewalt der Natur, nicht mehr die eines Menschen, offenbart sich hier" (555).

NIETZSCHE beharrt auf dem Überwältigungscharakter des Rausches, was einen wesentlichen Unterschied zu den Literaten markiert. Bei ihm wohnt dem Rausch keine Tendenz zum "einsamen Ereignis" (s. 209 f.) ein, das den Einzelnen auf sich zurückwirft, sondern "die Natur....schließt die Einzelwesen wieder aneinander und läßt sie sich als eins empfinden; so daß das principium individuationis gleichsam als andauernder Schwächezustand des Willens erscheint" (557). Womit NIETZSCHE auf das uralte Charakteristikum des Rauscherlebens hinweist, das die Literaten bei ihrem Wiedereinbürgerungsversuch des Rausches glatt übersehen, da sie ihn bereits völlig aus der Perspektive des principii individuationis heraus unternehmen: die Beglaubigung von Kultur durch und als Geselligkeit.

Den Künstler zeichnet es aus, dem Doppelcharakter der Natur durch ein doppeltes Verhältnis zum Rausch gerecht zu werden: "Wenn nun der Rausch das Spiel der Natur mit dem Menschen ist, so ist das Schaffen des dionysischen Künstlers das Spiel mit dem Rausche...: es ist etwas Ähnliches, wenn man träumt und zugleich den Traum als Traum spürt. So muß der Dionysosdiener im Rausche sein und zugleich hinter sich als Beobachter auf der Lauer liegen. Nicht im Wechsel von Besonnenheit und Rausch, sondern im Nebeneinander zeigt sich das dionysische Künstlerthum" (555 f.).

NIETZSCHE'S Ausweg aus der Enge des principii individuationis scheint hoffnungsvoller als der BAUDELAIRE'S aus dem Ekel an der Welt. Der Preis dafür ist, daß es kein Ausweg im weiträumig-historischen Sinne ist, denn NIETZSCHE bindet seine Überlegungen in eine vom Prinzip her zirkuläre Geschichtsphilosophie ein, die im dauernden Wechsel von aufsteigenden, im Erscheinen des "Genius" ihren Höhepunkt erreichenden, und absteigenden historischen Phasen das Muster des Geschichtsverlaufs ausmacht<sup>263</sup>. In diesem, am Werden und Vergehen organischer Entwicklungen bildlogisch orientierten Zusammenhang gewinnt zwar der Rausch - und mit ihm die rauschgeborene und rauschvermittelnde Kunst, vornehmlich die Musik - einen "erlösenden", ritualähnlichen Stellenwert, aber er ist wie das Ritual an Wiederholung geknüpft: die nächste Sequenz von Auf- und Abstieg wird erneut eine analoge "Erlösungs"not mit ihren Problemen von Steigerung und Verfall produzieren wie die jetzige oder dereinst die griechische Kultur. Dies ist ein explizites Gegenmodell zum "Fortschritts"gedanken, das zudem noch impliziert, daß besagte Entwicklungsrhythmik dem Zugriff der Machbarkeit entzogen ist: die Kultur kann ihren Auf- oder Abstieg nicht willentlich herbeiführen oder verhindern. Es ist ein "Spiel der Natur mit dem Menschen"<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> So etwa in "Der griechische Staat". Der Unterschied zur KANT'schen Geschichtsauffassung, die in dem Auf und Ab der Geschichte doch eine insgesamt aufsteigende Tendenz erkennt (s. 180), ist offensichtlich.

<sup>264</sup> Diese Auffassung vom Rausch kann sich aus naheliegenden Gründen kulturell nicht durchsetzen und findet nur wenige Anhänger. Man mag HUXLEY dazurechnen, bestimmt JÜNGER.

BAUDELAIRES Opposition gegen den Fortschrittsenthusiasmus seiner Zeit führt nicht zu einem Gegenmodell; zwar sieht er, wie erwähnt, im Rausch "den Beweis für seine (sc.: des Menschen) Neigung zum Unendlichen", nur ist das "Unendliche" eben ein schier negativ bestimmter Begriff und kann ex definitione keine eigene Gestalt annehmen, denn die wäre endlich. So betrachtet, bleibt BAUDELAIRE trotz allen "Ekels" in der Logik des "Fortschritts" befangen, dergemäß er dem Rausch die Fähigkeit abspricht, Ich zu entkommen (s.o.). Wirksam und wirklich über sich hinaus weist Ich nur in der Poesie, im Werk, was den "praktischen Idealen" (Th. Mann) seiner Zeit durchaus entspricht: Werke sind ihr ein und alles.

Der Rausch steht hier in einem, nicht auf den ersten Blick ersichtlichen Kontext der **Weltverbesserung**, die bei BAUDELAIRE, wie diffus und zuweilen resignativ auch immer formuliert, durch Weltverschönerung zustandekommen soll. Dies ist die durch das Werk vermittelte Rückbindung des Rausches an den Alltag. Das Moment der Weltverbesserung tritt im weiteren Verlauf immer stärker in den Vordergrund, und die literarische Avantgarde nimmt dabei das vom späten 19. Jahrhundert gestellte Thema der Überwindung des Kapitalismus als Menschheits Hoffnung auf. Ein Teil der Surrealisten tritt 1927 der Kommunistischen Partei bei, die Zeitschrift "La Révolution Surréaliste" wird umbenannt in "Le Surréalisme au service de la Révolution" (DIECKHOFF, 729). Der Rausch, soweit er überhaupt eine Berechtigung hat, steht damit *im Dienste* eines utopischen Entwurfs vom Alltag, der, stringenter und rigider als die bürgerlichen Kultivierungen, jeden Gedanken an die Möglichkeit eines All-Tags ausschließt. Es ist dann nur noch konsequent, wenn BENJAMIN, wie gesehen, den Rausch zur charakterlichen Propädeutik der Revolution erklärt und ihm somit jeden Weltbezug abspricht, sofern er nicht durch Ich vermittelt wird. Der Rausch ist in der Falle des doppelten Ich gefangen, die Ekstase nach anderthalbtausend Jahre langen Kämpfen gegen sie endgültig zur - nunmehr chemischen - Besessenheit geworden.

Literarisch verfaßt sich dies in den um Drogenkonsum zentrierten Lebensgeschichten, deren erste de QUINCEY schreibt. In ihnen verschmelzen die Rauscherlebnisse mit der in den Jahrhunderten zuvor eingeübten Form der Lebensgeschichte als Sinneinheit (s. 123 f.). In diesem Genre ist eine charakteristische Tendenz auszumachen. Während bei de QUINCEY - und ebenso in Dostojewskijs "Der Spieler" - die Zwiespältigkeit einer solchen Lebens-Form erhalten bleibt, so daß man als Leser etwas von dem Faszinosum des Rausches versteht, ist der Tenor etwa in LONDONS "König Alkohol" eindeutig geworden: "Nein, entschied ich: Ich trinke weiter, wenn ich Gelegenheit dazu habe....Aber jetzt kann ich wohl sagen: Ich wünschte, meine Vorfahren hätten König Alkohol lange vor meiner Zeit in Bann getan" (156 f.). Für ihn persönlich ist es 'zu spät', aber er wünscht sich, die Kultur hätte ihn davor bewahrt, sein Leben leben zu müssen. Das greift in literarischer Verdichtung den Gestus der "Lebensbeichten" auf (s. 199; 222), deren zentrale Technik darin besteht, die eigene Lebensgeschichte, soweit sie mit Drogenkonsum zu tun hat, aus der Perspektive des zur Nüchternheit Bekehrten nachträglich zu einem großen seelischen Sperrbezirk zu machen, dessen einzige, aber weitreichende Funktion darin besteht, als ein zur Ungeschichtlichkeit eingefrorenes Gegenbild die jetzige Abstinenz unanfechtbar als "richtiges Leben" zu begründen. Die "Drogenwelle" des späten 20. Jahrhunderts schwemmt solche Bekenntnisse, die entwirklichen, was sie zu bekennen vorgeben, in großer Zahl auf den Markt.

Das 19. Jahrhundert entwickelt die beiden Diskursstränge von der "Sucht" als Krankheit und dem "Rausch" als Ich-Phänomen. Es ist einer der Kunstgriffe der Kultur des 20. Jahrhunderts, sie in ihrer ganzen erkenntnistheoretischen, methodologischen und lebenspraktischen Unvereinbarkeit zu *einem* kulturell wirksamen Bild von "Sucht" zusammenzufassen (s. IV.4.2). Man kann dies an einem fiktiven Beispiel zeigen: vom ichhaften Rausch ausgehend, läßt sich der "Alkoholismus" eines Menschen um 1900 etwa durch elende Lebensumstände, denen er mithilfe des Rausches eine Gegenwelt entgegensetzt, einigermaßen plausibel erklären. Es herrscht zwar keine Einmütigkeit, aber doch ein kultureller Konsens, daß elende Lebensumstände in der Tat nicht einfach hinzunehmen sind, sondern eine Entwicklungsaufgabe für die Kultur darstellen, die z.T. als vom Einzelnen durch entsprechende persönliche Anstrengungen, z.T. als von der Kultur strukturell, d.h. politisch zu lösen betrachtet wird. Und Einmütigkeit herrscht dann doch dahingehend, daß der Rausch keine solche Lösung darstellt.

Aus dem Blickwinkel des Krankheitsparadigmas ist es nun völlig unerheblich, ob der Alkoholismus dieses Menschen "verständlich" ist oder nicht. Er repräsentiert, unabhängig vom Lebenszusammenhang des Betreffenden, die besagte Degenerationsperspektive des in den Kategorien des "biologischen Rassismus" verfaßten "Spezies-Menschen" und muß daher an seiner weiteren Ausbreitung mittels des geschädigten Erbgutes seines Trägers gehindert werden - wie alle anderen, in dieser Hinsicht "gleichartigen" Fälle auch. Es ist zu bemerken, welches Problem hier kulturell behandelt wird: die Rauschperspektive zu verfolgen, führt regelmäßig zu einer Selbstkritik der Kultur, von der die "Sucht" mit ihrer klaren Täter-Opfer-Logik und ihrer ungebrochen funktionalistischen Perspektive - was nützt der selber nur noch funktional verstandenen Kultur am meisten? - wieder entlastet, indem sie klare Handlungsanweisungen erteilt.

Damit ist eine weitere Metamorphose der Rauschkultivierung vollzogen. Ist der Rausch ursprünglich als nicht-alltägliche Erlebensverfassung eine durch religiöse Rituale vermittelte *Affirmation der Alltagsordnung*, und wird er im Mittelalter infolge des in seiner Allgegenwärtigkeit ungewiß gewordenen Transzendenten zur Suchbewegung, zu einer *Frage an die Alltagsordnung*, so stellt er jetzt, nachdem sich der Alltag als Ganzes gesetzt hat und keine Ordnung des Anderen mehr anerkennt, sondern nurmehr zahlreiche, aber unverbindliche All-Tage in Gestalt von Weltanschauungen, religiösen Überzeugungen oder auch als "Fortschritt" *aus sich heraus* produziert, einen *Vorwurf an die Alltagsordnung* dar, dem diese eine zwiespältige Abwehr, das Getriebe der "Sucht", entgegenhält.

Anders gesagt: in der "Sucht" behandelt die Kultur, diskursiv wie praktisch, den Schuldaspekt der Versalitätsproblematik, der in dem Maße drängender wird, in dem die Kultur sich selbst als ausschließlich eigene Leistung betrachtet. Wer sich alle Verdienste als Erfolge des eigenen, überlegt-strebsamen Handelns anrechnet, wird auf der anderen Seite nicht umhin kommen, auch für die Fehlschläge die Verantwortung zu übernehmen. Insofern kommt in der "Sucht" als kultureller Selbstbehandlungsform die Kehrseite der Allmachtsphantasie zum Ausdruck, von der die neuzeitliche Kultur immer stärker beherrscht wird.

Gleichzeitig trägt die "Sucht" dazu bei, diese Phantasie am Leben zu halten. Denn

daß nicht alles machbar ist, wird in manchen Phänomenen, wie etwa der hartnäckig allen Abschaffungsversuchen widerstehenden Unmäßigkeit, augenfällig. Von "Unmäßigkeit" und "Perfektibilität" unterscheiden sich "Sucht" und "Fortschritt" insofern, als in ihnen ein dem 18. Jahrhundert nur programmatischer Gedanke allmählich methodisch expliziert wird und so einen eigenen theoretischen Stellenwert bekommt: die Rede ist vom Topos "Entwicklung". Er gestattet, beobachtbare phänomenale *Veränderungen als in sich zusammenhängend* auch dann *aufzufassen*, wenn das naturwissenschaftliche Modell des *causa aequat effectum* nicht hinreichend greift, weil es entweder zu engmaschig ist und man das Ganze des Gegenstandes vor lauter kleinen und kleinsten Ursache-Wirkungs-Beziehungen aus den Augen verliert, oder aber in seiner naturgesetzlichen Strenge unangemessen, weil es um 'den' Menschen geht, dessen Freiheit ihm bekanntlich das bloß Naturgesetzliche zu überwinden gestattet, indem er es sich dienstbar macht.

In dieser Rolle wird "Entwicklung" für die moderne Kultur zu einem der zentralen Begriffe der Vereinheitlichung. Denn die Kultur stellt sich selbst mit ihrer neuzeitlichen Entwicklung vor ein sich verschärfendes Problem: indem sie ihr Selbstbild aus der Statik, der Unveränderlichkeit des Gottgegebenenseins herauslöst und damit den "Weg zu positiver Verbesserung der Welt selbst" (HUIZINGA, 44 f.) einschlägt, wird eben diese Verbesserung auch zum Maßstab ihrer Taten. Sämtliche noch so diskrepanten Phänomene sind für das Mittelalter in ihrem Gottgegebensein 'immer schon' vereinheitlicht, der Neuzeit hingegen werden sie zu einer *Vereinheitlichungsaufgabe*: es kann doch nicht angehen, so etwa der Tenor der Aufklärung, daß in einer so mächtigen, vernunftbegabten Kultur glänzende Paläste und armseligste Hütten, fortgeschrittenes Wissen und finsterster Aberglaube, die geläuterte Moralität 'schöner Seelen' und die brutalen Exzesse der Barbarei nebeneinander bestehen. Neu daran im Vergleich zum Mittelalter ist nicht die Diskrepanz der Phänomene, sondern daß sie jetzt als Problem aufgefaßt wird.

Diesem Problem ist nur abzuhelpfen, wenn sich die grundsätzliche Logik ändert, durch die man Veränderungen strukturiert denkt. Die Naturreligionen, desgleichen die Vorsokratiker und die nordische Mythologie betrachten die Logik des Ganzen, in Gestaltanalogie zu den beobachtbaren Veränderungen in der Natur, als zirkulär. Jüdische, buddhistische, christliche und islamische Kultivierungen brechen die Universalität des Zirkulären, indem sie ihm eine (Erlösungs-)Perspektive ange-deihen lassen, die dem Ganzen durch die zirkulären Abläufe des Natürlichen hindurch eine lineare Gesamtrichtung zuschreibt. Hier bietet sich das Bild der Spirale an, die in mehr oder weniger zahlreichen Windungen schließlich zum Paradies oder ins Nirvana führt. Damit wird die Geschlossenheit der Kreisfigur aufgebrochen, der ungemütlichen, da virtuell unendlichen Linearität aber doch ein Ende, eine letzte Schließung zugeschrieben, die allerdings an die Bedingung des Transzendentalen geknüpft ist: die Erlösung ist nicht von *dieser* Welt, sondern ist Erlösung *von dieser* Welt.

Indem die Kultur diese Perspektive nun im Gefolge der Re-Formation allmählich unverbindlich macht und zum Adiaforon erklärt - wer will, kann daran glauben -, wird aus der virtuellen eine faktische Unendlichkeit, eine *cotradictio in adiecto*, die seelisch gleichwohl existiert und ihren Niederschlag etwa in HEIDEGGERS "Sorge", deutlicher noch in der "Unbehaustheit" findet. Die "Perfektibilität" des

18. und der "Fortschritt" des 19. Jahrhunderts richten diese grundsätzliche Offenheit des Linearen nun in kulturell allgemeiner Form eindeutig aus, während die "Entwicklung" deskriptiv auf alle, präskriptiv (und verheißungsvoll zugleich) auf *die* Phänomene zur Anwendung gebracht wird, die dieser Ausrichtung zuwiderlaufen.

Das 18. Jahrhundert erfindet die "Vielfalt" als Problem, d.h. in eins damit die bange Frage nach deren Vereinheitlichung - eins bleibt ohne das andere gegenstandslos. "Gleichheit" ist eine der Antworten auf diese Frage, "Bildung" eine andere (HUMBOLDT, 24 f.), "Entwicklung" eine dritte. Deren Spezifik besteht darin, die ganzen Uneinheitlichkeiten, Heteronomien und Diskrepanzen in ein je besonderes "Noch nicht"<sup>265</sup> zu verwandeln: es mag im Moment so sein, aber es ist entwicklungsfähig, und wenn wir es entwickelt haben, wird es besser sein. Um noch einmal HUIZINGA zu Worte kommen zu lassen: "Die Welt scheint auf gutem Wege nach dem Ideal, wenn der Mensch nur weiter schafft" (46).

Denn "Entwicklung" ist eben von Anfang an nicht ein für sich betrachtetes Auseinanderhervorgehen von Gestalten gemäß einer bestimmten Logik, sondern, von wenigen Ausnahmen abgesehen, beherrschte bzw. zu beherrschende Entwicklung. Man erinnere sich der bereits zitierten Passage bei HERBART, derzufolge es darum geht, "dem Gange der....Erscheinungen seine Gesetzmäßigkeit abzuforschen und somit auch zu entdecken, wie sich derselbe nach Absicht und Plan modifizieren lasse". Geschichtswissenschaft, Biologie, Geologie, Archäologie - sie alle verpflichten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts, in dem sie überhaupt erst entstehen, mehr und mehr dem Entwicklungsbegriff. Gauss führt die Differentialrechnung zu praktischer Anwendung in die Physik ein, so daß man, die Kenntnis der Ausgangsbedingungen vorausgesetzt, die Entwicklung physikalischer Systeme vorherberechnen kann. MARX' Philosophie ist ganz auf Entwicklung abgestellt, und nicht zuletzt gliedert sich allmählich die Pädagogik, als 'Wissenschaft von der Steuerung menschlicher Entwicklung', aus der "praktischen Philosophie" zu akademischer Selbständigkeit aus.

Es ist dies, wie bereits angedeutet (25), ein kulturpsychologisch einzigartiger Vorgang. Keine andere Kultur entwirft die Veränderungen, die ihr widerfahren, als positives Moment, das sie sich in der Dialektik von 'selbstgemacht' und 'beherrschbar', im Augenblick des Entwurfs rundum aneignet und von nun an 'absichtsvoll' selber produziert. Zu voller kultureller Blüte gelangt die "Entwicklung", nunmehr als etwas in sich erstrebenswertes kultiviert, allerdings erst in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts (s. IV.4).

Und sie hat ihre Kehrseiten. Es ist ein eindrucksvolles Beispiel für die "List der Vernunft" (Hegel), daß der konsequent zur Anwendung gebrachte Entwicklungsgedanke, der der weiteren Selbstermächtigung des Menschen dient, in Gestalt der Darwinschen Evolutionstheorie Anlaß zu heftigster kultureller Empörung gibt. Keineswegs ist es erwünscht, die zwar nicht mehr kosmische, zumindest aber

---

<sup>265</sup> Das Mittelalter kennt demgegenüber nur ein unterschiedslos allgemeines "Noch nicht": noch nicht erlöst.

noch terrestrische Sonderstellung des Menschen in einem evolutionären Entwicklungskontinuum aufgelöst zu sehen, in dem nichts schon von sich aus die herrscherliche Prärogative des Menschen berechtigt. Doch verebbt die Empörung schnell, denn andererseits erschließt die Evolutionstheorie ein neues, nachgerade universell anwendbares Entwicklungsprinzip, die "natürliche Selektion", die unter dem Dach der Degenerationstheorie auch Teil des Suchtdiskurses wird. Der enge Zusammenhang zwischen der 'Entdeckung' von Entwicklungsgesetzen und der Steuerung von Entwicklung springt hier deutlich ins Auge.

So wird auch die "Sucht" ein "Noch nicht" der Kultur, wobei sich die Einbindung in den Kontext "Entwicklung" bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf die Seite der "Bio-Politik" beschränkt. Auch den einzelnen "Süchtigen" als einen entwicklungsdefizienten Menschen zu verstehen, bleibt dem ausufernden Suchtdiskurs nach 1968 vorbehalten, wenn man einmal davon absieht, daß die "Entwicklung" ins Zentrum stellende Psychoanalyse schon vorher im Rausch ein regressives, also Entwicklung rückgängig machendes, und in der Sucht ein Moment der (oralen) Fixierung erkennt, also verweigernde Entwicklung.

Während der Diskurs sich so in beiden Richtungen erweitert und ausformt, konsumiert die Kultur weiterhin ihre Drogen, deren Varietät im Zuge des Fortschritts der Chemie sogar zunimmt. Auch die Tendenz zur Pluralisierung der Konsummuster, die seit dem 18. Jahrhundert prägnant zu beobachten ist (s. 140), setzt sich fort. Dabei ist als Neuigkeit zu bemerken, daß die Kultur im Kontext der Geschichtsversessenheit, die das 19. Jahrhundert u.a. kennzeichnet, erstmals ein Trinkmuster nach Art eines Zitates ausbildet: das Kommenttrinken der Burschenschaften ist explizit an germanischer Vorväter Sitte angelehnt, um auf diese Weise den unbändigen Freiheitsdrang des deutschen Mannes im Angesicht der "Reaktion" kompotatorisch zum Ausdruck zu bringen.

Die "Arbeiter", die Nachkommen jener Menschen, die in der Ständeordnung noch nicht einmal im Bild vom "Dritten Stand" vorkommen, werden im 19. Jahrhundert zu einer eigenen, der zahlenmäßig stärksten "Klasse". Im Zuge dieser Formierung bilden auch sie die Veralltäglichsung des Rausches aus, d.h. sie lernen, ihn so in ihr Leben einzubinden, daß dadurch die "Arbeit" nicht wesentlich gestört wird. Dies geschieht mit stimmungsgewaltiger und tatkräftiger Unterstützung durch die Wortführer des Suchtdiskurses (s. 223), denen es darauf ankommt, die Berausung der Arbeiter soweit zu ermäßigen, daß sie sich noch für die produktive Teilnahme an den großen "Entwicklungs"projekten - je nach Standpunkt an der "Nation" oder an der "Befreiung", 1914 auch kurzfristig an beidem gleichzeitig - eignen. Gleichwohl vollzieht die Trinkkultur der Arbeiter die Wendung zum Privaten oder gar Einsamen nicht in der gleichen Gründlichkeit, wie es zuvor die bürgerliche tut; es bleiben Momente des öffentlich-konvivialen Trinkens erhalten, wie es das Mittelalter ausschließlich kennt.

Auch wenn er sich anhand der Quellen nicht nachweisen läßt, liegt angesichts der ganzen Entwicklung der Schluß nahe, daß der einsame Rausch ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf dem Vormarsch ist. "Einsam" bedeutet dabei nicht automatisch Leiden, und mit Sicherheit bedeutet es das nicht ausschließlich. Denn Einsamkeit heißt immer auch Ungestörtheit, und die wird insofern im Laufe der

Kulturentwicklung wichtiger, als sie einen passablen Schutz für die um sich greifende Konstruktion der individuellen "Gegenwelten" darstellt, d.h. für jene Haltung, die nicht einfach an der Welt leidet, sondern ihr Leiden an der Welt als ein verbrieftes Recht ansieht, auf dem sie solange beharrt, bis die Welt eine genehmere Gestalt annimmt<sup>266</sup>. Kein anderer Mensch kann in die tagträumend-rauschhafte Ausformung dieser Gegenwelt eindringen und erneut fremde Ansprüche anmelden, solange man einsam ist.

JÜNGER, einer der Wenigen, die im Umgang mit dem Rausch dem selten begangenen Pfad folgen, der sich bei NIETZSCHE andeutet, faßt dies mit dem ihm eigenen Gespür für seelische Zusammenhänge so: "Der Rausch des Einsamen trägt immer auch magische Züge; er gehört zu den Prozeduren, bei denen man die Überraschung zu vermeiden sucht. Das gilt auch für die Zeugung und den Selbstmord, die beide in seine Tiefen einspielen" (155).

Die Moderne klemmt ihren Drogenkonsum zwischen Ich-Rausch und Sucht-Krankheit ein. Der kulturelle Leitfaden von "Arbeit" und "Gewissen" wird im Zuge der Industrialisierung endgültig allgemein, während gleichzeitig die Vielfalt von Lebensformen und Weltanschauungen weiter zunimmt, ohne daß die Kultur, der das selber durchaus *auch* unheimlich ist, effektiv etwas dagegen unternehmen könnte, obwohl sie es immer wieder versucht. Der Suchtdiskurs ist ein Beispiel für solche Versuche: weit davon entfernt, das, was abschaffen zu wollen er vorgibt, tatsächlich auch nur nennenswert einzudämmen, produziert er aber eben, im Verbund mit dem Rauschdiskurs, ein *Bild*, das insofern wirksam wird, als es *Orientierung* in der unübersichtlicher werdenden Kultur bietet.

Eine solche Orientierung führt ebensowenig notwendig das erwünschte manifeste Verhalten herbei, wie die Betrachtung eines Wegweisers zum Einschlagen der gewiesenen Richtung zwingt. In beiden Fällen ist das "Individuum" die Entscheidungsinstanz in einer Situation, in der, mit LUTHER, "ein yglicher ein gewiß vrteyl" fällen soll. Die Kultur kämpft seit der Re-Formation um die Befreiung des "Individuums" aus den Fesseln theologisch oder ständisch vermittelter Unbeweglichkeit, und sie kann in ihrem komplexen Getriebe nur funktionieren, wenn dieses Individuum 'freiwillig' *mitarbeitet*. Und genau das ist, wie im Rausch sich andeutet und in der "Sucht" festgeschrieben wird, aus der gleichen Entwicklungslogik heraus, durch die es notwendig wird, kulturell durch nichts mehr zu garantieren. Wenn das Individuum "frei" ist, ist es auch frei, sich (z.B.) in Gegenwelten zu ergehen und die Ansprüche der Kultur an seine *Mitarbeit*, an seine freiwillige Eingliederung in das mühselige Getriebe der Produktionsnot, gründlich zurückzuweisen. "Nun denn - wir kennen die menschliche Natur gut genug, um zu wissen, daß ein Mensch, der sich mit einem Kaffeelöffel voll [sc.: haschisch-angereicherter] Konfitüre unverzüglich alle Güter des Himmels und der Erde verschaffen kann, sich niemals auch nur den tausendsten Teil dieser Güter durch Arbeit verschaffen wird" (BAUDELAIRE 1860; 76).

Das Bild der Moderne von Rausch und Sucht kommt in STEVENSONs Erzählung

---

<sup>266</sup> Das ist kein Urteil über die Berechtigung dieser Haltung, lediglich eine Beschreibung ihres Funktionierens.

"Dr. Jekyll und Mr. Hyde" (1886) komprimiert zum Ausdruck. Damit ist nicht gesagt, daß STEVENSON diese Erzählung als Beschreibung der Sucht *meint*, obwohl vieles, inhaltlich wie von der Entstehungsgeschichte her, daraufhin weist (THAMM, 98; STEVENSON, bes. 129 ff.), wobei zusätzlich in Rechnung zu stellen ist, daß es sich bei der veröffentlichten Version um eine stark überarbeitete Fassung handelt (BENDA, 147), die trotz der zu vermutenden Glättung noch so nahe am Thema "Sucht" steht. STEVENSON geht es um etwas allgemeineres, nämlich, wie Jekyll sagt, um eine "tiefe Zwiespältigkeit meiner Existenz gegenüber" (111). Thema ist das "Andere in mir", wobei das Problem, so Jekyll weiter, nicht im "Guten" oder im "Bösen" für sich liegt, sondern in ihrer Verbindung in *einem* Menschen, darin, "daß im qualerfüllten Schoß des Bewußtseins diese einander diametral entgegengesetzten Zwillinge unaufhörlich miteinander kämpfen mußten. Wie also konnte man sie trennen" (114) - Vereinheitlichung nicht durch den Übergang zwischen zwei Ordnungen, wie bei Novalis angestrebt, sondern durch Trennung beider Ordnungen, so daß jede für sich 'rein' existieren kann.

Der Versuch schlägt fehl: zwar gelingt Jekyll mithilfe eines selbstgebrauten Elixiers die vollkommene, auch körperliche Verwandlung, in den unansehnlichen, aber frei-grausamen Mr. Hyde, doch dieser rauschhafte Zustand befreit, nach der Rückverwandlung, Dr. Jekyll keineswegs von seinem Zwiespalt: so 'böse' Hyde ist, so wenig wird Jekyll durch ihn ungebrochen 'gut'; es bleibt das "Andere in ihm". Der Rausch hat keine Rückwirkung mehr auf den Alltag im Sinne der Affirmation seiner Richtigkeit, dafür aber eine andere, gänzlich ungewollte.

Eines Morgens wacht Jekyll als Hyde auf, ohne das Elixier genommen zu haben. Im Schrecken über diese Verwandlung aus sich heraus, die ihm das "Vermögen selbstbestimmter Verwandlung" (128) als gefährdet erscheinen läßt, meidet er das Elixier von nun an. Der Rausch greift auf den Alltag über, versucht, selber Alltag zu werden, den problematischen Alltag mit einer einfachen Lösung zu substituieren: "Edward Hyde, einzig in der Klasse des Menschengeschlechts, war das schiere Böse" (121). Gestärkt durch häufige Betätigung, kann sich das "Schiere", das bei BAUDELAIRE als der trugschlüssig in Wirklichkeit verwandelte Wunsch begegnet, auf Kosten des "Zwie-spältigen" breit machen. Die Sucht dämmert herauf; Jekyll fühlt sich vor die Wahl gestellt: "Ich zog den ältlichen und mißvergnügten Doktor vor....und verabschiedete fest entschlossen die Freiheit" (129).

Aber die Wahl, der Entschluß enthüllt die gleiche Eigenart wie die Gebote bei LUTHER (s. 77 f.): "Ich erwählte den besseren Teil und ermangelte der Kraft, daran festzuhalten" (ebd.). Jekyll führt nun ein moralisch einwandfreies Leben, aber "Todesängste und sehnedes Verlangen begannen mich zu quälen, als ob Hyde um seine Freiheit kämpfte" (130). Noch einmal nimmt er das Elixier, und Hyde begeht einen Mord. Nun *muß* Jekyll Jekyll bleiben, Hyde droht der Galgen. Aber die Eigenlogik der Verwandlung entwickelt sich genau entgegengesetzt: immer häufiger wird aus Jekyll Hyde, er braucht das Elixier nur noch, um wieder Jekyll zu werden; es ist die von FRANCK beobachtete Verkehrung eingetreten, daß erst der Wein den Trinker (wieder) zum Menschen macht (s. 97, Anm. 55). Jekyll *ist* jetzt Hyde, leidet aber unter diese neuen Vereinheitlichung noch mehr als unter der alten, denn allmählich verliert seine Existenz ihren Weltbezug und kreist nur noch um sich selbst: "Nicht mehr die Furcht vor dem Galgen, sondern die Angst,

Hyde zu sein, peinigte mich" (140). Hyde, das ehemalige "schiere Böse", hat jetzt ebenfalls sein "Anderes in mir". Er kapselt sich ab, verläßt sein Haus nicht mehr und setzt, als ihm das Elixier endgültig ausgeht und er für immer Hyde bleiben muß, seinem Leben ein Ende.

Hyde wirkt auf die Menschen, die ihm begegenen, wie die "Sucht" auf die Kultivierungsformen der Moderne. Der erste Eindruck von Häßlichkeit und Verworfenheit wirkt unzureichend, es herrscht eine Faszination, die in solchen Etiketten nicht aufgeht und nicht stillzulegen ist: "Es muß noch etwas anderes sein. Es ist auch noch etwas da, wenn ich nur den Namen dafür finden könnte" (29), grübelt ein Freund Jekylls nach einer Begegnung mit Hyde. Der ruft "das gespenstische Gefühl einer unausgesprochenen Mißbildung" (48) bei allen hervor, die mit ihm zu tun haben, ein Unbehagen entsteht in seiner Nähe, das "Ähnlichkeit mit einem beginnenden Schüttelfrost" (102) hat, wie es ein anderer Freund Jekylls formuliert. "Etwas Überwältigendes, Überraschendes und Abstoßendes" (103) kennzeichnet die Wirkung Hydes, die Haltung ihm gegenüber ist charakteristischerweise eine "von Abscheu getragene Neugier" (ebd.).

Was der Kultur in der "Sucht" begegnet, ist die scheinbare Freisetzung des "Anderen in ihr", also alles dessen, was sie im Laufe ihrer Entwicklung selber produziert, aber ins Gegenbild verbannt, ohne diese Verbannung noch durch einen unanfechtbaren, für alle verbindlichen - eben transzendentalen - Grund absichern zu können. Es ist dann nur eine Frage der individuellen Wendigkeit, daß jemand wie Dr. Jekyll mit kulturkonformer Argumentation (das Leiden an der Vereinheitlichungsnot von gut und böse in einem Ich lindern zu wollen) die Grenze zum Gegenbild, die "Moral", wie sie bei STEVENSON heißt, überschreiten und dabei den Eindruck haben kann, daß er "kopfüber in das Meer der Freiheit springen konnte" (123).

Dies ist die "Freiheit" im Sinne des Gegenweltkonzepts, die "Freiheit von", mit der die Kultur seit der Re-Formation immer intensiver wirbt: Freiheit von priestertlicher Bevormundung, Freiheit von ständischer Unterordnung, Freiheit von "selbstverschuldeter Unmündigkeit" (Kant). Diese kulturelle Grundtendenz der Neuzeit wird, in welcher konkreten Gestalt auch immer, im Rausch sinnliches Erleben, verfaßt sich aber auch im selben Moment als eine eigene Welt mit eigenen Gesetzen und Ansprüchen. Dieser Umschlag ist jedoch nicht Bestandteil der kulturellen Eigenwerbung, sondern wird selber 'grauer' Alltag, verkörpert in seinen ständig weiter ausgreifenden und immer unübersichtlicher verflochtenen Institutionen, unter denen in der Moderne die pädagogischen für das hier behandelte Thema eine immer größere Rolle spielen. Insbesondere sie sollen die im Werbe-slogan von der "Freiheit" versteckte Dialektik, daß sie die Freiheit ist, die Bindungen zu wählen, die die Freiheit einschränken, zuverlässig in der Kultur verankern.

Hyde, die Gegenwelt, die für Jekyll das Versprechen darstellt, ihn von seiner "tiefen Zwiespältigkeit" zu befreien, wird zu einer selber zwiespältigen Welt, die schließlich daran verzweifelt, daß sie nicht aufhören kann zu wissen, einst Jekyll gewesen zu sein, und es *in diesem Wissen* immer noch ist. Die ungemein große

Leistungsfähigkeit des in Jahrhunderten mühevoll entwickelten kontinuierlich-historischen, einheitstiftenden Ich verwandelt sich in einen Fluch: man entkommt diesem Konstruktionsprinzip nicht. STEVENSON läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß keine äußeren Schuldigen für diese Verwandlung anzuklagen sind ("Die Mixtur selbst war neutral"; 121), sondern sie der inneren Logik des "Anderen in mir" entstammt: "Ich war ebenso ich selbst, wenn ich alle Fesseln abwarf und der Schande frönte, wie wenn ich mich im hellen Tageslicht um die Beförderung der Wissenschaft oder um die Linderung von Not und Leid mühte....Mit jedem Tag....kam ich so beständig jener Wahrheit näher...: daß der Mensch wahrhaftig nicht aus einem, sondern in der Tat aus zweien besteht" (112).

Im modernen Konzept der "Sucht" macht die Kultur sich dieses Faktum anschaulich und verheimlicht sich darin gleichzeitig den immanenten Zusammenhang mit ihrer Entwicklung. Diesen hebt wiederum das Rauschkonzept der Moderne hervor, indem es dessen transzendierende Ambition als im doppelten Ich verhängnishaft kurzgeschlossen darstellt. Die "Sucht" wird, wie der Wahnsinn, zur neuzeitlichen Nachfolgerin der mittelalterlichen "Besessenheit"<sup>267</sup> und evoziert einen analogen, diskursiven wie klinisch-therapeutischen, Exorzismus. Der "Rausch" hingegen behandelt die äußerst unbehagliche Möglichkeit, es könne sich bei diesem Erleben um das Echo einer *wirklich* existierenden Ordnung des Anderen handeln, die im Wortsinn transzendental, also jenseits der menschlichen Einflußsphäre, wäre, indem er als "der Herren eigener Geist" (Goethe) identifiziert und festgeschrieben wird. Was im übrigen einzelnen Menschen wie HUXLEY oder auch ganzen Kulturen durchaus die Freiheit läßt, *ihr* Rauscherleben *als wirklich* vom Transzendentalen kündend *zu deuten*.

Denn RIMBAUDS etwas verstörender Satz erfährt hier eine Ergänzung: Ich ist zwar ein Anderes, aber dieses Andere ist eben Ich. Die Unauflöslichkeit der Verknüpfung von Ich und Anderem ist das Beruhigende an Jekyll-Hydes beunruhigendem Schicksal. STEVENSON stellt der Erzählung ein kurzes Gedicht voran, in dem es in diesem Sinne heißt:

"It's ill to loose the bands that God decreed to bind;  
Still will we be the children of the heather and the wind" (151).

#### **IV.4 Nach '1968': Drogenwellen und Suchtinflation**

Im Anschluß an den Zweiten Weltkrieg führt der Suchtdiskurs ein Nischendasein. Die Kultur ist mit 'Größerem' beschäftigt: sie teilt sich weltweit in zwei "Blöcke", die füreinander jeweils das "Reich des Bösen" und daher einen unabweisbaren

---

<sup>267</sup> "Ein Dämon war in mich eingedrungen und hatte von meinem Körper, von meinen Sinnen und von meiner Seele Besitz ergriffen....Die Substanz, mit der ich hatte experimentieren wollen, hatte mich besiegt. Sie war der Dämon, der höhnisch über meinen Willen triumphierte" (HdR, 213). So beschreibt Albert Hofmann ein frühes Stadium des Rausches unter dem von ihm erfundenen LSD.

Grund zu enormen wirtschaftlichen Entwicklungsanstrengungen darstellen, damit man dem jederzeit zu erwartenden Angriff des "Bösen" wohlgerüstet entgegentreten kann. Das dichotome Bild der globalen Konfrontation läßt in der "Konkurrenz der Systeme" allerdings auch Übergänge erkennen<sup>268</sup>, in denen die Opponenten sich offenbar gut verstehen, was z.B. während der 50er und 60er Jahre in der Raumfahrtmetapher vom "Wettlauf im All" zum Ausdruck kommt.

Mit der frühen Raumfahrt erlebt der "Fortschritt" seine letzte Blüte im Sinne des klassischen Bildes aus dem 19. Jahrhundert. Unter der Hand bringt der große ökonomische Aufschwung der Nachkriegszeit eine Verwandlung im Fortschrittsgedanken mit sich, die zwar den technischen Fortschritt nicht völlig ersetzt, ihn aber als Kardinalsymbol des Fortschritts schlechthin ablöst: der Fortschritt beglaubigt sich mehr und mehr am materiellen Wohlergehen des Einzelnen; aus der "Industriegesellschaft" wird die "Wohlstands-gesellschaft". Ab der Mitte der 60er Jahre hat sich jede technologische Innovation offiziell u.a. dadurch auszuweisen, daß sie einen erkennbaren Beitrag zur Steigerung besagten Wohlergehens leistet; Hinweise auf die Größe von Gattung, Nation oder politischem System, die in technischem Fortschritt per se zum Ausdruck komme, reichen nicht mehr aus.

Das tut dem technischen Fortschritt im übrigen keinen Abbruch, zwingt ihn aber zu umfassenderen Kultivierungen, die der schieren Machbarkeit ein anderes legitimierendes "Wozu" an die Seite stellen<sup>269</sup>. An dieser kulturellen Tendenz scheiden sich die Blockgeister: der eine Block lehnt sie offiziell ab. Sein Schicksal wird in diesem Abschnitt nicht weiter behandelt, da es in Hinblick auf "Sucht" nichts neues zu Tage fördert. Infolge nicht-konvertibler Währungen wird der "Ost"-Block kein relevanter Markt für Importdrogen, sondern beschränkt seinen Drogenkonsum weitgehend auf den traditionellen Alkohol. Mit seinen Süchtigen hingegen<sup>270</sup> geht er weiter ungebrochen um wie das 19. Jahrhundert mit den degenerativen Säufnern: sie werden der Psychiatrie zur Verwaltung überantwortet. Bezüglich der einzigen nennenswerten Ausnahme bis 1989 verweise ich auf WEBER/DAMMER.

Im 20. Jahrhundert entwickelt sich, wie bereits dargestellt (s. "Exkurs", 182 ff.), ein Zweig politischen Handelns, der sich ausdrücklich mit Drogen beschäftigt: "Drogenpolitik". Zwar sind Drogen in manchen Hinsichten Gegenstand der Aufmerksamkeit des modernen Staates bereits in der Zeit, als sich dieser Staat überhaupt erst herausbildet (s. IV.2.4), aber sie bleiben dem fiskalischen Zusammenhang eingeordnet. Der der "Bio-Politik" verhaftete Suchtdiskurs des späten 19.

---

<sup>268</sup> Ein dritter Block, der Block der "Blockfreien", der weitgehend aus teilweise sehr jungen afrikanischen, asiatischen und südamerikanischen Staaten besteht, richtet sich in der Grauzone von Konfrontation und Konkurrenz ein und versucht, sie für ihre eigenen Zwecke fruchtbar zu machen.

<sup>269</sup> So verspricht uns etwa heute die Werbung für die "Neuen Medien", daß wir dank ihrer endlich der Qual enthoben werden, aus unserem Sessel aufzustehen, nur weil wir z.B. vorhaben, Japan zu bereisen. Daß dies unser Wohlergehen befördert, unterliegt keinem Zweifel.

<sup>270</sup> Deren Existenz er im übrigen leugnet, ohne das Konzept "Sucht" in Zweifel zu ziehen, denn es ist nun einmal hilfreich bei der Affirmation des Selbstbildes: "Sucht" gibt es, aber nur im anderen "Block".

Jahrhunderts läßt Drogen allmählich auch unter dem Aspekt drohender Kulturdurchgiftung für den (Industrie-)Staat interessant werden, wobei offenbar der politische Handlungsbedarf als umso dringender verspürt wird, je weniger ein konkreter Staat in der Lage ist, seine "lebensoptimierenden", bevölkerungsfürsorglichen Bedenken durch direkte oder indirekte Einnahmen aus dem etablierten Drogenhandel zu beruhigen<sup>271</sup>.

So betrachtet, wird es verständlich, daß die USA, die um die Jahrhundertwende trotz einiger Versuche (SZASZ 1974, 100 ff.) als einzige der großen Industrienationen nicht nennenswert vom Drogenhandel profitieren, ein *politisches* Interesse entwickeln, dem kulturverderblichen Drogentreiben ein Ende zu setzen<sup>272</sup>. Da die USA bereits im 19. Jahrhundert anhand des Alkohols und später des Opiums die Sündenbock-Strategie einigermaßen wirksam kultivieren (s. 216 ff.), übernehmen sie, gestützt auf ihre kulturelle Erfahrung und mit einem handfesten ökonomischen Motiv im Rücken, mit Beginn des 20. Jahrhunderts die Führungsrolle in der internationalen Gestaltung der Drogenpolitik, wobei sich zwei gewonnene Weltkriege als förderlich erweisen. So sieht sich z.B. Deutschland erst 1921 in der Lage, die wirtschaftlich nachteilhafte Haager Konvention zu ratifizieren; nach dem Zweiten Weltkrieg beherrschen die USA die globale Drogenpolitik über die entsprechenden Organisationen der Vereinten Nationen beinahe nach Belieben.

Das führt zwar zu einer expliziten Doppelmoral in all den Kulturen, deren integrierte Drogen offizieller Ächtung verfallen, ohne daß deswegen ihr Konsum eingestellt wird<sup>273</sup>, aber es etabliert *weltweit* eine Grenze, die ursprünglich als Behandlung des Unbehagens der *Industriekultur* am Rausch gemeint ist. Mit der internationalen Illegalisierung bestimmter Substanzen (und ihren nationalen Konkretisierungen) kann der sich als unbezwingbar erweisende Rausch in einer wenig beachteten, da *für die Industriekultur* alltäglichen Nische, der des Alkohols, weiterleben, während er ansonsten nunmehr umfassend sanktioniert wird und, glaubt man den politischen Willensbekundungen, zum Untergang verurteilt ist. Durch diese Zweiteilung erst wird der heutige Signalwert des Begriffs "Drogen" produziert: "Drogen" repräsentieren das kulturell Unerwünschte am Rausch, Alkohol repräsentiert *trotz der Erfahrungen mit dem Alkoholismus* die kulturelle Funktionsstüchtigkeit des Rausches und gilt deshalb nicht als "Droge"<sup>274</sup>.

---

<sup>271</sup> England bringt es hinsichtlich dieser Beruhigung am weitesten. Um dem in Indien produzierten Opium, das die Regierung bzw. die Ostindien-Kompanie in diesen Mengen (1879 über 7000 Tonnen; THAMM 1989, 47) nicht in England absetzen kann und will, einen Markt zu eröffnen, führt England zwei "Opium-Kriege" (1839-42, 1856-60) gegen China und zwingt das unterlegene Land, sein Opiumverbot aufzuheben, das seit 1792 besteht.

<sup>272</sup> Zur wirtschaftlichen Vorgeschichte der Haager Konferenz 1911 s. SCHMIDT-SEMISCH, 107 ff.

<sup>273</sup> GELPKE weist darauf bereits 1966 mehrfach hin und analysiert auch das Herkommen solcher globaler Strategien aus den Kulturschemata des "fortschrittsgläubigen" Okzidents (23 ff.; 178 ff.).

<sup>274</sup> Man mag sich einmal, als gedankliches Experiment, vorstellen, wie es wäre, wenn es den islamischen Kulturen gelänge, der Welt *ihre* Drogenkultivierungen aufzuzwingen, und wir im alkoholversessenen Abendland unser Bier für, sagen wir, DM 50 pro Liter heimlich bei einem zwielichtigen Dealer kaufen müßten. Vermutlich würden wir uns erbost zeigen.

Im Rahmen dieses, bis zur Mitte der 60er Jahre etablierten, aber nicht sehr prägnant hervortretenden Bildes werden Drogen konsumiert wie gehabt. In den Industrieländern prävalieren Alkohol, Tabak, Kaffee, Tee und ärztlich verordnete Psychopharmaka, doch haben auch alle anderen bisher eingeführten Drogen einschließlich der jüngeren Erfindungen Albert Hofmanns, des LSD und des Amphetamins, ihre kleinen Kreise von Stammkonsumenten. Diese rekrutieren sich wie üblich z.T. aus der Oberschicht, die ihren Drogenkonsum finanziell problemlos bewältigt, und z.T. aus ärmeren Schichten, deren Lebensform durch die Illegalisierung ihrer Drogen in zusätzliche Probleme gerät, was BURROUGHS in "Junkie" anschaulich schildert. Doch solche Phänomene wertet die Kultur als Randerscheinungen, im Sinne SPODES als "faux frais" des Fortschritts zu immer größerem Wohlstand. Und außerdem: sind nicht gerade deshalb diese Drogen verboten? Die Kultur hat also ihre Pflicht getan.

#### *IV.4.1 Drogenwellen und Gegenwellen*

"Während noch vor gut einem Jahrzehnt die meisten unter uns ungläubig dreinschauten, wenn man ihnen von Fällen aus USA erzählte, wo Gruppen Jugendlicher sich dem Genuß von Haschisch und LSD hingaben, ist es in den letzten Jahren der Weltöffentlichkeit klar geworden, daß die Rauschgiftwelle zu einem der größten Probleme unserer Zivilisation geworden ist" (LEUENBERGER, 203).

In diesem Satz aus dem Jahr 1970 kommt die damalige Einstellung der Kultur zu den jüngsten Entwicklungen im Bereich "Drogen" charakteristisch zum Ausdruck. Die "Rauschgiftwelle" der zweiten Hälfte der 60er Jahre stellt die Kultur erneut vor ein Kultivierungsproblem, wie das Jahrhunderte zuvor auch bei Tabak oder Kaffee der Fall ist, allerdings sind die Voraussetzungen diesmal spezifisch anders. Wie schon bei der "Branntweinpest" ist es auch diesmal nicht die Drogenwelle, sondern der Gesamtkontext, der die Kultur so erschüttert, daß sie dankbar den Drogenfaden im Gewebe dieses Kontextes aufgreift, um sich daran in unanfechtbarer, eindeutiger und gewohnter Weise klarzumachen, was ihr an dem Kontext im ganzen bedrohlich und keiner Diskussion würdig erscheint.

Die Äußerungsformen dieses Kontextes sind zahlreich: Jugendgangs formieren sich ab den 50er Jahren (Rocker, Teds, Mods); laute, harte, schnelle Musikstile entfalten sich (Rock 'n' Roll, Beat) und differenzieren sich dabei mit wachsendem Tempo; politische Bewegungen gewinnen eine Massivität, wie sie seit dem Zweiten Weltkrieg unbekannt ist: die Bürgerrechtsbewegung in den USA, die Anti-Vietnamkriegsbewegung, die auf Europa übergreift, Black Panther, Studentenrevolte, "wilde" Streiks; es bilden sich "Szenen", in denen Drogenkonsum programmatisch-heraldischen Stellenwert hat, die "Beatniks", "Peaceniks", "Hippies" und "Yippies", vom gesunden deutschen Menschenverstand zu "Gammlern" zusammengefaßt; die Sexualität soll aus ihrem kümmerlichen Dasein in der Dunkelzone der kulturellen Scham zur "freien Liebe" befreit werden; Formen des Zusammenlebens, die ausdrücklich gegen die "bürgerliche Kleinfamilie" gerichtet sind, werden unter dem Titel "Kommune" ausprobiert.

Daß dies alles irgendwie zusammenhängt, ahnt die Kultur, und sie sucht nach Antworten, die den Zusammenhang explizieren, ohne dabei auf die Kultur als Entstehungsgrund zu weisen. Denn im Bild des anschaulichen "Wohlstandes" scheint das "richtige Leben" doch gewährleistet zu sein, und alles, was dagegen spricht, ist im Gegenbild des "Kommunismus", des anderen "Blocks", sicher verwahrt. Daß Adorno eben dies als "falsches Leben" bezeichnet, läßt die Kultur kalt.

Nicht aber, daß es die eigenen Kinder sind, die sich hier so zahlreich und radikal gegen ihre Eltern wenden, genauer: gegen deren Lebensform. Das geht weit über das übliche Maß von Generationskonflikten hinaus, denn hier werden nicht einfach die Ablösungsprobleme einer jungen Generation im Übergang zu kultureller Selbständigkeit behandelt, was immer mit einem gewissen Lärm einhergeht, sondern die Entwürfe der Jungen profilieren sich in expliziter *Gegnerschaft* zu denen der Alten und reklamieren Anerkennung *anstelle* der alten Entwürfe<sup>275</sup>. Die Kultur erlebt den *Aufstand der Gegenwelten*, und er kommt von 'innen'.

Von den vielen Fäden, die in diesem Aufstand verknüpft sind, wird in dieser Arbeit nur der verfolgt, der mit "Drogen" und "Sucht" verbunden ist. Die Verbanung der "Drogen" in die Illegalität, die dem unbehaglich-diffusen Rauschproblem der Kultur eine klare Grenze einschreiben soll, bietet den Rebellen eine reichhaltige Palette von Anhaltspunkten, an denen ihre Gegenentwürfe Gestalt gewinnen können. Die Gemeinsamkeit in all den Entwürfen besteht hinsichtlich des Rausches darin, ihn sich *nicht* durch Alkohol zu verschaffen; die Illegalität der anderen Drogen, mit denen jetzt experimentiert wird, verwandelt sich in eine wohlfeile Möglichkeit, seine oppositionelle Haltung zu allem zu demonstrieren, was im Verdacht steht, "eta-bliert" zu sein.

Ebenso wird die Bildlogik des Rausches umgekehrt. Während der Alkoholrausch der Alten als narkotische Flucht aus deren "falschem Leben" gilt, zeigen Haschisch oder LSD den Jungen, wie reich die Welt wirklich ist und wie einfach, nämlich vermittelt des 'richtigen' Rausches, dieser wirkliche Reichtum zu erlangen ist. In beiden Rauschversionen sind die Traditionslinien unschwer zu erkennen: den Eltern wird ein, allerdings nicht materiell begründeter, "Elendsalkoholismus" vorgeworfen, die Jungen reklamieren für ihren Rausch einen ähnlichen Stellenwert, wie es die Romantiker tun. Zwischenzeitlich ist jedoch, wie ausgeführt, der Rausch kulturell dem doppelten Ich eingeschrieben, und daher tritt bei den Rebellen anstelle der unio mystica, dem zentralen Selbstmißverständnis des romantischen Rausches, von vornherein die exploratio psychica. Die Parole, die durch Timothy Leary wirksam verbreitet wird, lautet: "Bewußtseinserweiterung".

Sie soll durch Halluzinogene, womit faktisch im wesentlichen LSD gemeint ist, herbeigeführt werden. Für sich betrachtet, ist die Rede von der "Bewußtseinserweiterung" eine gewissermaßen realistische Kurzformel für den halluzinogenen Rausch: es kommt in der Tat zu Erlebnissen, die den alltäglichen Verfassungen fremd sind<sup>276</sup>, d.h. man ist sich in actu anderer Verhältnisse und Zusammenhänge

---

<sup>275</sup> "...the old road is rapidly ageing. Please, get out of the new one, if you can't lend your hand", rät Bob Dylan den "mothers and fathers throughout the land".

<sup>276</sup> Die Nähe zu Erlebensverfassungen, die die Psychiatrie als "psychotisch" klassifiziert,

bewußt als üblich. Die Frage ist nur, inwieweit dadurch *das Bewußtsein* erweitert wird. Der topologische Begriff der "Erweiterung" provoziert die radikale Fehleinschätzung, man verfüge nach der "Bewußtseinserweiterung" über *mehr* Bewußtsein als vorher. Davon kann, psychologisch betrachtet, keine Rede sein, denn das Bewußtsein ist kein innerseelisches Terrain, das vergrößert oder verkleinert werden könnte, sondern das je aktuelle Total der seelischen Selbstwahrnehmung, unter welchen Bedingungen auch immer dieses Total seine konkrete Gestalt jeweils gewinnt. Das impliziert notwendig, daß andere, aus bestimmten Blickwinkeln, etwa dem therapeutischen, für ebenfalls möglich gehaltene Gestalten des Bewußtseins *verhindert* werden. Dieses Konstruktionsprinzip kann durch kein noch so ungewöhnliches Erleben außer Kraft gesetzt werden, es sei denn, es setzt das Bewußtsein selbst mit außer Kraft (Bewußtlosigkeit; s. V 1).

Gehorcht das Bewußtsein also, in seinem Funktionieren betrachtet, dem "Drehtürprinzip" (WEIZSÄCKER 1940) und ist von daher nicht erweiterbar, so kann man in den Rückwirkungen, die bewußtes Erleben auf das Seelische haben kann, durch das es seinerseits bestimmt ist, in gewisser Hinsicht schon die Möglichkeit einer Erweiterung gegeben sehen. Sie besteht in einer Erweiterung der Strukturierungsmodi, deren Ensemble wir in Abstraktion von ihrem je konkreten Totalitätscharakter summarisch als "*das Bewußtsein*" bezeichnen; jeder Lernprozeß durch "bewußte" Explikation funktioniert nach diesem Prinzip. Und auch dies ist kein schlichtes akkumulatives Mehr, sondern eine Um- und Neuzentrierung, bei der auch immer etwas bereits gekanntes wieder verloren geht. An einem in dieser Arbeit verhandelten Beispiel ausgeführt: die Entwicklung des neuzeitlichen Gewissens entspricht einer solchen Erweiterung der Strukturierungsmodi in Richtung auf Reflexivität etc., verliert aber im Laufe der Zeit mehr und mehr die Unbefangenheit im Umgang mit zahlreichen Facetten der Wirklichkeit und führt dazu, daß die neuzeitlichen Menschen oft "vor der Tat" bleiben" (SALBER 1993, 75).

Der Gewinn ist weniger eine "Erweiterung" als vielmehr "eine höher geformte Gestalt des Seelenlebens" (DILTHEY, 374). Womit auf das Paradox in der Rede von der "Bewußtseinserweiterung" via Rausch hingewiesen wäre: das "Höhergeformte" soll durch den Rekurs auf das Einfache zustandekommen, denn der Rausch ist psychologisch als Betätigung 'einfacherer', weniger differenzierter Strukturierungsmodi zu kennzeichnen (s. V.1). Dies wiederum aktualisiert die Frage nach der Rückbindung an den Alltag: wie kann man sich die Verwandlung des Einfachen in das Höhergeformte vorstellen, wenn sie auch außerhalb des Rauscherlebens selbst beglaubigt sein soll? Denn dort, außerhalb des Rausches, droht eben die jahrhundertlang eingeübte Spaltungsstrategie, die dem Rausch unter Rekurs auf die impermeable "Realität" jede Rückwirkung von vornherein abspricht.

Schon Albert Hofmann erkennt dies als ein Problem, und auch Leary sowie andere Vordenker dieser Richtung wie Robert Anton Wilson setzen sich damit auseinander. Hofmann und Leary greifen, trotz erheblicher Differenzen im einzelnen,

---

kann hier undiskutiert bleiben. Bevor Leary 1961 seine Popularisierungskampagne startet, ist die Anwendung von LSD auf die Psychiatrie beschränkt. Man hofft, durch die Beobachtung experimentell induzierter "Psychosen" Aufschluß über die Eigenart der nicht-experimentellen Psychosen zu gewinnen (HdR, 215).

auf den gleichen Lösungsansatz zurück: Religion. Das ist insofern neu, als zum ersten Mal der gewohnte Entwicklungsgang des Rausches anhand einer Droge umgekehrt werden soll: beim LSD entwickelt sich nicht Sakralität zum Alltäglichen (bzw. ist das mit der Popularisierung jenseits der Psychiatrie bereits geschehen), sondern wird einem alltäglichen Rausch ein religiöser Kontext nachträglich angedichtet, den Leary in der "Brotherhood of Eternal Love" institutionalisiert (HdR, 239).

Dieses theoretisch erst einmal plausible Unterfangen scheitert daran, daß es keineswegs religiös, sondern nach dem Muster einer sozusagen individuell gewordenen Wissenschaft arbeitet. Denn ihm liegt nicht die Anerkennung einer Ordnung des Anderen zugrunde, vielmehr ist hier von einer Ordnung des Noch-Anderen zu sprechen, das man sich mit jedem bewußtseinsweiternden Schritt weiter aneignet; insbesondere Wilsons Konzept des "Meta-Programmierens" aus den 80er Jahren bringt diese Tendenz, zeitgerecht in den Termini von Neurologie und Computertechnologie formuliert, deutlich zum Ausdruck. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, handelt es sich bei der "Bewußtseinsweiterung" und ihren Ablegern um eine hochmoderne Version der "Selbstbeherrschung" (zwecks Weltbeherrschung), die ihre Vorgängerinnen insofern überbietet, als sie sich auch noch den Rausch einverleibt, indem sie ihn 'didaktisch' durchdringt: je erweiterter das Bewußtsein, desto weniger ist übrig, was den Seelenhaushalt noch durcheinanderbringen könnte.

Trotz zahlreicher Anleihen im Buddhismus, die hier eine ähnliche Rolle für das Selbstmißverständnis spielen wie die mittelalterlich-mystischen Anleihen für die Romantik, hat dieser Strang der Kulturentwicklung nichts mit Religion zu tun, vielmehr entwickelt sich aus ihm in den 70er Jahren (z.B.) die "Humanistische Psychologie", die bei aller Naivität in der Theoriebildung mit ihrer grundlegenden Perspektive der "Selbstverwirklichung" wenigstens die Tendenz beim Namen nennt. Der Rausch spielt dabei dann allerdings keine wesentliche Rolle mehr; stattdessen tritt der Arbeitscharakter dieser Form der zielgerichteten Beschäftigung mit sich selbst immer deutlicher hervor (s. 281 f.).

Solch komplexe Verhältnisse nimmt die Kultur an der "Drogenwelle" aber keineswegs wahr, vielmehr greift sie den grundsätzlichen Herausforderungscharakter auf und ergeht sich in Demonstrationen entschiedener Abwehr, die anfangs die Bild-Gegenbild-Logik hervorkehren. Die Drogen werden wieder prägnant zu Tätern stilisiert: Haschisch, LSD, ab etwa 1970 in Deutschland auch die Opiate werden öffentlich und offiziell nach dem Muster behandelt, das Anslinger mit seiner Anti-Marihuana-Kampagne beispielgebend entwickelt hat. Diese Form der Abwehr macht sich den Gegenwelt-Tenor der "Drogenwelle" zunutze, die den Eindruck erweckt, sie wolle den alltagsangepaßten Rausch, wie ihn die Neuzeit entwickelt, durch den *Rausch als Alltag* ersetzen<sup>277</sup>. In England etwa führt erst die "Drogenwelle" dazu, daß 1969 Opiate einer strengeren Kontrolle als der einfachen Verschreibungspflicht durch Ärzte unterworfen werden. Bis dahin gilt die Regelung von 1926, die den Ärzten das Recht einräumt, Patienten mit der Diagnose

---

<sup>277</sup> Dazu ein typischer Satz von 1970: "Alkohol führt erst nach eher großen Mengen zum Rauschzustand, während Haschischraucher eben den Rausch anstreben" (LEUENBERGER, 206 f.).

"addiction" dauerhaft 'ihre' Droge zu verschreiben, und zwar in einem ausreichenden Umfang "to keep the patient in a condition in which he can lead a useful life" (Rolleston Report 1926; zit. n. BERRIDGE, 13). Das ändert sich erst, als die Patienten in ihrer Mehrzahl keine rechte Absicht mehr erkennen lassen, ein nützliches Leben zu führen.

Die 'neuen' Drogen eignen sich noch aus einem weiteren Grund als Täter: sie werden als fremd dargestellt, als etwas, das aus anderen Kulturen in die industrialisierten Kulturen eindringt. Es ist unerheblich, daß dies nicht stimmt. Die Kultur braucht die Bildqualität des "Fremden", um die eigene Verwicklung in die angeprangerte Entwicklung nicht deutlich werden zu lassen. In dieser Logik haben bald auch die "Dealer" einen Stammpfatz, zumal die Profitmargen bei Haschisch, LSD und besonders bei den Opiaten *infolge ihrer Illegalität* so groß werden, daß sich zumindest bei den Opiaten und später beim Kokain der Handel in globalem Maßstab zunehmend professionell organisiert: Drogenhandel wird zur Domäne des "organisierten Verbrechens", das in den 80er Jahren für die Kultur immer wichtiger wird, wenn es um Stellungnahmen und Positionsbestimmungen zum Thema "Rausch und Sucht" geht.

Um das Täterbild von den Drogen zu illustrieren, sei hier aus einem Artikel des Schweizer Psychiaters Angst über Cannabis von 1970 zitiert. Er weist anfänglich daraufhin, daß die Wissenschaft wenig über die "Folgen des chronischen Mißbrauchs" wisse, "da naturgemäß experimentelle Untersuchungen fehlen" (zit. n. LEUENBERGER, 208) und darüberhinaus zwischen den Ergebnissen amerikanischer und afrikanischer Untersuchungen "eine deutliche Diskrepanz" bestehe. Dann aber kompensiert er diese wenig verheißungsvolle Ausgangslage durch einen erstaunlich detaillierten Befund, dessen Datenquelle im geheimen bleibt, der dafür aber das angestrebte Bild farbintensiv ausmalt: "Ein chronischer Mißbrauch führt zu einer toxischen Wesensänderung mit Lethargie und Vernachlässigung der persönlichen Belange. Vor allem aber führt der Haschischmißbrauch zu einem Rückzug auf sich selbst, zu einem Selbstgenügen, das von dem vielen der Außenwelt nur noch wenig Notiz nimmt. Karriere, Ehrgeiz, Heim und Familie nehmen nur noch eine sekundäre Rolle ein. Marihuana trifft die Motivation zum Mitleben in der Sozietät direkt. Apathie, Verlust der Leistungsfähigkeit, Willensschwäche, Versagen des Durchhaltens und Unfähigkeit, Frustrationen zu erdulden, paaren sich mit gedanklichen Störungen, Wortfindungsstörungen, Verschwommenheit des Denkens, Konzentrationsunfähigkeit und Gedächtnisstörungen. Die verstärkte Introversion führt zu einer Einengung der Erlebnissphäre auf Kosten künftiger Ziele. Eindrücklich ist vor allem die Tendenz zur infantilen Regression, die sich auch in einem kindlichen, magisch-religiösen Denken widerspiegeln kann. Objektiv stehen Leistungsschwäche und soziales Versagen oft im Vordergrund. Jugendliche, die zu Haschisch greifen, geben also ihre bisherigen Lebensziele auf und begnügen sich mit einem selbstzufriedenen, auf sich und einige Gruppenmitglieder beschränkten Dasein" (208 f.). TÄSCHNER faßt es ein Jahrzehnt später prägnant zusammen: „Cannabiskonsum scheint danach häufig Teil eines generellen Verhaltens- und Einstellungsmusters zu sein, dessen Hauptkennzeichen etwa mit dem Begriff 'Nonkonformität' zu umschreiben ist“ (10).

Die Massenmedien entwerfen zuweilen noch drastischere Bilder, Gesetze werden

allenthalben verschärft, Regierungen starten Abschreckungskampagnen, an denen auch Pädagogen beteiligt werden, geht es doch darum, die Jugend zu schützen, indem man sie vor den Gefahren warnt<sup>278</sup>. LEUENBERGER sieht ganz richtig voraus, daß sich die Rebellion in das kommende Establishment verwandeln wird, und rät den "normalen Bürgern" bis dahin, sie "können nicht hart genug bleiben und sich selber treu sein. Sind sie nicht geworden, was sie in Jahrzehnten der Arbeit, des Verzichtes und der Freuden, der Disziplin und Selbstbescheidung im Dienste der Gemeinschaft geschaffen haben?" (212). Der sprachliche Lapsus bringt es auf den Punkt: die "normalen Bürger" sind in den Augen ihrer Kinder geworden, was sie geschaffen haben, und lassen nichts mehr erkennen, was über ihre "Arbeit" hinausgeht. Genau *so* wollen die Jungen nicht werden, der Wohlstand, der durch Arbeit beizubringen ist, genügt ihnen nicht. Ihre Gegenwelten betonen wieder viel stärker die Traditionslinie der "Freiheit des Individuums", das 'mehr und anders' ist als die Summe der Bedingungen seines Zustandekommens.

Diese klare und konsequente Konfrontationslogik weicht in den USA zu Ende der 60er, in Europa zu Beginn der 70er Jahre ein wenig auf<sup>279</sup>. Bisher steht für die Kultur die Abwehr des Ausgeklammerten im Vordergrund, jetzt meldet der Aspekt des Selbstgemachten sein Recht in Gestalt der Tatsache an, daß es die eigenen Kinder sind, die nunmehr als durch die "Drogen" gefährdet zu erscheinen beginnen. Die Rede von den "harten Drogen" wird populär, man spricht immer häufiger von "Abhängigkeit" und "Sucht", der Terminus "Drogentote" wird in den Diskurs eingeführt. In all dem ist die Färbung der Besorgnis unverkennbar. Die Kultur fühlt sich zum Handeln aufgerufen.

Im Bereich der Wissenschaft beginnen nun, außer der traditionell damit befaßten Psychiatrie, auch Soziologie und Psychologie, sich mit "Drogen" und "Sucht" zu beschäftigen; ihnen folgt die Pädagogik. Dieser Sektor wird unter dem Rubrum "sozialwissenschaftlich" zusammengefaßt, und der "medizinischen", "biologischen" und "juristischen" Behandlung des Themas an die Seite gestellt. In ihm geht es, wie schon zu Zeiten der Spätaufklärung, um die Frage, warum - in erster Linie junge - Menschen, trotz der gründlichen, als "Aufklärung" ausgegebenen Abschreckungspropaganda in Hinblick auf Drogen, immer noch, und sogar in wachsender Zahl, zu diesen Drogen greifen.

Gleichzeitig entstehen spezielle Therapieeinrichtungen für Drogenabhängige sowie ein Strauß von Selbsthilfeorganisationen, die das Prinzip der "Anonymen Alkoholiker" in der einen oder anderen Form variieren: Abhängige bilden Gruppen, in denen sie sich ohne die Beteiligung von "Experten" nach genau festgelegten, verbindlichen Regeln gegenseitig die Unterstützung verschaffen, die sie für ein drogenfreies Leben brauchen. Die Kommunen schaffen Drogenberatungsstellen, auf staatlicher Ebene werden spezielle Ressorts aus der Taufe gehoben, die für Initiierung und Koordinierung von kulturellen Aktivitäten hinsichtlich der

---

<sup>278</sup> Das ist die große Linie. Es gibt selbstverständlich immer wieder einzelne Stimmen, die zu einem besonneneren Umgang mit dem Thema raten (etwa GELPKE), aber sie verhallen ungehört.

<sup>279</sup> Hier ist der Ort, um einmal darauf hinzuweisen, daß *ein* Land nie so recht an der Konfrontationslogik teilhat und bis heute auf dem Gebiet der Drogenpolitik eine vielbestaunte und -gescholtene Ausnahme darstellt: die Niederlande.

"Drogen" verantwortlich sind; in Deutschland sind das der Bundes- und die Landesdrogenbeauftragten. Im Laufe der Zeit entsteht ein weitverzweigtes Dienstleistungsnetz, das ein beachtliches Finanzvolumen umfaßt<sup>280</sup> und eine nicht geringe Zahl an "Drogen"arbeits-plätzen bereitstellt.

So wird den "Drogen" neben der polizeilich-juristischen und der publizistischen noch eine dritte Form der kulturellen Behandlung zuteil, die hier summarisch als die "therapeutische" bezeichnet wird. Damit ändert sich die Bildqualität vorderhand nicht: der therapeutische Strang ist wie die beiden anderen streng dem Ziel der "drogenfreien Gesellschaft" verpflichtet. Die kulturstabilisierende Grenze zu den feindlichen "Drogen" besteht weiter, die Kultur verfügt jetzt aber über eine neue Waffe in ihrem Kampf, die demonstriert, daß sie alles erdenkliche unternimmt, um der Gefahr Herr zu werden: sie straft nicht nur, sie heilt auch, denn "Sucht" ist schließlich eine Krankheit. In der Novelle des Betäubungsmittelgesetzes wird 1982 das Prinzip "Therapie statt Strafe" von höchster Stelle abgesegnet (§§ 35 f.).

Erneut ist eine merkwürdige Lage die Folge: Süchtige sind kranke Menschen, deren Krankheit aber, wenn sie sich auf die 'falschen' Drogen bezieht, primär als Verbrechen definiert wird. Hier macht sich die Krankheit "Sucht" in ihrer seltsamen Konstruktion (s. 225 f.) kulturpraktisch bemerkbar: die 'subjektive' Seite, das "unwillkürliche Verlangen", ist die Krankheit, die 'objektive' Seite, das Objekt des Verlangens bzw. sein Besitz, kann jedoch unter Strafvorbehalt stehen, obwohl doch der Konsum, der den Besitz in der Regel voraussetzt, den Krankheitswert des Verlangens erst beweist. Denn ein Verlangen, das sich *nicht* in Taten zum Zwecke seiner Befriedigung fortsetzt, kann schon allein deshalb nicht als "krank" bezeichnet werden, weil es, wie ein Tagtraum, von niemandem außer dem Erlebenden selbst bemerkt wird. Anders gesagt: durch die Illegalisierung bestimmter Drogen erweist sich in Hinblick auf die "Sucht" nach ihnen **Krankheit im Verbrechen** - und *nur* darin.

Dies ist einerseits eine hochwirksame Grenzziehung zwischen Selbst- und Gegenbild der Kultur, denn hier begründen sich, in älterer Terminologie gesprochen, Unsittlichkeit ("Verbrechen") und suspendierte Vernunft ("Krankheit") gegenseitig: wäre die Vernunft nicht suspendiert, käme es nicht zur Unsittlichkeit, und umgekehrt beweist die Unsittlichkeit die Suspension der Vernunft. Die Suisuffizienz dieses magischen Zirkels erübrigt unbehagliche Erwägungen derart, daß hier vollgültige, wenn auch kulturell ungeliebte Lebensformen zur juristisch-therapeutischen Korrektur im Sinne jenes Kulturbildes anstehen, durch das sie erst hervorgebracht werden. Die rebellische Disharmonie ist als blue note assimiliert.

Andererseits erhellt hier, in der Verteidigung dieser Konstruktion gegen kritische Einwände, die aporetische Situation, in der die Kultur hinsichtlich ihrer "Sucht"kultivierungen steckt: wenn wir, so die letzte Bastion der Illegalitätsverteidiger, die Kranken *nicht* zu Verbrechen machen, dann werden es noch viel mehr Menschen vorziehen, auf diese Art krank zu werden, als ohnehin schon.

---

<sup>280</sup> Allein das Land Berlin fördert drogenbezogene Projekte 1995 mit 19,7 Millionen DM (Der Tagesspiegel, 29.8.96), und die Selbsthilfeorganisation "Synanon" z.B. entwickelt sich im Laufe der Jahrzehnte zu einem florierenden kleinen 'Mischkonzern'.

Was mit anderen Worten bedeutet: unsere Kultur ist so beschaffen, daß eine unbekannte, aber, wenn man dieser Argumentation folgt, desaströs große Zahl ihrer Mitglieder die Gegenwelten wählen würde, wenn man sie davon nicht effektiv abschreckt. Ein vernichtenderes Urteil über die Verheißungs- und Bindungskraft einer Kultur ist schwer vorstellbar, und es ist unter kulturpsychologischen Aspekten ein äußerst makabres Paradox, daß dieses Urteil gerade immer wieder von denen gefällt wird, die die Kultur im Angesicht einer existentiellen Gefahr, in diesem Fall der "Drogenwellen", zu verteidigen vorgeben. Es zeigt sich, daß der Drogen-diskurs heute eins der Felder ist, in dem einige Stützen der abendländischen Kultur ihre schon fast chronische *Lust am Untergang* ausagieren, sie dabei aber wirksam auf andere abwälzen.

Die Gegenwelten selbst differenzieren sich in den 70er Jahren aus und integrieren sich immer stärker, als neue Facetten der "Vielfalt", in die Kultur, bzw. experimentiert umgekehrt die Kultur mit neuen Lebensformen, die das Muster der "Normalbiographie", das um "Berufsarbeit" und "Familie" zentriert ist, aufbrechen und um zahlreiche Varianten erweitern. Diese Entwicklungstendenz auch hinsichtlich des Drogenkonsums anzuerkennen, ist die zentrale Forderung, die SZASZ bereits 1974 aufstellt, weil er nur darin eine Chance sieht, die verheerenden kulturellen Folgen des *Drogendiskurses* abzufedern.

In dem Maße, in dem sich die neuen Lebensformen etablieren, verlieren sie als Gegenwelten an heraldischer Schärfe und werden "alternativ", d.h. konstruktiv oppositionell. Man kann diese Entwicklung als eine praktizierte Form kultureller Selbstkritik auffassen, die ihre diskursive Ergänzung in einer wissenschaftlichen und publizistischen Diskussion findet. Da mittlerweile viele der Diskutanten ehemalige Gegenweltler sind, bildet sich hier, zusätzlich zu den bekannten alten, ein 'neues' Diskursmuster hinsichtlich der Drogen aus, das die eben entfaltete Aporie aufgreift, ihr aber eine Lösung in Aussicht stellt: Süchtige sind nur sekundär Opfer der "Drogen", primär jedoch Opfer der "Gesellschaft", die sie mit dem allenthalben praktizierten "falschen Leben", mit Ausbeutung, Unterdrückung und Perspektivlosigkeit planmäßig in die "Sucht" treibt und sie dann auch noch kriminalisiert. Dieser Diskursstrang, für den z.B. Günther Amendt steht, ist mit dem von ihm kritisierten einig darin, daß Süchtige Opfer sind - nur die Täter sind andere - und daß alle Maßnahmen am Ideal der "drogenfreien Gesellschaft" auszurichten sind.

Weitere neu in den Vordergrund tretende Diskurstypoi weisen in den 70er Jahren auf eine Veränderung im kulturellen Selbstbild hin. Hier sind insbesondere "Arbeitslosigkeit" und "Umweltzerstörung" zu nennen. "Arbeitslosigkeit" wird, ähnlich wie "Drogen", als Gegenstand der Bekämpfung kultiviert, was insofern plausibel ist, als in der Tat einer der zentralen Stützpfeiler der Kulturkonstruktion bedroht scheint: die klassische "Berufsarbeit", die mit der Industrialisierung zu einer Art biographischem Gesamtmuster der Kultur wird. Wenn LUTHERS Entwurf nunmehr kulturell verbindlich ist, dann steht die Kultur auch in der Pflicht, *jedem* Kulturmitglied die Teilhabe an der Verwirklichung des Entwurfs zu ermöglichen. Daß eine derartige Garantie nicht nur gefährdet ist, wie es in der Interpretation früherer Phasen erhöhter Arbeitslosigkeit als "zyklischen Krisen" zum Ausdruck kommt, sondern faktisch nicht mehr zu erfüllen sein wird, wird in den 70er und 80er Jahren immer deutlicher. Hier fühlt die Kultur einen wohl zu Recht als epo-

chal zu bezeichnenden Strukturwandel auf sich zu kommen, dem sie mit ihrem "Kampf gegen die Arbeitslosigkeit" eher aus dem Weg geht, als ihn zu gestalten: der unwiederbringliche Verlust an Arbeitsplätzen impliziert weiterreichend einen irreversiblen Verlust an Beglaubigungsmacht, den die "Arbeit" als tätige Evidenz menschlicher Selbstermächtigung erleidet.

"Umweltzerstörung" kann gewissermaßen als Komplement zur "Arbeitslosigkeit" betrachtet werden, indem sie auf eine ganz andere Seite der "Arbeit" aufmerksam macht, nämlich deren Rückwirkung auf den umfassenden Lebenszusammenhang, fasse man diesen nun lokal, global oder in einer beliebigen Systemgröße dazwischen auf. Auffällig ist, daß die beobachteten Rückwirkungen allesamt äußerst unangenehm, manche direkt lebensbedrohlich sind, was eine neue Mäßigkeitsbewegung auf den Plan ruft, die apokalyptischer Untertöne nicht entbehrt<sup>281</sup>. Vermittels der Umweltdiskussion kommt es zu einer Wiedereinführung kreisförmiger Entwicklungsmodelle in die kulturelle Diskussion, was, psychologisch konsequent, mit einem bis dahin ungekannten Ausmaß an "Fortschrittspessimismus" einhergeht: zunehmend werden die "Grenzen des Wachstums" beschworen.

Die Bildung kreisförmiger Modelle kennzeichnet die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts inhaltlich wie erkenntnistheoretisch und stellt die entscheidende Differenz zum Denken des 19. Jahrhunderts dar. Allerdings bleibt die Rezeption dieser Modelle, deren erstes, Jakob von Uexkülls "Funktionskreis", nicht zufällig aus der Biologie stammt, bis zum Aufbrechen der Umweltdebatte in den 70er Jahren auf kleine fachwissenschaftliche Expertenrunden beschränkt. Die zentrale Leistung der Kreismodelle besteht in erkenntnistheoretischer Hinsicht darin, die seit Bacon, Descartes und Newton zum Fundament aller wissenschaftlichen Erkenntnis erklärte Trennung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt aufzuheben: es gibt keine beobachterunabhängige Erkenntnis, weil es keine Erkenntnis ohne Beobachtung gibt<sup>282</sup>. Erkenntnis ist immer Interpretation der Wirklichkeit, nicht ihre Abbildung. Konsequent betrachtet, produziert Erkenntnis sogar Wirklichkeit, denn zweifellos ist Interpretation eine Herstellungsform. Im Zuge der Diskussion um die Umweltproblematik wird insbesondere die Systemtheorie populär, deren namhafteste Vertreter in den Sozialwissenschaften wohl Bateson und Luhmann sind. Zu Ende der 80er Jahre erweitert sich dieser Diskursstrang durch die infolge gestiegener Rechnerkapazitäten praktikabel gewordene Mathematik

---

<sup>281</sup> Psychologisch betrachtet zelebriert hier die Kultur ihre Wirkmacht in der Verkehrensform des ängstlich-schlechten Gewissens: wenn es denn zum Öko-GAU, z.B. zur "Klimakatastrophe" kommt, haben "wir" im Laufe weniger Jahrhunderte etwas vollbracht, wozu die "Natur" bei gleichem Ausmaß Jahrhunderttausende brauchen würde, wenn sie denn überhaupt in der Lage dazu wäre.

<sup>282</sup> Die Wahrheit dieses Satzes würde auch Newton nicht in Abrede stellen, aber eben deshalb fordern, den 'subjektiven' Einfluß des Beobachters auf die Erkenntnis zu minimieren. Diese erkenntnistheoretische Tradition wird erst gebrochen, als die "Kopenhagener Deutung" der Heisenbergschen Unschärferelation zeigt, daß gerade die Befolgung der Newtonschen Prinzipien eine unüberbrückbare Kluft zwischen mathematisch zu erwartendem und empirischen Experimentalergebnis produziert: infolge der "komplementären" Natur des Lichts sind die berechenbaren Wahrscheinlichkeiten für seine Registrierung als Welle oder als Teilchen immer gleich hoch, während das Experiment immer nur eins von beiden registriert. Bohrs Lösung: die Messung selbst entscheidet über die jeweilige Verwirklichungsform des Lichts, stellt also her, was sie bis dato bloß abzubilden vorgibt. Schrödinger faßt das Prinzip in seinem Katzenparadox bildlich.

der nicht-linearen Systeme, die unter dem verheißungsvollen Namen "Chaostheorie" breitere öffentliche Aufmerksamkeit gewinnt.

Die kulturpsychologischen Wirkungen von System- und Chaostheorie sind bisher nur grob einzuschätzen, aber man kann wohl festhalten, daß die Systemtheorie die Wählbarkeit von Ordnungen - die Größe des je betrachteten Systems ist nach Praktikabilitätsgesichtspunkten frei wählbar -, gleichzeitig aber auch deren Verbindlichkeit betont: wenn man gewählt hat, entfaltet sich eine systemische Eigenlogik, auf die man allerdings "rekursiv" Einfluß hat. "Systeme", deren Teil man ist, bringen wieder "Behaustheit" auf, allerdings nicht als gegebene, sondern als hergestellte. Im Unterschied dazu stellt die Chaostheorie das Ineinander von Entwicklung und Ordnung heraus<sup>283</sup>: Systeme entwickeln sich zwar zwingend, und sie entwickeln auch zwingend Neues, aber jede Neuentwicklung produziert auch zwingend wieder ihre Ordnung. Beiden Theorien ist gemeinsam, daß sie die ungemütliche virtuelle Unendlichkeit eines linearen Entwicklungsgedankens wieder in die Bilderwelt überschaubarer Ordnungen transformieren, und beide entsprechen, wenn sie die "Selbstreferentialität" (Luhmann) der von ihnen beschriebenen Prozesse betonen, der Selbstreferentialität des doppelten Ich der Moderne (s. 233), die sich die Kultur in den späten 70er Jahren in der Diskussion über den "neuen Sozialisationstypus" kritisch selber vorhält. Man könnte sagen: Ich behaust sich in Systemen, die funktionieren wie es selbst. Die Kultur kommt der "Umwelt" insofern nahe, als sie sich und sie nach einem gemeinsamen Konstruktionsprinzip zu entwerfen beginnt.

Es ist bemerkbar, daß solche allgemeinen Kulturentwicklungen einem Denken in starren Grenzen wenig förderlich sind, wie es Mitte der 80er Jahre hinsichtlich der "Drogen" immer noch herrscht, obwohl die beschriebenen Tendenzen zu größerer Vielfalt ("Pluralisierung") unzweifelhaft am Werke sind. Nennenswerte Wirkung im Drogendiskurs entfalten sie aber erst, als AIDS das kulturelle Selbstbild zu verunsichern beginnt. Bezüglich des Themas dieser Arbeit wirkt AIDS wie eine Grenzüberschreitung, denn es unterläuft die bis dahin wirksame beruhigende kulturelle Zuschreibung, dergemäß "Drogen" und "Sucht" in einer "Subkultur" ihren Ort haben und LEUEN-BERGERS "normale Bürger" schon deshalb vor den schlimmen Folgen geschützt sind, weil sie ja keine "Drogen" konsumieren und also nicht zu jener "Subkultur" gehören. So wird der konfrontative Gegenweltcharakter alltäglich reproduziert. Daß sich gerade die ihre Drogen intravenös applizierenden "Junkies" als von AIDS besonders betroffene Gruppe herausstellen, könnte der Kultur eigentlich gut ins Konzept passen, wenn nicht eine beachtliche Anzahl "normaler Bürger" als Freier von Fixerinnen, die ihren Lebensunterhalt durch Prostitution verdienen, die Gefahr heraufbeschwören würden, die Immunschwäche aus der "Subkultur" herauszutragen und in der Kultur regellos weiterzubreiten. Die kulturhygienisch so erwünschte Grenze zur "Subkultur" erweist sich als instabil.

Das hat einen seltsamen Doppeleffekt. Zum einen führt es dazu, daß im Drogendiskurs die "harm reduction" ("Schadensminimierung") allmählich an Boden ge-

---

<sup>283</sup> "Chaos - die Ordnung des Universums" lautet der bezeichnende Titel eines populären Einführungswerkes (GLEICK).

winnt, obwohl die entsprechenden Behandlungsangebote, die im wesentlichen die "niedrigschwelligen" Einrichtungen der Drogenhilfe und die "Substitutionsprogramme" umfassen, explizit *nicht* am Ziel der "Drogen-freiheit" ausgerichtet sind und es auch nicht sein können. An die Stelle der Abstinenz tritt hier die "Erhaltung" der Drogenkonsumenten; die "Komm-Struktur", in deren Rahmen die Drogenkonsumenten zu den Hilfsangeboten gehen und sich deren Bedingungen fügen müssen, wird ergänzt durch Street-working als offener, "aufsuchender Sozialarbeit".

Zum anderen aber zieht das Bröckeln der Grenze zur "Subkultur" als Grenze zu den "Drogen" ein verschärftes Beharren auf der Grenze selbst nach sich. "Wer meint, Heroinsüchtige durch ein anderes 'Präparat' heilen zu können, trägt ebenfalls dazu bei, daß die zukünftige Gesellschaft eine Drogengesellschaft wird", werden im HdR die Anfänge der Substitutionsprogramme kommentiert (383). Da nunmehr die plakative Eindeutigkeit der Drogenhilfepraxis zunehmend unterlaufen wird, gewinnt die Bekundung, daß man dies alles tue, ohne das Prinzip der "Drogenfreiheit" anzutasten, einen großen Stellenwert und wird entsprechend häufig wiederholt. Beide Wirkungen schlagen sich im "Nationalen Rauschgiftbekämpfungsplan" der Bundesregierung ("NRBP"; 1990) nieder, was zu einer bemerkenswerten Inkonsistenz in diesem politischen Maßnahmenkatalog führt, die wir seinerzeit als "Drogenpolitik im Spagat" bezeichnet haben (DAMMER/WEBER 1990, 185). Ein Beispiel zur Veranschaulichung: "Es gilt ein Klima zu schaffen, das jeder Verharmlosung oder Verherrlichung von illegalen Drogen energisch entgegenwirkt, dabei aber zugleich auch Tendenzen der Stigmatisierung und Ausgrenzung von Abhängigen entschieden entgegentritt" (NRBP, 19). Ein Klima also, in dem konsequent bei Regen die Sonne scheint.

Einerseits wird mit dem NRBP die in Suchtdiskurs und Drogenhilfepraxis längst eingetretene Differenzierung anerkannt, die der allgemeinen kulturellen Tendenz der "Pluralisierung der Lebensstile" korrespondiert; analoge Entwicklungen sind zu Ende der 80er Jahre in allen Industrienationen des westlichen "Blocks" festzustellen. Andererseits will die Kultur im ganzen nicht auf die selbstbildstabilisierende Gegnerschaft zu den "Drogen" verzichten. Nähme man "Drogen" gegenüber eine der Alltagspraxis entsprechende, differenziertere Haltung ein, wäre die Grenze zum sorgsam gehegten Gegenbild bald völlig unkenntlich. Das Schlagwort, das diese Gefährdung zusammenfassend bezeichnet, lautet "Drogenfreigabe"<sup>284</sup>; von ihr spricht man immer häufiger in den Industriekulturen ab Mitte der 80er Jahre.

Daraufhin erklären die USA, treu zu ihrer Tradition stehend, den "war on drugs"<sup>285</sup> und schwören auf dem Weltwirtschaftsgipfel 1989 die anderen führen-

---

<sup>284</sup> Die Komplexität dieses einfach klingenden Konzepts wird von THAMM (1989) gründlich und ausgewogen dargestellt. Aus der Perspektive der Drogenhilfepraxis erläutert STÖVER die zahlreichen Gründe, die für Drogenfreigabe sprechen.

<sup>285</sup> Mit Betonung auf "erklären", denn sie führen ihn de facto schon seit geraumer Zeit. SZASZ (1982) zeigt darüberhinaus die enge Verquickung von Kaltem und Drogenkrieg in der politischen Rhetorik der USA auch 20 Jahre nach Anslinger (1335 f.). Das in beiden Fällen vorliegende dichotome Schema erleichtert einen solchen Transfer.

den Industrienationen auf diese Linie ein<sup>286</sup>. Dabei handelt es sich ohne Zweifel, wie schon bei den "Opiumkriegen" des 19. Jahrhunderts, um einen Wirtschaftskrieg, nur daß der Gegner diesmal kein Staat ist, der sich weigert, Drogen abzunehmen, sondern ein Netz von international operierenden Organisationen, die Drogen anbieten und infolge der Illegalität ihrer Waren seit etwa 1970 horrende Gewinne erzielen. Diese in immer größerem Umfang auch in legale Branchen reinvestierend, werden sie mit der Zeit zu einer ernstzunehmenden Wirtschaftsmacht (vgl. dazu BEHR 1980; THAMM 1986, 1988, 1989). Der Unterschied zu früheren Formen des "organisierten Verbrechens", die immer dann blühen, wenn Staaten ihren Bürgern Dinge verbieten, von denen diese nicht recht lassen wollen<sup>287</sup>, liegt allein in der immensen Höhe der Profitrate, der offenbar exzellenten Organisation und dem ökonomischen Esprit, der die "Drogenmafia" auszeichnet. Alles andere, Mord und Korruption eingerechnet, gehört 'schon immer' zu den Phänomenen, die durch solche Grenzziehungen wie die Illegalität der "Drogen" hervorgerufen werden.

Desungeachtet übernehmen diese Organisationen - allen voran die kolumbianischen Kokainhändlerringe, da sie in der politischen Naheinflußsphäre der USA situiert sind und um die Mitte der 80er Jahre eine Kokain-"Welle" einsetzt - nun mehr und mehr alleine die Rolle des menschlichen Bösen im Drogendiskurs, die sich in den 70er Jahren noch die "Dealer" mit den "Süchtigen" teilen. Das kulturelle Bild der "Drogen" kommt nicht ohne menschliche Akteure aus, und in dieser Hinsicht bieten die Organisationen des illegalen Drogenhandels einen dankbaren Anhaltspunkt. Bei angemessener publizistischer Darbietung demonstrieren ihre Geschäftspraktiken eindringlich, daß hier das über jeden Zweifel erhabene Böse brutal seiner Profitgier frönt, die der Kultur zusätzlich zum finanziellen Verlust jährlich auch noch Tausende von Drogentoten beschert.

Der "war on drugs" wird bis heute fortgesetzt, obwohl längst offen zugegeben wird, daß er nicht zu gewinnen ist. Das aber macht eben seinen Wert in kulturpsychologischer Hinsicht aus: der Krieg selbst ist das Entscheidende. Solange er währt, existiert für das kulturelle Selbstbild eine klare Grenze zum Gegenbild "Drogen"<sup>288</sup>. Dieser Krieg, so kann man mittlerweile sagen, *ist* die Grenze, und wenn man ihn einstellte, was bei einem ähnlich ergebnislosen Aufwand in anderen Bereichen jederzeit geschehen würde, verschwände mit ihm die Grenze, die seit dem 19. Jahrhundert die Kultur von einem Teil ihres Unbehagens am Rausch entlastet, indem sie ein eindeutiges Täter-Opfer-Schema etabliert. Da die Kulturentwicklung im allgemeinen, wie gezeigt, solche Simplifizierungen zunehmend unangemessen erscheinen läßt, demonstriert die Kultur, als Opfer der Täterdrogen

---

<sup>286</sup> Diese transatlantische Anregung ist der Anlaß zur Erarbeitung des NRBP.

<sup>287</sup> Schon die Maßnahmen James I. gegen Tabak zeigen solche Wirkungen (s.171).

<sup>288</sup> Man kennt diesen Mechanismus aus Orwells "1984": Eurasien ist nur Eurasien, solange es im Krieg ist, wobei die Frage nach dem konkreten Gegner belanglos ist. Dementsprechend wechseln die Gegner in beliebigem Tempo. Wieweit der "war on drugs" einen solchen Gegnerwechsel darstellt, ist nicht leicht zu beurteilen; jedenfalls legt der Zeitpunkt der internationalen Einschwörung (1989) nahe, daß die "Drogen" den Platz des in Auflösung begriffenen östlichen "Blocks" einnehmen sollen (s. dazu DAMMER 1990; 49 f.).

und der Drogentäter, Stärke und führt jetzt eben einen Krieg, um Opfer bleiben zu können<sup>289</sup>.

Psychologisch betrachtet, ist das insofern plausibel, als im Rahmen einer Entwicklungstendenz zu immer mehr "Vielfalt" dichotome Schemata nach dem Gut-Böse-Muster ebenfalls Konjunktur haben, denn sie erlauben es, das "Chaos" auf die allereinfachste Art und gleichzeitig umfassend zu "ordnen" (s. 276 f.). Dabei ermöglicht der Drogendiskurs es der Kultur als paradoxe Krönung, diesen Zusammenhang zu sehen, zu formulieren und ihn sich in eins damit vom Leibe zu halten, indem er dem Einzelnen zugeschrieben wird: "Die Individualisierung der Lebensführung ist eine Chance für den Einzelnen, sich persönlich zu entfalten, sie kann aber auch Unsicherheit, Angst und den Wunsch, der komplizierten Wirklichkeit mit Hilfe von Drogen zu entfliehen, auslösen" (NRBP, 15). Mit geringfügigen semantischen Änderungen stellt dieser Satz eine angemessene Selbstschilderung der Kultur dar. Er lautet dann: "Die Pluralisierung der Lebensformen ist eine Chance für die Kultur, sich im ganzen zu entfalten, sie kann aber auch Unsicherheit, Angst und den Wunsch, der komplizierten Wirklichkeit mit Hilfe von Drogenkriegen zu entfliehen, auslösen."

Wie die Vielfalt der Lebensformen zu einem regellosen, beliebigen "Auskippen" (SALBER 1993; 184) zerfransen kann, kann die Suche nach verlässlichen und überschaubaren Ordnungen für die Vielfalt in fundamentalistischen Gußformen erstarren. Der "war on drugs" ist ein solcher Fundamentalismus, den die Industriekultur in einer Situation produziert, in der das über Jahrhunderte hinweg mühsam errichtete Selbstbild um die Kernpolarität von "Arbeit" und "Gewissen" wegzubrechen droht, ohne daß sich eine neue Kernstruktur und damit die Konturen eines Bildes im ganzen bereits deutlich abzeichnen. Der Diskurs der 90er Jahre macht das deutlich. Er nennt explizit beim Namen, was sich unter der Hand seit dem "Aufstand der Gegenwelten" durch deren allmähliche Integration während fast dreier Jahrzehnte vollzieht. Die "Wohlstandsgesellschaft" verwandelt sich in eine "Erlebnisgesellschaft": "Das Leben schlechthin ist zum Erlebnisprojekt geworden" (SCHULZE, 13).

Dies ist nicht so zu verstehen, als sei "Wohlstand" nunmehr unwichtig, ebensowenig wie zuvor die Relativierung des "Fortschritts" durch den "Wohlstand" den "Fortschritt" als Leitperspektive der Kultur *abschafft*. Vielmehr wird das Leitbild beide Male durch die neue Kategorie angereichert und umzentriert: soll der "Wohlstand" steigen, bedarf es weiterhin des "Fortschritts"<sup>290</sup>; soll das Leben ein möglichst vielfältiges "Erlebnisprojekt" sein, bedarf es eines steigenden (oder zumindest nicht sinkenden) "Wohlstandes", denn die Erlebnisse sind, wenn sie denn dem programmatischen schnellen Wechsel der "Vielfalt" folgen sollen, auf

---

<sup>289</sup> LINDLAU führt vor, wie dieses Paradox diskursiv funktioniert: "Der Staat wird kaum wissen, wo er selbst steht, und er wird wie die Opfer des Mobs zunehmend Schwierigkeiten haben zu erkennen, wer noch Freund und wer schon Feind ist" (341). Aber das kann nur passieren, so LINDLAUS Schluß(neben)satz, "wenn wir es zulassen" (ebd.). Also weiter Krieg. Da bleibt "der Staat" zwar Opfer, aber er weiß doch wenigstens, wer Freund und wer Feind ist.

<sup>290</sup> In den 90er Jahren mit ihrer ökonomischen Krisenstimmung zeichnet sich eine Umkehrung der Dynamik im Bild ab, derart, daß es des "Fortschritts" bedarf, um zu verhindern, daß der "Wohlstand" sinkt. Der Entwurf bekommt defensiven Charakter (vgl. DAMMER/WEBER 1998).

gegenständliche Medien, also "Waren", und damit schließlich auf das umfassende Medium angewiesen, das sich in alle gegenständlichen Medien verwandeln kann: auf Geld.

Erst durch die Aufnahme des "Erlebnisses" in die kulturelle Leitthematik erfüllt sich in der Alltagspraxis, was MARX schon 1844 über das universelle Verwandlungsmedium "Geld" äußert: "Was durch das *Geld* für mich ist, ....das *bin ich*" (633). Der Wohlstand 'an sich' wird dabei zu etwas beinahe selbstverständlichem, das im wesentlichen nur noch Prägnanz gewinnt, wenn es gefährdet erscheint. Das "Erlebnis", das 'Fürmich' des Wohlstands 'an sich', strukturiert das kulturelle Leitbild insofern entscheidend um, als es die im Rahmen der Gewissensentwicklung und der ihr korrespondierenden "Anthropologisierung" sich bildende Lebensgeschichte als orientierende Einheit von der Kehrseite ihres Geschichtlich-seins zu entlasten versucht, vom Charakter der irreversiblen Festlegung, der geschichtlichen Prozessen eigentümlich ist. Anders gesagt: es geht nicht mehr um die Ausbildung eines kohärent-konsequenten "Charakters", der sich in Werken auslegen muß und verheddern kann, sondern - idealiter - um Lebensgeschichte als Summe von "Erlebnissen", deren Einheit dadurch gestiftet wird, daß Ich Ichs Erlebnisse beglaubigt, ohne daß das eine Erlebnis notwendig Konsequenzen für das nächste hat (s. Dammer 1997, 193 f.).

Man bemerkt die Analogie zur Rauschkonstruktion der Moderne (s. 233). In der Tat gewährt die Kultur mit der Rede vom "Erlebnis" dem Rausch als seelischer Verfassung wieder Zugang zu ihrem Sanktuarium. Was mit der "Drogenwelle" in den 60er Jahren als "Vorwurf an die Alltagsordnung" (s. 238) beginnt, verwandelt sich in ein *Integral der Alltagsordnung*, das aber unter der Bedingung der "Vielfalt" steht. Damit soll gesagt sein, daß die *keineswegs harmonische* binnenkulturelle Vielfalt dafür sorgt, daß dieses Alltagsintegral nicht unumstritten ist und es wahrscheinlich auch nie sein wird<sup>291</sup>. Das gilt aber selbst für die kulturellen Leit-topoi ("Wohlstand" etc.) ebenso; sie alle existieren nur noch als umstrittene.

Es ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß das rauschanaloge "Erlebnis" der heutigen Kultur nicht durch Drogenkonsum herbeigeführt werden *muß*; Bungee-Jumping, S-Bahn-Surfen, Marathon-Laufen und dergleichen zeigen, daß Ich sich auch ohne Drogenkonsum zu beeindruckenden Erlebenssteigerungen in der Lage sieht. Doch läßt sich das Prinzip des Rausches als Alltagsintegral anhand *des* Jugendtrends der 90er Jahre, der "Techno"-Szene, anschaulich machen, in der sich, der Selbsteinschätzung der Szene zufolge (z.B. LAARMANN), das 'Lebensgefühl' der jungen Menschen, prägnant gebündelt, ausdrückt<sup>292</sup>. Dieses Lebensgefühl ist (u.a.) verknüpft mit einer sehr schnellen, im Modus des Dauerstaccato dargebotenen Musik und einer entsprechenden, teilweise ekstatisch anmutenden Art des Tanzens, die ihrerseits in Zusammenhang steht mit dem Konsum bestimmter synthetischer Drogen, deren bekannteste "Ecstasy" ist.

---

<sup>291</sup> "Recht auf Rausch": sowohl das Lübecker Urteil als auch die anschließende öffentliche Kontroverse darum verdeutlichen das Prinzip des 'umstrittenen Integrals'.

<sup>292</sup> Das Folgende ist die geraffte Darstellung einiger Ergebnisse einer qualitativen Untersuchung, die von Studierenden eines meiner Seminare im Sommersemester 1996 in Berlin zum Thema "Ecstasy und Tanzen" durchgeführt wurde.

Es zeigt sich nun, daß die Rauschwirkung zwei unterschiedliche charakteristische Ausprägungen annehmen kann. Die eine ist die der 'ekstatischen Selbstvergessenheit': über ein seltsames, quasi-automatisches Zucken gerät man in den Rhythmus der Musik und, allmählich sich und die Wirklichkeit aus dem Erleben ausblendend, ist man schließlich *in der Musik*, was soweit gehen kann, daß man 'Augenblicke später' erschöpft im Tanzen innehält und feststellt, daß man ein paar Stunden mit dem Tanzen zugebracht hat. Die andere Ausprägung kann man als 'folgenlose Verbrüderung' bezeichnen: man unterhält sich, vor allem mit anderen Menschen, die auch Ecstasy konsumiert haben, blendend, es bildet sich eine völlig problemlose Kommunikationsgemeinschaft, in der alle über die wirklich wichtigen Dinge des Lebens reden, den anderen dabei zutiefst verstehen und sich vom anderen zutiefst verstanden fühlen in diesem reibungs- und aggressionsfreien Oikos. Nur daß man am nächsten Tag weder weiß, mit wem, noch worüber genau man eigentlich gesprochen hat; man erinnert sich dafür aber überdeutlich an die Ganzqualität der eigenen Befindlichkeit, an diese wohlige Tiefe kommunikativer Hingabe<sup>293</sup>.

Dies ist zweifelsohne kein "ermäßigter" Rausch im Sinne der frühbürgerlichen Kultivierungen (s. IV.2.4), gleichwohl aber ein 'guter' Rausch, insofern er den Alltag nicht, zumindest nicht gravierend, stört. Zwar 'rächt' sich die kulturentwicklungsgemäße Zentrierung um die eigene Befindlichkeit, indem der nächste Tag, so die übereinstimmende Aussage aller Interviewpartner, von der entgegengesetzten Befindlichkeit, allgemein als "depressiv" beschrieben, beherrscht wird, aber das hindert einen in der Regel nicht daran, seinen Alltagsbeschäftigungen nachzugehen, obwohl oft noch eine beachtliche körperliche Erschöpfung infolge des langen, intensiven Tanzens dazukommt.

Eventuell deutet sich in dieser Art von Rauschinszenierung und Rauscherleben ein Prototyp an, wie die Anforderungen des Alltags mit denen des All-Tags auszu-söhnen sind, auch wenn letzterer keine allgemeine Verbindlichkeit reklamieren kann und - in Gestalt von Musik oder Wesensverbrüderung - recht weit entfernt von allem Transzendentalen im religiösen Sinne ist. Immerhin aber kann Ich sich hier seiner eigenen Kontrolle für kurze Zeit erlebensweise entziehen, ohne dies als *Schuld gegenüber dem Alltag* aufzufassen und sich aufgerufen zu fühlen, hinterher durch ein "geniales" Werk o.ä. diese Schuld begleichen zu müssen.

Das käme einem *Urlaub vom Ich* gleich, und vielleicht ist "Urlaub vom Ich" die angemessene Kultivierung des Rausches in einer Kultur, die ihre Entwicklungsbemühungen an der Trias von Fortschritt, Wohlstand und Erlebnis ausrichtet und sie, nach wie vor, durch die Grundspannung von Arbeit und Gewissen strukturiert. In Inszenierungen wie dem "Techno"-Ecstasy-Rausch deutet sich an, daß der Rausch unter den heutigen kulturellen Bedingungen (wieder) ein Integral der Kultur sein kann, wie der Jahresurlaub ein Integral der Berufsarbeit ist: indem er sie zeitweilig suspendiert.

---

<sup>293</sup> Die Parallele zu manchen Gegenwelt-Entwürfen der 60er Jahre, etwa in der "Flower-Power"-Version, ist auffällig.

#### IV.4.2 "Süchte": die Einverleibung der Gegenwelten

Der Suchtdiskurs nimmt, wie erwähnt, ab 1970 einen neuen Aufschwung, als der Aufstand der Gegenwelten allmählich an oppositionellem Impetus verliert und die Kultur mit wachsender Besorgnis feststellt, daß im Kontext des illegalisierten Drogenkonsums in zunehmendem Umfang Krankheit, Verarmung und Tod zu beobachten sind. Was bisher als Konfrontation von Kulturentwürfen erscheint, wird (wieder) zu einem Problem der "Bio-Politik". Dementsprechend wird im 'neuen' Suchtdiskurs, wie schon im Drogendiskurs, der Rausch vernachlässigt. Wo er erwähnt wird, schreibt man ihm die Funktion der "Flucht vor der Realität" zu, also vor dem totalisierten Alltag, zumeist aber kommt er in Beiträgen zum Suchtdiskurs nicht vor. Selbst bei versierten Theoretikern wie PONGRATZ finden sich Züge des Rausches umstandslos als Charakteristika der Sucht ausgegeben (z.B. 96 f.; 100).

Das hauptsächliche Mittel, um die Differenz zwischen einer Erlebensverfassung und einer "Krankheit" so weit zu verwischen, daß man sie nicht mehr zu berücksichtigen braucht, besteht darin, den magischen Begriff "Sucht" bei Bedarf durch den phänomennäheren Begriff des "süchtigen Verhaltens" zu ersetzen. Er gestattet es, die konnotative Wucht der "Sucht" auf einzelne beobachtbare Verhaltensweisen anzuwenden, ohne noch im Einzelfall nachweisen zu müssen, daß der Kontext, in dem die Verhaltensweise steht, als "Sucht" bezeichnet werden kann. Selbst die luftige Konstruktion "Sucht" (s. 225 ff.) scheint noch zu formstreu zu sein, und so werden einzelne Phänomene, die man erfahrungsgemäß in diesem Kontext beobachten kann, isoliert und als *implizite* Beweise für die jeweils konkrete Wirksamkeit der Konstruktion im ganzen genommen. Das ist eine wichtige diskursive Wendung, die die Inflationierung der Süchte abstützt (s.u.).

Der im weiteren Sinne therapeutische Sektor, der in den 70er Jahren expandiert, setzt nun die Konfrontationslogik, in der der Mainstream der Kultur und die Gegenwelten ihre Auseinandersetzung bis kurz zuvor inszenieren, in der *Assimilation* fort und macht die klassische Abstinenzforderung (s. IV.3.2) zur ausschließlichen Maxime ihres Handelns. Drogenberatungsstellen etwa verlangen von ihren Klienten, daß sie nicht unter Drogen stehen, wenn sie die Einrichtung aufsuchen. Auch dies ist ein Zeichen für die Einzigartigkeit der Krankheit "Sucht": sie ist die einzige Krankheit, deren Behandlung verweigert wird, wenn der Patient Symptome dieser Krankheit zeigt.

An dieser Inszenierung läßt sich pars pro toto ablesen, daß die Kultur selber keineswegs glaubt, Sucht sei eine Krankheit, wenn man denn davon ausgeht, daß die kulturelle Praxis Dinge erkennen läßt, die der selbstaffirmierende Diskurs aus plausiblen Gründen verschweigt. Vielmehr enthüllt die Rede von der "Sucht" als Krankheit sich hier als eine summarische Rechtfertigung für eine Form der Behandlung, die ihrerseits eben zeigt, daß das, was sie behandelt, offenbar doch keine Krankheit im Sinne des "unwillkürlichen Verlangens" ist. Erst die Behandlung in ihrer konkreten Form konstituiert anschaulich, was der Begriff, wie schon gesagt, bloß postuliert (s. 226), nämlich den Krankheitscharakter, und dies gelingt ihr paradoxerweise durch ihre Mißerfolge. Die "Rückfallquoten" nach Suchttherapien sind erschreckend hoch - und eben das beweist die "Unheilbarkeit" der

Sucht. Selbst bei erfolgreicher Therapie, d.h. wenn ein Patient dauerhaft abstinent lebt, ist das "unwillkürliche Verlangen" nicht verschwunden, sondern Gegenstand eines permanenten Kampfes, den der "trockene Süchtige" mit sich auszufechten hat. Die Abstinenzmaxime macht in wünschenswerter Einfachheit klar, was ein "Rückfall" ist: im Falle eines "trockenen Alkoholikers" z.B. jeder Schluck eines alkoholischen Getränkes, den er zu sich nimmt, konsequenterweise sogar ein Stück Schwarzwälder Kirschtorte, denn zu deren Zutaten gehört Kirschwasser. Um diese Alles-oder-nichts-Logik abzusichern wird der "Kontrollverlust" fester Bestandteil des therapeutischen Diskurses; er besagt, daß "trockene Süchtige" beim geringsten erneuten Konsum ihrer Droge sofort die Kontrolle über sich verlieren, sich völlig berauschen und damit wieder in die akute "Sucht" 'zurückfallen'<sup>294</sup>.

Die spezifische Konstruktion der Behandlung beweist durch ihre Mißerfolge den Krankheitscharakter der Sucht, aus dem sie angeblich abgeleitet ist. Dieser Zirkel ist die klinisch-therapeutische Analogie zum sich gegenseitig begründenden Verhältnis von Unsittlichkeit und suspendierter Vernunft, wie es in der juristisch-politischen Konstruktion der "Krankheit im Verbrechen" waltet (s. 255), und er ist genauso hermetisch wie dieser. Darin verfaßt sich das wesentliche Ergebnis der kulturellen Auseinandersetzung von medizinischer und moralischer Suchtbestimmung, das hinsichtlich des eigentümlichen Verhältnisses von Verstehen und Behandeln der Sucht bereits skizziert wurde (s. 240 f.).

Hier zeigt es sich nun in folgender Gestalt: der Krankheitsbegriff führt eingangs der Behandlung zu der gängigen Rollenverteilung, die den Behandelnden, der ja Experte für die verborgene Eigengesetzlichkeit des Krankheitsprozesses ist, mit einer Autorität ausstattet, der sich der Patient zu beugen hat. Dieses disziplinäre Moment spiegelt sich prägnant in der "Leidens-druck"-Hypothese, die besagt, daß eine Suchttherapie nur dann *Aussicht* auf Erfolg hat, wenn der zukünftige Patient mit seinem Leben 'ganz unten' angekommen ist<sup>295</sup> und sich in einer so ausweglosen Lage fühlt, daß er sich dem therapeutischen Setting vorbehaltlos fügt. Solange der Patient noch Ansprüche seiner bisherigen Lebensform durchzusetzen versucht, ist er noch nicht 'reif' für die Behandlung. Es deutet sich bereits der Übergang ins moralische Suchtverständnis an: der Patient muß auch 'wirklich wollen', bzw. wie die "Leidensdruck"-Hypothese zeigt, kann man sich auf sein 'Wollen' nur verlassen, wenn es ein Nicht-anders-können, also ein Müssen ist.

Wenn die Therapie erfolgreich verläuft, der Patient also abstinent lebt, ist zwar die Krankheit nicht besiegt, sondern nur in die charakteristische Schwebelage eines Damokles-Schwertes versetzt ("Unheilbarkeit"; s. auch 225), es ist aber nunmehr eine *reine* Frage des 'Wollens' auf Seiten des Patienten, ob dieses Schwert niedersaust ("Rückfall") oder nicht. Die Eigengesetzlichkeit der Krankheit, die doch immer noch, schwebend, herrscht, ist aus dem aktuellen Dasein des Patienten verschwunden und taucht nur noch als unablässige Drohung in Form des "Kontrollverlustes" auf, der den "Rückfall" gesetzmäßig einleitet. Das Besondere an dieser

---

<sup>294</sup> Die These vom notwendig eintretenden "Kontrollverlust" kann zwar seit MARLATT et al. als widerlegt gelten (1973), hält sich aber unverdrossen im Diskurs (vgl. z.B. SCHMIDT).

<sup>295</sup> Im englischen Sprachgebrauch nennt man sie deswegen "hit bottom"-Hypothese.

Inszenierung ist, daß die Kooperationsbereitschaft des Patienten, die "compliance", hier vom Anfang der Behandlung an *bis zum Ende des Lebens* als die alles entscheidende Komponente des Behandlungsprozesses profiliert wird, während gleichzeitig konsequent und ebenfalls bis zum Lebensende des Patienten eine Struktur behauptet wird, die sich per definitionem jeder Verfügbarkeit von Seiten des Patienten entzieht ("Krankheit"). Dieses *Ineinander von 'moralischem' Appell und 'medizinischer' Entmachtung* ist für *alle* abstinenzorientierten Behandlungsformen der Sucht kennzeichnend, also auch für entsprechende Selbsthilfekonzepte.

Darin ist ein grundsätzlich religiöses Muster in einer Verkehrsform zu erkennen, die ich das "zwingende Opfer" nennen möchte: ein Opfer, mit dem man die transzendente Ordnung nicht um ihr Wohlwollen bittet, sondern es eben erzwingt. In der Abstinenz opfert man seinen Drogenkonsum und gewinnt damit, so das Versprechen der Behandlung, Verfügung über das, was gleichzeitig "unheilbar", also unverfügbar bleibt. Die "Krankheit" nimmt hier die Stelle ein, die die Religion der transzendentalen Ordnung zuschreibt. Allerdings ist dieser Pseudo-Transzendentalität keine eigene Macht gegeben, sie kann nur wirken, wenn sich der Opferwille als nicht stark genug erweist. Zudem ist ihre Wirkmacht von der grundlegenden Ambivalenz des religiösen Transzendentalen, daß sie zum Nutzen oder zum Schaden des Alltags ausschlagen kann, bereinigt und zur ausschließlichen Schadensmöglichkeit vereindeutigt.

Eine weitere Funktion des Krankheitskonzepts kommt damit allmählich in den Blick, die weit über die der Schuldentlastung für den Süchtigen (s. 211) hinausgeht. Denn unschwer erkennt man in der als Verkörperung der zum reinen Bösen halbierten Unverfügbarkeit festgeschriebenen Droge den klassischen "Teufel" und, da dessen Bannung in der Abstinenz ja eine reine Frage des 'Willens' ist, den tatsächlichen Adressaten dieses Opfers: Ich. So betrachtet, gewinnt die Tatsache, daß die Abstinenzbewegung ursprünglich von religiösen Gruppen getragen wird (s. 222), einen neuen Aspekt: in der Religiösität, die auch die andere Seite der transzendentalen Ambivalenz anerkennt, *kann* Ichs hier aufscheinende Hybris gebunden werden. Das 'neue' Leben ohne Droge *kann* als "Gnade" interpretiert werden.

TERLECKA stellt in ihrer Untersuchung über "trockene Alkoholikerinnen", die länger als ein Jahr abstinent leben, heraus, daß "in der Abstinenz die Abhängigkeiten ausgetauscht werden" (78). Die neue Ausrichtung der Lebensform beschreibt sie so: "Das 'zufriedene, nüchterne Leben' soll fortan in den Händen der trockenen Alkoholikerinnen liegen, was ein Versprechen auf künftige Macht über sich und das Schicksal beinhaltet" (ebd.). Paradoxerweise ist die 'neue' Lebensform gleichzeitig durch konsequente "Wiederholungen alter Lebensmuster" (65) gekennzeichnet, die bereits während der "Trinkzeit" problematisch sind und deren Gestaltungszyklen jetzt sogar beschleunigt durchlaufen werden. Sie steuern regelmäßig auf den "Rückfall" zu, der aber nicht verwirklicht wird, da die dahinterstehende Drohung, jedes Verfügkönnen preiszugeben, mehr gefürchtet wird als alle anderen Schwierigkeiten, die das Leben bieten mag.

In Hinblick auf die psychologische Struktur ändert sich mit der Abstinenz offenbar nichts: die ehemaligen Alkoholikerinnen sind jetzt von der Abstinenz so abhängig, wie sie es zuvor vom Alkohol waren<sup>296</sup>. Die Behandlung, ob in professioneller Therapie oder in Selbsthilfegruppen, scheint, wie das paulinische Damaskus-Erlebnis, die Lebensform an einem bestimmten Punkt um 180 Grad zu drehen, sie aber nicht zu verwandeln. Die Einstellung zur Droge markiert den Drehpunkt nach dem Muster des Göttersturzes: die Götter der Vorzeit sind die Dämonen der Jetztzeit. Und vermittels des beschriebenen Mechanismus im Spannungsfeld von Krankheit und Moral spielt Ich jetzt die Rolle des Machthabers, der noch seine Niederlagen als selbstgemacht interpretieren darf, solange er nur die *eine* Bedingung einhält, abstinent zu leben. Die Droge, der gestürzte und gemiedene Gott, wird dabei wichtiger für die Lebensform, als sie es während der Sucht war: aus einem vielfältig, aber nur selten ohne ein gewisses Unbehagen eingesetzten Lebens-Mittel wird ein allmächtiger, unbedingter Feind. Nur als ein solcher beweist er, wenn Ich ihm denn entschieden trotzt, Ichs Macht.

Abstinenz zum Behandlungsziel zu erklären, hat also psychologisch zwei wesentliche Vorteile: die Abstinenz ist seelisch ein so verheißungsvolles Ziel, daß sie die Mühen und Leiden des Drogenentzugs wert sein kann, und damit verbunden ist die große seelische Entlastung, die Lebensform nicht verwandeln zu müssen. Der Alles-oder-nichts-Logik gemäß, die im Prinzip der Abstinenz waltet, begründen die beiden Vorteile aber auch die Häufigkeit des "Rückfalls", wenn sie sich seelisch anders konstellieren: eben *weil* die Lebensform nicht in Verwandlung gerät, liegt ein vitaler Zweifel daran nahe, ob der seelische Entzug die Mühe lohnt, wenn doch sonst alles beim alten zu bleiben scheint. Der größere Teil der Patienten gibt diesem Zweifel nach.

So kommt es im Laufe der 70er und 80er Jahre zu einer wachsenden Zahl von Abhängigen, die den Kreislauf von Sucht und Abstinenz mehrfach durchläuft. Diese Abhängigen werden im NRBP als Gruppe charakterisiert, "die langjährig abhängig ist, schwere Sozialisationschäden und hohe Kriminalitätsbelastung aufweist, die mit 25-30 Jahren relativ alt ist und mehrfach erfolglose Therapieversuche hinter sich hat. Diese Gruppe begeht oft Straftaten, handelt mit Drogen in kleineren Mengen oder geht der Prostitution nach. Sie ist auch besonders gefährdet hinsichtlich einer HIV-Infektion. Diese Abhängigen verleiten auch andere junge Menschen zum Mißbrauch und verschaffen ihnen Drogen" (23). Diese 'Beschreibung' zeigt noch einmal, wie ungeniert die höchsten Repräsentanten der politischen Exekutive unserer Kultur das in einem Abschreckungsbild fassen, was der politisch verfaßte Wille zum Gegenbild erst produziert: *dieses* Bild der Süchtigen resultiert, soweit es überhaupt zutrifft, aus dem Ineinander von Illegalisierung und Abstinenzforderung.

---

<sup>296</sup> Oft schaltet sich eine Abhängigkeit von der Unterstützung gewährenden Gruppe dazwischen. Die starke Kohäsion und große Bedeutung solcher Gruppen für ihre Mitglieder legt nahe, daß hier ein ausgeprägter Fall von "Massenbildung" (FREUD 1921) vorliegt, nur daß kein "Oberhaupt da ist...", das alle Einzelnen der Masse mit der gleichen Liebe liebt" (88 f.), obwohl auch dies in Einzelfällen vorkommt und zu sektenähnlichen Terrorphänomenen führen kann, wie ANSON am Beispiel "Synanon" (USA) und ihrem Führer Chuck Dederich dokumentiert. An wen aber bindet sich, ist dann mit FREUD zu fragen, die Libido, wenn kein Führer da ist? In diesem Fall eben an die Abstinenz, so daß das Ich seine Libido hier an sich selber bindet und damit das objekt-psychologische Äquivalent für Allmacht herstellt.

Hinsichtlich der "mehrfach erfolglosen Therapieversuche" ist im übrigen festzuhalten, daß von Erfolglosigkeit im Grunde keine Rede sein kann. Die mehrfach "rückfälligen" Abhängigen machen unter psychologischen Gesichtspunkten das Beste aus der Sache. Da ihnen mit der Abstinenz allein ohnehin keine Verwandlung der Lebensform in Aussicht steht, holen sie sich mit ihren durchgeführten oder begonnenen Therapien mehrfach etwas für kurze Zeit zurück, was ihnen in der Sucht tatsächlich verlorengegangen ist: den Rausch (s. 293 f.). Dies sowohl während der kurzfristigen Abstinenz, wenn sich die Nüchternheit zuweilen als ebenfalls des großartigen Erlebens fähig entpuppt, wovon Drogendauerkonsumenten nach Absetzen der Drogen sehr oft berichten (s. z.B. TOSSMANN; PONGRATZ), als auch bei Wiederaufnahme des Drogenkonsums, wenn erneut einige Rausche erlebt werden, die bei Fortsetzung des Konsums mit entsprechender Frequenz ebenso verblassen wie während der letzten Konsumphase vor der Abstinenz. Die Sucht-Therapie-Zyklen sind also auch Zyklen von Rauschfähigkeit und -unfähigkeit der Abhängigen.

Den zweiten, umfassenderen Erfolg in Form der "erfolglosen Therapieversuche" kann die Kultur im ganzen verbuchen. Es ist daran zu erinnern, daß die Abstinenzforderung historisch ein genuiner Sprößling der dichotomen Übergangslosigkeit ist, die den asketischen Protestantismus grundlegend charakterisiert (s. 217). Die Dichotomie von Abstinenz und Sucht entspricht psychologisch der von Erählt- und Verworfen-sein und produziert auch kulturell analoge Ergebnisse: wenige Erwählte, viele Verworfene. Das seelische Beweismuster des asketischen Protestantismus erfüllt sich folgerichtig in der Suchtbehandlung, die von Anfang an in dessen Tradition steht, so verschlungen auch die Pfade sein mögen, die vom ursprünglichen "Gnadenstand" zur heutigen "Abstinenz" führen.

Deutlich zeigt die Entwicklungslinie vom historischen Vor-Bild zur "Abstinenz", da letztere ohne transzendente Legitimation selbst noch der bloß "gedachten" Art Calvins auskommt, daß es bei der "Enthistorisierung des Übergangs" von Alltag und All-Tag (112), bei der Hermetisierung des einen gegen den anderen zentral um die "Selbstermächtigung" geht. Als Nachfolgerin der "profitlichen" Arbeit, die im Gefolge der Re-Formation allmählich die Funktion übernimmt, die delikate Selbstermächtigung sichtbar zu beglaubigen, figuriert hier die "Drogenfreiheit". Sieht man genauer hin, dann enthüllt die "Drogenfreiheit" eine charakteristische Entwicklung, die sie von der sichtlich erfolgreichen Arbeit unterscheidet: abstinent zu leben, ist im traditionellen Verständnis kein anschauliches, beschreibbares Werk, sondern nur die absichtsvolle - und infolge der "Unheilbarkeit" unablässig gefährdete - Unterlassung einer Handlung, des Drogenkonsums, mithin ein dauerndes Produzieren. Es schafft kein Produkt, das im üblichen Sinne von Gegenständlichkeit entäußert und dem Entfremdungs-Aneignungs-Kreislauf zur Disposition gestellt würde, und doch produziert es etwas: *ein Leben, das sich selbst als von diesem permanenten Arbeiten gänzlich abhängig bestimmt*. In der Abstinenz erscheint *Ich als* das, was eine Kette von Nicht-Werken in ein Werk, in ein *Lebens-Werk* verwandelt, als Instanz der Positivierung des für sich bloß Negativen ("Unterlassung"). Die beständige Arbeit an dieser creatio ex nihilo liefert, nach der "Selbstverwirklichung", einen zweiten Hinweis auf die erweiterte Version der "Lebensarbeit".

Die abstinenzorientierte Behandlung dient der Kultur zwar zur Einverleibung der Gegenwelten, insofern sie den dichotomen Gegenbildcharakter der "Sucht" durch die analoge Behandlungsstruktur 'beweist', aber *im Rahmen* dieser umfassenden Konstruktion bleiben unbehagliche Reste, die vor allem die Konstruktion der "Täterdroge" betreffen. Unabweisbar ist nämlich die Tatsache, daß manche Menschen trotz Drogenkonsums nicht abhängig werden. An dieser Stelle haken die im 20. Jahrhundert etablierten Wissenschaften Soziologie und Psychologie ein, die beide einen großen Popularitätswachstum im Kontext des Aufstands der Gegenwelten und seiner Ausläufer verzeichnen. Mit ihnen ist die Hoffnung verbunden, schlüssige Erklärungen für die allseitig kritisch vermerkten 'Fehlentwicklungen' der Kultur zu liefern, eine Aufgabe, der sich in Hinblick auf Sucht weder Naturwissenschaften noch Psychiatrie, die traditionellen wissenschaftliche Sachwalter dieses Themas, gewachsen zeigen.

Unter fragloser Übernahme des Krankheitsbegriffs der "Sucht" und ihrer Einordnung in das kulturelle Gegenbild, beschäftigen sich die Sozialwissenschaften mit der ansonsten vernachlässigten Frage, welche "Ursachen" wohl Menschen dazu bringen, Drogen zu konsumieren und süchtig zu werden. Daß beides nicht sein *soll*, eint zwei wissenschaftliche Lager, die sich ansonsten in Fortsetzung der Konfrontation der Gegenwelten befenden: die 'Traditionalisten', die die Kultur im wesentlichen auf dem richtigen Weg wähnen und daher die "Sucht" als unangenehme Randerscheinung auffassen, die man daran hindern muß, wie eine Epidemie aufs Ganze überzugreifen, und die 'Rebellen', die die Ausbreitung der Sucht eben gerade als einen Beweis dafür nehmen, daß die Kultur im ganzen *nicht* auf dem richtigen Wege ist, weil es ja sonst nicht so viele junge Menschen nötig hätten, der "Realität", an die beide Lager mit der gleichen Inbrunst glauben, zu entfliehen. Im Standpunkt der 'Rebellen' setzen sich die Gegenwelten der 60er Jahre in wissenschaftlichem Gewand fort<sup>297</sup>.

Soziologie und Psychologie suchen also nun die Mängel, die den Einzelnen zu der falschen Lösung "Drogenkonsum" treiben, und identifizieren sie gemäß ihrer unterschiedlichen Gegenstandsbereiche in "sozialen" oder "gesellschaftlichen Bedingungen", die den Einzelnen jetzt ebenso zum Opfer machen, wie es die Drogen in der klassischen Hinsicht tun, oder in individuellen Persönlichkeitsdefiziten, die zumeist auf dem Hintergrund familiärer Problemstrukturen gelesen werden, so daß hier der Einzelne Opfer seiner eigenen Kindheit wird. Die Beibehaltung der Täter-Opfer-Struktur bei gewandelter Fragerichtung erlaubt es, die individuelle **Funktionalität** des Drogenkonsums zu untersuchen, *ohne* ihm einen als gültig anerkannten **Sinn** jenseits seiner Funktionalität zuschreiben zu müssen. So etabliert sich eine neue Variante des Gegenbildes: Drogenkonsum ist Mangelkompensati-

---

<sup>297</sup> Ein Beispiel für den 'Rebellen'-Standpunkt: "Die Anfälligkeit für den Drogenkonsum entsteht nicht auf den Hanffeldern in Marokko oder in den Mohnanbaugebieten Afghanistans, sondern mitten in unserer Gesellschaft. Sie hat ihre Verstärker in zerrütteten Zweierbeziehungen, in der Entfremdung der Menschen von der Natur, in der Zerstörung des kindlichen Erfahrungsraums, in dem Versagen der Familie, der Schule und in der Unkultur des Wohnens" (KOCH 164). Auch hier ist unzweifelhaft, wie bei den Kulturverteidigern, die Lust am Untergang zu verspüren. Wenn diese Kulturdiagnose stimmt, müßte die Suchtforschung eigentlich sofort ihre Fragerichtung umkehren und herauszufinden suchen, warum dann so erstaunlich wenige Menschen süchtig werden.

on, unabhängig davon, ob die Mängel in den Lebensumständen oder in der Persönlichkeit angesiedelt werden - eine Alternative, die zu Ende der 70er Jahre ohnehin gegenstandslos wird, da man sich allgemein auf die Formel der "psycho-sozialen Ursachen" einigt, die in einem multikausalen Wechselspiel der Faktoren "Gesellschaft", "sozialer Nahraum", "Person" und "Droge" Sucht erzeugen. Im deutschsprachigen Bereich wird dieser Ansatz von LADEWIG et. al. 1971 eingeführt, setzt sich aber erst mit Verzögerung durch.

Diese Entwicklung führt zur Kompletterung einer Tendenz, die bereits vorher wirksam ist, aber den relativ engen Wirkungskreis des psychiatrischen Suchtdiskurses kaum überschreitet. Die Sichtweise, daß die "Probleme" eines Menschen dann als hinreichend erklärt gelten, wenn sie mit Drogenkonsum einhergehen (man weiß dann ja, woran es liegt), erfährt einen ergänzenden Gegenlauf, derart, daß Drogenkonsum zwingend auf ihm zugrundeliegende Probleme verweist. Und da dieses Muster binnen kurzem allen bekannt ist, die mit dem Thema "Sucht" zu tun haben, wird es selber Gegenstand von Kultivierungen; es wird ein bunter Strauß 'neuer' Phänomene produziert.

So fällt etwa in diesem Diskursstrang die Grenze zwischen legalen und illegalen Drogen: vor der "Sucht" sind alle Drogen im Prinzip gleich ("Sucht-mittel") und unterscheiden sich jetzt nur noch nach dem ihnen innewohnenden "Suchtpotential", ein Konstrukt des Inhalts, daß die im Kontext des Konsums einer Droge wahrgenommene Suchtinzidenz nachträglich zu einer Eigenschaft der Droge umgedichtet wird, die ihr als "Suchtpotential" nunmehr innewohnt. Das "Suchtpotential" einer Droge ist demnach umso höher, je mehr Sucht sie im Verhältnis zur Anzahl ihrer Konsumenten und je schneller sie Sucht im Verhältnis zu Konsummenge und -häufigkeit *macht*. Das klingt nach Wissenschaft, ist aber keineswegs präziser als die gängige Einteilung in "harte" und "weiche" Drogen. Dafür wird aber so die Täterfunktion der Drogen auf Umwegen doch noch gerettet.

Von diesem graduellen Unterschied abgesehen, werden jetzt viele Süchte dem ansonsten gleichen Diskursschema der "psychosozialen" Defekte unterworfen, wobei einige bekannte Süchte wie der Alkoholismus, die Nikotinsucht oder die Spielsucht<sup>298</sup> neue Aufmerksamkeit erringen, einige Süchte aber auch, dem Beliebighkeitscharakter der Objekte des "unwillkürlichen Verlangens" entsprechend, eigens im Diskurs neu erfunden werden. Man teilt die Süchte in "stoffgebundene" und "stoffungebundene" Abhängigkeiten ein (z.B. KOLLEHN/WEBER 13). Die "stoffungebundenen" Abhängigkeiten stoßen zwar auf den Widerstand der 'Traditionalisten', die sich dabei auf die WHO berufen können, denn deren Definition von "Abhängigkeit", die 1965 offiziell an die Stelle von "Sucht" und "Gewöhnung" tritt, sieht eine Beteiligung von Substanzen zwingend vor, wenn von "Abhängigkeit" die Rede sein soll (HdR 490). Gleichwohl erobern die "stoffungebundenen" Süchte einen festen Platz im Suchtdiskurs, auch wenn sie im Grunde nicht mehr mit einem Konzept von "Krankheit" im klassischen medizinischen Sinn vereinbar sind, sondern in den Beschreibungen am ehesten an eine Zwangsneurose erinnern.

---

<sup>298</sup> Von der immerhin schon FRANCK spricht (1541; 161).

Über die "stoffungebundenen" Süchte schleicht sich wieder ein Thema in den Suchtdiskurs ein, das im Rahmen der lautstarken Inszenierungen unter politischer bzw. psychiatrischer Regie beinahe untergegangen ist. Das vernunftbegabte "Individuum" erscheint wieder, das seinen Anspruch auf Weltbeherrschung vorab durch Selbstbeherrschung zu entgelten hat: "Bei *stoffungebundenen* Abhängigkeiten beherrschen bestimmte Tätigkeiten oder Verhaltensweisen (z.B. fernsehen, essen, waschen, spielen, einkaufen, arbeiten u.a.m.) das Denken, Fühlen und Handeln von Menschen in einer die Fähigkeit zu autonomer Lebensgestaltung einschränkenden Weise" (KOL-LEHN/WEBER 13).

Ein doppelter Effekt macht sich bemerkbar: in den "stoffungebundenen" Süchten gewinnt die prinzipielle Uferlosigkeit des Suchtbegriffs (s. 226 f.) diskursive Anerkennung, denn wie die zitierte Tätigkeitsaufzählung zeigt, steht jetzt buchstäblich das ganze Leben unter Suchtverdacht. Und zweitens wird hier eine Abkürzung gegenüber den "stoffgebundenen" Süchten genommen: muß in deren Kontext Ich seine (All-)Macht recht mühsam im beständigen Kampf gegen die diabolisierte Droge beweisen, so sind die "stoffungebundenen" Süchte direkte Machtbeweise, in denen Ich gleichzeitig Täter und Opfer ist. Die *eine* grundlegende Formel, mit der die Neuzeit ihre Probleme angeht, das Tätig-werden, enthüllt auch hier, wie in der Umweltdebatte, eine bedrohliche Kehrseite, die in der Form der "stoffungebundenen" Sucht überschaubarer ist als etwa in Gestalt des Ozonlochs und vor allem behandelbar erscheint.

Noch in anderer Hinsicht inflationieren sich die "Süchte", und dies im wesentlichen vermittelt der seit den 70er Jahren immer eindringlicher propagierten "Prävention", die den Hauptanknüpfungspunkt für die Pädagogik darstellt, sich in den Diskurs der "Süchte" einzuschalten<sup>299</sup>. Die in diesem Bereich Tätigen fühlen sich nach den offensichtlichen Fehlschlägen der anfänglichen Strategien von "Abschreckung" und "Aufklärung" veranlaßt, ihren Bemühungen eine andere Richtung zu geben: "Das für die SchülerInnen erfahrbare Rauch- und Trinkverhalten der LehrerInnen etwa beeinflußt die Glaubwürdigkeit und Effektivität schulischer Alkohol- und Nikotinabstinzappelle. Heiligenmodelle sind allerdings nicht gefragt: sie wirken selten glaubwürdig. Vielmehr kommt es darauf an, daß LehrerInnen, die SchülerInnen zur kritischen Reflexion ihres Umgangs mit Suchtstoffen motivieren und befähigen wollen. ihr eigenes Verhalten in die kritische Reflexion miteinbeziehen" (SCHLÖMER 1992, 37). HARTEN et. al. werden noch deutlicher: "Wie oft hat jeder von uns sich schon hilflos und haltlos seinen süchtigen Anteilen gegenüber gefühlt, wenn es ums Rauchen, Essen, Spielen, Kaufen ging" (15).

Diese "süchtigen Anteile" setzen die im Suchtbegriff strukturell angelegte Möglichkeit des Verzichts auf jedwedes Objekt konsequent um und rekurren *ausschließlich* auf das "Verlangen" als einheitsstiftendem Moment der "Sucht" (s.

---

<sup>299</sup> Man erfindet die "Drogenerziehung" (FESER), ein bezeichnend zweideutiger Begriff, wie auch "Drogenkontaktlehrer" und, erst recht, "Drogenfreiheit" - Freiheit für oder von Drogen? "Freiheit" wie in "Pressefreiheit" oder wie in "Keimfreiheit"? Diese semantischen Fallen im Dienste der kulturellen Selbstverbergung sind als klassische Fehlleistungen zu interpretieren: als Rache der unterdrückten Tendenz.

226). Mithilfe der "süchtigen Anteile" und des "süchtigen Verhaltens" (s. 265), die jeder weiteren Bestimmung entbehren und daher mit jeder beliebigen Bestimmung zu koppeln sind, kann nun, bei entsprechendem Bedarf, jede Alltagsverrichtung jedes Menschen in den Kontext "Sucht" überführt werden. Darin wirkt ein verdrehtes Aneignungsbegehren: auf diese Weise haben denn brave Staatsdiener auch einmal an der faszinierenden Aura des Gegenbildes "Sucht", mittels ihrer "süchtigen Anteile" an Ruchlosigkeit, Elend und Verbrechen teil, und dies noch zu dem ausdrücklichen Behufe, andere präventiv davon fernzuhalten.

Während sich so eine Nouvelle Vague im Suchtdiskurs etabliert, die jede Tätigkeit und jeden Menschen einer gänzlich konturlos gewordenen "Sucht" potentiell anheimfallen sieht, halten sich in einem anderen Strang desselben Diskurses prägnante Gegenbilder. HARTEN et. al. führen eine Befragung durch in der Absicht zu zeigen, daß "wir die....grundlegende Erkenntnis" - "Der Süchtige ist ein Teil von jedem von uns" - "noch lange nicht gefühls- und verstandesmäßig verarbeitet haben" (9). 340 Menschen werden gebeten, anhand eines vorgegebenen Kataloges von 48 Eigenschaften anzugeben, "wie sie sich selbst einschätzen, welche Eigenschaften vor Sucht schützen, und wie ein Süchtiger am besten zu beschreiben ist" (ebd.). Die Befragten haben z.T. keinen alltagspraktischen Kontakt zu Suchtfragen, z.T. sind es Suchthelfer, z.T. ehemalige Süchtige.

Das Ergebnis ist desungeachtet sehr homogen. Die Antworten zur Selbsteinschätzung decken sich weitgehend mit den Eigenschaften, die für einen Schutz vor Sucht gehalten werden, und beide Antwortgruppen weisen keinerlei Übereinstimmung mit den typischen Eigenschaften eines Süchtigen auf, wie die Befragten sie angeben. Die bereits für das 19. Jahrhundert festgestellte Funktion der "Sucht" als "Affirmation des Selbstbildes" (s. 224 f.) ist ungebrochen: **die Süchtigen sind immer die anderen**. Und auch die Charakterisierung des süchtigen Menschen ist praktisch unverändert: die meisten Nennungen entfallen auf "willensschwach", es folgen "leicht deprimiert", "haltlos", "unsicher" und "gehemmt" (14). Man selber hingegen ist, ebenfalls in der Reihenfolge der Häufigkeit der Nennungen, "selbstkritisch", "hilfsbereit", "zuverlässig", "empfindlich"<sup>300</sup> und "gesellig" (11). HARTEN et. al. sehen sich in ihrer Vermutung bestätigt, daß die Kultur mithilfe der "Sucht" ihre eigene Nähe zu ihr abwehrt.

Wie schon in einigen Aspekten beschrieben, ist das längst nur noch die 'halbe Wahrheit' hinsichtlich des kulturellen Umgangs mit der "Sucht". Tatsächlich eignet die Kultur sie sich gleichzeitig im Sinne einer **Veralltäglichung der "Sucht"** an. Allenthalben wähnt sie sich von "Sucht" bedroht bzw. bereits überrannt, und in eins damit hält sie die Qualität grundlegender Fremdheit in der "Sucht" aufrecht - ein klassischer Double-bind. Ein Dauerbrenner in dieser Hinsicht ist seit den späten 70er Jahren das Rauchen, in dem sich alles bündelt, was der Kultur an der "Sucht" wertvoll ist: *das genuine Böse* in Gestalt einer äußerst schadstoffhaltigen Droge sowie einer profitgierigen Industrie, die diese Droge unter massivem Einsatz Illusionen weckender Werbung an *die obstinaten Opfer* verkauft, die sich

---

<sup>300</sup> Das meint natürlich nicht etwa "leicht zu kränken", sondern "sensibel", also in feinfühligem Kontakt mit seiner Umwelt stehend.

weigern einzusehen, daß sie nur "aufgrund....geringen Selbstwertgefühls....die Zigarette als 'Krücke'" brauchen (DREYMANN) und "das Rauchen zu den absolut vermeidbaren menschlichen Verhaltensweisen gehört, da kein naturgegebenes Bedürfnis nach der Zufuhr von Tabakrauch existiert" (KOLLEHN/NOACK, 10). So dann ist das Rauchen *allgegenwärtig*, wird aber glücklicherweise *weltweit mit redlichem Bemühen bekämpft*<sup>301</sup>.

Hierin ist die Einverleibungsseite des Suchtdiskurses typisiert zusammengefaßt, während die Gefährdungsseite in solchen Formulierungen typisch zum Ausdruck kommt: "Die letzte - und wohl größte - Gefahr des Mißbrauchs auch 'harmloser' Drogen<sup>302</sup> ist, daß von ihnen auf Heroin u.ä. 'umgestiegen' wird....Eine nicht geringe Rolle dürfte dabei ein unersättliches Bedürfnis nach immer tieferen Rauschen spielen, die bei bestimmten frühkindlichen Schädigungen (orale Frustration oder Verwöhnung) typisch zu sein scheint. Da es kaum jemand geben dürfte, der in der Kindheit keine Mangelenerfahrungen hatte, ist jeder bereits durch die Regression des Haschischrausches potentiell gefährdet" (HdR, 492). Die Vielfalt, zu der der Suchtdiskurs in den 70er und 80er Jahren aufblüht, kann zusammengefaßt werden in dem Satz: Jeder ist gefährdet und hat so in effigie an der "Sucht" teil, aber die Süchtigen bleiben die anderen.

Es ist noch zu erwähnen, daß alle Züge des Suchtdiskurses selbst wieder in unbeabsichtigte Kultivierungen geraten können, die den Bereich "Sucht" weiter auffächern und verkomplizieren. Ein Raucher etwa, der auf die Frage, warum er rauche, antwortet, er rauche, weil er süchtig sei, macht aus dem Eingeständnis des infolge traumatischer frühkindlicher Erfahrungen völligen Versagens seines 'Willens' eine hochwirksame Defensivwaffe, die vor weiteren Nachfragen oder etwaigen Bekehrungsversuchen umfassend schützt. Hier kehrt sich die Hermetik der Krankheits-Behandlungs-Konstruktion gegen das Behandlungsansinnen.

SALBER (1982) führt ein Beispiel auf, das zeigt, wie die Behandlung durch die Behandelten behandelt wird. Ein 13jähriger sagt: "Ich bin zu dem Entschluß gekommen, daß ich das Kiffen doch auch anfangen könnte und daß es nur Vorteile für mich hat" (1254). Er schildert dann, mit welcher Virtuosität er, einmal wegen des Kiffens als 'Problemfall' identifiziert, das ganze Behandlungsgefüge dazu bringen kann, ihm jeden Wunsch zu erfüllen; sogar ein Mofa werden "die Betreuer" besorgen. Doch da ist auch, wie der Junge abschließend feststellt, "ein Haken

---

<sup>301</sup> In diesem Zusammenhang bleibt abzuwarten, ob die momentanen Bestrebungen in den USA, Nikotin qua Präsidentenerlaß zur "Droge" zu erklären, erfolgreich sind, und wenn ja, welche kulturakrobatischen Konsequenzen das haben wird.

<sup>302</sup> Auch der Terminus "Mißbrauch" nimmt eine interessante Stellung im Suchtdiskurs ein. Üblicherweise wäre nach der Abgrenzung von Ge- und Mißbrauch, von 'richtigem' und 'falschem' Gebrauch zu fragen. Eine solche Grenze findet sich nur bei Medikamenten, deren 'richtiger' Gebrauch durch die ärztliche Einnahmeverordnung gekennzeichnet ist. Für alle anderen Drogen (Kaffee und Tee werden nicht dazugezählt) aber gilt im Suchtdiskurs: Gebrauch ist Mißbrauch. Wofern diese Gleichsetzung nicht schon durch die gesetzliche Situation garantiert ist, hilft die WHO nach, indem sie globale Richtwerte formuliert: Tabakabstinenz und "kontrollierter" Alkoholkonsum. Die Grauzone beim Alkohol macht deutlich, worauf die generalisierte Rede vom "Mißbrauch" zielt: auf den Rausch. Hier hält sich ein Begriff im Diskurs nahezu unverwandelt seit der Re-Formation.

an der Sache, du brauchst anständige Beweggründe für das Kiffen. Aber ich habe gute Gründe, zum Beispiel: 'Ich bin sitzengeblieben und verkrafte das nicht', oder 'meine Eltern sind geschieden', oder Probleme mit Eltern und Freunden oder der beste Grund: 'Ich wollte frei sein und nicht eingesperrt. Beim Kiffen werde ich frei und stark'" (1255).

Die Erklärungswut der Kultur führt unter der Maßgabe, daß alle Erklärungen, wie es zur Sucht kommen könne, den Charakter der Fremdheit und der Behandelbarkeit aufzuweisen haben, zur universellen Herleitung der Sucht aus "Problemen". Der Junge durchschaut das und verwandelt "Probleme" in Machtmittel, mit deren Hilfe er im kulturellen Handlungsgefüge 'die Puppen tanzen läßt'. Die Kultur sitzt darin ihrer Machbarkeitsphantasie auf, die sich in der Behandlung des vorgeblich "Unheilbaren", und erst recht, wenn diese "präventiv" wirken zu wollen behauptet, zuspitzt. Die kulturelle Selbstbehandlungsstruktur "Sucht" läuft in diesen Kultivierungszirkeln leer und rennt sich zugleich fest.

#### **IV. 4.3 "Gesundheit": Genuß als Arbeit**

Indem der Suchtdiskurs sich die Gegenwelten einverleibt, droht er in der damit einhergehenden *Zerfaserung im Leerlauf* mehr und mehr die Funktion zu verlieren, ein orientierungsstiftendes Suchtbild zu produzieren. Stattdessen wird "Sucht" allmählich zu einer Metapher für die Kultur im ganzen. Das Problem stellt sich ähnlich dem des inflationären "Heiligen" im ausgehenden Mittelalter dar: wenn alles Sucht und jeder süchtig ist, läuft das Getriebe leer, denn es wird beliebig, was zum "Auskuppeln und Einkuppeln" (SALBER) in das Getriebe ansteht. Auch die Kultur der "Vielfalt" sieht sich wie das Spätmittelalter mit der Aussicht konfrontiert, daß das Ganze zu einem Gewimmel wird, in dem keine Perspektiven für das "richtige Leben" mehr auszumachen sind.

Um die Mitte der 80er Jahre ist im Suchtdiskurs unserer Kultur die Tendenz unverkennbar, das Bild der Sucht, die wohligh-schaurige Jekyll-Hyde-Novelle, soweit zu dekonturieren, daß es die referentiellen Dienste für das "richtige Leben" einzustellen droht, die zu versehen es ursprünglich erfunden wird. Diese Dienste sind von Anfang an auf die Einbindung in einen dichotomen Kontext angewiesen, der - dies sei hier kurz resümiert - die Ambition des bereits im Mittelalter zielunsicher gewordenen Rausches ("Suchbewegung"), die Unvollkommenheit des Alltags via sinnlichem Erleben zu überschreiten, zur Blasphemie, das Erlebte zur Unwirklichkeit und das Erleben selbst zur Angelegenheit des Einzelnen erklärt, die keinen kulturell verbindlichen Rückhalt mehr für sich beanspruchen kann. Die Überschreitungsnot des Alltags wird in dem Spannungs- und Ergänzungsverhältnis von "Arbeit" und "Gewissen" untergebracht, das sein kulturelles Leitbild im 'freien, selbstbestimmten Individuum' gewinnt; der Preis, den es für die wachsende Freiheit von verbindlichem kulturellem Bestimmt-werden zahlt, besteht in einer wachsenden "Produktionsnot". Freiheit entpuppt sich als mühseliges, ununterbrochen zu versehendes Geschäft.

Im Rahmen des totalisierten, ausweglosen Alltags wird der *Rausch* zu einem *strukturellen Gegenbild*, *besser gesagt: zu einer Gegenstruktur*, die das Kulturprinzip unterläuft: er realisiert nicht die kleinen, unspektakulären Erfolge, die dem winken, "der keiner Mühe weicht" (Schiller), sondern die "Seligkeit mit einem Schlag". Gegenüber der oft genug verquälten, unübersichtlich und endlos scheinenden Wirklichkeit des Arbeits-Alltags repräsentiert er das Prinzip der 'einfachen Lösung', wobei es vorderhand gleichgültig ist, ob die 'einfache Lösung' als Ekstase oder als Betäubung auftritt. "*Sucht*" *bezeichnet die Etablierung der 'einfachen Lösung' als Lebensform* (s.296).

Dazu eine Zwischenbemerkung. SPODE (b) stellt in einer Bestandsaufnahme der Entwicklung des Suchtdiskurses fest, ihre Tendenz sei "die Tendenzlosigkeit, das stete, teils unbewußte Nebeneinander disparater psychologischer, ökonomischer, sozialer, biologischer und physiologischer Hypothesen, von denen keine längerfristig die Qualität eines allgemein anerkannten Lösungsmodell erlangte - es sei denn mit den Mitteln staatlicher Gewalt (was in das Fiasko der Prohibition einerseits, in die Katastrophe der Ausmerze lebensunwerten Lebens andererseits führte)....Seit HUFELAND ist man den Lösungen der 'Rätsel' der Sucht kaum einen Schritt näher gekommen, immer wieder tauchen alte Gedanken in neuem Gewand auf, man dreht sich im Kreis. Wenn man denn eine klare Tendenz der Suchtforschung ausmachen will, dann dürfte diese am ehesten in ihrem Expansionismus zu finden sein, in der Ausweitung des Suchtbegriffs auf immer weitere Verhaltensbereiche, die in einem seltsamen Kontrast zu seiner geringen 'explanativen Kraft' zu stehen scheint" (180 f.).

Dieser wahrlich "seltsame Kontrast" läßt einen Sinn erkennen, wenn man eben wie in der vorliegenden Arbeit annimmt, daß "Sucht" von Anfang an, allen Inszenierungen zur Bekräftigung des Krankheitskonstruktes zum Trotz, nicht als Krankheit entworfen wird, sondern, wie schon im 19. Jahrhundert zu sehen (s. 218 ff.; 226), als Lebensform gemeint ist, die dem kulturellen Selbstbild prägnant widerspricht<sup>303</sup>. Und der "Expansionismus" des Suchtdiskurses steht dann nicht in Kontrast zu seiner "geringen explanativen Kraft", die im Gegenteil seine Bedingung ist (s. 227), sondern ist ein Versuch von der großen *demonstrativen Kraft der "Sucht"* möglichst weitreichend zu profitieren.

Die Arbeitsweise dieser demonstrativen Kraft, um zum Resümee zurückzukehren, ist selber dichotom: "Sucht" als Lebensform demonstriert in ihrer kulturell produzierten Anschaulichkeit (Verbrechen, Elend, Krankheit, Tod), daß die 'einfache Lösung' ohne Zweifel zum "falschen Leben" führt. Und - hier wird auch klar, warum die Süchtigen immer die anderen sind - da man selber ja nicht so lebt, muß das eigenen Leben gemäß der einzigen dann im Rahmen einer Dichotomie möglichen Schlußfolgerung trotz aller erlebten Evidenz, die anderes nahelegen könnte, das "richtige" sein. In kulturpsychologischer Betrachtung ist "*Sucht*" *ein Beweis a contrario für das "rich-tige Leben"*, sozusagen die kulturell aufgestellte H<sub>0</sub>-Hypothese, deren Ablehnung der H<sub>1</sub>-Hypothese vom Arbeits-Alltag als "richtigem

<sup>303</sup> In der systemtheoretisch fundierten Konstruktion der "Co-Abhängigkeit" erkennt der Suchtdiskurs den Lebensformcharakter der "Sucht" explizit an. "Co-Abhängigkeit" betont, daß die "Sucht" eines Einzelnen integraler Bestandteil einer übergreifenden Wirkungseinheit, der "Familie", ist, die den Süchtigen für ihr Funktionieren braucht (s. RENNERT)

Leben" Gültigkeit verschafft.

Damit antwortet "Sucht" auf eine grundlegende Not der Kultur, die dadurch zustandekommt, daß die fundamentale Bestimmung des Alltags durch eine Tätigkeit, das gewissenhafte Arbeiten, geleistet wird, die keiner verbindlichen Perspektive, wie etwa das "Seelenheil" eine darstellt, eingeschrieben ist, an der sich der Einzelne orientieren könnte. Diese Abwesenheit einer verbindlichen Perspektive entpflichtet umgekehrt die Kultur, dem Einzelnen die Erreichbarkeit irgendeines verbindlichen Ziels garantieren zu müssen. Die jahrzehntelange Diskussion über den "Werteverfall", das Erschrecken über die "No-future-Generation" und ähnliche Diskursphänomene spiegeln diese grundsätzliche kulturelle Stoffwechselstörung, den gestörten Austausch zwischen Einzelnem und Kultur.

Die Grundgleichung dieses Austausches ist, wie FREUD (1930) expliziert, recht einfach: der Einzelne bringt gewisse Opfer, unterläßt vieles, das zu tun ihm "Lust" bereiten würde, und gewinnt dafür eine gewisse "Sicherheit" in den verbleibenden sowie den überhaupt erst durch "Kultur" entstehenden Lustmöglichkeiten, so daß ihm die Opfer, sofern sie für ihn noch wahrnehmbar und nicht eben schon in entsprechenden "Kultivierungen" sublimiert sind, lohnend erscheinen. Man kann dies als eine Formulierung für das "richtige Leben" ansehen, die auch die Versalität der Konstruktion "Kultur" angemessen berücksichtigt. Die Entwicklung der letzten Jahrhunderte strukturiert die Grundgleichung erheblich um: die Bestimmungsrechte des Ganzen gegenüber dem Einzelnen werden eingeschränkt, in eins damit aber auch der Rückhalt, den das Ganze dem Einzelnen bietet. Dieser sieht sich zunehmend damit konfrontiert, *sein* Leben 'auf eigene Gefahr' zu leben, und kann sich auf die Kultur nur noch (wenn überhaupt) als Garantin eines seelenlosen materiellen Minimums an Sicherheit verlassen. Es "wurde statt einer Existenz eine 'Sekurität' geschaffen (WEIZSÄCKER 1933; 322), worin die Beglaubigung verloren geht, "daß diese Kultur uns 'wiederliebt'" (SALBER 1982; 1254). Für diese Arbeit wäre festzuhalten, daß die Kultur anstelle des "richtigen Lebens" nur noch, ganz im Sinne der "Bio-Politik", das Überleben garantiert.

Im Rahmen dieser Unbestimmtheit des "richtigen Lebens" repräsentiert "Sucht" ein eindeutig "falsches Leben", ein äußerst prägnantes 'so nicht!', dessen durch seine dichotome Behandlung produziertes Funktionieren verdeckt, daß die Kultur auf die dem 'so nicht!' folgende Frage des Einzelnen 'wie denn dann?' nicht mit einem bestimmten 'so!' antworten kann. Die Antwort lautet vielmehr: "Das mußt du selbst herausfinden", bzw. mit einem der Lieblingssätze der letzten zwei Jahrzehnte gesagt: "Das ist *dein* Problem". "Sucht" erspart es der Kultur, diese Schwäche offenlegen zu müssen, indem eben infolge der dichotomen Konstruktion das 'so nicht!' bereits ein 'so!' darstellt und die Frage 'wie denn dann?' erst gar nicht aufgeworfen wird. Dies ist die grundlegende Leistung der "**Sucht als Selbstbehandlung der Kultur**" (DAMMER 1993).

Der enorme kulturhygienische Wert der "Sucht" wird durch den "Expansionismus" des Suchtdiskurses, durch die Veralltäglichsung der Sucht gravierend geschmälert. Wenn das bißchen Raucherhusten der Nachbarin und die Ehekrise des arbeitssüchtigen Mannes von gegenüber bereits Evidenzen für das Elend der Sucht sein sollen, büßt dieses seine Prägnanz ein, auf der allein aber die demonst-

rative Kraft der Lebensform "Sucht" beruht. Die Einverleibung der Gegenwelten droht zur Einebnung des Gegenbildes zu führen.

Dieser Tendenz ist im Rahmen der allgemeinen Kulturentwicklung in Richtung "Vielfalt" nicht leicht zu begegnen, die sich (u.a.) eben in der Diffusität des ausufernden Suchtdiskurses zeigt. In den 80er Jahren entwickelt die Kultur nun eine neue Selbstbehandlungsform, die den Titel "Gesundheitsförderung" trägt. "Gesundheit" ist selbstverständlich ein traditionsreicher Topos unserer Kultur, doch wird er nunmehr *in bisher einzigartiger Bandbreite* als "bio-politische" Aufgabe propagiert, was in dem englischen Leitbegriff "public health" deutlich zum Ausdruck kommt.

Daß "Gesundheit" programmatisch zur "Förderung" ansteht, läßt bereits erkennen, daß die Kultur hier ein weiteres Mal ihren Glauben an die universelle Machbarkeit in Szene setzt. Dem Etikett "Gesundheit" wird der Suchtdiskurs, soweit er Suchtentstehung, -prävention und -behandlung betrifft, seit den 80er Jahren zunehmend subsumiert. Der Schwerpunkt liegt offensichtlich im Wechselspiel zwischen Entstehung und Prävention, wofür im deutschsprachigen Bereich vor allem der Name HURRELMANN steht (s. VI.2).

Das Denkmodell der "Gesundheitsförderung" funktioniert nach einem bereits aus dem Suchtdiskurs bekannten Prinzip: unliebsame Phänomene stellen sich als bedingt durch ein unübersichtliches Gefüge der multifaktoriellen Art heraus, das sich seinerseits aber doch nach dem zeitlos schlichten Muster "Person-Umwelt-X" gliedern läßt, wobei "X" für die Spezifität des jeweils betrachteten Phänomens steht, bei "Sucht" also "Droge". Den wesentlichen Unterschied zum Suchtdiskurs markiert die Kehrtwendung im Verhältnis von Implikation und Explikation: spricht der Suchtdiskurs beständig über "Sucht" und meint dabei das "richtige Leben", so spricht der Gesundheitsdiskurs umgekehrt vom richtigen, also "gesunden Leben", handelt aber im wesentlichen vom "falschen", von Krankheiten und Gefährdungen 'des' Lebens (s. HENKELMANN/KARPF). 'Das' Leben konstruiert er als permanente Bewältigung von "Aufgaben", der er die Perspektive zuschreibt, infolge von je besonders konstellierte, aber universell waltenden "Risikofaktoren" jederzeit scheitern zu können. "Gesundheitsförderung" stellt nun das kulturelle Mittel der Wahl dar, mit dessen Hilfe der "salutogenetische" (Antonovsky) Ausweg aus der Hochrisikozone "Leben" zu finden ist. Die Kultur will eben, wie FOUCAULT sagt, "das Leben optimieren".

Der Suchtdiskurs wird durch die allmähliche Unterbringung einiger seiner Aspekte in der "Gesundheit" klarer gegliedert. Auf der einen Seite tritt der "war on drugs", wie bereits beschrieben, wieder deutlicher hervor, indem er, befreit von der Last des komplizierten Verstehen-wollens, am Feindbild der "Drogenmafia" erneut in ungebrochen dichotomer Logik ausgerichtet wird. Hier kann die Dichotomie als Strukturierungsprinzip weiterleben, und die Kultur vertraut, wahrscheinlich zu Recht, darauf, daß sich um den "war on drugs" als Feldzeichen der Dichotomie alle kulturellen Tendenzen im Bereich "Sucht" scharen werden, die des dichotomen Gerüsts bedürfen, also auch der A-contrario-Beweis des "richtigen Lebens" anhand des "falschen". *Dafür* ist der Krieg nötig, und deshalb darf man ihn auch verlieren, solange man ihn nur nicht einstellt (s. 261).

Der Rest sammelt sich in der "Gesundheit". Hier hat die *alltägliche Sucht* ihren Platz, kann dem Rätsel der "Konsumsucht" oder den "eigenen süchtigen Anteilen" nachgegangen werden, bzw. *muß* dies geschehen. Denn der Gesundheitsdiskurs stellt "Gesundheit" nur für den Fall in Aussicht, daß die Menschen ihre Lebensbedingungen in freier Selbstbestimmung gestalten können<sup>304</sup>, und davon kann auch unter der Ägide der "Gesundheit" im Zusammenhang mit Drogen per se keine Rede sein. An dieser Stelle ist das klassische Gegenbild noch weitgehend intakt.

Andererseits weiß die "Gesundheitsförderung", ganz im Stil der Zeit, den Wert von "Erlebnissen" zu schätzen, insofern nämlich so gesundheitsförderliche Eigenschaften wie ein "hohes Selbstwertgefühl" als Resultanten einer entsprechend gelungenen Lebensführung verstanden werden, für die Erlebnisse nun einmal unverzichtbar sind. Läßt man das Erleben erst einmal als gesundheitsrelevanten Faktor zu, stößt man zwangsläufig auf die triviale Tatsache, daß immer erlebt wird, was postwendend die Frage aufwirft, wie denn gesundheitsförderliche von gesundheitsschädigenden Erlebnissen zu unterscheiden sind. Und diese Frage wiederum impliziert ein Maß für "Gesundheit", anhand dessen die Unterscheidung getroffen werden kann.

Das Maß ist alles andere als neu: die Lebensdauer. Getreu ihrem historischen Herkommen aus der "Bio-Politik" bemißt die "Gesundheitsförderung" einzelne Verhaltensweisen danach, wie deren Verhältnis zur Lebensdauer in umfangreichen statistischen Untersuchungen je und je berechnet wird. Dabei gilt ganz im Sinne Hufelands, daß ein längeres Leben einfach besser ist als ein kürzeres. Verhaltensweisen, die mit der Lebenszeitakkumulation negativ korrelieren, gilt es dementsprechend zu meiden, womit automatisch jede Form von Drogenkonsum außer der ärztlich indizierten als gesundheitsschädigend entlarvt ist.

Es sei denn, und damit schwenkt die ganze Konstruktion wieder vom "statistischen Einzelnen" zurück zum erlebenden Einzelnen, der Drogenkonsum wird genußvoll erlebt. "Genuß" ist seit dem Barock (u.a.) eine Chiffre für den 'guten' Rausch (s. 165). Er wird in der jüngeren "Gesundheitsförderung" in verwandelter Form zu einem zentralen Begriff: "genußvolles" Erleben wird, zumindest explikativ, von allen Referenzen, daß es also etwa den Arbeits-Alltag nicht stören soll, entkleidet und selber zum, dem Einzelnen beständig verfügbaren, Maß des Gesundheitsförderlichen. Der Einzelne ist gehalten, sein Erleben daraufhin zu befragen, ob er nun 'wirklich' Genuß empfindet, oder ob er etwas nur tut, weil er dazu gedrängt, gar gezwungen wird, oder womöglich aus Langeweile handelt, dem offiziellen horror vacui des tätigen Lebens.

Inmitten der merkwürdigen Konstruktion der "Gesundheitsförderung", die die lebensoptimierende Machbarkeitsphantasie der "Bio-Politik" und die kulturelle Leitfigur des "selbstbestimmten Individuums" unter einen Hut bringt, indem sie sie geschickt gegeneinander ausspielt, taucht so auf einmal die postmoderne Version des neuzeitlichen "Gewissens" auf: nicht nur soll Ich sich dauernd beobach-

---

<sup>304</sup> Genauer dazu s. VI.2.

ten und beurteilen, was zu "guten Werken" führen soll, sondern jetzt soll Ich bei all dem auch noch eine bestimmte Qualität empfinden, den Genuß, zu dessen Herstellung beliebige Objekte und Tätigkeiten dienen können, so sie ihn denn nur herstellen. Wenn GRACIAN zur "Herrschaft über die Affekten" aufruft, dann geht es ihm darum, etwas vorhandenes zu hemmen, weil dies den eigenen Interessen *in der Welt* dient ("Weltklugheit"); die "Gesundheitsförderung" empfiehlt dem Einzelnen, einen Affekt zielgerichtet herzustellen und die Welt danach zu sortieren, wieweit sie diesem Ziel dient ("Wohlbefinden").

Aus dem doppelten Ich wird ein dreifaches: nicht nur ist Ich erlebende und beglaubigende Instanz zugleich, sondern jetzt auch noch sein eigenes Arbeitsmaterial, das es in Genußverfassung zu bringen gilt, wenn es sich denn nicht den kulturellen Bemühungen um Lebensoptimierung, von denen es ja nur profitieren kann, widersetzen will. Die "Gesundheitsförderung" verwandelt damit die schlicht "lustfeindliche" Hemmung, die allen Disziplinierungen innewohnt, in einen Lustimperativ: genieße! "Genuß" wird so zur Erlebensform, die die "Selbstverwirklichung" beglaubigt: wenn man an etwas keinen Genuß empfindet, muß wohl noch irgendetwas zwischen dem Selbst und seiner Verwirklichung stehen, und man ist gehalten, 'daran zu arbeiten'. Die Arbeit, die der Einzelne zu seiner Lust, zu seiner Genußproduktion zu verrichten hat, diese Subsumption der bislang als notorisch arbeitsfremd eingestuften Lust unter die Arbeit zum Zwecke der Produktion eines Lebens als selbstverwirklichender Genußkette, stellt die sich heute immer deutlicher abzeichnende **erweiterte Version der Lebensarbeit** dar. In Abwandlung des FOREL-Zitats (s. 227) wäre zu formulieren: "Man muß lernen zu leben, um an seinem Lebensgenuß arbeiten zu können."

Hier zeichnet sich die Richtung der kulturellen Umstrukturierung ab, die gewöhnlich, eher Ratlosigkeit anzeigend, "postmodern" genannt wird. Sie zielt auf ein neues Verhältnis von Alltag und All-Tag, das sich bereits in der "Lebensgeschichte als Summe von 'Erlebnissen'" (263) und in "Ich als Lebens-Werk" (270) andeutet. Das neuzeitliche Verhältnis von Alltag und All-Tag nimmt mit der Totalisierung des Alltags die Form einer vielfältigen Produktion des All-Tags *im Alltag* an: Weltanschauungen, Religionen, Moralismen, Ethiken usw., denen allen nur die Verbindlichkeit zukommt, die Ich ihnen zugesteht; die Kultur gesteht ihnen keine mehr zu. Der Beglaubigungsmodus, der die vielen All-Tage für den Alltag jeweils anschaulich umsetzt, sind die "Werke". Dabei meint "Werk" in einem allgemeinen Sinn eine Produktion, mit der Ich Wirkungen außerhalb seiner selbst, in der "Welt", erzielt und sich damit auf Konsequenzen festlegt, eine Lebensgeschichte entfaltet, an der es sich wiederum orientiert und sich seiner vergewissert.

MOLLENHAUER sieht nun, als einer von vielen Kommentatoren der Kulturentwicklung, in den letzten Jahrzehnten die "Zweifel am europäischen 'Ich-Projekt'" (145) wachsen und diagnostiziert eine Tendenz, "die das Ich aus allen relevanten Bezügen herauslöst und schließlich auch die punktuellen Gewißheiten dieses Ichs selbst ergreift....Es ist dann verständlich, wenn immer mehr vor allem Echtheit, Authentizität der Selbstdarstellung, das augenblickliche Spüren meiner selbst....zu den Kriterien für Selbstgewißheit avancieren" (144).

Für diesen Rückzug aus den Weltbezügen, aus den All-Tagen, die in der Neuzeit als Metamorphosen des transzendentalen All-Tags seine Nachfolge antreten, bietet "Gesundheit" nun einen Fluchtpunkt: im programmatischen "Genuß", der "Echtheit", "Authentizität" und das "Spüren meiner selbst" als Erlebnisqualität zu beglaubigen hat, wird *Ich selber All-Tag*.

Dementsprechend figuriert die mithilfe der ständigen Arbeit am "Genuß" produzierte "Gesundheit" momentan als diskursive Letzttheit und scheint auf kein Anderes mehr zu verweisen: Gesundheitsförderung "zielt über die Entwicklung gesünderer Lebensweisen hinaus auf die Förderung von umfassendem Wohlbefinden" (Ottawa-Charta der WHO 1986; zit. n. Public Health, 16), das kurz zuvor als Definition von "Gesundheit" eingeführt wird ("umfassendes körperliches, seelisches und soziales Wohlbefinden"; ebd.). Etwas kürzer: "Gesundheitsförderung" fördert Gesundheit als Chiffre fürs Ganze, wozu WEIZSÄCKER 1946 beinahe prophetisch bemerkt, daß "Gesundheit, die sich nicht selbst übersteigt, sinnlos bleibt" (81).

Hier besteht allerdings wenig Gefahr, daß die "Gesundheit" sinnlos bleibt, denn die "Gesundheitsförderung" ist in ihrem historischen Herkommen (s. BARIC 1980) und ihrer aktuellen Hauptströmung (s. Public Health 1994) von einer grundsätzlich ökonomischen Rationalität durchzogen, auch wenn die Ottawa-Charta das mit keinem Wort erwähnt. Es geht eben, mit FOUCAULT gesagt, bei der neuen "Gesundheit" um "ständige Faktoren des Kräfteabziehens, der Verminderung von Arbeitszeit, des Energieverlustes, wirtschaftlicher Kosten sowohl aufgrund des Produktionsausfalls als auch der Behandlungskosten" (s. 229), und im weiteren darum, wie man jeden Einzelnen in den Kampf gegen diese Faktoren so einbeziehen kann, daß er die Verwirklichung der ökonomischen Interessen der Kultur für Selbstverwirklichung hält.

Wirksam wird die "Gesundheitsförderung" nämlich nur, insoweit sie als lohnendes Vereinheitlichungsangebot für die durch Religion, Weltanschauung, Staat oder ähnliche Kulturformationen nicht mehr hinreichend zu vereinheitlichende Vielfalt glaubwürdig etabliert werden kann. Und der streng utilitaristische Charakter dieser "Gesundheit" schließt es keineswegs aus, legt es im Gegenteil sogar nahe, daß sie zur Erreichung ihrer ökonomisch formulierten Ziele den Weg über die Arbeit am Genuß und an der genußvollen Gesundheit geht. Sie vereinheitlicht die kulturelle Trias folgendermaßen: das genußvoll-gesunde "Erlebnis" garantiert, daß die Erlebenden weiterhin an der Produktion von "Fortschritt" und "Wohlstand" arbeiten, indem sie lernen, auch die Berufsarbeit als Feld der "Selbstverwirklichung" zu kultivieren<sup>305</sup>: Narzißmus als Sekundärtugend. Und es ist in der Tat anzunehmen, daß solcherart gesunde Menschen wenig mürrisches, störrisches, bockiges oder sonstwie den glatten kulturellen Umsatz störendes an sich haben, wie es z.B. Süchtige kennzeichnet.

Diese Gesundheit überschreitet sich also sehr wohl selbst, und das wiederum ist

---

<sup>305</sup> Von Unternehmensseite aus entspricht dem die seit den 80er Jahren ständig wachsende Bedeutung, die der "Arbeitszufriedenheit" der Mitarbeiter für den ökonomischen Erfolg des Unternehmens beigemessen wird.

gar nicht neu. An anderer Stelle heißt es bei WEIZSÄCKER: "Gesundheit ist Verfügbarkeit für beliebige Zwecke" (1947; 217) - sofern diese Zwecke Ich Gelegenheit zu genußvollem Erleben lassen, so daß es weiterhin den Erfolg seiner Arbeit an sich selber als Lebens-Werk beglaubigen kann. Eine solche Lebensform in einer dementsprechenden Kultur wäre wohl tatsächlich ein wirksamer Schutz vor "Sucht", was nicht weiter verwundert, wenn man in Rechnung stellt, daß in dem skizzierten Entwurf von "Gesundheit" die schlechthin verkehrungsfreie Wirklichkeit mit entworfen ist. Wenn die Unvollkommenheit als Kulturprinzip faktisch abgeschafft ist, wird es Sucht (und mit ihr sämtliche anderen Mißliebigkeiten) nicht mehr geben. Insofern kann "Gesundheit" getrost als zeitgenössisches Utopia bezeichnet werden. Daß sie, wie alle Utopien, niemals realisiert werden wird, hindert nicht, daß unter Berufung auf sie "Arbeit" geleistet und Wirklichkeit geschaffen wird.

Unbehaglicherweise aber eben "zu beliebigen Zwecken". Und auch der vereinheitlichende 'Sinn', den zu schaffen die „Gesundheit“ als kulturelles Großprojekt ausgerufen wird, vermag kaum Begeisterung hervorzurufen: zu offensichtlich haftet ihm die terroristische Ärmlichkeit an, die allem ungebrochen gelebten Narzißmus zu eigen ist.

„Mir scheint, der ganze Bereich des Humors könnte von einer genauen und sofortigen Untersuchung profitieren. Natürlich müssen wir die Witze, die einen wie auch immer gearteten ernstzunehmenden psychologischen Wert haben, von denen trennen, die nur zum Drogenmißbrauch ermuntern und unterbunden werden sollten.“

Douglas Adams

### **V. Rausch und Selbstreferentialität: zur psychologischen Struktur der Sucht**

Die kulturpsychologische Analyse der Entwicklung des Umgangs mit dem Rausch und des Suchtdiskurses hat ergeben, daß die neuzeitliche abendländische Kultur den Suchtbegriff als ein Bild produziert, in dem sie ihre zunehmende Rauschfeindlichkeit *und* die aus dieser Feindseligkeit resultierenden Probleme gleichzeitig verfaßt und behandelt. Von einem „Bild“ zu sprechen, nimmt der „Sucht“ den quasi-ontologischen Status einer Letztheit, wie er ihr als „Krankheit“ implizit zugesprochen ist, und hebt ihren Charakter einer geschichtlich-kulturellen Herstellung hervor. Als solche ist sie seelisch zur Zeit wirksam und wirklich, was durch keine wie auch immer geartete zeit- oder ide-ologiekritische Anstrengung aufgehoben werden kann.

GEBSATTEL bemerkt: „Daß es so etwas gibt, wie ein süchtiges Verhalten, kann einfach hingenommen und in seinen Bedingungen und Erscheinungen wirklichsgetreu untersucht werden“ (258). Dieses Kapitel leistet eine solche Untersuchung in psychologischer Hinsicht unter der Fragestellung, wie es unter den in Kapitel IV herausgearbeiteten Bedingungen zur Sucht kommen kann. Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Rauscherleben, das psychologisch zwingend jeder Sucht vorhergeht, so daß die Frage dieses Kapitels auch so gestellt werden kann: *welches spezifische Verwandlungsschicksal des Rausches stellt die Sucht dar?* Denn es bleibt zu erinnern, daß zwar alle Kulturen den Rausch kennen, aber bei weitem nicht alle die Sucht, und selbst in unserer Kultur längst nicht jeder, der sich zuweilen berauscht, süchtig wird.

Ein mögliches Mißverständnis sei vorab aus dem Weg geräumt: es geht in diesem Kapitel nicht um Lebensschicksale, den Aufweis biographischer oder charakterologischer Determinanten ´individueller´ Suchtentstehung. Ein solches Interpretationsmuster liegt in unserer Kultur zwar nahe, da sie sich, wie in Kapitel IV expliziert, auf ´den Menschen´ in der Variante des ´Individuums´ als Bezugsrahmen kapriziert hat, führt aber auf die eine oder andere Weise zur fruchtlosen Suche nach der „Suchtpersonlichkeit“. Der Gegenstandsbildung der vorliegenden Arbeit wäre es unangemessen, dem anthropologisierenden und individualisierenden Duktus des kulturellen Selbstbildes zuviel Raum zu geben. Subjekt dieses Kapitels ist daher die Verwandlung einer Erlebensverfassung, des Rausches, in eine Lebensform, die Sucht.

### **V.1 Die Identifizierung des Nichtidentischen: der Rausch heute**

Der kulturelle Stellenwert des Rausches wandelt sich mit den Wandlungen der Kulturen; in eins mit solch makroskopischen Veränderungen ändern sich ebenfalls, quasi mikroskopisch, Form und Struktur des Rauscherlebens. In kulturpsychologischer Hinsicht wurde dies in Kapitel IV dargelegt<sup>306</sup>. Dieser Abschnitt stellt nun die *Struktur der erlebten Rauschgeschichte* in den Vordergrund, da aus ihr das psychologische Funktionieren der Sucht abgeleitet werden soll.

„Individuelle Rauschgeschichte“ meint dabei nur sekundär die Rauschgeschichte eines konkreten Menschen. Primär ist damit eine Erzählform angesprochen, die in unserer Kultur beinahe automatisch produziert wird, wenn denn einmal, was ohnehin selten genug ist, die Rede auf den Rausch kommt: er wird durchgängig in Hinblick auf ein erlebendes und sich via Erleben als Unikat profilierendes Individuum ausgelegt. Das ist selbst noch zu spüren, wo der Rausch, wie bei ZUTT oder GEBSATTEL, einer existentiellen Analyse unterzogen wird, und kontrastiert deutlich zu Rauschgeschichten in Kulturen, die den Rausch als ausschließlich sakrales und/oder kollektives Phänomen auffassen, das eben nicht Sache des Einzelnen ist.

---

<sup>306</sup> Aus kultursoziologischer Perspektive vgl. dazu Legnaro (b); Spode (a).

Die folgende Darstellung beruht, soweit nicht anders gekennzeichnet, auf 32 retrospektiven Beschreibungen eines konkreten Rauscherlebens und 15 Tiefeninterviews mit Studierenden der Technischen Universität Berlin, die 1994/95 angefertigt bzw. durchgeführt wurden. Im Zentrum der Auswertung steht dabei die psychologische Struktur des Rausches, nicht die einzelne Fallgeschichte.

Das Rauscherleben verändert sich mit wachsender Rauscherfahrung. Dies ist ein erster Befund, der auch so formuliert werden könnte: *der Rausch wird gelernt*. Er beginnt als ein Widerfahrnis; die Menschen erleben, in unserer Kultur erstmalig zumeist anhand des Alkohols, Verschiebungen, Stauchungen, Dehnungen des gewohnten Erlebens, seltsame Leichtigkeiten oder Schwerfälligkeiten, 'neue' Könnensformen und plötzliche Unsicherheiten in altem, für sicher gehaltenem Können, körperliche Symptome bis hin zu Übelkeit und Erbrechen. Die Erlebensverläufe schwanken entsprechend zwischen dem Schwelgen im Genuß an den neuen „großartigen“ Spielräumen und mulmigen Gefühlen angesichts der ungewohnten Erlebensformen, beides vermittelt durch eine 'se-kundäre' Verarbeitung, die sich bisweilen in Fragen wie „was denken jetzt wohl die anderen von mir?“ bemerkbar macht.

Dieses erste Rauscherleben stellt den Rausch in die *Spannung von Spielraumerweiterung und Haltverlust*, die in den folgenden Rauschen bearbeitet wird: man beginnt, den Rausch zu steuern. Die beiden Extremformen dieser Bearbeitung sind Abstinenz aus Angst vor dem Haltverlust bzw. regelmäßige Vollberauschung im Verfolg der Spielraumerweiterung. In der Regel wird jedoch eine sich im Laufe der Zeit stabilisierende Zwischenform ausgebildet, die eine bestimmte Erweiterung des seelischen Spielraums anstrebt, den Haltverlust jedoch vermeidet; als dessen Indikatoren etablieren sich die körperlichen Anzeichen der Berauschung (Lallen, Torkeln, Schwindel etc.). Wir haben diese Zwischenform in Hinblick auf Alkohol als das „individuelle Maß“ bezeichnet und auf die in ihrer Ausbildung repräsentierte Entwicklungsleistung detailliert hingewiesen (FRANZKOWIAK/DAMMER; bes. 88 ff.).

Unschwer ist im „individuellen Maß“ das „rechte Maß“ des Mittelalters wiederzuerkennen (s. 65; 68), wenngleich ihm mittlerweile die Funktion eines Standesausweises abgeht. Aber das kulturelle Motiv ist nach wie vor das gleiche: die Anforderung zur Ausbildung des „individuellen Maßes“ besteht, weil keine verbindliche Ritualstruktur mehr existiert, die den Rausch unabhängig vom Einzelnen und seinen Vorlieben begrenzt. Das „individuelle Maß“ ist an die Stelle des dem Rausch inhärenten Maßes getreten, das in aller Regel durch letztendliche Bewußtlosigkeit oder einen ihr ähnlichen Schlaf gekennzeichnet ist<sup>307</sup>. Anders gesagt: unbefangene Hingabe an den Rausch (inhärentes Maß) bedarf einer sinnlichen kulturellen Grenze (Ritual), bei deren Auflösung die Grenze von jedem Einzelnen zu ziehen ist (individuelles Maß), was dieser erst einmal zu lernen hat<sup>308</sup>. Damit wird der Rausch in unserer Kultur zu etwas gemacht, das der Einzelne als in *seiner* Verantwortung gestellt wahrnimmt.

---

<sup>307</sup> Dies gilt für fast alle Drogen, deren Konsum Gegenstand relevanter Kultivierungen wird; vgl. dazu zahlreiche Beiträge in RuR und RuE.

<sup>308</sup> Es sei an WASSENBERGS Schilderung des Affekthaushaltes der ostfriesischen Kultur

Die Inhalte des Rauscherlebens haben die Tendenz zur Grandiosität gemeinsam, unabhängig davon, ob diese sich auf das „Heilige“, auf Erotik und Sexualität, auf das aktuelle soziale Miteinander, auf eigene Leistungsfähigkeit und Macht oder auf Selbstmitleid beziehen<sup>309</sup>. Ob angenehm oder unangenehm, zeichnet sich das Erleben bei fortschreitender Berausung tendenziell durch eine *Ungebrochenheit* aus, die man in seelischen Alltagsverfassungen nicht kennt. Als ähnliche Verfassung wird in den Beschreibungen, wie ja auch charakteristischerweise in den Äußerungen der Romantiker zum Rausch, der Traum benannt, selten Fieberphantasien.

„Ungebrochenheit“ sagt nun keineswegs aus, das seelische Verwandlungsgetriebe komme im Rausch zum Stehen. Im Gegenteil kann sich der Reigen der Verwandlungen enorm steigern, vorzüglich nach dem Konsum solcher Drogen, die man in unglücklich-mißverständlicher Weise „Halluzinogene“ nennt, so als erzeugten *sie* jene Erlebnisse, deren Außergewöhnlichkeit offenbar beängstigend genug ist, um sie postwendend sprachlich zu entwirklichen (Halluzination). Nicht also die Brechung einer Erlebensgestalt und ihre Verwandlung in eine andere wird im Rausch gebremst, sondern die seelische Produktionsweise selbst, die (u.a.) durch eine strukturelle Gebrochenheit gekennzeichnet ist, wird umgestellt: jene Gebrochenheit, die seelisch den Umgang mit dem „Unbestimmten“ (s. 23) repräsentiert, soll aufgehoben werden. Das Erleben sucht eine Formenbildung auf, in der es sich nicht mehr als „bezogen auf Anderes“ erfahren muß bzw. kann.

Der Rausch betreibt die „Extremisierung einer seelischen Tendenz bei weitgehender Ausblendung möglichst aller anderen“ (FRANZKOWIAK/DAMMER, 88). Dabei geht es um mehr als die Verdrängung von möglicherweise Unangenehmem<sup>310</sup>, denn was der Rausch in der „Ausblendung möglichst aller anderen“ Tendenzen anstrebt, ist die *Suspension des Anderen* schlechthin, die Aufhebung der zwei-einheitlichen Struktur des Seelischen, seines beständigen Existierens im Spannungsfeld zweier Ordnungen<sup>311</sup>. Das gelingt ihm letztendlich nicht, wie wir gezeigt haben (89 f.): wenn die „zweite“ Ordnung ausgeblendet ist, liegt das ganze Seelische hinsichtlich des Erlebens für eine Weile still (Bewußtlosigkeit). Es wird das Paradox sichtbar, daß die ‚Befreiung‘ vom An-

---

im 17. Jahrhundert erinnert, wenn man sich eine Vorstellung von historischen Zwischenformen machen will (s. 156).

<sup>309</sup> „Versailles ist dem, der Haschisch gegessen hat, nicht zu groß und die Ewigkeit dauert ihm nicht zu lange“ (BENJAMIN, 96 f.).

<sup>310</sup> Wie man an den Selbstmitleidsorgien mancher Betrunkener oder an „Horrortrips“ sehen kann. Die Rede vom Rausch als „Flucht vor der Wirklichkeit“ basiert auf ebendieser Unterstellung, im Rausch werde Ungemütliches programmatisch verdrängt.

<sup>311</sup> FREUD entwirft für diese zwei Ordnungen das Bild vom „Primär-“ und „Sekundärprozeß“: beide dienen der Lustgewinnung qua Spannungsabfuhr, aber während der Primärprozeß jederzeit und umstandslos auf direkte Befriedigung drängt, ‚will‘ der Sekundärprozeß die Befriedigung sicher machen, hemmt daher die direkte Abfuhr und etabliert im Laufe der Zeit ein System von (Um-)Wegen, in dem er auf verschiedenen Weisen zum Ziel, zur Befriedigung gelangen kann (Sicherheit durch Beweglichkeit).

deren, dem erwünschten wie befürchteten Unbestimmten, auch das Befreite zur Wirkungslosigkeit verurteilt<sup>312</sup>.

Aber das Rauscherleben ist als *Totalisierung* zu charakterisieren, die kein Anderes mehr zulassen *will*<sup>313</sup>. GEBSATTEL faßt es so zusammen: „Alles in allem ist zu sagen, daß die Giftwirkung in einer Zustandsänderung liegt, dessen positive oder negative Qualität neben dem *Erlebnis* der Zustandsänderung als solcher von geringer Bedeutung ist“ (259). Der Rausch ist eine selbst-genügsame *Eigenwelt*.

Dies zum einen, wie geschildert, vermittelt seines *unmittelbar erlebten Andersseins* gegenüber alltäglichen Verfassungen. Zum zweiten, indem er eine eigene Welt konstituiert, die ohne den üblichen Verwirklichungsdruck aus-kommt: nichts zwingt einen, das im Rausch Erlebte, Gedachte, Phantasierte in etwas umzusetzen, dem andere Menschen das Signum des Realen erteilen würden. Wünsche und Phantasien nehmen, je weiter die Totalisierungstendenz des Rausches greift, desto mehr den Charakter des bereits Verwirklichten an. Das wird plausibel, wenn man an das Ausblenden der „zweiten“ Ordnung denkt, denn die ist ja u.a. für die kritische Überprüfung von Wünschen und Ideen auf deren mögliche Brechungsperspektiven in andere Kontexte hinein zuständig, in diesem Fall für Verwirklichungsstrategien. Es ist an BAUDELAIRE zu erinnern: er brandmarkt genau diese Eigenart des Rauscherlebens als Signum dessen verwerflicher Seite, denn jenen „Trugschluß...“, der den Wunsch in Wirklichkeit verwandelt“ zu produzieren, verhindert die Rückbindung des Rausches an den Alltag, für den nichts von dem rauschhaft „Schönen“ übrigbleibt.

Der Rausch stellt in dieser Hinsicht eine *Entlastung von der Produktionsnot* dar (s. 144 ff.). Die „im Erleben beglaubigte Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit“ (DAMMER 1993; 456), die zeitweilige Suspension des Unbestimmten, setzt nun tatsächlich die „Hemmungen“ herab, die in jahrhundertelanger Kultivierungsgeschichte unter dem Sammelbegriff „Gewissen“ errichtet oder neu strukturiert wurden (s. IV.2.3.2), was bereits in den „erweiterten Spielräumen“ zum Ausdruck kam. Hier ist aber der Hinweis angebracht, daß zum einen der Rausch diese Wirkung immer, also unabhängig von der konkreten kulturellen Umgebung, zeitigt und daß sich daher zum anderen die spezifische Entlastungsfunktion, die der Rausch in der neuzeitlich-abendländischen Kultur ausübt, wesentlich auf die Produktionsnot bezieht, in die die Kultur sich und damit auch ihre Mitglieder hineinmanövriert hat. Dadurch gewinnt der Rausch eine zusätzliche Faszination paradoxerweise gerade in der Kultur, die als einzige seine Daseinsberechtigung grundsätzlich in Zweifel zieht, sie ihm in ihrem Selbstbild sogar abspricht. Die spezifische *Entlastung* funktioniert nur in einer Kultur, die sich zuvor spezifisch *belastet* hat. Weniger geht es im Rausch also um plötzlich

---

<sup>312</sup> Wir sprachen daher vom Rausch als „Selbsterfahrung des Seelischen“ (FRANKOWIAK/ DAMMER, XY), denn die Erfahrung der Bewußtlosigkeit ‚beweist‘ die Einheitlichkeit der seelischen Zwei-Ordnungen-Struktur. Setzt die eine Ordnung die andere außer Kraft, suspendiert sie sich gleichzeitig selber.

<sup>313</sup> ZUTT greift zur Darstellung der Totalisierungstendenz des Rausches auf Nietzsches „Gegensatz des Dionysischen zum Apollinischen“ (436) zurück und sieht im Rausch das Dionysische unter Ausblendung des Apollinischen extremisiert. GEBSATTEL prägt in diesem Zusammenhang das Wort von der „Dedublierung“ (260).

freigesetzte Aggressionen o.ä., sondern vermittelt der beschriebenen Umstellung der seelischen Produktionsbedingungen, der Entlastung von der Produktionsnot, um ein „Moment des gesteigerten Sichselbstfühlers“ (GEBSATTEL, 259). Und der Eindruck des „Gesteigerten“ im Erleben kommt infolge der Ungebrochenheit zustande, die sich hier als Gewissenlosigkeit zeigt.

Damit gerät der dritte Aspekt in den Blick, unter dem der Rausch als „Eigenwelt“ erscheint. Er betrifft den lebensgeschichtlichen Kontext, die ‚persönliche‘ Rauschgeschichte. Ist der erste Rausch, wie geschildert, ein Widerfahrnis, in dessen Verlauf Mulmigkeiten bis hin zu offener Angst auftreten, so werden diese unangenehmen Phasen bei wiederholter Berausung schnell seltener und verschwinden bald ganz, was man als seelische Version der „Gewöhnung“ ansehen kann. Mulmigkeiten und Angst entstehen im Kontext der „zweiten“ Ordnung, der „sekundären“ Bearbeitung: die Auflösung der all-täglich gewohnten Erlebensweisen und Könnensformen im Rausch (Haltver-lust) ruft die etwas bange Frage nach neuen Haltepunkten bzw. nach deren Stabilität auf, ohne sie allerdings *befriedigend* beantworten zu können. Denn die sich abzeichnenden ‚neuen‘ Formen, die der Rausch anbietet, gemahnen in ihrer Ungebrochenheit an Kindliches<sup>314</sup>, stellen Entwickeltheit in Frage.

In der Angst davor greift das Prinzip der „Differenzierung, die anderes ausschließt“, dessen Funktionieren für die Kultur allgemein bereits herausgestellt wurde (35 f.). Im Vergleich zu alltäglichen seelischen Verfassungen entspricht die Rauschverfassung einer *Dedifferenzierung*, deren Genuß- wie Unbehagensaspekte gleichermaßen aus der Vereinfachung der seelischen Produktionsweise stammen. Hier findet sich eine *Analogie des Rausches zum Witz*, dem es, FREUD zufolge, darum geht, „aus der seelischen Tätigkeit eine Lust wiederzugewinnen, welche eigentlich erst durch die Entwicklung dieser Tätigkeit verlorengegangen ist“ (1905; 219). Eine ähnlich listige seelische Wendung repräsentiert auch der Rausch, der allerdings den Moment des Witzes zu einer stundenlang währenden Verfassung dehnt und damit auch qualitativ verändert.

Das Verschwinden der Angst bei wiederholtem Rausch erklärt sich daraus, daß die Wiederholungen eben nicht mehr einfach erlitten, sondern aktiv produziert sind: man entscheidet sich aus einer Verfassung, die auf jahrelanger Entwicklung basiert, heraus dafür, Entwicklung zeitweilig mehr oder weniger weitgehend wieder rückgängig zu machen. Das Differenzierte führt seine eigene Dedifferenzierung herbei. Dieses Moment der so schlicht anmutenden aktiven Wiederholung dessen, was einem zuvor widerfahren ist, stellt die fundamentale seelische Aneignungsstrategie dar, mit deren Hilfe die Menschen, wie FREUD in diesem Zusammenhang herausstellt, „sich sozusagen zu Herren der Situation machen“ (1920; 226)<sup>315</sup>. In seiner Rauschgeschichte übt das Seelische im Wortsinne *Selbst-Beherrschung* ein: es demonstriert, daß es sogar noch darüber Gewalt hat, seine

---

<sup>314</sup> Dies ist durchaus im Sinne des FREUDSchen Begriffs „infantil“ zu verstehen: „Affektiv hochgeladene einfache Lösungen werden an die bewegenden Probleme herangetragen“ (DAM-MER 1993; 454).

<sup>315</sup> Kinder erproben diese Strategie bei ihren Spielen in vielfältigen Variationen.

eigene Funktionsweise zu modifizieren und die Angst, die es dabei anfänglich erlebt, zu überwinden.

Diese spezifische Aneignungsleistung kommt in fast allen Rauschgeschichten zum Vorschein: das erste Bier, der erste Schnaps, die erste Zigarette, der erste Kaffee oder Tee - sie alle „schmecken nicht“, brechen die bis dahin gewohnten kindlichen Geschmackswelten unmißverständlich auf, was beim Rauchen am deutlichsten wird, denn dort kommt noch ein neuer, ungewohnter, hustenreizender Konsummodus hinzu. Und trotz dieser sinnlich evidenten Gegenläufe fährt man mit dem Konsum fort und überwindet die Widerstände, eine Logik, die sich beim Umgang mit dem Rausch, transponiert vom Geschmack zur Verfassung, fortsetzt. Die meisten Kulturen erkennen diese Leistung als spezifisch „erwachsen“ an und weisen daher dem Rausch eine entscheidende Rolle im Rahmen ihrer Initiationsrituale zu<sup>316</sup>.

„Eigenwelt“ heißt in diesem Kontext also *erfolgreich angeeignete Welt*. Der vierte Aspekt betrifft nun die Auslegungsfrage: wie interpretiert und versteht man diese erfolgreiche Aneignung. Was *bedeuten* die Rauscherlebnisse? Worauf bezieht sich die Beglaubigung, die der Rausch infolge der Umstellung der seelischen Produktionsweise, des Kurzschlusses von Möglichkeit und Wirklichkeit, in jedem Fall leistet?

An dieser Stelle tritt nun die Kultur als rahmende Einheit bestimmend auf. Es überrascht nicht, daß in den Rauschberichten des 20. Jahrhunderts unserer Kultur kein sakrales Erleben i.e.S. mehr beschrieben wird. Das trifft auch auf Autoren wie Jünger, Huxley, Gelpke oder Kerouac zu, obwohl sich bei ihnen zuweilen Interpretationen finden, die in der Sprache ursprünglich religiöser Bilderwelten formuliert sind. Letztlich aber bleiben auch sie trotz mancher gelungener Besuche in anderen Kulturen in den von unserer Kultur gesteckten Grenzen der Beglaubigung: am Ende steht, als Zentrum und Rahmen gleich-zeitig, „Ich“ im Sinne RIMBAUDS<sup>317</sup>. In den selbsterhobenen sowie den bei FRANZKOWIAK (1986) geschilderten Rauscherfahrungen tritt das in aller Deutlichkeit hervor.

Charakteristisch dafür ist die Entwicklung der Rauschgeschichte durch die Adoleszenz hindurch: die ersten Berausungen stehen im Zeichen sozialer Beglaubigungen, des Akzeptiert-werdens durch die peer group, der Anerkennung eigenen Großseins durch andere, nicht zuletzt durch die Familie. Mit der allmählichen Entwicklung des „individuellen Maßes“ verlagert sich der Schwerpunkt hin zur gezielten Befindlichkeitssteuerung (s. FRANZKOWIAK/ DAMMER, 88; vgl. dazu

---

<sup>316</sup> Implizit weiß auch unsere Kultur um den Wert der Überwindung kindlicher Gewohnheiten als notwendigem Ingrediens des Erwachsenwerdens, schätzt jedoch, wie nach der historisch-psychologischen Analyse verständlich sein dürfte, Drogen und Rausch nicht als Wirkungsräume, in denen die Überwindung realisiert wird. Auch hier spielt das Rauchen die Rolle des Protagonisten, was sich historisch bereits in der auffälligen Gegnerschaft absolutistischer Monarchen gegen das Rauchen andeutete (s. 160 ff.). Heute interpretieren z.B. Lehrer das von ihnen höchst ungern gesehene Rauchen bei Schülern zu Recht als Symbolisierung der Absicht, sich pädagogischer Obhut zu entziehen, „erwachsen“ zu werden (s. 337; historisch dazu auch 160, Anm. 129).

<sup>317</sup> Das mindert im übrigen nicht den Respekt, den ihr persönlicher Mut zu kultureller Offenheit verdient.

auch BzgA): man strebt mit dem Drogenkonsum als angenehm erlebte Verfassungen an, will sich „in Stimmung bringen“, „locker machen“ oder beginnt, den Rausch zielgerichtet gegen bedrückende, ärgerliche, enttäuschende Alltagsverfassungen einzusetzen<sup>318</sup>. Erst jetzt berauscht man sich ab und an alleine und nicht mehr exklusiv in Gesellschaft. Von hier aus betrachtet erscheint die erlebte Rauschgeschichte als abgekürzte, Jahrtausende zu Jahren komprimierende Wiederholung der kulturellen Geschichte des Umgangs mit dem Rausch.

Es bilden sich die vielfältigen individuellen Muster des Drogenkonsums, die im Austausch mit familiären, lokalen, regionalen etc. Konsummustern entstehen und all die darin gefaßten Bildwelten mittransportieren<sup>319</sup>, ihnen gegenüber aber ebenfalls ein ‚mehr und anders‘ profilieren, das einzigartig und unverwechselbar sein soll, eben individuell. Das suspendiert *in der Regel* nicht die soziale Beglaubigungsfunktion der Kultivierungen der jeweiligen kulturellen Hauptdroge, in unserer Kultur also des Alkohols: nach wie vor ‚stiftet‘ Alkoholtrinken ‚Geselligkeit‘ (s. auch Schivelbusch, 200 ff.), aber die Relikte früherer Trinkverbindlichkeiten (Zuprosten, Anstoßen usw.) entwickeln, von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>320</sup>, nicht mehr die Kraft, das inhärente gegen das individuelle Maß des Rausches durchzusetzen. Die letzte Referenzinstanz des Rauscherlebens bleibt Ich<sup>321</sup>.

Am ‚einsamen Trinker‘ oder am inmitten zahlreicher Menschen stur vor sich hin glotzenden Betrunkenen wird der vierte Aspekt der „Eigenwelt“ des Rausches nur besonders deutlich, er durchzieht die Rauschkultivierungen unserer Kultur aber grundsätzlich: *meine eigene Welt*. Dieser vierte Aspekt zeichnet nun, im Unterschied zu den universellen anderen drei (eigene Erlebensverfassung; eigene, „entlastete“ seelische Produktionsweise; zu eigen gemachtes Widerfahrnis), exquisit die neuzeitlich-abendländische Kultur und deren Dependancen in andere Weltgegenden aus: die *Beglaubigung des Erlebten durch den Erlebenden als sein Erleben*<sup>322</sup>.

Dieser Kurzschluß hat weitreichende Konsequenzen. Er stellt eine spezifische Bearbeitung des grundlegenden Unvollkommenheitsproblems dar (Versalität), die den All-Tag in den Alltag von der Möglichkeit her einkörpert. Zwar steht auch bei diesem Typus der Rauschkultivierung das Erleben einer ‚anderen‘ Welt am Anfang, aber da diese nicht nur durch keine kulturelle Struktur wie etwa Religion

---

<sup>318</sup> Erst bei diesem Entwicklungsstand der Rauschgeschichte kann BATESONS Rede vom Motiv der Berauschung, „Kapitän der eigenen Seele“ (413) sein bzw. werden zu wollen, als zutreffend gelten.

<sup>319</sup> Es sei z.B. an das uralte Bild vom „saufenden Deutschen“ (s. 74 f.) und dessen zahlreiche Varianten, etwa an die „trinkfesten Germanen“ des 19. Jahrhunderts erinnert.

<sup>320</sup> Hier wären hauptsächlich Jugendlichengruppen zu nennen, vielleicht auch noch die eine oder andere Stammkundschaft einer „Kneipe“.

<sup>321</sup> Siehe dazu insbesondere unsere Ausführungen zur „Peinlichkeit“ infolge sog. „Kontrollverlustes“ (FRANZKOWIAK/DAMMER, 95 f.).

<sup>322</sup> Hier zeigt sich, daß „Ich“ in all seinen scheinbar autochthonen Verhältnissen (mein, mir, mich) kein anthropologisches Wesensmerkmal, sondern eine spezifische *kulturelle Produktion* ist.

mehr als *kategorial* anders ausgewiesen, sondern sogar von vornherein als bloß eigene Produktion des Erlebenden verbindlich festgeschrieben ist<sup>323</sup>, steht ihr kein Schutz mehr gegen ihre Veralltäglichsung zur Verfügung. Das Andere, von dem der Rausch erlebbar kündet, ist „bereits und immer schon“ *Mein* Anderes. Wie seltsam das Erlebte auch sein mag, Fixpunkt der seelischen Bearbeitung bleibt, daß Ich es ist, das dies Seltsame erlebt (hat).

Das Fehlen einer verbindlichen, kulturell akkreditierten Kennzeichnung des 'anders' Erlebten als gültiger Realisierung der seelischen und kulturellen Überschreitungsnotwendigkeit, als wahrhaft transzendierend, führt zum beliebigen Umgang mit dem im Rausch sich ereignenden Übergang von Alltag und All-Tag. Wie bereits an Rimbauds Diktum ausgeführt: Ich ist zwar ein Anderes, aber das Andere ist mit Sicherheit Ich. Das „Nichtidentische“, wie ADORNO, die Versalitätsproblematik mit philosophischem Begriff faßt, soll hier doch identisch gemacht, einer Vereinheitlichung unterzogen werden, wie sie selber charakteristisch für den Rausch ist: Ausblendung der anderen („zweiten“) Ordnung als maßgeblicher Brechung der einen („Ich“). Alltag und All-Tag sind nicht mehr zu unterscheiden, so daß nicht nur der bereits bekannte Satz gilt, daß der Alltag den All-Tag komplett umschließt, sondern ebenso die Umkehrung, daß sich nämlich der All-Tag den Alltag einverleibt: jede beliebige Nebensache kann „heilig“ werden. Von hier aus führt der Weg zu einer psychologischen Bestimmung der Sucht.

## V.2 Gebannte Vielfalt: Sucht

„Was wird von dem, der einer solchen Sucht anheimfällt, gesucht?“ (GEBSATTEL, 259). Auch Gebasttel beharrt auf der „Kontamination“ mehrerer Bedeutungen im Suchtbegriff, wie sie Rieger bereits herausstellt (226 f.). Es gilt dementsprechend, die Sucht hinsichtlich ihrer mehrfachen Determiniertheit zu zergliedern und sie so zu rekonstruieren, daß ihr Sinn im Gefüge heutiger Kultur sichtbar wird. Aus gesamtkultureller Perspektive wurde die Sucht bereits als ein mit viel Aufwand aufrechterhaltenes Gegenbild ausgewiesen (IV.4), das, zusammengefaßt, als „Beweis a contrario für das 'richtige Leben'“ (278) dient, das die Kultur nicht mehr positiv gewährleisten kann. Nun bleibt noch die Frage zu klären, wie der Übergang von der Erlebensverfassung „Rausch“ zur Lebensform „Sucht“ psychologisch beschrieben werden kann.

Genauer gefaßt, ist dies die Frage danach, was die Sucht so relativ stabil macht, obwohl sie mit einem beachtlichen, z.T. für die Süchtigen nur schwer auszuhaltenden Leiden einhergeht. Es geht also darum, einen psychologischen Begriff für das zu finden, was im Krankheitsparadigma im Begriff „unwillkürliches Verlangen“ als schlechthin gegeben und nicht weiter analysierbar erscheint. Es wäre gewissermaßen die Frage nach dem „Krankheitsgewinn“, der in der Sucht für die Süchtigen lebenspraktisch realisiert ist, ohne daß er ihnen bewußt wäre.

---

<sup>323</sup> Man stelle sich einmal vor, wie die Kultur einen 16jährigen behandeln würde, der nach seinen ersten Rauscherfahrungen konsequent behauptet, wenn er genug Bier getrunken habe, spreche Gott zu ihm (o.ä.).

Sucht greift den Rausch auf, wie es Rituale auch tun, schreibt ihn allerdings hinsichtlich der Grundfrage nach seiner Bedeutung in einen ganz anderen Kontext ein. Wie oben ausgeführt (292.), wird der Rausch mit zunehmender Einübung zum Exerzierfeld **individueller Befindlichkeitssteuerung**: die Erlebnisqualitäten des Rausches werden zielgerichtet *als Mein Werk* herbeigeführt. Die erste Phase solcher „Gewöhnung“, das Verschwinden des Mulmig-Angsthaften im Rauscherleben, ist bereits beschrieben worden (290); bei hinreichend häufiger Wiederholung der Berauschung<sup>324</sup> verschwindet noch etwas: der Charakter des Besonderen am „unmittelbar erlebten Anders-sein“ (289). Nicht mehr der Rausch ist das Besondere, das sich vom Allgemeinen der alltäglichen Verfassungen genußvoll-kippelig abhebt, sondern die unberauschten Phasen sind es, denen nunmehr das Signum des Besonderen zukommt: sie werden als besonders unangenehm erlebt.

Der Rausch hört auf, Rausch zu sein, und wird selber Alltag. In diesem Sinne ist das in der Drogenarbeit geflügelte Wort zu verstehen, Süchtige seien nicht rauschfähig<sup>325</sup>, und ebenso der häufig berichtete ‚Rausch der Nüchternheit‘, den Süchtige in ihrer ersten Zeit nach dem Abklingen der gravierendsten Entzugssymptome erleben (s. 269). Es ist ein Vertausch von Besonderem und Allgemeinem eingetreten<sup>326</sup>, den FREUD (1930) in der Bemerkung faßt, die Aufgabe des Lustgewinns trete zurück zugunsten der Leidvermeidung.

Die seelische Tendenz zur aktiven Aneignung von einst Erlittenem hat sich ‚totgesiegt‘. Der Rausch ist seelisch (ein-)gebunden und *kann* zum Anhaltspunkt werden, „das Dasein dem Turnus von alternierender Leere und Erfülltheit dieses Sichinnesseins auszuliefern“ (GEBSATTEL, 259). Allerdings ist dieses Ausliefern an eine wesentliche Voraussetzung gebunden: es kann nur verwirklicht werden, wenn die Kultur Eigenwelten per se - und damit auch die des Rausches - so weit für berechtigt erklärt, daß deren Andesweltcharakter zum Gegenweltcharakter werden kann, dessen Ansprüche *gegen* die der als Alltag verfaßten Kultur gerichtet und trotzdem im Rahmen derselben Kultur *auch* legitim sind<sup>327</sup>. Anders gesagt: fehlt es an kulturell bereitgestellten verbindlichen Vereinheitlichungen, dann entsteht **Sucht** (*wenn* sie entsteht) **als Vereinheitlichungsversuch** unter den Vorzeichen der Selbstreferentialität, indem die Erlebnisqualitäten des Rausches und sein Erlebensmodus (Totalisierung) zum Vorbild für das Ganze des Lebens werden, statt wie etwa in der Religion als Repräsentanten des Uneinholbaren kultiviert zu werden.

---

<sup>324</sup> Der kein verbindliches kulturelles Regulativ mehr entgegensteht.

<sup>325</sup> In der Logik der Suchtentwicklung müßte es heißen: nicht *mehr* rauschfähig.

<sup>326</sup> Inwieweit die Möglichkeit dieses Vertausches in den neuzeitlichen Kultivierungen des „Individuums“ grundgelegt ist, wurde bereits beschrieben (115).

<sup>327</sup> Z.B. vermittelt der Konstruktion der ‚schweren Kindheit‘, wofür „Christiane F.“ ein populäres Beispiel darstellt. Deren Geschichte wird so erzählt, daß ihre Sehnsucht nach einer verblüffend kindlichen, heilen Teddybärenwelt in ihren alltäglichen Lebenszusammenhängen schmerzhaft unerfüllt bleibt und erst im Heroinrausch mitsamt der darum kristallisierten „Scene“ in Reichweite rückt. Die ‚schwere Kindheit‘ liefert so die Berechtigungsseite für das auf diese Weise anlaufende Getriebe, das sich bald *gegen* die bisherigen Alltagszusammenhänge kehrt.

Das Moment des Verfügens-wollens, das wesentliche Glied der Befindlichkeitssteuerung ist, totalisiert sich in der Sucht: Süchtige führen in andauernder Wiederholung den Beweis, daß sie sich völlig unter Kontrolle haben, und zwar sowohl hinsichtlich der Dysphorievermeidung durch erneuten Drogenkonsum als auch hinsichtlich ihres selbstgehegten Abhängigkeitsverdachts, indem sie behaupten, jederzeit ´aufhören´ zu können, und zuweilen tatsächlich Phasen der Reduzierung oder Abstinenz produzieren. Ich beherrscht sich hier nahezu komplett.

Auf der anderen Seite extremisiert sich in der Sucht das Ausgeblendete ebenfalls: die zugespitzte Vereinheitlichung (Totalisierung), in der Ich jederzeit über sich verfügt, führt in einen gleichermaßen radikalen Gegenlauf zu einem Eindruck völliger Preisgabe, der Abhängigkeit vom und des Zwanges zum Drogenkonsum, der seit dem vorigen Jahrhundert im Terminus „Krankheit“ gefaßt ist. ***In dieser Gleichzeitigkeit von Allmacht und Ohnmacht steckt der seelische Strukturkern der Sucht: er findet sich in der Übergangslosigkeit beider.*** Radikal gespalten und unvermittelt stehen sie sich gegenüber, die charakteristische seelische Bewegung zwischen ihnen ist die des Kippens, mit dem das eine zum anderen wird und wieder zurückkippt. Entweder - oder: dazwischen ist, wie bei Jekyll und Hyde, nichts. Suchttherapeuten ist dieses Phänomen vertraut, das sich z.B. darin äußert, daß Süchtige in aller Regel sehr wohl um ganz andere als die eigenen, um ´alltägliche´ Lebensentwürfe wissen, diese aber ebenso behandeln wie ihre Befindlichkeitssteuerung: „mit einem Schlag“ sollen sie verwirklicht sein (z.B. eine ´bürgerliche´ Existenz mit all ihren Insignien), mühevollen Bewerksstellungsschritte kommen in diesen Entwürfen, typisierend gesprochen, nicht vor<sup>328</sup>. Bzw. stellen die Süchtigen schon im Entwerfen die Mühen ein und verharren im Modus des Alltag gewordenen Rausches.

Dieses „mit einem Schlag“ indiziert eine zweite wesentliche Nahtstelle, an der das Zusammenwirken kultureller Formtendenzen und erlebter Wirklichkeit sichtbar wird, denn es enthüllt das ***Prinzip der „einfachen Lösung“*** als gemeinsamen Nenner beider (s. auch 277). Für die Süchtigen ist die einfache Lösung („mit einem Schlag“) zentrales Gestaltungsprinzip ihrer Lebensform geworden. Die Kultur ihrerseits setzt in ihrer - auch wenn sie als Hilfsanbieterin daherkommt, unverbrüchlichen - Gegnerschaft zur Sucht auf dasselbe Prinzip: der radikale Gegenbildcharakter der Sucht ist eine ebenso einfache Lösung für kulturelle Mulmigkeiten, wie für solche der Lebensform die Sucht selbst eine ist. Hier kommt ein geheimes Einverständnis der demonstrativen Opponenten zum Vorschein, das seinen Ausdruck im beiderseitigen Insistieren auf dem Krankheitscharakter der Sucht findet: beide, die Kultur wie ihre Süchtigen, verheimlichen sich darin die Produziertheit der Sucht, insofern solche Produziertheit über ein einfaches Täter-Opfer-Schema (Drogen machen abhängig) hinausgeht und den Blick auf die Produktion kulturellen Sinns freigibt.

---

<sup>328</sup> Hier zeigt sich Baudelaires psychologisches Gespür, das ja eben diesen Modus des „mit einem Schlag“ zum Ausgangspunkt seiner Rauschkritik nimmt (s. 203).

Von hier aus werden Phänomene wie die „Inflationierung der Süchte“, das zuweilen lautstarke Beharren Süchtiger darauf, süchtig zu sein, oder die letztthin überraschend vielfältige kulturelle Beschäftigung mit der Sucht verständlich. In all dem kommt der Wunsch nach „einfachen Lösungen“ zum Tragen, der seinerseits durch ein fundamentales Problem der neuzeitlich-abendländischen Kultur hervorgerufen wird: *Vielfalt*. Um auch hier Mißverständnisse zu vermeiden, sei hinzugefügt, daß die Vielfalt der Kultivierungen natürlich nicht ausschließlich problematisch ist; sie ist ebenso sehr fruchtbar und entwicklungs-trächtig. Ihr Problemgehalt resultiert in erster Linie daraus, daß Vielfalt eben kein kultureller Lagerbestand, sondern ein äußerst *dynamischer Prozeß beständiger Produktion von Vielfalt* ist, der, in ELIASScher Metaphorik ausgedrückt, „zentrifugal“ gerichtet ist und daher als immanentes Problem die Frage nach den noch wirksamen „zentripetalen“ Kräften aufwirft.

In ihrem Doppelcharakter von kulturellem Strukturzug und individueller Lebensform ist Sucht das originäre Produkt solch zentripetaler Kräfte und keineswegs, wie das kulturelle Selbstbild es will, eine bedauerliche Ausfransung der nur trübe ausgeleuchteten Peripherie einer in ihrem Zentrum aufgeklärt-hellen Kultur. Woran sich eben die Verheißung schlösse, Sucht würde auch diesen randständigen Platz räumen müssen, wenn nur erst genug Licht auf sie fällt, ein Phantasma, das der universellen Bemächtigungstendenz unserer Kultur entstammt<sup>329</sup>.

Die Lebensform Sucht bündelt die Vielfalt in *einer* einzigen, zwangsähnlich inszenierten Brechung, der Bindung an den Drogenkonsum. Dies bleibt auch dann psychologisch eine Monomanie, wenn, wie heute durchaus üblich, mehrere verschiedene Substanzen benutzt werden („Polytoxikomanie“), denn auf die Anzahl der involvierten Drogen kommt es der Sucht nicht an. Ihr geht es ausschließlich um die angezielte Verfassung, und dieses Streben ist genuin monoman. 'Egal womit - hauptsache dicht': so läßt sich die Einstellung vieler Süchtiger gegenüber der Frage nach spezifischen Drogenwirkungen zusammenfassen.

Diese Lebensform ist vom Prinzip her hocheinheitlich. All die vielen kleineren und größeren Brechungen, die die alltägliche Vielfalt mit sich bringt, das andauernde Sich-entscheiden-müssen, ob man sich auf dieses einläßt und jenes ablehnt, verschwinden in der einen Brechung, die man gleichwohl nicht als eine Objektbindung im psychoanalytischen Sinn ansehen kann. Die Verfassung steht im Mittelpunkt, so daß *Sucht als die Explikation par excellence der selbstbezüglichen Struktur von Lebensarbeit* erscheint, der sie ihre Entstehungsmöglichkeit verdankt und der sie gleichzeitig, in ihrer Anlehnung am Vorbild des Rausches, zu entkommen trachtet. Wenn man hier von einem „Objekt“ sprechen will, dann nur so, daß Ich Sich selbst in der Sucht zum einzig wesentlichen Objekt macht. „Das Objekt der Sucht ist nicht ein Anderes,“ so FROST, „das zur Herausforderung und Ergänzung der Individualität des Subjekts angenommen würde“ (65). Das bedeutet, wie man ergänzen könnte: das Objekt der Sucht ist jenes Rimbaudsche Andere, das Ich 'immer schon' selber ist. In diesem Sinne spricht auch GEBSATTEL von der Sucht als einer „Proportions-änderung im

---

<sup>329</sup> Seine pädagogische Facette wird in Kapitel VI näher betrachtet.

Verhältnis des Sichselberfühlers zum aktuoson Leben der Selbstverwirklichung und Selbstgestaltung, und zwar zugunsten des Sichselberfühlers“ (259 f.).

Mit dieser Einheitlichkeit ist der zentrale Stellenwert der Sucht als Behandlungsform der zentrifugalen Vielfalt für die Süchtigen wie für die Kultur im ganzen markiert. Dies läßt sich besonders gut an der bereits erwähnten Bekehrungsliteratur ehemals Süchtiger, in der Regel aber auch an den Lebensgeschichten weniger bekenntniswütiger Ex-Süchtiger ablesen: es sind Biographien, in denen die Sucht als der erste konsequent geordnete und gegliederte Lebensabschnitt erscheint, d.h. als die erste Phase, in der die betreffenden Menschen eine ihnen selbst deutlich und verständlich werdende Ordnung für ihr Leben produzieren. Kindheit und frühe Jugend wirken demgegenüber eher wie eine Art Nebel, dessen Diffusität für die Erzähler nicht zu durchdringen ist, in dessen verschwommener Optik keine Prägnanzen zustandekommen<sup>330</sup>. Das Bedrohliche an der Diffusität dieser Lebensform ist es, das von der Sucht mit Erfolg behandelt wird, nicht einfach materielles Elend oder anderweitig bedrückende Lebensumstände<sup>331</sup>: *Sucht richtet ein Leben via Drogenkonsum prägnant, ja sogar **eindeutig** aus*. Und wenn sie überwunden ist, gelingt es mithilfe des Abstinenzprinzips, die Prägnanzleistung der Sucht beizubehalten, wenn auch in invertierter Form: man weiß jetzt sehr genau, wie die Kultur ja 'schon immer', was es zu meiden gilt, um eine verlässliche Ordnung im Leben durchhalten zu können.

**Sucht ist ein Versuch, Vielfalt in einer Festlegung zu bannen:** im Drogenkonsum oder in seiner gegenbildhaften Abwehr. Den zentrifugalen, explosiblen Tendenzen der Vielfalt wird eine radikal zentripetale, implosive Vereinheitlichung entgegengesetzt<sup>332</sup>. Bleibt sie ungebrochen, so enthüllt sie meist recht bald ihre inhärente Todesperspektive: jede in ihrem Vereinheitlichungsanspruch konsequent durchgehaltene Sucht muß als ein etwas umständlicher Selbstmord angesehen werden (s.u.), wobei erneut nicht die Flucht aus einem unerträglichen Leben, sondern der ultimative Ausdruck der Selbst-Beherrschung, der äußersten Verfügung über sich selbst im Vordergrund steht, wie er im übrigen auch in der Stoa und im Existentialismus in je unterschiedlicher Auslegung mit dem Selbstmord verbunden wird.

Zuallermeist ist die Vereinheitlichungstendenz der Sucht nicht stark genug, um einen relativ schnellen Tod herbeizuführen. Das Ausgeblendete, die Reste, die in der Lebensform Sucht nicht unterzubringen sind, melden sich in Form unterschiedlichen Leidens. Auch hier spielen die übergreifenden Kultivierungen wieder eine

---

<sup>330</sup> Auch wenn diesbezüglich oft auf das Erzählmuster der „schweren Kindheit“ zurückgegriffen wird; dies aber mit einem Schematismus, der deutlich macht, daß hier der kulturelle common sense betätigt wird, dem die prägnante Wirkung des tatsächlich Individuellen gänzlich fehlt.

<sup>331</sup> Historisch ist dieser Zusammenhang bereits an der „Branntweinpest“ im England des 18. und im Deutschland des 19. Jahrhunderts gezeigt worden (146 ff.; 219 f.)

<sup>332</sup> An anderer Stelle sagten wir: „Dieser Vollständigkeitsanspruch, der die strukturelle Gebrochenheit in einer konkreten Brechung unterzubringen sucht, markiert in unserer Sicht den Charakter der 'Sucht'“ (FRANZKOWIAK/DAMMER, 99).

wesentliche Rolle: typisiert dargestellt, sind die Leidensformen bei legalen Drogen (Alkohol, Medikamente) um den allmählichen Verlust der Arbeitsfähigkeit i.w.S. zentriert, während das Leiden im Zusammenhang mit illegalen Drogen dramatischer daherkommt; bei ihnen sorgt die Kriminalisierung für eine Reihe zusätzlicher Probleme, die das Leiden an der Sucht jenseits seines inhärenten Maßes zusätzlich verschärfen und ihm eigenständige, sozusagen 'rein' gesetzlich bedingte Aspekte hinzufügen<sup>333</sup>.

An der Leidenseite der Sucht wird die faktische Unaufhebbarkeit der seelischen Zwei-Einheitlichkeit sichtbar: wie dem Rausch die „Suspension des Anderen“ nur um den Preis der völligen Stillelegung gelingt (Bewußtlosigkeit; s. 288), kann die Sucht die in Rede stehende Tendenz nur dann in eine Lebensform verwandeln, wenn sie einen relativ schnellen Tod in Kauf nimmt. Für Rausch und Sucht gilt gleichermaßen, daß sie die Inversion dessen herbeiführen, was sie - der eine für's Erleben, die andere für's Leben - anstreben. Insofern sind sie beide als „paradoxe Versinnlichung der seelischen Doppelstruktur“ (FRANZKOWIAK/DAMMER, 90) zu verstehen, die die Zwei-Einheitlichkeit, die sie aufheben wollen, zugespitzt erfahrbar machen, indem die *Suspension des Anderen ausschließlich als Selbst-Suspension* von Erleben oder Leben verwirklicht werden kann.

Im Rahmen dieser Struktur enthüllt das Leiden an der Sucht die *Sucht als exquisite Bebilderung des seelischen Versalitätsproblems*, denn es ist, als Repräsentant des Ausgeblendeten, das Leiden an einer Lebensform, die ausdrücklich dem Leiden an der Versalität („Vielfalt“) mit ihrer Vereinheitlichungswut ein Ende setzen will. Dieses Grundparadox läßt einen weiteren Wert der Sucht als Gegenbild für die Kultur hervortreten: an der Sucht kann die Kehrseite der Vereinheitlichungswut gleichzeitig ins Bild und in die Ferne gerückt werden (s. IV.4), ohne daß man dabei ähnlich gefährdet-gefährliche Kultivierungen gleicher Kritik ausliefern würde wie etwa die ebenso synthesewürdige Wissenschaft<sup>334</sup>.

Zwei Aspekte sind abschließend bezüglich des Leidens an der Sucht hervorzuheben. Zum einen zeigt das Leiden, daß eben jene „zweite Ordnung“ des Seelischen zeitlebens nicht suspendierbar ist. Das aber bedeutet, daß in einem strengen Sinne von einem unüberwindlichen Zwang zum Drogenkonsum, von einem „Zwang“ im psychiatrischen oder klinisch-psychologischen Sinne nicht gesprochen werden kann. Dieser ist nämlich ebenso hocheinheitlich wie die *Tendenz* der Sucht selbst und sitzt, zugespitzt gesagt, aus durchsichtigen Gründen der Demonstrationslogik der Sucht auf, entspricht aber nicht ihrer tatsächlichen seelischen Struktur. Das wird schon bei Brühl-Cramer deutlich, der die Fortsetzung des Trinkens gegen die Bedenken der Trinkenden selbst ja gerade zum zentralen Kriterium der Krankheitsdefinition der Sucht macht („unwillkürliches Verlangen“). Damit wird ein dauernder Prozeß seelischen Abwägens terminologisch zu

---

<sup>333</sup> Sie lassen sich unter dem Begriff „Schwarzmarkt“ zusammenfassen, denn von ihm aus lassen sich die Konsequenzen verfestigter Gegenwelten am deutlichsten explizieren.

<sup>334</sup> Philosophisch wird diese Kritik z.B. von ADORNO formuliert. Die praxeologische Heillosigkeit einer Wissenschaft, die ungebrochen alles ihrem Vereinheitlichungsmodus einzuverleiben trachtet, expliziert WEIZSÄCKER anhand der Nürnberger Ärzteprozesse (1947a).

einer Seite hin vereindeutigt, und dies mit den beschriebenen Konsequenzen (s. 214 ff.).

Bleibt also auch in der Sucht die seelische Doppelstruktur, sich in der Gleichzeitigkeit von Drogenkonsum und Leiden daran äußernd, erhalten, dann entfällt aus psychologischer Sicht jede Rechtfertigung sowohl für die juristische als auch für die im Kern medizinische Entmündigung der Süchtigen. Auch dies ist paradox: während das Leiden als offizieller Grund für die Drogengesetzgebung sowie für die via Abstinenztherapie inszenierte Entmächtigung der in Patienten verwandelten Süchtigen erhalten muß, zeigt es sich hier als Verweis auf die fehlende Berechtigung besagter Maßnahmen. Anders gesagt: das Leiden an der Sucht stellt klar, daß eben auch sie nicht in der Lage ist, die *Selbstverantwortung* der Süchtigen aus der Welt zu schaffen. Wobei „Selbstverantwortung“ in wohlverstandenen psychologischem Sinn aufzufassen ist als die seelische Unmöglichkeit, zu sich selbst nicht in einem Respondenzverhältnis zu stehen, sich nicht selbst zu spüren, zu beobachten, zu steuern etc.<sup>335</sup>. Andere Autoren weisen aus anderen Blickwinkeln ebenfalls auf dieses Moment hin (Marzahn; Quensel; KAPPELER; kürzlich SCHMIDT-SEMISCH, 177 ff.).

Zum anderen stellt das Leiden an der Sucht den Anhaltspunkt für Veränderungen der Lebensform dar. Das ist keineswegs als Hit-bottom-Theorie zu verstehen (s. 266 f.), sondern meint erst einmal nur die psychologisch triviale Tatsache, daß ohne bemerkbares Leiden eine so verheißungsvolle Lebensform wie die Sucht nicht in Verwandlung gerät. In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, daß vermutlich die meisten Ausstiege aus der Sucht auf dem Wege der „Spontanremission“ vollzogen werden<sup>336</sup>. Hinter diesem Begriff - der vorderhand nur aussagt, hier sei etwas rätselhafterweise ohne Expertenbeteiligung vor sich gegangen, von dem die Experten wissen, daß es ohne Experten nicht funktionieren kann - verbirgt sich, so steht weiter zu vermuten, eine Vielzahl verschiedener Wege, aus der Sucht in andere Lebensformen zu wechseln.

Ihnen allen gemeinsam ist, daß sie das branchenübliche Diktum widerlegen, demzufolge „einmal süchtig immer süchtig“ bedeutet. Im Gegenteil machen sie darauf aufmerksam, daß *Sucht* als beschreibbares Phänomen in der Regel *eine Lebensphase* ist, in der die geschilderte Übereinheitlichung durchexerziert wird und nach einiger Zeit an ihre Grenzen stößt. Offenbar können diese Grenzen

---

<sup>335</sup> Das berührt auch die für die Süchtigen fraglos angenehmen Seiten der Entmündigung, z.B. die juristischen Konstruktionen der eingeschränkten Schuldfähigkeit bzw. der Schuldunfähigkeit bei „unter Drogeneinfluß“ begangenen Delikten. Daß dies ein heikler, da an den rationalistischen Fundamentalismus unserer Kultur rührender Punkt ist, ist mir bewußt. Gleichwohl sei hier anregungsweise an Aristoteles' Behandlung dieser Frage erinnert: wer sich berauscht, weiß, daß er sich in eine Verfassung begibt, in der er eventuell nicht mehr 'weiß, was er tut'. Selbstverantwortung impliziert eben auch Straffähigkeit.

<sup>336</sup> Eine einfache Rechnung am Beispiel der Fixerstatistik untermauert die Vermutung: wenn jährlich ca. 10.000 Neueinsteiger registriert werden und die Szene im Gesamtumfang etwa konstant bleibt, müssen jährlich auch etwa 10.000 Menschen aussteigen. Davon ziehe man die Zahl der „Drogentoten“ (1.000-2.000) sowie optimistisch geschätzte weitere 1.000 via Therapie oder Selbsthilfe Ausgestiegene ab, und es bleiben ca. 7.000-8.000 Fälle jährlich, über die man nur weiß, daß sie ausgestiegen sind, aber nicht, wie es ihnen gelungen ist.

trotz der unzweifelhaft intensiven Bewachung durch die Faszination an der einfachen Lösung und die Angst vor der diffusen Vielfalt häufig mit den Behandlungsmitteln des Alltags überwunden werden. Entzugssymptome erscheinen dann als Symptome jener Verwandlung, durch die in wenig spektakulärer Weise die *Eindeutigkeit als Bannung der Vielfalt* zur *Entschiedenheit als Gestaltung der Vielfalt* wird.

Es ist nicht auszumachen, inwieweit eine solche Lebensphase „Sucht“ eine ‚normale‘, wenn auch riskante experimentelle Phase des ausdrücklichen Nicht-experimentierens, des radikalen Sich-festlegens und des konsequenten Durchhaltens der damit verbundenen Engführung eine sinnvolle, zuweilen sogar notwendige Gegenbewegung gegen das höchst anspruchsvolle Werben der Kultur darstellt, die ihren Vernunftimperativ und ihre Vielfaltverheißung kommentarlos aneinanderreicht und die komplizierte Vermittlung beider dem Einzelnen überantwortet.

Die Frage ist, wie gesagt, momentan nicht zu beantworten, aus dem einfachen Grund, weil sie nicht gestellt wird. Die Wissenschaft, die gemäß der kulturellen Arbeitsteilung für solche Fragestellungen zuständig wäre, sucht stattdessen lieber in den Genen sibirienstämmiger Ratten nach dem Alkoholismuskmarker. Das scheint für alle Beteiligten die einfachere Lösung zu sein. Mit der zu vermutenden Ausnahme der Ratten.

„Falls das Soziale, wie Georg Lukács meint, eine ‚zweite Natur‘ ist, so bleibt nichts anderes übrig, als es zu beherrschen, wie man die Natur beherrscht: durch eine Technik, deren Erörterung nur Ingenieuren zusteht, das heißt nach Kriterien der Nutzbarkeit, nicht nach Kriterien des Sinnes. Der Sinn wird sich wohl später ergeben, Gott weiß wie.“

Maurice Merleau-Ponty

## VI. "Sucht" in der Pädagogik

In Kapitel IV wurde grob skizziert, an welche Facetten des kulturellen Suchtdiskurses die Pädagogik anknüpft, um ihrerseits an diesem Diskurs teilzuhaben. In diesem Kapitel wird genauer aufgefächert, welche Rolle Pädagogik sich in diesem Kontext zuschreibt und welche Implikationen das für die zeitgenössische Pädagogik hat. Denn es wird sich zeigen, daß die Eigenarten des pädagogischen Umgangs mit "Sucht" Fragen aufwerfen, die keine andere Wahl lassen, als sie im Rekurs auf die Pädagogik selbst zu beantworten.

### VI.1 Pädagogische "Suchtprävention": gegenstandslose Allmacht

Die gesamtulturell so wertvolle Auffassung von der "Sucht" als Krankheit stellt eine Schwierigkeit dar, wenn Pädagogik, die mit Erziehung und Bildung befaßte akademische Disziplin, beabsichtigt, sich mit "Sucht" zu beschäftigen. Da Pädagogik sich (noch) keine therapeutischen Konsequenzen anmaßt, ist, etwa im Vergleich zur Medizin, eine zusätzliche Ableitung für dieses Vorhaben nötig, auch wenn die faktische Aufweichung des Krankheitskonzepts zu "süchtigem Verhalten" (s. 265) der Pädagogik entgegenkommt.

Die Ableitung lautet typisiert etwa so: da es die Aufgabe der Erziehung ist, Schaden von ihren Zöglingen fernzuhalten bzw. diese im Laufe der Zeit dazu zu befähigen, selbsttätig Schaden von sich abzuwenden, wird Sucht, da sie ja als (Selbst-)Schädigung definiert ist, zu einem genuinen Thema pädagogischer Bemühungen. Die wiederum müssen - in besagter Ermangelung therapeutischer Kompetenz - notwendig in die *Zeit vor dem Ausbruch der Krankheit* verlegt und mithin "präventiv" genannt werden.

Die Diskussion innerhalb der Pädagogik ist schillernd und vielfältig, wobei auffällt, daß die weitaus meisten Diskutanten, die sich zum Thema äußern, selber nicht Pädagogen, sondern Psychologen oder Soziologen sind. Die historische Entwicklung dieser Diskussion verläuft, zeitlich etwas verschoben, wie die des gesamtulturellen Suchtdiskurses: von der Konfrontation in den 70er Jahren, d.h. einer Pädagogik der Abschreckung, die HECKMANN zur "aufklärerischen Prävention" (10) euphemisiert, zur Assimilation, also zu einer Pädagogik, die sich vornimmt, auf die "Ursachen" suchtvorbeugend einzuwirken. Soweit dieser Wandel überhaupt in originär pädagogischer Terminologie zum Ausdruck kommt, wird er in einer Antagonisierung von "Erziehung" und "Bildung" gefaßt: "Das Wort Erziehung verweist - in diesem engen Zusammenhang zu Sucht und Schule - darauf, daß gerade Phänomene wie Sucht oder psychische Störungen den Erziehungsauftrag der Schule ganz stark forcieren und den Rückzug vergangener Jahrzehnte auf den Bildungsauftrag der Schule ad absurdum führen" (ebd.). "Bildung" und "Erziehung" geraten hier in ein gegenseitiges Verdrängungsverhältnis: je mehr vom einen, desto weniger vom anderen. Dabei deutet sich bereits an, daß "Bildung" implizit auf Stoff- bzw. Wissensvermittlung reduziert wird, während "Erziehung" ein neues, größeres Feld zu erobern sich anschickt; HECKMANNs wohl nicht absichtlose Reihung "Sucht oder psychische Störungen" weist die Richtung der Expansion. Darauf wird später einzugehen sein.

Den Rahmen, auf den man sich schließlich einigt, charakterisiert HECKMANN zutreffend so: "´Sucht und Erziehung´ - was signalisiert dieses Begriffspaar? Zunächst einmal weist es auf sozialisationstheoretische Ursachenmodelle hin, die etwa im Sinne einer ´Drogenerziehung´ sowohl eine ´Erziehung zu Sucht´, als auch eine ´Erziehung zur Abstinenz und Selbstbestimmung´ kennen.

Dann erhebt das Begriffspaar den Anspruch, daß sich Erziehung generell um Suchtprobleme zu kümmern hat, daß also Suchtprävention nicht etwas Besonderes, der allgemeinen Erziehung im Sinne hervorgehobener Veranstaltungen und zusätzlicher Materialien additiv Zugeordnetes sein kann.

Schließlich enthält die Begriffskoppelung die optimistische Verheißung, daß durch Erziehung - und zwar in ganz verschiedenen pädagogischen Feldern - etwas am fatalen Zustand von Sucht und Suchtgefährdung geändert werden kann" (9 f.).

Die Implikationen dieser drei Punkte machen auf die Grundzüge der pädagogischen Suchtkonstruktion aufmerksam. Am Anfang steht die Behauptung, daß Erziehung die Macht hat, über das Wohl und Wehe der Edukanden zu entscheiden, indem sie entweder "Erziehung zur Sucht" oder "Erziehung zu Abstinenz und Selbstbestimmung"<sup>337</sup> ist. Das setzt die spätaufklärerische Erziehungseuphorie fort; KANT z.B. sagt, der Mensch sei "nichts, als was die Erziehung aus ihm macht" (1776; 699). Allerdings fehlt bei HECKMANN der kritische Gegenlauf, über den bei KANT noch zu reden sein wird (s. 311).

Sodann bedient sich die pädagogische Machtphantasie hier der Herleitung aus "sozialisationstheoretischen Modellen", die wissenschaftsgeschichtlich u.a. eben deswegen entstehen, weil "Erziehung" *keinen* hinreichenden Rahmen für die Erklärung von (selbstverständlich problematischen) Lebensformen liefert (s. GEULEN in HURRELMANN/ULICH, 31 ff.). DILTHEY bestimmt Erziehung als "die planmäßige Tätigkeit, durch welche Erwachsene das Seelenleben von Heranwachsenden zu bilden suchen" (1874/75; 190). Das Kennzeichen des "Planmäßigen" in einer solchen Tätigkeit ist für den Begriff "Sozialisation" nicht gegeben, der im Gegenteil auch und gerade jene Einflüsse umfaßt, die *nicht* als planmäßig zu bezeichnen, gleichwohl aber im "Seelenleben von Heranwachsenden" wirksam sind. Die pädagogischen Anstrengungen der "Suchtprävention" sind nun in summa als Versuche zu lesen, solche Planmäßigkeit herzustellen, in gewisser Weise "Sozialisation" in "Erziehung" zu verwandeln. Die Machtphantasie legitimiert so einen pädagogischen Anspruch auf Expansion des erzieherischen Geschäfts, hält sich aber gleichzeitig einen Ausweg offen für den Fall, daß das inkriminierte Phänomen "Sucht" sich von der wachsenden Planmäßigkeit der Prävention unbeeindruckt zeigen sollte: die sozialisatorischen Einflüsse sind eben derart komplex, daß bei bestem pädagogischen Gegenwillen keine schnellen Erfolge zu erwarten sind.

HECKMANNs zweiter und dritter Punkt führen dieses Verhältnis von expansivem Anspruch und diffusem Kontext genauer aus. "Suchtprävention" sei nicht nur *Aufgabe* der Erziehung, sondern ihr *Integral*: jede Erziehung hat per se suchtpreventiv zu sein. In ähnlicher Weise nennt HALLMANN die Suchtprävention einen "Teil des pädagogischen Auftrags der Schule" (179). Sie erfordere "einen emanzipatorischen Erziehungsansatz, der die Selbstbestimmung des Individuums zum Ziel hat" (ebd.). Zwar sieht man sich zuweilen veranlaßt zuzugeben, "daß die bisherigen Bemühungen schulischer Suchtprävention als weitgehend gescheitert angesehen werden müssen" (KOLLEHN/STOFFEL, 137), aber gerade das dient der Forderung nach Expansion: der offensichtliche Fehlschlag des "Drogenkontakt-

---

<sup>337</sup> Dieses quasi en passant zusammengestellte Begriffspaar "Abstinenz und Selbstbestimmung" zeigt, wie mühelos die Verkenning des Abstinenzanspruchs als Selbstbestimmung funktioniert, die hier nämlich als Freiheit von Fremdbestimmung gemeint ist, und wie sich eine nicht gemeinte Wahrheit, daß die Bestimmung des Unverfügbaren in der Abstinenz als *selbstgeleistete* inszeniert wird (s. 267 ff.), ungewollt mit zum Ausdruck bringt.

lehrer"-Modells ruft geradezu nach einer Ausweitung in Gestalt "festinstallierte(r) Drogenberaterteams, die aus Lehrern, Sozialarbeitern, Sozialpädagogen, Psychologen und Eltern zusammengesetzt sein sollen"<sup>338</sup> (139). 'Mehr vom selben' ist das Motto, mit dem Probleme im Rahmen der pädagogischen "Suchtprävention" angegangen werden.

Schließlich sei noch auf HECKMANNs letzte Paarbildung hingewiesen, auf den "fatalen Zustand von Sucht und Suchtgefährdung". Dies ist besonders wichtig, weil gerade die Institution Schule in ihrem Alltag äußerst selten mit Sucht konfrontiert wird<sup>339</sup>. "Suchtgefährdung" hingegen läßt sich beliebig konstruieren, da sie nichts weiter ist als die Rede von einer Befürchtung, und kann daher jederzeit im Schulalltag identifiziert und als Grund zu weiteren suchtpreventiven Bemühungen gedeutet werden. Auch hier macht sich wieder die charakteristische Diffusität im Diskurs der pädagogischen "Suchtprävention" bemerkbar, die gleichwohl den Vorwand zu konkreten Maßnahmen liefert<sup>340</sup>.

Dementsprechend wird auch die Rolle des Lehrers unter Rekurs auf die Humanistische Psychologie à la Rogers umdefiniert. Für den wirklich suchtpreventiven Unterricht braucht es "Lehrer, die der seelischen Wirklichkeit ihrer Schüler mit einführendem Verstehen, achtungsvoller Sorge, Wärme, Offenheit, Unmittelbarkeit, Fassadenfreiheit, innerer Gelassenheit, Zuversicht, Vertrauen und psychischer Stabilität" begegnen<sup>341</sup> (KOLLEHN/ STOFFEL, 143 f.). Diesem Lehrer wird sodann ein "Beichtspiegel" anempfohlen, "der eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem eigenen Führungsstil ermöglichen kann" (144). Fragen wie "Sind wir als Mensch<sup>342</sup> ein Vorbild?...Hat bei uns auch das Affektive, das Gemütvolle seinen Platz? Oder verdrängen wir es zugunsten des Rationalen?...Verstehen wir die Eltern unserer Schüler?...Reden wir auch oft genug mit der Schulaufsicht?" (144 f.) machen nicht nur die Infantilisierung deutlich, die hier den Lehrern nahegelegt wird (s. WEBER/ROST), sondern lassen auch erkennen, daß das Gesamtkonzept so fernab jeder beobachtbaren und erlebbaren Schulwirklichkeit entworfen worden sein muß, daß man hier von einer *pädagogischen Gegenwelt* sprechen kann.

---

<sup>338</sup> Die Zusammensetzung läßt auf Antrieb erkennen, daß es hier um "selbstbestimmtes und selbstbestimmendes verantwortungsbewußtes Handeln der Schüler" (140) geht, denn was als ein solches anzusehen ist, wissen Lehrer etc. (s.o.) allemal am besten.

<sup>339</sup> Jedenfalls von Seiten der Schüler.

<sup>340</sup> Im außerschulischen Bereich ist die gleiche Tendenz zu beobachten. So moniert STARK, es habe "den Anschein, als ob das Attribut 'präventiv' per se schon eine quasi 'wertfreie Fortschrittlichkeit' verkörpere" (179), wodurch die "Forderung nach präventiver Tätigkeit eine inhaltliche und wertbezogene Verwässerung (erfährt) und...zum inhaltsleeren Schlagwort (wird)" (180). Die Forderung selbst hält aber auch er für "notwendig".

<sup>341</sup> Man gewinnt den Eindruck, hier werde der Zwischenmensch diskursiv geklont. Und angesichts all der Fassaden, die hier im Tenor der "Tyrannei der Intimität" (SENNETT) aneinandergereiht werden, entbehrt die "Fassadenfreiheit" nicht einer gewissen stillen Größe.

<sup>342</sup> "Wir als Mensch": der etwas abrupte Singular bestätigt die Klonhypothese im Sinne von Huxleys "Schöne neue Welt".

Sie kommt allerdings bei aller Diffusität und Verquastheit mit klassisch kirchlichem Gewissensdruck daher: "Eine *möglicherweise notwendige* Veränderung eines problematischen Verhaltens, das *u.U. durchaus* suchtbegünstigende Funktion für den Schüler haben *kann*, ist nicht kurzfristig zu erreichen ....*Erst wenn* der Lehrer bereit ist, sein Verhalten *permanent kritisch zu hinterfragen*, ist er auf dem besten Wege, seine Schüler für eine erfolgreiche Lebensgestaltung zu qualifizieren" (145; Hervorh. I.D.). In dieser pädagogischen Gegenwelt herrscht offenbar das andauernde schlechte Gewissen, denn die Bedingung ist so formuliert, daß kein Lehrer sie jemals erfüllen wird, der "beste Weg" mithin für immer unbegangen bleibt.

Wie der Unterricht suchtpreventiv angemessen zu gestalten ist, darüber herrscht bei aller Vielfalt im einzelnen Einigkeit im großen: möglichst abwechslungsreich, mit vielen Medien, fächerübergreifendem Unterricht, Projektunterricht etc. Das alles sind keine Spezifika der "Suchtprevention", sondern allgemeine Topoi der Diskussion über Unterrichtsgestaltung seit den frühen 70er Jahren. Gleichwohl ist "Unterricht" im gesamten Entwurf der schulischen "Suchtprevention" das Konkretum schlechthin, das Nadelöhr, durch das der Entwurf zu seiner Verwirklichung hindurch muß.

In dieser Hinsicht finden sich zwei Bestimmungen. Zum einen sei der Unterricht als "erziehender" aufzufassen, was unter Berufung auf HERBART begründet wird (HALLMANN, 179), wobei dann aber der Horizont der "Moralität", in den HERBART seinen erziehenden Unterricht stellt<sup>343</sup>, sogleich zur "Wahrnehmung eines sozial orientierten Erziehungsauftrags" (HALLMANN, ebd.) verkürzt wird. Und zum anderen liest man: "Aus der Komplexität dieses Problemfeldes ergibt sich für eine erfolgreiche Suchtprevention, daß sie sowohl Elemente der Selbstlenkung und Selbsttätigkeit der Schüler als auch Elemente der Lehrerlenkung und inhaltlichen Vorgaben enthalten muß" (KOLLEHN/STOFFEL, 142). Das ist an Trivialität kaum noch zu überbieten, resultiert aber folgerichtig aus der sachlichen Diffusität, die den Entwurf der pädagogischen "Suchtprevention" grundlegend kennzeichnet und den darin formulierten Macht- und Expansionsanspruch am Leben hält<sup>344</sup>.

Solch kritische Sicht auf pädagogische "Suchtprevention", wie sie hier notgedrungen expliziert wird, hätte zu schweigen, wenn dieses seltsame Gemisch aus Trivialität, Diffusität und Hybris - das im übrigen an keiner Stelle eine Auseinandersetzung mit seinem vorgeblichen Thema, der "Sucht", und schon gar nicht mit dem, was ihm in der pädagogischen Praxis tatsächlich begegnen könnte, mit dem Rausch, führt - erfolgreich wäre. Mehrfach wird in der Literatur darauf hingewie-

---

<sup>343</sup> "Man kann die eine und ganze Aufgabe der Erziehung in den Begriff *Moralität* fassen" (39).

<sup>344</sup> Der Befund läßt sich auch auf die "Drogenerziehung im Kindergarten" (KRON-RÖPKE) übertragen. Hier expandiert "Suchtprevention" in die frühen Lebensjahre der Menschen *und* in ihre Familien, denn es wird "insbesondere auf die Notwendigkeit der Elternarbeit und des Elterntrainings hingewiesen" (185). Damit hofft man zu erreichen, daß die für vorschulaltertypisch ausgegebene "Unvoreingenommenheit und Erziehbarkeit" (ebd.) auch wirklich suchtpreventiv und nicht im Sinne des elterlichen Drogenhabitus ausgenutzt wird.

sen, daß pädagogische "Suchtprävention" ein "zeitintensiver, immer wieder von Rückschlägen gekennzeichneter Prozeß" (KOLLEHN/STOFFEL, 145) sei. Nun existiert sie, *als Anspruch*, seit den frühen 70er Jahren, und im Laufe eines Vierteljahrhunderts dürften dann doch vielleicht erste Resultate im Sinne des Anspruchs der "Suchtprävention" zu erkennen sein.

Das ist aber keineswegs der Fall. Nimmt man einmal in Ermangelung genauerer evaluativer Kriterien die umfassenden Statistiken, die in regelmäßigen Abständen veröffentlicht werden, so läßt sich an der langfristigen Entwicklung der dort angegebenen Zahlen keinerlei Effekt der suchtpreventiven Art ablesen. Die Zahl der registrierten Opiatabhängigen steigt ganz langsam, ebenso die der "Alkoholkranken" und der "Gewohnheitstrinker", die Zahl der Raucher bleibt in etwa konstant wie auch das durchschnittliche "Einstiegsalter" für den Konsum der verschiedenen Drogen. Die Wirkung der "Suchtprävention" bleibt in einem strengen Sinne unüberprüfbar, aber die plausibelste Lesart des Zusammenhangs zwischen "Suchtprävention" (auch der nicht-pädagogischen) und der Entwicklung des gesamt-kulturellen Drogenkonsums ist: es besteht keiner, der als "Einfluß" irgend namhaft zu machen wäre.

Gerade dies aber wird von den Vertretern der "Suchtprävention" immer wieder erst recht als Grund zu erhöhten Anstrengungen aufgefaßt und gegebenenfalls zum Anlaß genommen, die pädagogische Expansion auch direkt räumlich umzusetzen. MARTIN etwa bemängelt die "fehlende pädagogische Beaufsichtigung" (187) der "Straße", womit summarisch die öffentlichen Orte gemeint sind, die vor allem Jugendliche aufsuchen, um pädagogischer Aufsicht zu entkommen. "An keinem anderen öffentlichen Ort sind körperliche und psychische Integrität so gefährdet wie auf der Straße" (ebd.); es handelt sich um ein "Milieu..., das den Weg in einen 'abweichenden Lebenslauf' anbahnen und begünstigen kann" (186); Grund genug, hier etwas pädagogische Beaufsichtigung zu leisten: "Straßensozialarbeit - eine Möglichkeit sinnvoller Suchtprävention" (187).

Auf der Straße "wird oft zu Drogen gegriffen, z.B. um Stärke zu demonstrieren, Hemmungen abzubauen oder den Frust einfach 'hinunterzuspülen'.... Es gilt, diese Verhaltensweisen abzubauen und neue Perspektiven zu entwickeln" (ebd.). Damit sind die Ziele für MARTINS Projekt abgesteckt: die Neuköllner Kiezjugendlichen sollen aufhören, aus Frust zu saufen. Das Ergebnis: mit den ersten Aktionen werden einige Kinder - kein einziger Jugendlicher - dafür gewonnen, eine Fotosafari durch den Kiez zu unternehmen und die Fotos in einer Ausstellung der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. "Zu unserer Enttäuschung blieb jedoch der erwartete Ansturm aus. Nur wenige Eltern und andere Anwohner kamen, um sich die Ausstellung anzusehen. Die Kinder jedoch genossen die Feier und gestalteten ihr Fest selbst. Aus zeitlichen Gründen mußten wir das Projekt danach beenden" (194).

Dies ist ein zwar besonders drastisches, aber keineswegs untypisches Beispiel "sinnvoller Suchtprävention". Die Drastik beruht im wesentlichen darauf, daß die Jugendlichen sich solchen Angeboten auf der "Straße" entziehen können, in der Schule hingegen kaum. Wenn die Schule als allgemein verpflichtende kulturelle Institution bezüglich ihrer Wirkung im suchtpreventiven Diskurs überhaupt the-

matisiert wird, dann als ein Hindernis, das den suchtpreventiven Ambitionen von seiner Eigenlogik her im Wege steht, oder im Sinne der HECKMANNschen Machtphantasie als Ort, an dem "Erziehung zur Sucht" stattfindet (s. DREYMANN). Daß sie zuvorderst eine Institution ist, die die Schüler erst einmal 'bei der Stange hält' und daher auch suchtpreventiv gemeinten Veranstaltungen in der Schule eine gewisse Beteiligung garantiert, findet nirgendwo Erwähnung. Das zentrale Wirkungskriterium für Projekte und Unterricht im Sinne der "Suchtprevention" scheint nach allem, was die Lektüre enthüllt, der "Spaß" zu sein, den die Schüler dabei haben, "Engagement", "Ideen", "Kreativität".

Es deutet sich an, daß die Beglaubigung der suchtpreventiven Aktivitäten nach dem Prinzip des "Erlebnisses" geleistet wird (s. 262 f.), während gleichzeitig als Horizont dieser Aktivitäten ganze Lebensgeschichten figurieren, denn es geht bei all dem ja darum, "Schüler für eine erfolgreiche Lebensgestaltung zu qualifizieren" (s.o.). Wenn in der erlebnisorientierten Inszenierung der schulischen "Suchtprevention" ein Zusammenhang mit "erfolgreicher Lebensgestaltung" zu erkennen ist, wenn man also fragt, *was* dabei 'für das Leben' gelernt wird, dann am ehesten dies, daß gelungene "Erlebnisprojekte" das entscheidende Kriterium für "Erfolg" sind ("die Kinder jedoch genossen die Feier"; s.o.).

"Suchtprevention" zeigt sich hier völlig konform mit der Kulturentwicklung (s. IV.4) und reiht sich in die zeitgenössische Tendenz zur "Erlebnispädagogik" ein. Andererseits aber wird durch den offensiven Verzicht auf jedes Außenkriterium die Verbindung der Aktivitäten zu ihrem vorgeblichen Ziel, Sucht zu verhindern, äußerst fragwürdig. Aus der wissenschaftlichen Perspektive liegt der Verdacht nahe, daß, wer seine Tätigkeit unüberprüfbar macht, dafür gute Gründe haben wird, und die offensichtliche Unberührtheit der epidemiologischen Entwicklung im Bereich "Sucht" von allen suchtpreventiven Bemühungen bestätigt ihn. Doch kann, wie noch auszuführen sein wird, von einem Scheitern der pädagogischen "Suchtprevention" keine Rede sein.

Zudem findet man eine plakative, kulturell allseits anerkannte *theoretische* Diskursfigur, die die Aktivitäten als zielspezifisch wirksam ausweist und eine mühselige, im Ergebnis womöglich unliebsame empirische Überprüfung konkreter Wirkungen schon durch ihre Behauptung überflüssig zu machen scheint: sie sind "**kausalorientiert**". Dieses Kennzeichen liefert dem ganzen Getriebe überhaupt erst die Berechtigung, das Etikett "Prävention" für sich in Anspruch zu nehmen. Es werden daher im folgenden einige Überlegungen betreffs der Konzepte "Kausalität" und "Prävention" in ihrem spezifischen Stellenwert für Erziehung und Pädagogik ausgeführt.

Der Präventionsgedanke, wie er heute kultiviert wird, ist in praxi medizinischer (Pockenimpfung, Skorbutprävention im 18. Jahrhundert), in theoria klassisch-naturwissenschaftlicher Herkunft. Prävention kann also, wie die Beispiele aus dem 18. Jahrhundert zeigen, funktionieren, ohne daß man dieses Funktionieren (im heutigen Sinne) verlässlich erklären könnte. Aber es ist natürlich die ureigene Aufgabe der Wissenschaft in ihrem modernen Selbstverständnis, eine solche Erklärung im Rahmen der akkreditierten Paradigmata zu liefern. Im Falle der medizinischen Prävention gelingt das im Laufe der Zeit durch die fortschreitende Er-

forschung des Wechselspiels von gesundheits- oder gar lebensbedrohenden Mikroorganismen und toxischen Substanzen einerseits und körpereigenen Funktionen und Stoffen andererseits, als deren Aufgabe es angesehen wird, die Wirkung solcher Fremdeinflüsse im Körper auf biologischem oder biochemischem Wege zu neutralisieren. Außerdem ist noch der einfachere Fall, wie etwa beim Skorbut, zu verzeichnen, in dem dem Körper ein bestimmter Wirkstoff nicht in hinreichendem Maße zugeführt wird, so daß der Mangel sekundär zu Krankheiten führt.

Den verschiedenen Erklärungen liegt ein gemeinsames Denkmodell zugrunde: daß man nämlich eine Wirksamkeit im komplexen organischen Gefüge identifizieren könne ("Erreger", Vitaminmangel), der man durch speziell auf sie gemünzte Maßnahmen bereits *vor* ihrem effektiven Auftreten die Wirkgrundlage entziehen kann. Zentral ist hier der Zusammenhang von identifizierter Wirksamkeit und spezifischer Gegenmaßnahme; es handelt sich, so gesehen, um einen klassischen Fall des Denkens in Kausalitäten.

Kausalität ist eine Form der Verknüpfung zweier Ereignisse, die nicht zeitgleich sein dürfen: ein Ereignis, die Ursache, führt zwingend zu einem anderen, der Wirkung ("causa aequat effectum"). Unabhängig von den wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Problemen, die mit dem Begriff der Kausalität verknüpft sind, und ungeachtet der Tatsache, daß das Adverb "zwingend" in der obigen Bestimmung inzwischen durch "mit hoher Wahrscheinlichkeit" ersetzt ist, ist das ***Versprechen der Kausalität*** nach wie vor folgendes: wenn man die Ursachen erkennen kann, kann man die ***Wirkungen vorhersagen***; wenn man die Ursachen gezielt einsetzen kann, kann man ***gezielt Wirkungen produzieren***; wenn man die Ursachen eliminiert, ***eliminiert man*** auch deren ***Wirkungen***.

Dieses dritte ist das essentielle Versprechen, das für Pädagogik mit dem Präventionsbegriff verknüpft ist: die gleichsam magische Eigenschaft des Kausalen, unliebsame Wirkungen *vor ihrem Erscheinen* verschwinden zu lassen, indem man ihre Ursachen verschwinden läßt. "Magisch" nenne ich diese Eigenschaft deswegen, weil die Hoffnung auf sie auf einem Vergessen beruht, nämlich darauf, vergessen zu haben, daß das Kausale ein Modell des Denkens über Wirklichkeit ist, das letztere noch lange nicht verpflichtet, sich auch modellgemäß zu verhalten. Diesen auf Seiten der Denkenden zuzeiten anzutreffenden Mangel an Differenzierung zwischen Denken ("All-macht") und Wirklichkeit hat FREUD (1912) als zentrales Charakteristikum des Magischen herausgestellt (372).

Ein kurzer Blick auf das Getriebe sozialwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung, wie es sich im Duktus des kausalen Denkens darstellt, läßt die Magie in ihrem Funktionieren anschaulich werden. Es werden - mit welchen Verfahren auch immer - Daten erhoben, die trotz ganz unterschiedlicher Fragestellungen eins gemeinsam haben: sie entstammen der Retrospektion. Diese Daten werden dann - auf welche Weise auch immer - so ausgewertet, daß bestimmte Zentrierungen entstehen, die als "Ursachen" für das jeweils untersuchte Phänomen angesehen werden, im vorliegenden Falle also für Suchtentstehung bzw. "Suchtgefährdung".

Nun der magische Dreh: aus den retrospektiv und mehrfach vermittelt konstruierten "Ursachen" wird jetzt von Sozialwissenschaftlern ein prospektives Hand-

lungsmodell erfunden, die "ursachenorientierte Suchtprävention". An keiner Stelle wird dieses Modell durch eine gegenstandsspezifische methodologische Reflexion begründet, sondern einzig durch das skizzierte Versprechen des Kausalen legitimiert: nimmt man die Ursachen weg, verschwinden die Wirkungen vor ihrem Auftreten. Und diese Legitimation wird noch nicht einmal expliziert, sondern kommt mit der ganzen gedankenlosen Macht des Selbstverständlichen daher.

Indem retrospektiv gewonnene Daten in Voraussagen umgemünzt werden, wird - bildlich gesprochen - die Vergangenheit, der die Befunde entstammen, an der Gegenwartsachse nach Art einer Spiegelung umgeklappt in die Zukunft. Hier wird eine weitere, diesmal erkenntnistheoretische, Implikation des kausalen Denkmodells sichtbar, denn dieser Prozeß ist nur dann zulässig, wenn Vergangenheit und Zukunft "vom selben" sind, und um diese Gleichartigkeit zu garantieren, muß ein homogenes Zeitkontinuum vorausgesetzt werden, in dem alle Zeit-Punkte qualitativ gleich sind und sich nur durch ihre Stellung auf der t-Achse, also rein arithmetisch, unterscheiden.

So wären dann auch Vergangenheit und Zukunft geschieden: Zeit, die schon war, und Zeit, die noch sein wird; ansonsten aber sind sie qualitativ gleich und daher ineinander verrechenbar. Von dieser Grundlage aus kann eine *ursächlich determinierende Wirkung der gewesenen auf die noch ausstehende Zeit* begründet und differentialmathematisch - oder neuerdings nicht-linear - berechnet werden. Die hierbei zu berücksichtigende Faktorenstruktur mag ungeheuer komplex sein, im Prinzip ist es nur noch eine Frage der Rechnerkapazität, bis es möglich sein wird zu zeigen, daß die Zeit, die noch sein wird, genauso determiniert ist wie die Zeit, die schon war; wir wissen es nur noch nicht. Man könnte zugespitzt sagen: das Konzept der Kausalität sensu stricto impliziert die bereits gegenwärtige Irreversibilität zukünftiger Ereignisse<sup>345</sup>. Kausalität zeigt sich hier *in der Tendenz* als säkulares Prädestinationstheorem, das im übrigen ironischerweise genau die Machbarkeitshoffnungen zerstört, deretwegen sie so geschätzt wird: eine bereits jetzt völlig determinierte Zukunft macht jeden aktuellen Eingriff vom Prinzip her obsolet, denn wenn er wirksam wird, wäre seine Wirkung 'sowieso' eingetreten, und wenn er nichts bewirkt, war er 'sowieso' überflüssig. Hier taucht ein unerwarteter Übergang in fatalistische Haltungen auf, die wie ein radikaler Gegenlauf zur Bemächtigungsphantasie erscheinen, tatsächlich aber in Gestalt des Vergeblichkeitserlebens deren häufig zu beobachtendes Ergebnis darstellen, wenn denn die Allmacht zur Realisierung schreitet<sup>346</sup>.

Von der "Zeit" aus läßt sich nun eine Einordnung dieses Denkmodells in die Pädagogik leisten: diese hat nämlich, zugespitzt formuliert, nicht mit "Zeit", sondern

---

<sup>345</sup> Wäre dem so, und wären wir nur noch nicht in der Lage, es mathematisch zu beweisen, dann könnten wir aufhören, Erziehungswissenschaft oder Psychologie oder Soziologie zu betreiben, denn die seltsamen Phänomene des "Unbestimmten", auf die die Erfindung dieser Wissenschaften geantwortet hat, wären dann als das entlarvt, als was STEINBUCH die "Freiheit" bereits 1968 in kybernetischem Überschwang erkannt zu haben glaubt: als "Illusion ihrer selbst", nämlich unerkannte Determination. Unschwer läßt sich all das als eine säkularisierte Metamorphose der Prädestinationslehre identifizieren.

<sup>346</sup> Vgl. dazu MOLLENHAUERS Überlegungen (s. 333); hinsichtlich der „Gesundheit“ ist die Nähe von Allmacht und Vergeblichkeit bei MONES ausgeführt. Zum allgemeinen seelischen Mechanismus in diesem komplementären Verhältnis vgl. HEUBACH (1997).

mit "Geschichte" zu tun. Pädagogik ist - zumindest liest sich die Geschichte ihrer Theoriebildung im wesentlichen so - konzeptuell darauf angelegt, einen Begriff und eine Praxis von Erziehung zu entwickeln, die der menschlichen *Existenz als einer sich geschichtlich verstehenden und sich selbsttätig entwerfenden* gerecht werden, zu welchem Zweck sie sich in und an Kategorien wie Freiheit, Verantwortung und - eben - Geschichte orientiert.

Mit der prinzipiellen Offenheit, die der menschlichen Existenz so zuerkannt werden *muß*, damit Erziehung überhaupt als eine Notwendigkeit konstruierbar wird, wird allerdings gleichzeitig auch eine prinzipielle Offenheit in die Pädagogik selbst eingeführt. KANT formuliert sie als Gegenlauf zu seiner pädagogischen Euphorie: "Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden" (1776; 704). Dieser pädagogische Optimismus dämpft paradoxerweise die Erziehungseuphorie, denn das Problem liegt darin, daß die Erziehenden nicht *wissen* können, was dieses "zukünftig möglich Bessere" ist, auch wenn sie sich redlich Mühe geben und "judiziös" Pläne für die Erziehung entwerfen, sogar "die Pädagogik ein Studium werden" (ebd.) lassen. Würden sie es, so würden sie es selber verwirklichen, was aber, dem Wesen des Zukünftigen entsprechend, der kommenden, gerade in Erziehung befindlichen Generation vorbehalten bleibt.

Der Deutlichkeit halber wird diese Aporie der Pädagogik hier radikal interpretiert: strenggenommen ergibt sich daraus der paradoxe Satz, daß Erziehung, die immer nur Erziehung zum bekannt Guten sein *kann*, aber Erziehung zum unbekannt Besseren sein *muß*, nur dann in diesem Sinne erfolgreich ist, wenn sie, gemessen an den Intentionen der im bloß Guten verhafteten Erziehenden, scheitert. Dies ist bei allem Unbehagen, das sie hervorruft, eine mögliche gültige Formulierung des prinzipiell offenen, geschichtlichen Charakters von Erziehung.

Es ist auf Anhieb plausibel, daß Versuche unternommen werden, diesen unbehaglichen Tatbestand durch deterministische Konzepte von Erziehung zumindest diskursiv zu entwickeln. In der Tat finden sich immer wieder Ansätze, Erziehung in genau dieser Ambition zu begründen, aber sie gehen entweder im Laufe der geschichtlichen Entwicklung unter (wie FICHTEs "Nationalerziehung"), oder aber beschränken sich in ihrer Wirkung auf kleine, meist rein funktionalistisch sich ausweisende Segmente, in denen sie geduldet werden wie in einem Reservat (so geschehen z.B. mit der "kybernetischen Pädagogik" in der Didaktik).

Pädagogik müßte sich also betreffs der "Suchtprävention" Rechenschaft über ihr eigenes Begehren unter der Hinsicht besagter prinzipieller Offenheit geben. Sie hätte dann anzuerkennen, daß man zwar vergangene Ereignisse (oft) in ihrem Zustandekommen hinreichend erklären kann, daß dies aber eine *determinatio ex post facto* ist und sich auf etwas bezieht, das von den Entwürfen von Zukünftigem, auf die Erziehung immer auch gerichtet ist, kategorial verschieden ist. Mit einem Wort WEIZSÄCKERS gesagt, sind "die Vergangenheit und die Zukunft metaphysisch nicht vergleichbar....In Wirklichkeit war die Vergangenheit....eine Notwendigkeit, in Wirklichkeit ist die Zukunft noch frei" (1926; 118 f.).

Der Begriff "metaphysisch" mag hier verwundern, da es doch schließlich um ein Problem pädagogischer Praxis geht. Seine Verwendung rechtfertigt sich jedoch in der Übertragung der von WUNDT für die Psychologie geäußerten Befürchtung auf die Pädagogik, daß eine explizite Ausklammerung der philosophischen - und in diesem Sinne metaphysischen - Reflexion die Metaphysik keineswegs de facto aus der Pädagogik verbannen kann, "da diese am Ende doch nur von latenten und eventuell....unreifen metaphysischen Anschauungen getragen sein könnte" (24). Anders gesagt: Pädagogik hat nicht die Wahl "Metaphysik - ja oder nein", sondern nur die Wahl, ihre Metaphysik offenzulegen oder sie im "Latenten" und "Unreifen" zu belassen. Und es ist skizziert worden, wie rigide die Metaphysik der sich ausschließlich wohl-meinend pragmatisch gebenden "ursachenorientierten Suchtprävention" sich darstellt, wenn sie einmal expliziert wird.

Sie nicht zu explizieren, leistet noch einen weiteren essentiellen Beitrag zur kulturellen Selbstverborgenheit. Der Gedanke an "Prävention" ist in gewisser Hinsicht bereits den ursprünglichen religiösen Kulturen vertraut: jedes Gebet, jede Opferzeremonie, die vor einer Unternehmung das Wohlwollen der transzendentalen Ordnung für eben dieses Unternehmen erleben, repräsentieren ein "präventives" Anliegen. Darin spiegelt sich die Kernparadoxie der "noch freien" Zukunft, insofern sie wesenhaft unbestimmt ist, gleichzeitig aber nur *als* Entwurf, d.h. als Versuch der vorausseilenden Bestimmung des Unbestimmten existiert; Zukunft 'an sich' ist leere Möglichkeit. Die religiösen Kultivierungen teilen dieses Paradox auf, indem sie das Unbestimmte als vom Anderen Bestimmtes bestimmen (Mythos). Auf diese Bestimmungsmacht über das Unbestimmte kann und muß man, etwa gebetsweise, bestimmend einwirken, andererseits aber wird das Unbestimmte anerkannt, denn es wird kein zwingender Nexus zwischen Gebet und Erhörung behauptet; letztlich bleibt die Entscheidung über die Verwirklichung, über das konkrete geschichtliche Sichbestimmen des Unbestimmten, der transzendentalen Ordnung vorbehalten.

Diese strukturelle Doppelheit, die Anerkennung des kategorial Anderen im Unbestimmten der Zukunft, verschwindet im zeitgenössischen Präventionsgedanken und wird von Intention und Selbstverständnis her akzidentiell: wenn etwas unliebsames wie etwa "Sucht" zustandekommt, dann deswegen, weil man noch nicht genug darüber weiß, unabhängig davon, ob der Mangel an Wissen sich auf eine der vielen "Ursachen" selbst bezieht (man kennt sie noch nicht) oder auf die Wege zu ihrer Behebung (man weiß noch nicht, wie man 'richtig' mit dem Unliebsamen umgehen soll). Das "Noch" im Noch-Unbestimmten wird aus der Zukunft in das Wissen verlagert: nicht die Zukunft ist durch die Bestimmung des Noch-nicht als "offen" charakterisiert, sondern das Wissen ist es, dem nunmehr der Ausstand zugeschrieben wird.

Dann ist es aber ein bloß vorläufiger, der durch entsprechend intensive und zielgenaue Wissensproduktion in finale Bestimmung verwandelt werden kann bzw. *muß*, denn was auf der einen Seite als kulturelle Bemächtigungsphantasie erscheint, zeigt sich auf der anderen Seite als kultureller *Zwang* zur Umsetzung des neuzeitlichen Entwicklungsversprechens, der Vervollkommnung des Alltags. Oder genauer: als *Zwang zur Demonstration*, daß an der Umsetzung gearbeitet wird. An der metaphysischen Struktur der "Suchtprävention" läßt sich das Funkti-

onieren des kulturellen Beweismusters prototypisch zeigen: in Ermangelung eines kulturell akkreditierten "Außen" (transzendente Ordnung) muß die Kultur alles, was ihrem Entwicklungsversprechen zuwiderläuft, 'in' sich behandeln. Sie steht in der gleichen "strukturellen Produktionsnot" wie der Einzelne (s. 133), und Phänomene wie "Sucht" sind prägnante Gegenstände, an denen sich das "strukturelle schlechte Gewissen" (s. 135) der Kultur festmacht.

"Suchtprävention" erscheint von daher als Behandlung des schlechten Kulturgewissens, das aber eben ein strukturelles ist, d.h. evoziert durch und bezogen auf das Selbstbild; wie an den Kultivierungen der "Sucht", speziell am Umgang mit den Süchtigen zu sehen ist, bezieht sich das schlechte Gewissen, wenn überhaupt, nur sekundär auf das Schicksal von Junkies o.ä. Primäres Anliegen der "Suchtprävention" ist, Tätigkeit im Sinne des umfassenden Beherrschungsversprechens zu demonstrieren, das die 'technische' Seite des Vervollkommnungsversprechens repräsentiert. Dies ist einer der Gründe, warum die völlige Ineffektivität der "Suchtprävention" hinsichtlich der "Sucht" nicht deren Scheitern als kulturelles Projekt indiziert. Im Gegenteil sind faktische Wirkungslosigkeit und evaluative Abkoppelung von allen Aus-sen-kriterien ausgesprochen förderliche Eigenarten dieses Projekts, das eben durch sie jene unbeirrbar Selbstbezüglichkeit gewinnt, die allein der Kultur in ihrer geschilderten Lage Selbstgewißheit vermittelt (s. 134 ff.).

Mit der pädagogischen "Suchtprävention" behandelt Pädagogik also eine ihr innewohnende Spannung: sie ist einerseits notwendig "offen", insofern sie auf das "geschichtlich sich verstehende und selbsttätig sich entwerfende" Subjekt, die anthropologische Formulierung des Unbestimmten<sup>347</sup>, bezogen ist, andererseits aber ist sie Teil einer Kultur, die aus immanenten Gründen die Tendenz hat, das Unbestimmte abzuschaffen, und dies z.B. in Gestalt der "Kausalität" und dem festen Willen zur "Prävention" konkretisiert, der ja weder auf Pädagogik als Erfüllungsort, noch auf "Sucht" als Gegenstand beschränkt ist, sondern in der Kultur allgemein um sich greift. Diese Spannung erhält für die Pädagogik eine zusätzlich delikate Note, weil erst das in der Re-Formation erfundene Unbestimmte, das Subjekt, Pädagogik als methodische, systematische und später wissenschaftliche Rede über Erziehung kulturell überhaupt sinnvoll macht und ein pädagogisches Präventionsbegehren, so sie es denn im Wortsinne *ernstnahme*, dem Versuch gleichkäme, sich die eigene Existenzgrundlage zu entziehen: ein Subjekt, das nicht mehr süchtig werden kann, bedarf auch keiner Erziehung, die ihrerseits einer Pädagogik bedürfte. Nicht Pädagogen, sondern Dressurgenieure wären dann gefragt.

Wie geschildert, sind zwei wirksame Sicherungen gegen diese Gefahr für die Pädagogik eingebaut: zum einen meint "Prävention" nicht die Abschaffung ihres Gegenstandes, sondern lediglich einen unter der Ägide des umfassenden Herrschaftsanspruchs stehenden Aufruf zu dauernder Tätigkeit zwecks kultureller Selbstvergewisserung<sup>348</sup>. Zum anderen hebt keine noch so präventöse Rede von

<sup>347</sup> "Was wir aber als Subjekt bezeichnen, das steckt in der Tat in dieser Unbestimmtheit, dem Spielraum für den schöpferischen Akt" (WEIZSÄCKER 1939; 593).

<sup>348</sup> Insofern ist "Prävention" ein Paradebeispiel für WEBERS Formulierung von der Arbeit als "Selbstzweck des Lebens überhaupt" (s. 110). Gleichzeitig entwertet die zeitgenössische "Prä-

"Prävention" die metaphysische Freiheit, d.h. die Unbestimmtheit der Zukunft auf. Sie, und damit auch das Zukünftig-Bessere, das KANT als den empirisch unbekannt, aber denotwendigen *Entwurfshorizont* der Pädagogik herausstellt, bleibt ihrem Wesen nach Möglichkeit, und ebenso bleibt die pädagogische Form der Aneignung des Zukünftig-Möglichen, die *Entwurfsstruktur* der Pädagogik, selber ihrem Wesen nach möglich. Keine diskursive Akrobatik kann dieses Möglichsein in ein Wirklichsein verwandeln, und schon gar nicht, indem sie explizit eine mögliche Verwirklichung ("Sucht") verhindern zu wollen vorgibt.

In der umfangreichen pädagogischen Literatur zum Thema "Suchtprävention" finden sich, von eigenen Arbeiten abgesehen (DAMMER 1991, 1992; DAMMER/DAMMER), nur zwei Beiträge, die das suchtpreventive Begehren in den Kontext pädagogischer Reflexion stellen. WEBER/ROST machen als "Thema hinter dem Suchtthema" (54) mit Lenzen "die panische Angst vor dem Tode" (ebd.) aus; "sie schließt bereits den bloßen Gedanken aus..., das Leben könne erst im Auf-das-Spiel-Setzen des eigenen Lebens gewonnen werden" (ebd.). Im Lichte der Todestatsache als anschaulicher Widerlegung der kulturellen Allmachtsphantasie erscheint pädagogische "Suchtprävention" in der Tat als eklatante Themaverfehlung, die zur weiteren "Verkindlichung der Erwachsenenkultur" (49; vgl. die Verwandlung von Lehrern in Beichtkinder; s. 305) beiträgt. Diese, so WEBER/ROST, resultiere aus dem Verlust der ritualisierten Statuspassagen (Initiation etc.), den die Totalisierung des Alltags nach sich zieht, indem sie den Übergangscharakter des Todes, etwa in Gestalt des "Glaubens an ein Leben nach dem Tode" (50) abschafft. Hier zeigen sich die nivellierende Wirkung des "Lebens"konzepts sensu DUDEN (s. 230) und die "panische Angst vor dem Tode" als Folge von dessen "Entstaltung" (s. 229) in ihrer verborgenen Funktion eines Motivs für pädagogisches Handeln, das als "Suchtprävention" beide Wirksamkeiten besinnungslos zu reproduzieren hilft.

Im zweiten hier zu erwähnenden Beitrag arbeitet FROST den Begriff der "Welterschließung" (Litt) als erziehungs- und bildungstheoretisches Pendant des aus der anthropologischen Diskussion stammenden Begriffs der "Welt-offenheit" (Sche-ler) heraus. "Weltoffenheit" als menschliche Grundkonstitution und "Welterschließung" als darauf antwortende menschliche Grundaufgabe betonen, um FROSTs Überlegungen in den Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit zu übersetzen, daß es in der Pädagogik, wenn sie denn mehr umfassen will als "Zucht", als jene "Disziplin, die bloß Fehler abhält" (KANT 1776; 709), nur um die Erschließung von Möglichkeiten gehen kann, nicht um deren Ausklammerung ("Prävention").

Diese Abschnitt kann zuspitzend wie folgt zusammengefaßt werden: gibt es in sich und sachlich berechnete, also Sucht effektiv verhindernde Ansätze der Suchtprävention, so können sie nicht pädagogisch sein; soll es einen pädagogischen Ansatz zum Umgang mit Sucht geben, so kann er nicht präventiv sein.

---

ventions"inflation nachträglich die historischen Leistungen, die dem methodisch präziseren Gedanken der Prävention z.B. in der Seuchenbekämpfung ohne Zweifel zuzuschreiben sind - wie immer man diese Leistungen aufs Ganze gesehen bewertet.



## VI.2 "Gesundheitserziehung": zur Katechetik der Postmoderne

"Gesundheit ist der Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur des Freiseins von Krankheit und Gebrechen.

Sich des bestmöglichen Gesundheitszustandes zu erfreuen, ist eines der Grundrechte jedes Menschen, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der politischen Überzeugung, der wirtschaftlichen oder sozialen Stellung" (Verfassung der WHO, 117).

Die im ersten Satz geleistete Definition des Gesundheitsbegriffs von 1946 ist inzwischen vielfältiger Kritik unterzogen worden<sup>349</sup>, was nicht gehindert hat, daß auf der Basis der Rechtszusage, die der zweite Satz gibt, eben diese "Gesundheit" zu einem allgegenwärtigen Topos des politischen Diskurses geworden ist. Diese Arbeit kann den zahlreichen Funktionen des Gesundheitsbegriffes nicht im einzelnen nachgehen<sup>350</sup>. Die Ausführungen dieses Abschnitts beschränken sich auf die Wirkungen des Suchtdiskurses in der Pädagogik und berücksichtigen weiterführende Zusammenhänge nur dort, wo es für das Verständnis dieser Wirkungen notwendig ist<sup>351</sup>.

Die pädagogische "Suchtprävention" wird im Laufe der 80er Jahre, wie der sozialwissenschaftliche Suchtdiskurs im ganzen (s. 280 ff.), dem Gesundheitsdiskurs eingegliedert und zu einem Teilbereich der "Gesundheitserziehung". Das löst ein zentrales Problem der "Suchtprävention": sie ist nun nicht mehr bloße Verhinderung, sondern steht im Rahmen einer positiven Perspektive; die „suchtpräventiven“ Anstrengungen der Pädagogik gewinnen damit eine gesamtkulturelle corporate identity. Diese Subsumption kann, von den üblichen disziplininternen Querelen abgesehen, reibungslos vonstatten gehen, weil pädagogische "Suchtprävention" und "Gesundheitserziehung" im wesentlichen analog konstruiert sind, wie sich im folgenden mehrfach zeigen wird.

"Gesundheitserziehung" wie pädagogische "Suchtprävention" greifen ausschließlich auf Erkenntnisse nicht-pädagogischer Wissenschaften zurück, wenn es darum geht, ihren Gegenstand zu bestimmen. Psychologie und Soziologie beherrschen hier das Feld, aber auch biomedizinische und, zunehmend, ernährungsphysiologische Forschungsergebnisse werden, wie schon bei der "Sucht", fraglos übernommen. Die beteiligten Wissenschaften können sich mit der summarischen Gesundheitsdefinition der WHO selbstverständlich nicht zufrieden geben, denn das "vollständige", später "umfassende Wohlbefinden" muß für die wissenschaftliche Ana-

---

<sup>349</sup> Besonders die Verwendung des Wortes "Zustand" ("Gesundheit" sei doch ein Prozeß) und des zu utopischen Adjektivs "vollständig" wird bemängelt (KICKBUSCH, 119 f.).

<sup>350</sup> Er wird z.B. zu einem zentralen Begriff allgemeinpolitischer Modelle. KICKBUSCH, STARK, oder LEVIN (1987) etwa knüpfen jede Chance, "Gesundheit" zu realisieren, an eine konsequente Umsetzung basisdemokratischer Konzepte. Man findet in ihren Ausführungen den politischen Diskussionstrend der 80er Jahre gespiegelt, wie er sich in den Gründungen ökologischer Parteien und deren politischer Profilierung niederschlägt.

<sup>351</sup> Zu einer i.e.S. kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der "Gesundheit" s. DAMMER/FRANZKOWIAK, 29 ff.

lyse genauer aufbereitet werden, so daß es zu Forschungszwecken operationalisierbar ist. Erstaunlich ist aber, daß dann auch wissenschaftliche Definitionen nicht mehr sind als fachsprachliche Entsprechungen der globalen gesundheitspolitischen Definition. Innerhalb der mittlerweile unter dem Signum "gesundheitswissenschaftlich" zusammengefaßten Literatur ist mir keine kritische Reflexion des Gesundheitsbegriffs bekannt<sup>352</sup>. Es könnte beinahe der Verdacht entstehen, als ordne sich die Wissenschaft global einem politischen Großprojekt kritiklos unter, während sie sich doch im allgemeinen gerade auch infolge ihrer kritischen Potenz gegenüber alltäglichen Selbstverständlichkeiten für einen unverzichtbaren Gliedzug der Kultur hält.

Zur Illustration dieser seltsamen Kongruenz ein etwas längeres Zitat von HURRELMANN, der im deutschsprachigen Bereich der "Gesundheitserziehung" zu den einflußreichsten Wissenschaftlern gehört: "Suchtprobleme sind Gesundheitsprobleme....Gesundheit ist kein passiv erlebter Zustand des Wohlbefindens, sondern ein *aktuelles Ergebnis der jeweils aktiv betriebenen Herstellung und Erhaltung der sozialen, psychischen und körperlichen Aktionsfähigkeit im gesamten Lebenslauf*....Gesundheit ist dann gegeben, wenn eine Person konstruktiv Sozialbeziehungen aufbauen kann, sozial integriert ist, die eigene Lebensgestaltung an die wechselhaften Belastungen des Lebensumfeldes anpassen kann, dabei individuelle Selbstbestimmung sichern und den Einklang mit den biogenetischen, physiologischen und körperlichen Möglichkeiten herstellen kann....Sie ist gegeben, wenn die Abstimmung der Anforderungen und Bedürfnisse des Körpers und des Selbst, der sozialen Mitwelt und der Umweltbedingungen gelingt" (1990; 1). So erscheint abschließend "Gesundheit als bio-psycho-soziale Balance der Lebensbewältigung" (2).

Auch hier ist wieder die Verlagerung in den Bereich der Wissenskonstruktionen zu bemerken, denn wenn Gesundheit als "bio-psycho-soziales" Agglomerat beschrieben wird, geht es nicht um eine irgend er- oder gelebte Gesundheit, sondern um deren unterschiedliche wissenschaftliche Rekonstruktion in Biologie, Psychologie und Soziologie. Von diesen Rekonstruktionen wird *behauptet*, sie stellen, wenn man sie in einem System komplexer Homöostase ("Balance") in Verbindung bringt, einen hinreichenden Verständnisrahmen für "Gesundheit" dar. Es ist insofern vorerst festzuhalten, daß *dieses* Gesundheitsmodell, wie alle wissenschaftlichen Modelle, eine "Konstruktion von Wirklichkeit" ist, die spezifisch dadurch gekennzeichnet ist, daß sie "**Gesundheit**" *erlebensbereinigt* zu rekonstruieren versucht. Sie ist unter dieser Hinsicht eine typische Version 'des' Lebens sensu DUDEN: von "Leben" ist bei HURRELMANN sehr häufig die Rede, aber es geht um Leben ohne Erleben.

In seiner Formulierung des Gesundheitsbegriffs macht HURRELMANN keinen Hehl aus der nie endenden Produktionsnot, der umfassenden Lebensarbeit, die den gesunden Menschen kennzeichnet: es geht um "jeweils aktiv betriebene Herstellung

---

<sup>352</sup> Damit sollen nicht die kritischen Töne unterschlagen werden, die ab und an im Gesundheitsdiskurs erklingen. Sie beziehen sich jedoch nie auf begriffliche Reflexion sondern auf die kulturellen Wirkungen der "Gesundheitsförderung". So etwa LEVINS (1984) "Health - the ultimate disease" oder ROMMELS "Gesundheitspflicht".

und Erhaltung....im gesamten Lebenslauf", um "subjektive Verarbeitung und Bewältigung"; der Mensch muß, so er gesund sein will, "aufbauen", "anpassen", "sichern" und "Einklang herstellen". Alles in allem scheint "Gesundheit" doch ein recht mühseliger Modus der Existenz zu sein, zudem sich die Beglaubigungsfrage hier in aller Schärfe stellt: woran merkt der Mensch, daß er gesund ist, da ja "Gesundheit kein passiv erlebter Zustand des Wohlbefindens" ist? Zumindest deutet sich hier an, welches Bild von "Erleben" hier am Werke ist und es so unpassend für diese Gesundheitskonstruktion macht: es steht im Verdacht, "passiv" zu sein, während doch Gesundheit nur dem winkt, der sich der skizzierten *vita activa perennis* verschreibt. Das Erleben stört die Bildlogik der zielgerichteten Gesundheitsproduktion.

Der Umschlag von der bloßen "Suchtprävention" zur suchtpräventiven "Gesundheitserziehung" entspricht dem *Muster*, das LUTHER prägt, wenn er die Werke aus dem nur negativen Kontext der Verhinderung des Müßiggangs in den positiven Kontext eines wahrhaft ursprünglichen Auftrags an den Menschen rückt (s. 101 ff.). Die beiden entscheidenden Differenzen zwischen LUTHERS gläubigem Christen und HURRELMANNs gesundem Menschen liegen allerdings offen zu Tage: gesunde Menschen arbeiten nicht um eines transzendentalen Seelenheils, sondern um irdischen "Wohlbefindens" willen, und ihnen fehlt die Möglichkeit der Beglaubigung ihres Lebens als "richtigem", das Erlebnis der "Gnade". Auch die Arbeit an der "Gesundheit" zeigt sich, wie schon die an der "Suchtprävention" (s. 314; Anm. 12) als "Selbstzweck des Lebens überhaupt" (WEBER), was verständlich macht, daß "Leben" hier primär als zur "Bewältigung" anstehend entworfen wird.

"Gesundheit" als Oberbegriff bietet für "Suchtprävention" einen weiteren Vorteil: man kann jetzt auf die magische Beschwörung *suchtspezifischer Kausalität* verzichten, ohne sein Anliegen aufgeben zu müssen. "Eine genauere Betrachtung...zeigt allerdings, daß die ermittelten Befunde keineswegs eine eindeutige kausale Suchttheorie rechtfertigen....Bedauerlicher-weise verfügen wir nicht über eindeutige Prognosekriterien, nach denen wir uns suchtpräventiv nur noch um Kinder mit bestimmten, auf spätere Suchtbereitschaften hinweisende Eigenschaften kümmern müßten....Suchtprävention ist also eine allgemeine pädagogische Aufgabe. Sucht ist nach so gut wie allen bisher vorliegenden empirischen Erkenntnissen nicht eine eindeutig auf bestimmte Ursachen zurückzuführende menschliche Befindlichkeit [...]"

Sucht ist offenbar das Ergebnis eines Prozesses, der von vielen sich wechselseitig beeinflussenden psychosozialen, körperlichen und stofflichen Faktoren bestimmt wird und keinem zwangsläufigen Ablaufschema folgt....Erste Suchtgefährdungen<sup>353</sup> münden nicht automatisch in Suchtkrankheiten. Letzteres bietet lebensgeschichtlich frühzeitige präventive Möglichkeiten jenseits von Drogenkunde und Abschreckungspädagogik. Auch wenn bisher keine einzelnen generalisierbaren Ursachen für Suchtprobleme nachgewiesen wurden, so gibt es doch bestimmte beschreibbare psychosoziale Hintergründe..., die als besonders risikoträchtig für das Entstehen von Suchtneigungen gelten können" (SCHLÖMER 1995; 2).

---

<sup>353</sup> Für die wir "bedauerlicherweise....nicht über eindeutige Prognosekriterien" verfügen (s.o.), und ebensowenig, ist zu ergänzen, über Diagnosekriterien. Wie also erkennt man sie dann?

Man bemerkt die allmähliche Verwandlung der "Ursachen" in "Risiken". Das erhält einerseits die Diffusität - besonders *risikoträchtige Hintergründe* für Suchtneigungen - und führt direkt zur Forderung nach "suchtunspezifischer Prävention" (SCHLÖMER 1992; 35), entbindet andererseits von den strengen Verpflichtungen, die die "Ursachen", nähme man sie ernst, denen auferlegen, die sie erkannt zu haben vorgeben: die Rede vom "Risiko" löst den zwingenden Nexus der "Ursache" mit der "Wirkung" auf und ersetzt ihn durch einen potentiellen. Risiken können, müssen aber nicht "Sucht" bewirken.

Daher kann man sie auch risikolos identifizieren, wo und wann immer dies opportun erscheint, denn im Risikobegriff ist die Unspezifität auf ihre vitalistische Spitze getrieben: in der Tat steht 'das' Leben, solange es währt, unablässig in der Gefahr der Einschränkung, der Verletzung, des Todes. Die Verwandlung, die mit der "Suchtprävention" durch ihre Subsumption unter die "Gesundheitserziehung" einhergeht, kann so als Chiasmus beschrieben werden: die frühe "Suchtprävention" versucht, das normative Negativum "Sucht" durch empirische Positiva ("Ursachen") herzustellen, die "Gesundheitserziehung" sieht das normative Positivum "Gesundheit" empirisch durch negative Verknüpfungen gefährdet<sup>354</sup>.

Dementsprechend ist für HURRELMANN das "Stadium der relativen Gesundheit" umfassend bedroht: "In allen Feldern<sup>355</sup> können negative Impulse als Risiken für eine gesunde Entwicklung identifiziert werden: Eine bestimmte körperliche Disposition, ein negatives Selbstbild, eine disharmonische Familie, eine überfordern- de Schule und eine den Entwicklungsbedürfnissen nicht gerecht werdende Freizeit- und Wohnumwelt sind Beispiele dafür" (1990; 2) - Gefährdungen, wohin man blickt. Sie machen verständlich, daß zuweilen "Symptome der Belastung wie soziale, psychische und somatische Auffälligkeiten oder eben auch Drogenkonsum" (3) auftreten.

Drogenkonsum als Belastungssymptom: hier setzt sich der bereits aus der frühen "Suchtprävention" bekannte Tenor der Mangelkompensation fort, allerdings in differenzierterer Form. HURRELMANN erkennt durchaus an, daß Drogenkonsum "verschiedene subjektive Nutzen sowie instrumentelle, soziale und symbolische Funktionen im Entwicklungsprozeß" (1988; 75) erfüllt, ja sogar, daß "Problemverhalten" nach Jessor/Jessor "mit einer hohen Bewertung persönlicher Unabhängigkeit, einer kritischen Einschätzung gesellschaftlicher Normen und Werte, einer geringen religiösen Bindung und einer liberalen Haltung gegenüber devianten Verhaltensweisen" (77) einhergeht und "auf einem persönlichen Einstellungsmuster auf(baut), welches unkonventionelle Verhaltensweisen hochschätzt" (ebd.). Dies alles erweckt doch zumindest den Eindruck, als stehe "Problemverhalten" in einer gewissen Nähe zum Wunsch nach "Selbstbestimmung" und könne infolgedessen "ein psychologisch prinzipiell positiv zu wertender Aspekt sein" (ebd.). Die genauere Ausführung dieses Gedankens enthüllt ihn jedoch als Lippenbe-

---

<sup>354</sup> Es gibt empirisch keine "Risiken", sondern nur in sich positive Wirksamkeiten, die *für etwas anderes* als Gefährdung gewertet werden, d.h. als die Möglichkeit seiner Negation. "Risiko" ist hier eine ausschließlich wahrheitstheoretische Konstruktion.

<sup>355</sup> Die Felder sind: "Körper und Selbst", "Soziale Lebenswelt" und "Umwelt".

kenntnis: "Der eigentliche Motivhintergrund des Alkoholtrinkens als Mittel des Konfliktbewältigens und des Kompensierens von Mißerfolgen ist dabei den einzelnen Schülerinnen und Schülern in der Regel nicht bewußt" (74)<sup>356</sup>. Beim Rauchen geht es um den "Prestigestatus innerhalb der Bezugs- und Freundesgruppe: Mit dem demonstrativen Rauchen versuchen Gruppenmitglieder, geringes Ansehen aufzuwerten und einen niedrigen sozialen Status auszugleichen" (75)<sup>357</sup>. Im Zusammenhang mit illegalen Drogen bekommt das Bild seine letzte Nuance: "Es sind insbesondere emotional labile Jugendliche mit einer schlechten Erlebnisbilanz und einem geringen Integrationsgefühl sowie einem Gefühl unzureichender mitmenschlicher Beziehungen, die gefährdet sind, in den Kreis der Drogenkonsumenten einzutreten<sup>358</sup>. Sie steigen aus elementaren Normen des Gesundheitsverhaltens aus und überschreiten Rechtsnormen, nicht um irgendwelche Vorteile zu erreichen, sondern um des Erlebniswertes willen" (76).

Diese zwei Sätze enthüllen das Funktionieren des Gesundheitsdiskurses à la HURRELMANN in nuce. "Insbesondere": dieses unscheinbare Wort besagt, daß es nur eine Gruppe von Jugendlichen ist, auf die das Gesagte zutrifft; gleichzeitig scheint aber jeder andersartige Kontext, in dem Drogenkonsum auftritt, mitbehandelt zu sein, ohne daß er eigens erwähnt werden müßte. Denn es geht, wie man es schon vom Bild des Süchtigen her kennt, darum, das *Bild der Kompensation*, in diesem Falle der "emotionalen Labilität", der "schlechten Erlebnisbilanz" etc. aufrechtzuerhalten, wobei alle *offensichtlich* nicht-kompensatorischen Formen des Drogenkonsums nur stören würden. Daß Jugendliche mit ihrem Drogenkonsum "aus elementaren Normen des Gesundheitsverhaltens" aussteigen, belehrt die Leser im Umkehrschluß darüber, daß die Normen des Gesundheitsverhaltens jeden Drogenkonsum ausschließen; diese ausgesprochen *rigide Normativität* wird aber nur solcherart implizit und wie nebenbei eingeführt, was möglicherweise damit zusammenhängt, daß sie im Grunde nicht sehr gut mit der beständig geführten Rede von der "Selbstbestimmung" harmoniert. Und schließlich wird, ebenso en passant, der Rausch ("Erlebniswert") ausdrücklich aus dem Kreis möglicher "Vorteile" ausgeschlossen, so daß hier der Boden dafür bereitet wird, bereits den *Drogenkonsum*, da er ja keinen "Vorteil" bringt, als (*selbst-*)*schädigen-des Verhalten* eo ipso werten zu können<sup>359</sup>. Das also bleibt von den "verschiedenen subjektiven Nutzen" des Drogenkonsums im HURRELMANNschen Gesundheitskonzept übrig:

---

<sup>356</sup> Aus gutem Grund bezieht sich HURRELMANN hier auf Jakobsen, Stallmann & Skiba und nicht z.B. auf FRANZKOWIAK (1986), dessen Ergebnisse hinsichtlich des jugendlichen Alkoholtrinkens nicht recht in die Kompensationslogik passen wollen (1986; 80 ff.).

<sup>357</sup> Auch hier wieder der Verzicht auf FRANZKOWIAKs Ergebnisse (1986; 43 ff.) und stattdessen der Bezug auf die vom theoretischen Ansatz her indiskutable Studie von LOPEZ.

<sup>358</sup> Die Nähe zum alltäglichen Bild des Süchtigen, wie es HARTEN et al. als Ergebnis ihrer kleinen Umfrage präsentieren (s. 274), ist verblüffend. Das zieht die Frage nach sich, worin eigentlich der Gewinn solcher Forschung wie der HURRELMANNschen liegt, wenn doch nur reproduziert wird, was der Suchtdiskurs des 19. Jahrhunderts bereits erfolgreich verbreitet, so daß es heute ohnehin schon jeder weiß.

<sup>359</sup> Dafür muß HURRELMANN im Gestus des Erstaunens feststellen, daß Menschen mit ihrem Drogenkonsum keinen "Vorteil", sondern vor allem den Rausch anstreben. Diese wahrlich überraschende Einsicht wird aufgrund ihrer Gewagtheit denn auch nur unter Berufung auf die große Studie von Silbereisen et. al. riskiert.

er ist kompensatorisch, normverletzend und selbstschädigend.

Folgerichtig kann das Ziel der gesundheitserzieherischen "Suchtprävention" als "soziale und psychische Immunisierung jedes einzelnen Menschen gegen Drogen" (1990; 18) formuliert werden, was einer Abstinenzforderung gleichkommt. Darin waltet gleichzeitig ein umfassender Anspruch an die Herstellung des "richtigen Lebens", denn "junge Menschen, denen es psychisch, sozial und körperlich gut geht, sind gegen den Konsum von Drogen besser gewappnet als diejenigen, denen es schlecht geht" (18 f.). Um jeden Zweifel an diesem trivial richtigen und existentiell so oft falschen Satz auszuräumen, fügt HURRELMANN hinzu: "Alle einschlägigen Untersuchungen sind sich einig: Jugendliche mit einem positiven Selbstwertgefühl, mit einer guten Leistungsbereitschaft in der Schule, guter Einbindung in Freundschafts- und Gleichaltrigengruppen, guten partnerschaftlichen Beziehungen zu den Eltern, befriedigenden materiellen und finanziellen Ressourcen, ausreichenden Möglichkeiten der Diskussion weltanschaulicher, ethischer und politischer Probleme, ausreichenden Kompetenzen der Bewältigung von Alltagsproblemen und konstruktiven Perspektiven für die weitere Lebensgestaltung sind viel weniger in Gefahr, legale oder illegale Drogen zu konsumieren als Jugendliche, bei denen diese Kriterien nicht gegeben sind" (19).

Man bemerkt, daß hier dem idealen suchtpreventiven Lehrerklon (s. 305 f.) ein kongenialer Zögling spendiert wird. Daß dieser Homo iuvenilis hurrelmaniensis "weniger in Gefahr" ist, muß als Untertreibung gewertet werden, denn aus der Beschreibung ist nicht ersichtlich, von welcher Seite her irgendeine Gefahr diesseits des ausstehenden Todes drohen sollte. Würde man Versicherungsmathematiker bitten, einmal den idealen Lebensversicherungsnehmer zu skizzieren, dürfte man eine sehr hohe Übereinstimmung dieser Skizze mit dem drogenimmunen Gesundheitsjugendlichen erwarten. HURRELMANN scheint kein Zusammenhang zwischen dieser *gewünschten* Risikofreiheit und der *zuweilen beobachtbaren* "Sehnsucht nach Erlebnissen und tiefgehenden Erfahrungen ebenso...wie de(m) Bedarf nach Glaubens- und/oder Sinngevißheiten" (18) zu dämmern. Jugendliche nämlich, die solche Sehnsucht und solchen Bedarf verspüren, sind seiner Ansicht nach, wie er eigens betont, "besonders gefährdet" (ebd.).

Das aus all dem schließlich destillierte Konzept von "Suchtprävention" setzt den bereits bekannten Duktus der pädagogischen Expansion fort, drückt ihn aber gründlicher und systematischer aus. Allerdings erleidet die angestrebte erzieherische Gesundheitsproduktion zwei Einschränkungen vorab, die ausnahmsweise die Lebenwirklichkeit der Jugendlichen berücksichtigen. Infolge der kulturellen Alltäglichkeit des Drogenkonsums solle man auf Abstinenzforderungen hinsichtlich der legalen Drogen verzichten: "Ziel kann nur der kompetente Umgang mit der Droge sein" (20). Und zum anderen sei in Rechnung zu stellen, daß "Jugendliche...von einem gegenwartsbezogenen Begriff des Wohlbefindens" (ebd.) ausgehen; man könne hier also nicht ohne weiteres mit dem üblichen "zukunftsorientierten Gesundheitsbegriff" (ebd.) zu Werke gehen<sup>360</sup>.

---

<sup>360</sup> "Zukunft" meint hier "Zeit, die noch sein wird" (s. 310), mehr nicht. Weiterführend hierzu s. 332.

Funktionaler Kern der "Suchtprävention" sind Angebote zur Risikominimierung: "Die eigentliche Herausforderung für jede Prävention liegt im Angebot funktionaler Verhaltensalternativen, die die gleichen Entwicklungsfunktionen einnehmen wie der Drogengebrauch, auch die gleiche Attraktivität besitzen und von den Jugendlichen als Ergebnis bewußter Handlungsentscheidungen aufgegriffen werden können, ohne ein anderes Risikoverhalten zu fördern" (21). Die Grundfrage lautet also: *was macht Spaß und birgt kein Risiko?*<sup>361</sup> Hat man darauf eine Antwort gefunden, was z.B. hinsichtlich des Rauchens trotz einer längeren Tradition von Absichtserklärungen nicht einmal ansatzweise gelungen ist (DAMMER 1991, 101 f.), so bietet Prävention sie als "funktionale Verhaltensalternative" an, die die Jugendlichen "aufgreifen". Das ist ohne Zweifel ein konsumptives Muster, das dem Erwerb einer Handelsware entspricht. Das wiederum paßt nicht ohne weiteres zu der unablässigen Beteuerung, es gehe darum, die "Ressourcen" und "Kompetenzen" der Jugendlichen, ihre "Selbstbestimmung" zu fördern und zum Zuge kommen zu lassen. Daher soll der alternative Verhaltenskonsum den Jugendlichen als "Ergebnis von Handlungsentscheidungen" erscheinen: sie sollen eben wirklich wollen, was sie gesundheitserzieherischerseits ohnehin müssen dürfen (s. 330).

Nunmehr die Expansionsrichtungen: Prävention muß beginnen, wenn "die Kinder noch unbefangen und unvoreingenommen" (20) sind. In praxi bedeutet das, daß ein Fünfjähriger, der dem Gesundheitserzieher entgegenhält, daß Rauchen nichts Schlechtes sein könne, weil sein Vater schließlich rauche, ein bereits bedauerlich befangenes und voreingenommenes Kind ist, während ein Fünfjähriger, der nach gelungener Gesundheitserziehung seinem Vater altersangemessene Vorträge über die Schädlichkeit des Rauchens hält, ein leuchtendes Beispiel für Unbefangenheit und Unvoreingenommenheit gibt. Für diese Altersstufe gilt: "Entscheidend ist, daß persönliche Betroffenheit ausgelöst wird" (21). Solcher Zugriff auf die Kinderseele ist allemal gerechtfertigt, wenn es denn der guten Sache dient.

Sodann breitet sich die Institution "Schule" aus, sowohl räumlich ("in Klassenzimmern, Werkstätten, Studios, Laboren und Plätzen außerhalb des Schulgebäudes"; 22) als auch konzeptionell ("neben schulpädagogischen auch sozialpädagogische und jugendpädagogische Elemente"; ebd.). Und nicht zuletzt soll die Schule ihren Bildungs- und Erziehungsauftrag in umfassender Lebensberatung verwirklichen: "Sie muß den Schülerinnen und Schülern Angebote machen, bei Laufbahn-, Sinn-, Werte- und Selbstverwirklichungsfragen mit Beratung zur Verfügung stehen" (ebd.).

---

<sup>361</sup> Wie so oft enthüllt der Alltag die akademisch verbrämten Tendenzen in dankenswerter Deutlichkeit: „No risk. But fun“ lautet ein aktueller Werbeslogan in vermutlich unabsichtlicher Pointierung gesundheitserzieherischen Wunschenkens. Folgerichtig handelt es sich bei dem beworbenen Produkt um Mineralwasser, jenem Getränk, das aus gutem Grund sogar unter Suchtaspekten als unbedenklich gilt. Denn wie soll das Erleben rauschhafte Züge annehmen, wenn es durch einen Mund voll leicht säuerlich-prickelndem Geschmacksnichts bestimmt wird, das sich eben wegen des Prickelns auch noch der potatorischen Lust des Hineinlaufenlassens sperrt? No risk - das schmeckt man bei Mineralwasser unmittelbar. But fun? O ja: im Bäumchen nämlich, das den Erfolg des Trinkwerks schon zu Säuglingszeiten mit allen Anzeichen der Befriedigung dokumentierte. Und mit „Säugling“ wird doch wohl nicht die Lebensverfassung des idealen Gesundheitszöglings angesprochen sein? Wenn er noch richtig „unbefangen und unvoreingenommen“ (s.u.) ist? Keine Risiken eingehen kann und doch so viel wonnigen Spaß hat?

Die pädagogischen Institutionen müssen sich vernetzen, die Schule muß "mit außerschulischen Institutionen der Jugend- und Sozialarbeit zusammenwirken" (ebd.). Das betrifft vor allem die offene Jugendarbeit als pädagogische Restinstitution, die suchtpreventiv die Aufgabe hat, "das Freizeitangebot nach den Bedürfnissen und Problemen der Jugendlichen auszurichten und ihnen zugleich Perspektiven für eine selbstbestimmte Lebensgestaltung zu zeigen" (23)<sup>362</sup>.

Und schließlich verliert die gesundheitserzieherische "Suchtprevention" jede Kontur und setzt sich sozusagen als 'Kultur im ganzen': "Präventionsprogramme müssen die Umwelt von Kindern und Jugendlichen mit ihren vielschichtigen Erscheinungsformen in die Gesundheitserziehung einbeziehen und die soziokulturellen und sozioökonomischen Lebensbedingungen in ihrer Verflechtung mit Gesundheit thematisieren" (21). Hier wird zwar die Grenzenlosigkeit des Anspruchs mit gänzlich nichtssagender Floskelhaftigkeit in seiner Formulierung bezahlt, aber der Satz bereitet die Vorabausrede für mögliche Zweifel an der Effektivität dieser pädagogischen Okkupation des Alltags im Dienste der Gesundheit elegant vor: "Suchtprevention kann so gesehen nur Erfolg haben, wenn sie auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene wirksam wird" (22). Sollte also, was ja tatsächlich der Fall ist (s. 307), kein Erfolg der suchtpreventiven Bemühungen zu erkennen sein, so war wohl bis dato die Ebene nicht gesamtgesellschaftlich genug, was bei entsprechenden kritischen Äußerungen zur sofortigen Forderungen nach 'mehr vom selben' führen würde. Die "Suchtprevention" kann zwar keine Jugendlichen gegen Drogenkonsum "immunisieren"<sup>363</sup>, selber aber ist sie immun gegen jede Infragestellung<sup>364</sup>.

Die Tendenzen zu Diffusität, Expansion und Allmacht sind in der "Suchtprevention" auch unter dem Rubrum "Gesundheitserziehung" am Werke, radikalisieren sich sogar, denn die Gesundheitserziehung will explizit nicht mehr und nicht weniger als das Ganze: alle Lebensalter, alle Lebensbereiche, und zwar "gesamtgesellschaftlich". Dieser *Anspruch* wird wesentlich durch vielfältige Forschungsergebnisse abgestützt, die erstaunlich homogen erscheinen. Einige Bemerkungen unter methodischem Blickwinkel sollen dazu dienen, das Erstaunen etwas zu mildern.

Die Forschung, auf deren Ergebnissen die zeitgenössischen Konzepte von "Gesundheitserziehung" bzw. "-förderung" beruhen, versteht sich selbst als "epidemiologische" Forschung. "Epidemiologie ist die Bearbeitung von Fragen aus dem Bereich der Medizin, der Gesundheitssystemforschung und der Gesundheitswis-

---

<sup>362</sup> Man beachte das feinsinnige "zugleich": die Jugendarbeit gehe auf die "Bedürfnisse" der Jugendlichen ein, um ihnen "zugleich" die Perspektiven für ihre "Selbstbestimmung" zu zeigen. Was den Schluß nahelegt, daß die "Bedürfnisse" wenig "selbstbestimmt" sind, bevor sie durch kundige gesundheitserzieherische Hände gegangen sind.

<sup>363</sup> Was nicht ihr spezifisches Versagen ist, sondern von der Sache her *nicht* funktionieren kann, wie FREUD an einem ähnlichen Gegenstand zeigt (1937; 364). Der Anspruch selbst zeigt sich bereits als "Wunscherfüllung".

<sup>364</sup> Vier Jahre später schreibt HURRELMANN noch einmal das gleiche (1994), nur diesmal im Tenor noch drängender, da "Zerstören, Prügeln, Stehlen....heute zum Schulalltag" gehören (33).

senschaften<sup>365</sup> mit Methoden der empirischen Sozialforschung und der Statistik" (HELLMEIER et al., 92). Diese methodische Festlegung ist angesichts der Gegenstandsbildung zwingend, führt aber außer zu der mehrfach erwähnten Verwandlung des (er-)lebenden Einzelnen via Erlebensbereinigung in den "statistischen Einzelnen" eben auch zu solchen Bereinigungen, wie HURRELMANN sie an der Wirkungseinheit "Drogenkonsum und Gesundheit" vornimmt (s. 320 f.). Die zugrundeliegenden Erhebungen sind bereits von der Fragerichtung her pathoheuristisch, d.h. die *gesuchten* Zusammenhänge bestehen im Vorentwurf zwischen Drogenkonsum als abhängiger und Mängeln als unabhängigen Variablen und werden folgerichtig auch in dieser Gestalt *gefunden* (z.B. bei NORDLOHNE, 154 f.; VOCKRODT-SCHOLZ, 70).

Außer Zweifel steht, daß Zusammenhänge dieser Art bestehen und rekonstruierbar sind. Es bestehen aber auch noch ganz andere Zusammenhänge, in denen Drogenkonsum auf der Folie von Lebens- oder auch bloß situativen Entwürfen *sinnvoll* und nicht nur bewältigungsfunktional ist. Weitergehend ist sogar festzuhalten, daß Drogenkonsum, ob zur milden Befindlichkeitsveränderung oder zum Vollrausch führend, stets eine gültige (Er-)Lebens-wirklichkeit schafft, die sich nicht einfach - und schon gar nicht ausschließlich - als Negation einer vorhergehenden Motivlage verstehen läßt (s. 285 f.). Dies unterschlägt die Forschung, indem sie methodisch zwingend festlegt, daß Drogenkonsum lediglich die im Vorentwurf von "Gesundheit" bereits als verfehlt fixierte Reparatur einer unabhängig und unbeeinflußt von ihm weiterbestehenden defizienten Wirklichkeit ist. Welche aktuelle und gelebte Wirklichkeit im Zusammenhang mit Drogenkonsum zustandekommt, ist der Forschung unbekannt, die strukturelle, langfristige Lebensform hingegen kennt sie 'immer schon': Sucht.

Die epidemiologische Forschung koppelt "Motive" mit "Verhalten" und leugnet in ihrem Geltungsbereich erlebte Wirklichkeit und Entwürfe, was als völlig konsequent erscheint, wenn man die "Magie des Kausalen" in Rechnung stellt, der auch das "Risikofaktoren"-Modell gehorcht<sup>366</sup>: in dieser Forschungslogik gibt es Zukunft ("Entwürfe") eben nur als gespiegelte Vergangenheit und Wirklichkeit nur als Verhalten bzw. als Bedingungsrahmen ("Umwelt"), dem das Verhalten unterliegt.

Zwei Punkte sind hinsichtlich der epidemiologischen Forschung im Rahmen der "Gesundheitsförderung" und "-erziehung" festzuhalten. Der erste ist methodologischer Art: die wahrscheinlichkeitstheoretischen Grundlagen kennzeichnen die Forschung als ihrem Gegenstand wesentlich fremd (s. 229 f.), denn die konkreten Lebensvollzüge, die epidemiologisch zu "Risiko-faktoren" hochgerechnet werden,

---

<sup>365</sup> Die gesonderte Nennung von Medizin und Gesundheitswissenschaften gibt einen Hinweis darauf, daß sich in diesem Diskurs ein berufsständischer Verteilungskonflikt (kaum noch) verbirgt, der als Angriff auf das lang etablierte Monopol der medizinischen Berufe im Gesundheitssektor und als Anspruch anderer Berufsgruppen auf größere Anteile an diesem riesigen Wirtschaftszweig zu werten ist. Immerhin schlägt das "Gesundheitswesen" in der Bundesrepublik jährlich mit insgesamt etwa 500 Milliarden DM zu Buche (Der Tagesspiegel, 16.9.96).

<sup>366</sup> HURRELMANN z.B. will wie die frühe "Suchtprävention" "maßgeblich die Ursachen bekämpfen, die zum Drogenkonsum führen" (1990; 19).

kennen keine "Wahrscheinlichkeit"; sie sind in jedem Moment Ereignis im vollen seelischen, geschichtlichen und kulturellen Sinn des Wortes. Die Wahrscheinlichkeit eines Lebens beträgt in jedem seiner Augenblicke "1" und ist damit wahrscheinlichkeits-theoretisch völlig belanglos, während umgekehrt die retrospektiv unter gezielter Reduktion der Lebenswirklichkeit<sup>367</sup> gewonnene, mithilfe der Wahrscheinlichkeits-theorie prognostisch gewendete Konstruktion des "Risikos" für den konkreten Einzelfall kategorial belanglos ist: er ist jederzeit wirklich, niemals wahrscheinlich.

Der zweite Punkt hängt eng damit zusammen. Welcher gesundheitsfördernde Anspruch, d.h. immer auch: welche Eingriffe in die Leben lassen sich mithilfe einer wissenschaftlichen Argumentation rechtfertigen, die aus den geschilderten, ihr *immanenten* Gründen der Struktur eben dieser Leben *nicht* Rechnung tragen kann, daß sie jederzeit unvollkommene, aber volle, und niemals defiziente Wirklichkeit sind? Die konzeptionell keinen Begriff davon haben kann, daß die Menschen ihre Leben inklusive Leiden und Gefahren *leben* und sie womöglich nicht als lebenslang zu bewältigende Aufgabe verstehen, "gesund" zu bleiben oder es zu werden? Anders gesagt: es geht um die Legitimität des Kunstgriffs, mit dem die "Gesundheitserziehung" die unter den geschilderten methodischen Einschränkungen zustande gekommenen *deskriptiven Ergebnisse* der epidemiologischen Forschung *in* pädagogisch vermittelbare, *präskriptive Verhaltensmaßregeln umsetzt*.

Kann die risikofaktorenbedrohte "Gesundheit" als Leitbegriff für Erziehung *pädagogisch* ausgewiesen werden? Betrachtet man noch einmal die WHO-Definition, so findet man einen Hinweis auf das Grundproblem dieser "Gesundheit" in dem Nachsatz, der eigens betont, es gehe um den Zustand des "Wohlbefindens und nicht nur des Freiseins von Krankheiten und Gebrechen". Mit der Positivierung des Gesundheitsbegriffs, die explizit seine negative Begründung, wie sie etwa in der Formel vom "Schweigen der Organe" ausgedrückt ist, zu überschreiten vorgibt, bekundet die WHO eine Absicht, die historischer Erfahrung entspringt. Denn so erfolgreich Prävention, Diagnose und Therapie auch im Kampf gegen bestimmte Krankheiten gewesen sind, war es doch offensichtlich, daß dieser Erfolg nicht "Gesundheit" im "bio-politischen" Sinne herbeigeführt hatte. Stattdessen wandelten sich die Erscheinungsbilder der Krankheiten; die heutigen Industriekulturen sprechen nicht mehr wie um die Jahrhundertwende über Tuberkulose, sondern z.B. über die massive Inzidenz von koronaren Erkrankungen. Im Hinblick auf "Krankheit" erfährt die Kultur daran das Versalitätsproblem in eindringlicher Form: wohl kann sie Erfolge gegen Krankheiten verbuchen, nicht jedoch gegen "Krankheit". Eher bestätigt sich in der Geschichte des modernen Gesundheitswesens FRIEDEL'S Satz, daß "jedes Zeitalter sich seine Krankheiten *macht*, die ebenso zu seiner Physiognomie gehören wie alles andere, was es hervorbringt" (96). In der Rede von den "Zivilisationskrankheiten" erkennt die

---

<sup>367</sup> Was für sich genommen keine zulässige Kritik an der Methodik darstellt, denn Methode reduziert immer. Die entscheidende Frage ist, *was* der Reduktion zum Opfer fällt. Und das sind in diesem Fall eben Erleben und Entwurf, die "subjektive Ratio...(der) Zielpersonen" (FRANZKOWIAK 1988; 35), kurz: das - für die forschende Wissenschaft - Unbestimmte. Es wird von der Epidemiologie nicht bestimmt, sondern im Dienste wissenschaftlicher Störungsfreiheit eliminiert.

Kultur das auch faktisch an.

Die WHO-Definition bringt den Anspruch zum Ausdruck, das Gesundheitswesen vom negierenden Duktus der Krankheitsbekämpfung in den positiven Duktus der Gesundheitsproduktion zu überführen. Diese strategische Umstellung ist wesentlich darin begründet, daß die skizzierte Versalitätserfahrung - wenn man ein Loch stopft, entsteht an anderer Stelle ein neues - aus kulturpsychologischer Sicht eine grobe Kränkung der Tendenz zur Selbstermächtigung des Menschen darstellt. Das allgemeine kulturelle Versprechen auf universelle Mach- und Beherrschbarkeit konkretisiert sich in der WHO-Formel, die, wenn sie in irgendeiner Weise als realisierbar aufgefaßt werden soll, das Ende der Sisyphos-Arbeit gegen die "Krankheit" und mit dem Ende der "Krankheit" implizit die Aufhebung der Todestatsache in Aussicht stellt<sup>368</sup>.

Es sei dahingestellt, ob die Formulierung einer solchen Ambition als globaler Leitlinie politisch zu rechtfertigen ist, etwa indem sie träge Mitgliedsstaaten der WHO immer wieder auf ihre Versäumnisse und Verpflichtungen im Sektor "Gesundheit" aufmerksam macht und zu entsprechenden Maßnahmen veranlaßt<sup>369</sup>. Aus anthropologischer und psychologischer Sicht stellt sie einen einfachen Versuch der Verleugnung dar. In der WHO-Definition verschwindet die Tatsache, daß *"am Anfang aller menschlichen Bemühungen um Heilung und Heilwissenschaft die Störung, d.h. Krankheit, vom Prinzip her sogar der Tod steht"* (DAMMER/FRANZKOWIAK, 29). Für alle "Gesundheitswissenschaften" gilt, daß sie nicht aus einer ohnehin bloß hypothetischen Befindlichkeit primären Ungestörteins, sondern "mit dem Erwachen des Fragens mitten im Leben" entstehen (WEIZSÄCKER 1940; V). Das Fragen erwacht anhand der Störungserfahrung, anhand von Schmerzen u.ä., eine Vorstellung von "Gesundheit" erwächst dann sekundär aus der Erfahrung, daß solche Störungen temporär sind, daß es Lebensphasen gibt, in denen sie nicht erlebt werden.

Damit wird aber "Gesundheit" selbst nicht erlebbar. "Die Grundtatsache bleibt, daß die Krankheit und nicht die Gesundheit das sich selbst Objektivierende, d.h. sich Entgegenwerfende, kurz das Aufdringliche ist" (GADAMER 1993; 137). Man kann sich satt, glücklich, 'pudelwohl' fühlen, "gesund" jedoch ist keine Erlebensqualität, sondern günstigenfalls ein summarischer Begriff für die momentan erlebte Abwesenheit bestimmter Leidenserfahrungen ("Krankheit"). Es bleibt dabei, daß für die Lebenswirklichkeit "das eigentliche Geheimnis in der Verborgenheit der Gesundheit liegt. Sie bietet sich nicht selbst an" (138).

"Gesundheit" kann also mit GADAMER als Mythos im Wortsinn verstanden werden; traditionell wurde sie demgemäß als ein göttliches Geschenk aufgefaßt, wie eine vielzitierte Stelle bei IUVENAL zeigt: "Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano" (X, 355). Charakteristischerweise ist dieser Satz in seiner gängigen Verkürzung generationenlang den Schülern höherer Bildungsanstalten als Aufforde-

---

<sup>368</sup> Auch kritische Stimmen innerhalb der "Gesundheitserziehung" machen diese Tendenz aus (LEVIN 1987; 133).

<sup>369</sup> 1980 sagt Halfdan Mahler, Generaldirektor der WHO: "Die WHO muß das schlechte Gewissen ihrer Mitgliedsstaaten werden" (zit. n. KICKBUSCH, 121).

rung unterbreitet worden, etwas für ihr corpus sanum zu tun und nicht nur den Geist zu bilden. Hierin deutet sich bereits der Wandel an, der mit der zeitgenössischen "Gesundheitsförderung" auf der Basis der WHO-Definition manifest wird: "Gesundheit" ist nicht mehr der unfaßbare Mehrwert, den die Freude über die abwesende Krankheit schafft oder das Gebet um Genesung erlebt, sondern wird zum Gegenstand zielgerichteter Produktion, der zudem, obwohl immer Negation der Leidenserfahrung und ihr gegenüber sekundär, als primordialer fingiert wird.

Mit dieser Wandlung wird "Gesundheit" von einem mythologischen zu einem ideologischen Begriff, zu jener "Verfügbarkeit für beliebige Zwecke" (s. 283), die bei HORN "Gesundheit als generalisierbare Leistungsfähigkeit" (152) erscheinen läßt. Was sich der gesundheitstechnologischen Produktionsweise erschließt, ist nach wie vor bestenfalls die Verhinderung von Krankheiten. Ihr dienen auch alle Maßnahmen und Vorkehrungen der Gesundheitsförderung, unabhängig davon, ob sie, z.B. gesundheitserzieherisch, auf den Einzelnen oder "gesamtgesellschaftlich" etwa auf die Verminderung des industriellen Schadstoffausstoßes gerichtet sind. Die "Gesundheitsförderung" spricht, *wenn sie konkret wird*, ausnahmslos von Krankheitsverhinderung, und es ist in der Tat unabweisbar, daß ein hoher Ozongehalt in der Luft zwar zu Erkrankungen führen kann, ein niedriger aber nicht "Gesundheit" produziert, wie einige Jahrtausende Kulturgeschichte mit niedrigem Ozonwert sinnfällig demonstrieren. Spricht die "Gesundheitsförderung" nicht von Krankheitsverhinderung, dann verharrt sie in jenem Tenor ungebremsster, konturloser Expansion ins "Gesamtgesellschaftliche" oder "Globale", der unter Verzicht auf jede Konkretion letztlich verheißt, daß "Gesundheit" erreicht sein wird, wenn alle Menschheitsprobleme gelöst sind (s.u.: Ottawa-Charta).

Diese Zweiteilung spiegelt die Logik des Unternehmens "Gesundheitsförderung". Eine seiner Lieblingsvokabeln ist "ganzheitlich", die im Kontext der "New-Age"-Bewegung eine zweite kulturelle Karriere beginnt. Damit ist jedoch nicht die ursprüngliche Bedeutung des Wortes "Ganzheitlichkeit" gemeint, die historisch auf EHRENFELS' Untersuchung "Über Gestaltqualitäten" (1890) zurückgeht und in der ganzheitstheoretischen Forschung der 20er und 30er Jahre ausgeformt wird. Diese Tradition stellt nämlich explizit heraus, daß "Ganzheit" zuvorderst eine Auffassungsweise ist, die die Wirklichkeit nach bestimmten Grundsätzen zu rekonstruieren versucht, deren wichtigste die "Übersummativität" (EHRENFELS) des Ganzen sowie der phänomenale, genetische und funktionale Primat des Ganzen vor seinen Gliedern sind (vgl. SANDER). "Ganzheit" ist also eine heuristische Hypothese über die Wirklichkeit, nicht jedoch ihr ontologisches Merkmal.

Sie trägt das Unbestimmte explizit in sich. "Übersummativität" meint primär, daß das Ganze "mehr und anders als die Summe seiner Teile" ist, was umgekehrt aussagt, daß die Summe der Teile, wie präzise diese auch im einzelnen wissenschaftlich rekonstruiert sein mögen, nicht die Eigenart des Ganzen determiniert<sup>370</sup>. Das

---

<sup>370</sup> Etymologisch betrachtet, liegt allen Ableitungen vom lateinischen 'salvus' das griechische 'holos' (ganz, heil) zugrunde. Offenbar interpretiert die Sprache hier Gesundheit als genuine Ganzqualität des Lebens, die nicht auf eine oder alle ihre Gliedqualitäten reduzierbar ist. Wie bei der "Sucht" gehen hier die germanischen Sprachen einen Sonderweg: 'gesund' ('gezond', 'sound') bedeutet ursprünglich stark, kräftig. Das heutige konnotative Surplus der "Gesundheit" verdankt sich historisch vermutlich der großen Wertschätzung, derer sich Stärke und Kraft in der

ist eine andere Formulierung dafür, daß die Verhinderung von Krankheit nicht "Gesundheit" herstellt. Der Gesundheitsdiskurs führt nun eine doppelte Rede über die "Ganzheit": einerseits eine additive, wie sie im Wortungetüm "bio-psycho-sozial" oder in der Sammlung von "Risikofaktoren" zum Ausdruck kommt<sup>371</sup>, andererseits, daraufhin angesprochen, daß nicht die Sammlung, sondern die Struktur solcher Faktoren, ihr konkretes Wirkungsgefüge, entscheidend ist, eine wiederum gänzlich unbestimmte Rede von "Vernetzung", "Wechselwirkung" u.ä.<sup>372</sup>, die nur die heuristische Hypothese wiederholt, die Antwort auf die Frage aber schuldig bleibt, wie denn nun im Rahmen dieses Gefüges "Gesundheit" produziert werden könne<sup>373</sup>.

Die Positivierung der "Gesundheit", wie sie in der WHO-Definition vorgenommen wird, führt zu zwei Befunden. Zum einen spiegelt sie den Verborgenencharakter der "Gesundheit" in der doppelten Negation des "*nicht nur...Freiseins von Krankheit und Gebrechen*", als deren Metapher das "vollständige Wohlbefinden" fungiert. Zum anderen fingiert diese Metapher positive *Realisierbarkeit* und ist als Aufruf zu *Relaisierungsbemühungen* gemeint.

Dieser Aufruf ergeht auf WHO-Ebene explizit 1979 mit dem Entwurf der "Globalstrategie für Gesundheit für alle bis zum Jahr 2000", der im wesentlichen die politische und administrative Infrastruktur festlegt, und wird inhaltlich durch die "Ottawa-Charta" (1986) näher bestimmt. Institutionell schlägt sich die Entwicklung in der deutschen akademischen Landschaft in der Einrichtung eines Lehrstuhls für "Gesundheitserziehung" (Trier), einer "Fakultät für Gesundheitswissenschaften" (Bielefeld) und von bislang neun Postgraduierten-Studiengängen nieder.

Zweifellos stellt die Ottawa-Charta ein wichtiges Datum in der Geschichte des globalen Gesundheitsdiskurses dar. Für die Gesundheitserziehung im engeren Sinne<sup>374</sup> gehen von ihr zahlreiche Impulse aus, was damit zusammenhängt, daß

---

germanischen Kriegerkultur als Symbole für das "richtige Leben", insofern für das Ganze der Kultur, erfreuten.

<sup>371</sup> Daher findet man zuweilen den komparativischen Gebrauch "ganzheitlicher als", der die Berücksichtigung von mehr Faktoren meint und im übrigen ein weiteres Mal erkennen läßt, daß hier weniger reflektierte Modellbildung als vielmehr "Wunscherfüllung" am Werke ist.

<sup>372</sup> So etwa SCHNEIDER: "Unter ganzheitlicher Gesundheit verstehe ich die emotionale Ganzheit, die auf einer Wertschätzung der eigenen Person beruht, und die sachliche Vernetztheit in den verschiedenen Lebensbezügen" (12). Im übrigen ist dieser Satz ein prägnantes Beispiel für die rein formale, völlig unprädikative Bestimmung von "Gesundheit": "Wertschätzung der eigenen Person" zu beliebigen Zwecken, solange sie nur "sachlich vernetzt" ist.

<sup>373</sup> HAKENS Begriff der "Synergie" muß oft für die Verschleierung des Unbestimmten erhalten. Dabei ist er explizit der Theorie der "Selbstorganisation" verpflichtet und eröffnet an keiner Stelle eine erzieherische Option im Sinne etwa der DILTHEYSchen Bestimmung von Erziehung (s. 304).

<sup>374</sup> Umfassendere Konzepte wie das von LEVIN (1987) skizzierte können hier nicht diskutiert werden. Sie überschreiten den pädagogischen Rahmen bei weitem und profilieren "Gesundheitserziehung" eher als allgemeines Gesundheitsmanagement, das eine effektive Vermittlung von gesundheitsbezogenen Dienstleistungen mit dem (besonders in den USA) wachsenden Selbsthilfesektor anstrebt.

sie den diesbezüglichen Bemühungen einen weltweit anerkannten diskursiven Rahmen verschafft, der zudem äußerst verheißungsvoll klingt. Es scheint bei der "**Gesundheit**" um nicht weniger als die Formulierung des *politischen Ideals der Postmoderne* zu gehen, das die bürgerliche Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit unter dem Begriff der durch vermehrte "Selbstbestimmung" hergestellten "Gesundheit" vereinheitlicht und neu ausrichtet. Aus dem citoyen wird der *sain imaginaire*:

"Gesundheitsförderung zielt auf einen Prozeß, allen Menschen ein höheres Maß an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit zu ermöglichen und sie damit zur Stärkung ihrer Gesundheit zu befähigen. Um ein umfassendes körperliches, seelisches und soziales Wohlbefinden zu erlangen, ist es notwendig, daß sowohl einzelne, als auch Gruppen ihre Bedürfnisse befriedigen, ihre Wünsche und Hoffnungen wahrnehmen und verwirklichen sowie ihre Umwelt meistern bzw. sie verändern können....Gesundheit steht für ein positives Konzept, das in gleicher Weise die Bedeutung sozialer und individueller Ressourcen für die Gesundheit ebenso betont wie die körperlichen Fähigkeiten. Die Verantwortung für Gesundheitsförderung liegt deshalb nicht nur bei dem Gesundheitssektor, sondern bei allen Politikbereichen und zielt über die Entwicklung gesünderer Lebensweisen hinaus auf die Entwicklung von umfassendem Wohlbefinden.

[...]

Grundlegende Bedingungen und konstituierende Momente von Gesundheit sind Frieden, angemessene Wohnbedingungen, Bildung, Ernährung, ein stabiles Ökosystem, eine sorgfältige Verwendung vorhandener Naturressourcen, soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit. Jede Verbesserung des Gesundheitszustandes ist zwangsläufig fest an diese Grundvoraussetzungen gebunden" (Ottawa-Charta, 16).

Überdeutlich tritt zu Tage, daß "Gesundheit" hier für den Wunsch nach dem Ende der Konfliktstruktur fungiert, die das kulturelle Leben in sich auszeichnet. Die Wirkungen innerhalb der "Gesundheitserziehung" entsprechen diesem Rahmen. GÖPEL z.B. faßt die Ottawa-Charta als Einladung auf, Entwürfe zur Revolution unseres Erziehungswesens aus der Tatsache abzuleiten, daß dieses Erziehungswesen die "Gesundheit" *nicht* zum obersten Erziehungsziel erkoren hat. "Gesundheitsförderung" "wird notwendigerweise zu grundlegenden Veränderungen der institutionellen Rahmenbedingungen führen müssen" (6), denn sie hat nicht weniger im Visier als "den gesellschaftlichen Kontext...., in dem sich schädigendes Verhalten als das subjektiv angemessenere realisiert" (ebd.), eine Formulierung, die doch die Interpretation nahelegt, daß "schädigendes Verhalten" objektiv grundsätzlich unangemessen ist und höchstens im Rahmen eines gänzlich verkehrten "gesellschaftlichen Kontextes" vorkommen kann. Der Mensch ist eben von Natur aus und *vor* der schädlichen Selbstentfremdung, die ihm die "Gesellschaft" antut, ein Gesundheitsnutzenmaximierer; die "Gesundheitserziehung" wird diese Entfremdung erlösend aufheben und den Menschen zu seiner ursprünglichen Maximalität befreien.

Auffälligerweise sind diese Entwürfe - etwa der der wirklich gesunden Schule - allesamt von unverkennbar religiöser Färbung. So ist es z.B. GÖPEL darum zu tun, "aus staatlichen Erziehungsanstalten gesundheitsfördernde Gemeindehäuser zu

machen, die nicht nur Kindern und Jugendlichen dabei behilflich sein sollen, die notwendigen Kompetenzen zu erwerben, um einen sinnstiftenden und persönlich befriedigenden Lebenszusammenhang für sich und andere Menschen zu entwickeln" (7). Der religiöse Ton ist deshalb auffällig, weil es doch bei der "Gesundheit" ganz diesseitig ums "umfassende Wohlbefinden" geht.

Die Diesseitigkeit findet sich unter dem Aspekt der Gesundheitsproduktion in dem endlos wiederholten Mantra der "Selbstbestimmung" wieder. In der "Gesundheitserziehung" leistet sie, wie sich beim HURRELMANNschen Modell mehrfach angedeutet hat, vor allem eine, im Sinne der sparsamen Rationalität GÖPELS, klare Grenzziehung zwischen "schädigendem" und erwünschtem Verhalten auf Seiten der Jugendlichen: sie handeln dann "selbstbestimmt", wenn sie sich den gesundheitswidrigen Ansinnen ihrer Umwelt, die diese für gewöhnlich unter Ausübung von "Konformitäts-" oder "Gruppendruck" durchsetzen will, erfolgreich widersetzen, nachdem die "Gesundheitserziehung" ihnen das dringend angeraten hat<sup>375</sup>. Es mag harsch klingen, aber der Terminus "Selbstbestimmung" findet in der "Suchtprävention" wie in der "Gesundheitserziehung" im ganzen Verwendung ausschließlich als Begriff für ein den pädagogischen Anliegen konformes Verhalten. Allerdings wird dieses erziehungskonforme Verhalten als "Ergebnis von Handlungsentscheidungen" (s. VI 20) der Jugendlichen erwartet, mit denen sie sich das pädagogische Anliegen bewußt zu eigen machen. "Selbstbestimmung" zeigt sich hier als jenes Unkenntlichwerden von Fremdbestimmung, das frühere Generationen mit dem Begriff "Bravheit" bezeichneten.

Auch die suchtpreventiv vielfach angezielte "Ich-Stärkung" (z.B. HURRELMANN 1990; 21) entpuppt sich so als pädagogischer Wunsch nach einer im Sinne FREUDS (1921) gelungenen Über-Ich-Bildung. FICHTE formuliert dieses strategische Erziehungsziel in dankenswerter Offenheit: "Willst du etwas über ihn (sc.: den Menschen) vermögen, so mußt du mehr tun als ihn bloß anreden, du mußt ihn machen, ihn also machen, daß er gar nicht anders wollen könne, als du willst, daß er wolle" (25). Und wie FICHTE beruft sich die gesundheitserzieherische "Suchtprävention" auf einen legitimatorischen Rahmen, der selber über jeden Zweifel erhaben ist: "Gesundheit" (bei FICHTE ist es die "Nation").

Im Unterschied zu FICHTE aber, der die politische Freiheit, die ihm vorschwebt, durchaus mit offenem Zwang im Bereich der "neuen Erziehung" zu erkaufen bereit ist, ja sogar fordert, daß diese "die Freiheit des Willens gänzlich vernichte" (24), weist Pädagogik heute die im wesentlichen gleiche Zielvorstellung als wesentlich befreiend, die unkenntlich gewordene Heteronomie als genuine Autonomie aus. Diese Verkehrung unterschlägt zwei zentrale Charakteristika des Selbstbestimmungsbegriffs, wie er seit KANT diskutiert wird: er ist teleologisch und prädikativ. D.h. er bezeichnet zum einen den Horizont menschlichen Werdenkönnens, ist so das immanente Pendant der Freiheit als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit von Erziehung, und er impliziert zum anderen eine Bestimmung dessen, worauf er notwendig bezogen ist, nämlich auf die Maximen des Pflichtgesetzes. Anders gesagt: nach KANT handelt ein Mensch selbstbestimmt, wenn er nicht anderen Menschen oder den Aussichten auf Vorteile, sondern der

---

<sup>375</sup> Einschlägig belastet in gesundheitswidriger Hinsicht ist die peer group, die Gleichaltigengruppe, die der Pädagogik und den forschenden Sozialwissenschaften ernsthafte Sorgen bereitet (z.B. NORDLOHNE, 158). Weiterführend dazu FRANZKOWIAK/DAMMER, 75 ff.

Pflicht aus dem einzigen Grunde gehorcht, weil sie die Pflicht ist. Daher ist Selbstbestimmung kein Phänomen (und insofern auch nie phänomenal verifizierbar), sondern ein Bildungsprinzip, das KANT mit seinem gegenläufigen Prinzip in der Grundfrage an Pädagogik zusammenführt: "Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?" (1776; 711). Und Selbstbestimmung kann, als Bestimmungsstück für Erziehung schlechthin, als eben eine der Bedingungen ihrer Möglichkeit, kein Erziehungsziel sein.

Ebensowenig wie "Gesundheit". Zum einen steht dem der Verborgeneitscharakter der "Gesundheit" im Wege, der durch keine wie auch immer geartete Produktionsabsicht überwunden werden kann. Zum anderen aber, selbst wenn man diesen bereits hinreichenden Einwand einmal außer Acht läßt und die Gesundheitsdefinition der Ottawa-Charta akzeptiert, verwickelt Pädagogik sich umgehend in eine Aporie. Denn Erziehung ist, wie gesehen (311 f.), auf Zukunft gerichtet, "Gesundheit" jedoch, als "Befinden", wie jedes Sichbefinden der Gegenwart, genauer: der Vergegenwärtigung verhaftet; sie 'weiß' buchstäblich nichts von der Zukunft. HURRELMANN beklagt das in der bemerkenswerten Formulierung vom "gegenwartsbezogenen Begriff des Wohlbefindens" (1990; 20), den er bei Jugendlichen erkennt - als gäbe es auch einen anderen, ein Befinden, das sich erst noch finden müßte oder auf andere Weise zum Bevorstand erklärt wird.

Aber eben dies ist mit der erzieherischen Aneignung der "Gesundheit" gemeint, und es ist infolge der "Entwurfsstruktur der Pädagogik" (s. 314) auch zwingend, dem ausschließlich vergegenwärtigenden Sichbefinden notoperativ den Bevorstand einzupflanzen: es zählt immer nur das Befinden dereinst. In seiner Beziehung zum aktuellen Befinden ist es im Begriff der "Gefährdung" untergebracht und in den "Risikofaktoren" wissenschaftlich objektiviert. Die dauernde Produktionsnot, das unablässige Bewältigenmüssen im Dienste einer "Gesundheit", die nicht nur existentiell, sondern auch operational verborgen ist, wird, MONES zufolge, zu einer permanent den Alltag berieselnden Quelle eines schlechten Gewissens<sup>376</sup>, denn hier wird beständig die Erfahrung der im Kontext "Gesundheit" "strukturell notwendigen Vergeblichkeit" (44) gemacht. WEIZSÄCKER, als Arzt ein Experte in Gesundheitsangelegenheiten, bringt es lakonisch auf den Punkt: "Sicher ist die Gesundheit ein Ideal, aber das besagt eben schon, daß der Mensch sich nicht mit ihm deckt" (1946; 81 f.).

MOLLENHAUER spricht ebenfalls von Vergeblichkeit, wenn er die aktuelle Problematik des Erziehungswesens in unserer Kultur diagnostiziert: "Ein schleichender Legitimitätsverlust der überlieferten pädagogischen Institutionen auf der einen Seite, und ein Vergeblichkeitsgefühl der professionalisierten Erzieher und Lehrer angesichts des psychischen Habitus der jungen Generation und der auch für Erwachsene mager werdenden Zukunftsperspektive erzeugen eine Konzentration auf 'Gegenwart'" (134). Dabei komme es zu einem "Entwurf einer neuen geschichtslosen Moral des Umgangs mit dem Kinde....Einfühlen, Verstehen, Unterstützen

---

<sup>376</sup> Das sich dann wieder in eine betonte Gleichgültigkeit gegenüber allem Gesundheitsdienlichen oder auch ins Aggressiv-Apostolische wenden kann (42 f.).

sind deren entscheidende Kategorien" (ebd.). Für die Pädagogen stelle sich dann weniger die Frage, was sie wem wie sinnvoll vermitteln wollten (denn das hätten sie als *ihr* Ansinnen an die junge Generation zu begründen), als vielmehr folgende: "Wie gelingt es mir, mein eigenes Wollen auszulöschen, um in verständiger Kommunikation mit dem Kinde dessen selbständige 'Bedürfnis'-Bildung zu ermöglichen!" (ebd.)<sup>377</sup>.

Der in dieser zutreffenden Charakterisierung eingeführte Begriff der "geschichtslosen Moral" macht auf den pädagogischen Beitrag zur Herstellung von Lebensgeschichte als Summe konsequenzloser Erlebnisse (s. 263) aufmerksam. Man kann dies in Analogie zu bereits Beschriebenem verstehen: wenn im Gefolge der Re-Formation der Übergang in die transzendente Ordnung enthistorisiert wird, so scheint sich die Kultur jetzt in einer Phase zu befinden, in der der Übergang des Erlebens in sein Geschichtlichwerden selber enthistorisiert werden soll. Und wie die damalige *Einverleibung* des All-Tags durch den Alltag eine vielfältige, aber unbestimmt-beliebige *Produktion* von All-Tagen durch den Alltag hervorbringt, die jedem Einzelnen die Verantwortung für *seinen* Alltag aufbürdet, ruft die aktuelle *Einverleibung der objektivierten Erfahrung* ("Geschichte") durch *das Erlebnis* den Gegenlauf einer Meta-Objektivierung hervor ("Gesundheit"), die der totalisierten Gegenwart des Erlebnisses erst recht Geschichtlichkeit zumißt - aber eben nur noch als "vergebliche" Geschichte, als das, was sich *ausschließlich* im Erlebnis und dort als Gefährdetes, gemessen am Begriff dieser "Gesundheit" also als Verfehltes manifestiert. Den unverbindlichen All-Tagen folgt die vergebliche Geschichte.

Solche Blicke auf die beobachtbare Wirklichkeit hinter und auf die Implikationen des Denkgerüsts in der katechetischen Rhetorik der "Gesundheitserziehung" werfen die Frage auf, was für ein Konzept von Pädagogik am Werke sein mag, wenn zur Über-Ich-Bildung unter der Ägide ubiquitärer Gefährdung des Wohlbefindens, die Schüler zu lebensängstlichen Befindlichkeitskontrollleuren erzogen werden sollen. Die Frage muß offen bleiben bzw., wie geschehen, in einem Indizienprozeß beantwortet werden, denn *ein pädagogisches Konzept wird nirgendwo ausgewiesen*, weder für die "Gesundheitserziehung" noch für die pädagogische "Suchtprävention". Mit der Behauptung, gegen "Sucht" oder für "Gesundheit" zu kämpfen, wofür man besinnungsloser Akklamation von allen Seiten sicher sein kann, sowie mit dem Hinweis auf den Fürsorgeauftrag institutionalisierter Erziehung ist es offenbar getan. Vor dem fehlenden Rest steht der kulturelle Konsens wie ein Schrank vor einem Loch in der Wand: es wird noch nicht einmal wahrgenommen.

Und es fehlt nicht nur die pädagogische Reflexion des ganzen Unternehmens. Es fehlt auch jeglicher Hinweis darauf, daß der Gesundheitsdiskurs seine jüngste Verve explizit ökonomischen Besorgtheiten verdankt (s. BARIC) und "Gesundheitserziehung" insofern vornehmlich dazu dient, kostengünstige Kulturmitglieder heranzuziehen, die das in finanzielle Engpässe geratene öffentliche Gesundheits-

---

<sup>377</sup> Das "eigene Wollen auszulöschen" kann als handliche Kurzformel für den humanistisch-psychologisch geklonten Zwischenmenschen im Lehrgewand gelten (s. 305; Anm. 5).

wesen möglichst wenig belasten, dafür aber die wirtschaftliche Produktivität nach Kräften und ohne unnötige Ausfallzeiten befördern und dies alles als ihr ureigenes Anliegen betrachten. Es scheint, als wolle "Gesundheitserziehung" mit solch schnöde kalkulatorischen Zusammenhängen nicht in Verbindung gebracht werden, obwohl daran auf Anhub nichts verwerfliches zu erkennen ist. Jede Kultur erzieht ihre Jungen im Sinne ihrer Leitlinien und nicht gegen sie; in unserer Kultur sind nun einmal arbeitsproduktive Menschen (noch) gefragt.

Das Verschweigen dieses Zusammenhangs mag darin begründet liegen, daß "Gesundheitserziehung" nicht das Augenmerk darauf lenken will, wie weitgehend ihr "homo epidemiologicus" (Ferber) selber eine stringent utilitaristische Spezies darstellt: der Mensch als Nutzenmaximierer; womit dann doch noch eine prädikative Dimension der "Selbstbestimmung" gefunden wäre<sup>378</sup>. Oder um es in die einschlägige Terminologie zu übersetzen: *selbstbestimmt ist, wer alles risikominierende tut, um seine Lebenszeit zu maximieren*<sup>379</sup>.

Anstelle einer Explikation dieses ausgesprochen weltlichen Zusammenhangs dichtet "Gesundheitserziehung" der "Gesundheit" eben jene Charakteristika und Ingredienzien an (SCHNEIDER: "emotionale Ganzheit....und sachliche Vernetztheit"; 12), die die erwähnte Atmosphäre säkularer Religiosität erzeugen, und das nicht zufällig. Wie eine andere Stelle bei SCHNEIDER zeigt, die die "Transzendenz" dem "Bereich des Selbst" (ebd.) zuschlägt, muß ein Programm, das um das "Wohlbefinden" kreist, ausdrücklich auf jede Form von Transzendenz im Wortsinne verzichten. Denn Transzendentalität, sei sie religiös oder philosophisch kultiviert, schließt das persönliche Wohlergehen als positiven Programmpunkt, wenn auch natürlich nicht als Möglichkeit, aus und relativiert es in Hinblick auf seinen Entwurfscharakter: auch Gesundheit, was immer sie sei, weist über sich selbst hinaus<sup>380</sup>. Es sei an WEIZSÄCKERS Satz erinnert, daß "Gesundheit, die sich nicht selbst übersteigt, sinnlos bleibt" (1946; 81).

Wenn "Gesundheitserziehung" also versucht, den der "Gesundheitsförderung" zugrundeliegenden rigiden Utilitarismus zu überschreiten, gleichzeitig aber der Selbstreferentialität, die im "Wohlbefinden" unausweichlich angelegt ist, nicht entkommen kann, dann ist ihr der Vorwurf der *Ideologisierung* in aller Schärfe zu machen. Denn nicht nur verbleibt sie im Rahmen der utilitaristischen Lebenszeitmaximierung, sie macht sogar mit Hilfe ihres verblasenen Diskurses deren Wur-

<sup>378</sup> Theoriegeschichtlich entspräche das einer Anbindung an die Erziehungsentwürfe bei Locke und Hume. Aber in die Niederungen des "Pragmatismus" will sich die "Gesundheitserziehung" explizit natürlich nicht begeben, weil das der religiösen Aura voraussichtlich schaden würde.

<sup>379</sup> Wobei die Verlängerung der durchschnittlichen Lebensdauer selbst wieder Finanzprobleme für das öffentliche Gesundheitswesen aufwirft: alte Menschen sind im Mittel öfter krank als junge. Daher werden private Dienste und Selbsthilfegruppen immer größere Teile der Versorgung übernehmen. Die Einsparungsdiskussion der öffentlichen Hand setzt faktisch eine Umverteilung in Gang; der Gesundheitsmarkt im ganzen wird weiter wachsen.

<sup>380</sup> Lippenbekenntnisse in dieser Richtung finden sich in der "Gesundheitserziehung" zuhauf, allein, man sucht den Horizont vergeblich, auf den hin "Gesundheit" sich überschreiten könne. LEVIN schlägt "Glück" vor, das aber postwendend derselben Kritik verfällt wie "Gesundheit" selbst (FREUD 1930; BLOTHNER).

zeln in einer grob verkürzenden Denkhaltung unkenntlich und fingiert "Gesundheit" als anthropologische Konstante<sup>381</sup>.

Andererseits ist es nur zu verständlich, daß ein Unternehmen wie die "Gesundheitserziehung" ihren kulturfunktionalen Kern in solchen diskursiven Nebel hüllt. Unterließe sie dies, verfiere sie eventuell sehr bald einer gar nicht neuen Kritik. SCHLEIERMACHER schreibt 1799 über "die verständigen und praktischen Leute von heutzutage": "Und wenn die Bilder von Leben und Tod ihnen einmal nahetretten, glaubt mir,....es liegt ihnen nichts so sehr am Herzen, als bei jeder Gelegenheit dieser Art einige unter den jungen Leuten zu gewinnen für die Behutsamkeit und Sparsamkeit im Gebrauch ihrer Kräfte und für die edle Kunst der Lebensverlängerung....Dies ist das Extrem des Nützlichen....eine neue Barbarei" (54).

### VI.3 Praxis und Diskurs: der Gewinn des Scheiterns

Es soll nun noch ein Schlaglicht auf die Wirkung der "Suchtprävention" im Schulalltag geworfen werden, um abschließend auf die tatsächlichen Leistungen der pädagogischen "Suchtprävention" einzugehen.

An den fragebogengestützten Untersuchungen zur schulischen "Suchtprävention" im deutschsprachigen Raum (CLEMENS; RABES 1985a; 1987)<sup>382</sup> fällt auf, daß sie recht homogene Ergebnisse zeigen. Die befragten "Drogenkontakt-" bzw. "Beratungslehrer" geben ausnahmslos an, suchtpreventiven Unterricht zu betreiben und zu diesem Zweck auch spezifische Materialien und Medien zu benutzen, halten solche Bemühungen aber gleichzeitig für "wenig wirksam" (CLEMENS, 23). RABES urteilt abschließend: "Die Beratungslehrer verfügen über ein fundiertes Wissen auf dem Gebiet der Suchtprävention und besitzen die richtigen Einstellungen, können dies aber offensichtlich nicht immer in adäquates Verhalten im Unterricht umsetzen" (1987; 286). Auch in seiner Untersuchung wird als einzige beobachtbare Wirkung des suchtpreventiven Unterrichts aufgeführt, daß sich "nur in bezug auf Nikotin und Alkohol....die Schüler im Anschluß an den Unterricht kurzfristig abstinent (31% bzw. 16%)" verhielten (268).

Der Befund wirft Fragen auf. Was bedeutet "Suchtprävention" im Kontext Schule, wenn sie selbst von denjenigen für ineffektiv gehalten wird, die sie überzeugt vertreten und betreiben? Welchen Stellenwert hat der sich schon bei CLEMENS andeutende Lösungsvorschlag der befragten Lehrer, man könne der "Suchtprävention" nur durch eine Ausweitung pädagogischer Prinzipien und Institutionen zum Er-

---

<sup>381</sup> Wobei ein Blick auf die Ausführungen der Ottawa-Charta deutlich macht, daß hier der politische Wertekanon der abendländisch-industrialisierten Kultur durchgesetzt wird. Von anthropologischer Geltung kann, sobald man z.B. "soziale Gerechtigkeit" konkret bestimmt, keine Rede sein.

<sup>382</sup> Zum viel umfangreicheren Forschungsstand in den USA s. RABES 1985 b.

folg verhelfen?<sup>383</sup> Soweit mir bekannt, gehen nur zwei Untersuchungen auf diese Fragen ein (DAMMER/DAMMER; WEBER et al.); deren Ergebnisse werden im folgenden, zusammenfassend bezogen auf das Thema dieses Abschnitts, dargestellt.

Beide Untersuchungen bestätigen zuerst einmal im groben die älteren Befunde, spitzen sie allerdings zu: ein alltagswirksames Bild von schulischer "Suchtprävention" existiert schlechterdings nicht. Vielmehr wird "Suchtprävention" in der Schwebe gehalten zwischen Konjunktiv-Entwürfen, daß man sie eigentlich betreiben *mußte*, und einer Vielzahl von Gründen, warum man entweder persönlich nicht dazu kommt, "Suchtprävention" zu betreiben, oder aber, wenn man sie betreibt, der Meinung ist, daß sie nichts bewirkt.

Bei der spezifischeren Frage nach der "Raucherprävention" (DAMMER/ DAMMER) fehlt die Seite des Konjunktivs fast ganz, und der schulische Umgang mit dem Rauchen der Schüler beschränkt sich auf die traditionellen Verbote, die darauf abzielen, "´unser Haus sauberzuhalten´" (154), und Sanktionen wie z.B. rauchende Schüler aus den Schul-Sportmannschaften auszuschließen. Es geht um einen Kampf gegen das Rauchen, nicht um Prävention. Wenn die Lehrer sich dazu äußern, welche Gründe ihrer Ansicht nach Schüler haben könnten, Drogen (also auch Tabak) zu konsumieren, findet sich das ganze Repertoire an Mangelkompensationen, das bereits aus der Literatur bekannt ist, sowie ein immer wiederkehrender Kanon von ungünstigen Einflüssen wie "broken home", schlechte Wohnbedingungen, die peer group, das allgemeine Gewaltniveau, Fernsehen, Werbung u.a. Die eigene Gegnerschaft zum Drogenkonsum wird durchgängig mit dem Gefährdungsargument, oft direkt zur Schädigung kurzgeschlossen, begründet. Dabei stellt sich die Schädigung als sehr fest im Kontext der kalkulatorischen Rationalität stehend dar, weshalb die Lehrer im Grunde keinen Nutzen im Drogenkonsum sehen und also der "Gewinn....ein ´irgendwie psychosozialer´ sein muß" (ebd.).

Gerade beim alltäglichen Rauchen aber zeigt sich, daß es sehr wohl Nutzen für die Schüler bringt (154 f.), was im Grunde auch alle Lehrer wissen, aber nur ungerne zugeben. Denn alle beobachtbaren Funktionen, die das Rauchen der Schüler hat, haben eins gemeinsam: sie signalisieren einen Prozeß des Selbständigwerdens, was auch eine allmähliche Lösung der Schüler aus den schulischen Versorgungs- und Bevormundungsverhältnissen impliziert. Rauchende Schüler symbolisieren für die Lehrer, daß etwas sich ihrem Zugriff zu entziehen beginnt<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> Es sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß RABES der einzige Autor ist, dessen Verbesserungsvorschläge tatsächlich genau umrissen sind und nicht in eine Behandlung der ganzen Kultur ausufern (b; 287 ff.). Es ist zwar nicht einsichtig, was diese Verbesserungen an einem im ganzen unwirksamen Projekt konkret bewirken sollen, aber immerhin liegt hier der Ausnahmefall einer Selbstbescheidung vor.

<sup>384</sup> Das zeigt, daß die Beteiligten der Wirkungseinheit "Schule" sich gegenseitig verstehen, denn es entspricht als Wahrnehmung seitens der Lehrer genau den Wirkungen, die FRANZKOWIAK (1986) für das Rauchen bei Jugendlichen herausarbeitet. Und folgerichtig werden von den Jugendlichen dann präventive Maßnahmen gegen das Rauchen als "disziplinarische Eingriffe in die persönliche Freiheit zur Lebensgestaltung gewertet und dementsprechend abgewehrt" (185).

Hier wird ein Aspekt sichtbar, den die sozialwissenschaftliche Präventionspropaganda geflissentlich ignoriert, bzw., so sie ihn zur Kenntnis nimmt, in ihrer "Rumpfetik nur als Non-Compliance, Unfügsamkeit, letztlich abweichende Verweigerung" (FRANZKOWIAK 1988; 35) etikettieren kann: der initiatorische Stellenwert von Drogenkonsum, der, wie verborgen und entstellt er auch immer sein mag, in der Tat eine Gegnerschaft zu pädagogischen Behütungsambitionen indiziert (s. 291). Es zeigt sich ein sehr verständliches Motiv für pädagogische "Suchtprävention", insofern die Pädagogik jeglichen Drogenkonsum als 'Entzugserscheinung' zu Recht fürchtet, die eigene Machtverluste nach sich zieht. Andererseits lassen sich dann die Anstrengungen der pädagogischen "Suchtprävention" ein weiteres Mal als Versuche lesen, solch unkontrollierte und explizit gegen Kontrolle gerichtete Selbstbestimmung in "Selbstbestimmung" zu pädagogisch gesetzten Bedingungen zu verwandeln.

Rauchen ist im Grunde die einzige Form des Drogenkonsums, die in der Schule anschaulich wird<sup>385</sup>; beim Alkohol ist man sich sicher, daß Schüler ihn, wenn auch nicht in der Schule, konsumieren; alles andere kennt man eigentlich nur vom Hörensagen. Weil es den Berufsalltag tatsächlich berührt, ermäßigen die Lehrer dem Rauchen gegenüber den präventiven Anspruch zu einem nur bekämpfenden, der eben ihr "Haus sauberhalten" soll - mehr nicht. Es ist, als sagten sie den Schülern: wir nehmen zur Kenntnis, daß ihr auf Selbständigkeit aus seid, aber in der Schule hat die nun einmal ihre Grenzen, und deswegen wird *hier* nicht geraucht.

Es stellt sich allerdings die Frage, woher der 'Dreck' stammt, von dem die Lehrer das Haus "Schule" freizuhalten gedenken. Diese Frage führt direkt zum Kern der Konstruktion von "Suchtprävention" im Schulalltag; die Antwort lautet kurz und bündig: der Dreck kommt aus dem Rest der Welt. Es wird ein Bild umfassender Bedrohung entworfen, das von diesem Makrokosmos ausgeht (s.o.: Elternhäuser, Fernsehen etc.), ein Bild, das den Mikrokosmos "Schule" als "Bastion der Vernunft" (DAMMER/DAMMER, 151) inmitten der von allen Seiten anbrandenden Wogen des Irrationalen, Verführerischen, Schädlichen, Kriminellen profiliert und stabilisiert. Es ist einleuchtend, daß der Kampf gegen diese Übermacht aussichtslos ist, so daß man als Lehrer zufrieden sein kann, wenn wenigstens innerhalb der Schule das meiste seinen pädagogisch wünschenswerten Gang geht.

Dem ist aber unglücklicherweise auch nicht so, wie bei WEBER et al. deutlich wird. Da die Lehrer in dieser Studie nicht so sehr zu einem konkreten Phänomen (Rauchen), sondern zu einer allgemeinen und nebulösen Ambition (Suchtprävention in der Schule) Stellung nehmen sollen, sehen sie sich gezwungen, Gründe dafür zu präsentieren, daß sie den Konjunktiv der "Suchtprävention" ('müßte man eigentlich machen') nicht in den Indikativ überführen<sup>386</sup>. Dabei stellt sich dann

---

<sup>385</sup> Vom Kaffee-, Tee- und Alkoholkonsum der Lehrer wird hier einmal abgesehen, denn die Lehrer selber nehmen das alles nicht als Drogenkonsum wahr.

<sup>386</sup> Nur einer von 24 für diese Studie interviewten Lehrern lehnt für seine Berufstätigkeit den suchtpräventiven Anspruch explizit ab. Alle anderen bejahen ihn aus pädagogischer Überzeugung im Konjunktiv.

heraus, daß das Böse der Welt längst in die Schule eingedrungen ist, und zwar zu-  
vorderst in Gestalt des vorgegebenen "Rahmenplans". Ihn zu erfüllen, beschäftigt  
die Lehrer in solchem Maße, daß für das sich zunehmend als das eigentlich Wich-  
tige Abzeichnende, das "Emotionale" oder "Soziale", keine Zeit mehr bleibt. Was  
hier pädagogisch sinnvoll wäre, aber unter den Tisch fällt, wird unter dem Begriff  
"Erziehung" zusammengefaßt und dem "Kognitiven" kontrastierend gegenüberge-  
stellt<sup>387</sup>: "Die einseitig kognitive und leistungsorientierte Ausrichtung der Schule  
fixiere zum einen die Lehrer auf die Einhaltung der Rahmenpläne und verwehre  
zum anderen den Schülern das Recht auf soziale Lernprozesse, Kreativität und  
Motorik" (15), fassen WEBER et al. die Sicht der Lehrer zusammen.

Die Grenze zwischen dem Mikrokosmos "Schule" und dem Makrokosmos hat al-  
so ein Pendant, das mitten durch die Schule selbst verläuft und auch schulintern  
einen leistungsfixierten Makrokosmos schafft, der dem im skizzierten Sinne ver-  
standenen Mikrokosmos der "Erziehung" fast keinen Raum läßt. Und schließlich  
führt die innerschulische Grenze zu einer Grenze 'in' den Lehrern selbst, die sich  
eben gezwungen sehen, den dienstrechtlichen Verpflichtungen (Zensurengebung,  
Disziplinierung etc.) nachzukommen, was ein "emotional gutes Verhältnis im  
Klassenverband" (ebd.) bzw. ein "Vertrauensverhältnis" (17) tendenziell verhin-  
dere<sup>388</sup>.

Bis hierhin entfalten die Lehrer die Konstruktion "schulische Suchtprävention"  
von sich aus. Es ergibt sich ein Babuschka-Effekt: das umfassende Mikrokosmos-  
Makrokosmos-Bild (Schule gegen den Rest der Welt) produziert ein gleichartiges  
innerhalb der Schule (Erziehung gegen Rahmenplan) und dieses wiederum ein  
gleichartiges 'innerhalb' des Lehrers (Vertrauen gegen disziplinierende und beur-  
teilende Kontrolle). In jeder der drei Dimensionen zeigt sich der jeweils moralisch  
und pädagogisch als überlegen präsentierte Mikrokosmos im Indikativ unterlegen  
und machtlos.

In beiden Studien werden die Lehrer nun aufgefordert, trotz dieser eingestandenen  
Machtlosigkeit des suchtpreventiven Anspruchs, d.h. der faktischen Nichtexistenz  
von "Suchtprevention", einmal 'frei' zu entwerfen, wie denn Schule aussehen  
müßte, damit "Suchtprevention" erfolgreich sein könnte. Mit anderen Worten:  
David wird gebeten zu skizzieren, wie er Goliath doch besiegen könnte. Es stellt  
sich dann heraus, daß David keineswegs vorhat, die Philister zu bekämpfen, son-  
dern das Philiströse der Welt durch pädagogische Eingemeindung zu neutralisie-  
ren.

---

<sup>387</sup> Das entspricht der in der Literatur beobachtbaren Tendenz (s. 303 f.); allerdings ist  
bemerkenswert, daß die Lehrer kaum je den Begriff "Bildung" als Opponenten der "Erzie-  
hung" verwenden, auch wenn sie das gleiche meinen wie (der Psychologe) HECKMANN, wenn er vom  
"Bildungsauftrag" als dem von der tatsächlichen Aufgabe Ablenkenden spricht.

<sup>388</sup> Wieweit dies hier als Rationalisierung hinsichtlich des offenbar schwierig zurückzu-  
weisenden suchtpreventiven Anspruchs fungiert, wird daran deutlich, daß auch die Lehrer, die den  
"erzieherischen" Impetus auf Kosten der "Wissensvermittlung" nach eigenem Bekunden praktisch  
umsetzen, keineswegs optimistischer sind, was die suchtpreventive Wirksamkeit ihres Unterrichts  
angeht. Da ist schließlich immer noch der Rest der Welt.

Die Lehrer wischen nämlich die drei besagten Grenzen weg, und zwar aus konstruktionslogischen Gründen alle drei 'auf einmal'. Wie die Grenze zwischen dem vernünftigen Mikrokosmos und dem philiströsen Makrokosmos die beiden anderen Grenzen nach sich zieht, zieht das Verschwinden einer Grenze das Verschwinden der beiden anderen nach sich. Indem die Trennung zwischen "kognitivem" und "sozialem" Lernen durch fächerübergreifenden Unterricht, zeitlich fließende Unterrichtseinheiten, hinreichend Zeit für die angemessene Behandlung aller sachlichen und persönlichen Probleme, ansprechende Gestaltung des "Lernumfeldes", sinnvolle Angebote für die Freizeit der Schüler etc. aufgehoben wird, fallen auch die beiden anderen Grenzen. In einer solchen Schule können die Lehrer, wie in beiden Untersuchungen betont wird, das gesuchte "Vertrauensverhältnis" zu den Schülern aufbauen oder als ungebrochenes "Vorbild" fungieren (DAMMER/DAMMER, 155; WEBER et al., 16 ff.). Und die Grenze zum Rest der Welt verschwindet, indem es in den Entwürfen um eine "Ausdehnung des schulischen Bereichs" (WEBER et al., 17) geht, die "sowohl zeitliche als auch räumliche, inhaltliche und personale Dimensionen" (ebd.) umfaßt. Die Welt wird zur Schule, soweit dies für die "Suchtprävention" nötig sein sollte, denn letztlich trauen die Lehrer dem "immunisierenden" Effekt auch der skizzierten Idealschule nicht so recht und greifen daher auf bewährte Methoden zurück, die aber jetzt eben überall und immer anwendbar sind. Wie es zwei Lehrer formulieren: "Dann hat man die Leute den ganzen Tag über in Kontrolle"; "daß also nicht die Möglichkeit für die Kinder bestünde, sich abzusetzen und Drogen zu konsumieren" (ebd.).

Schulische "Suchtprävention", so läßt sich ihr Bild bei den Lehrern resümieren, kann nur erfolgreich sein, wenn es kein "Außen" mehr gibt, wenn die gesamte Wirklichkeit nach den Regeln der pädagogischen Vernunft funktioniert, wie sie in der dann entsprechend umfänglich gewordenen "Schule" herrschen. Die Analogie zu den Befunden aus der Literatur ist auffällig: die von den Lehrern entworfene suchtpreventive Schule erinnert stark an GÖPELS "gesundheitsförderndes Gemeindehaus"; die pädagogische Eulogie auf das "Vorbild" findet sich bei HOMFELDT als Ganzkörpervorschrift für gesundheitliche Führungskader (20 f.) wieder; und die Ausbreitung der erzieherischen Vernunft in Gestalt umfassender Betreuung entspricht als pädagogische Formulierung der Aufhebung des Konfliktcharakters der Kultur, wie sie bei HECKMANN, HURRELMANN u.v.a., am dichtesten jedoch in der Ottawa-Charta als politischer Willensbekundung zum Ausdruck kommt ("Frieden, angemessene Wohnbedingungen....").

Die ausweglose Konstruktion, daß sich der Makrokosmos ändern muß, bevor ein als "Suchtprävention" chiffriertes allgemeinpädagogisches Anliegen im pädagogischen Mikrokosmos "Schule" umgesetzt werden kann, die pädagogische Tätigkeit aber im Alltag als völlig von diesem Makrokosmos bestimmt und daher selber schon verkehrt erscheint (Zensurengebung etc.), führt in der Literatur wie bei den interviewten Lehrern tendenziell zur pädagogischen Fahnenflucht. Die Strategie nämlich, die einen Ausbruch aus diesem selbstgemachten Teufelskreis verheißt, zeigt sich regelmäßig als ein doppeltes Aufgeben der pädagogischen Grundlegung von Erziehung: sie verlagert Erziehung zum einen in *psychologisch* konstruierte, zum anderen in *politische* Kontexte.

Als Beispiel diene hier SCHLÖMERS Vorstellung über "Grundlagen und Leitlinien"

der "Suchtprävention in der Grundschule". Das "Suchtrisiko" verortet er einerseits in "traumatisierender Selbstachtungskränkung" (1995; 3), andererseits in "belastenden Lebensverhältnissen/-ereignissen" (4); im Rahmen dieser Psychologisierung taucht Schule nur als zusätzlicher "Risikofaktor" auf, insofern "Kinder insbesondere bei dauernder und überzogener Beurteilungspraxis mit Angst in die zudem oft noch zu theorielastige, Herz und Hand vernachlässigende Schule kommen" (ebd.). Dementsprechend werden, ins Politische springend, "Rahmenbedingungen" formuliert, die faktisch vor allem die mittlerweile hinlänglich bekannte räumliche und personelle Ausbreitung der Schule garantieren sollen<sup>389</sup>. Einziger pädagogiknaher Punkt ist, wiederum, daß "von einer, kindliches Mißtrauen gegenüber der Schule schürenden Benotungspraxis Abstand genommen wird" (10).

Eingeklemmt zwischen Psychologie und Politik, findet sich die von beiden Seiten determinierte Schule mit einer für sie zutiefst ungemütlichen Aussicht konfrontiert: "Die suchtpreventiven und gesundheitsförderlichen Basiskompetenzen sind letztlich nicht unterrichtbar" (8). Aber selbstverständlich bezieht sich das nur auf die "einseitig kognitive" Vermittlung, denn "die gewünschten Basiskompetenzen entwickeln sich nur im Rahmen einer gesundheitsförderlichen Gestaltung des praktischen schulischen Miteinanders, die ein Klima des Vertrauens herstellt und Spielräume für die Erprobung und Praktizierung von Verhaltensalternativen zu ausweichenden Verhaltensmustern öffnet" (9). Hier ist der *Gegenweltcharakter* des suchtpreventiven Mikrokosmos "Schule" auf den Punkt gebracht: er soll die "Spielräume" für die Einübung der "Alternativen" zum Alltag bereitstellen, was ihm - darin stimmen alle Entwürfe einschließlich denen der interviewten Lehrer überein - nur gelingen kann, wenn diese *kränkungsfree* *Gegenwelt* selber Welt wird.

Es sei hier noch einmal ausdrücklich daraufhingewiesen, daß die interviewten Lehrer solche Entwürfe *nicht* von sich aus, sondern nur auf Bitten der Interviewer präsentieren. Die Lehrer 'wissen' insgeheim um den Zug der ungebremsten Wunscherfüllung in diesen Entwürfen. Gleichwohl verraten ihre Phantasien einiges über die Problemstruktur, die Lehrer hinsichtlich ihrer Berufswirklichkeit verspüren. Der Anspruch an Reichweite und Wirksamkeit der eigenen Tätigkeit und das wahrgenommene Ausmaß seiner Verwirklichung scheinen weit auseinanderzuklaffen. Als offenbar virulentes Problem einer Berufsgruppe ist diese Diskrepanz sehr ernst zu nehmen. Sie allerdings im von jeder berufsalldäglichen Entscheidungsverpflichtung bereinigten Diskurs der pädagogischen "Suchtprävention" zum Pol des Anspruchs hin zu vereindeutigen und ein solches Wunschenken nicht nur als Konzept für den Berufsalltag, sondern auch noch als dessen pädagogisch-moralische Eigentlichkeit auszugeben, kann angesichts des reflexiven Grundanspruchs der Pädagogik nur als Peinlichkeit bezeichnet werden.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen zu erörtern, inwieweit die in allen Entwürfen unausweichlich geübte Kritik an der Institution "Schule" berechtigt ist. Zweifellos gibt es viele pädagogische Gründe, die für Veränderungen am momen-

---

<sup>389</sup> Dies gilt auch für die suchtpreventiv "wichtigen Themenfelder" (8), die aus der (Grund-)Schule eine verhaltenstherapeutische Selbsterfahrungsveranstaltung machen wollen und notabene weder die "Freizeit" noch das "Eßverhalten" der Grundschul Kinder aussparen: der Alltag der Achtjährigen als gesundheitsförderliche Dauerreflexion.

tanen Schulwesen sprechen, aber ebenso zweifellos stellen "Suchtprävention" oder "Gesundheit" keine pädagogisch annehmbaren Leitlinien (s. VI.1; VI.2) und die Verschulung des Alltags keine kulturell akzeptable Lösungsperspektive für eine Schulreform dar. Denn im Kern geht es bei allem Wortgeklingel von "gesundheitsförderlichen Basis-" und "sozialen Handlungskompetenzen" (HURRELMANN) im Kern letztlich darum, den Wirkungskreis spezifisch pädagogischer Ordnungsvorstellungen und Kontrollmechanismen auszudehnen. Es steht sogar zu besorgen, daß manche pädagogisch sinnvolle Anregung desavouiert wird, weil sie im Kontext einer solchen pädagogischen Allmachtsphantasie auftaucht, wie etwa der "Offene Unterricht" im Rahmen des SCHLÖMERSchen Konzepts der Schulreform nach dem Prinzip maximaler Erlebnisintensität und Experimentierfreude bei minimaler Entschiedenheit (9).

Dabei bleibt die Frage, *was* in der Schule gelehrt und gelernt werden soll, auf der Strecke, soweit damit "Wissen" im traditionellen Sinn angesprochen ist. Stattdessen stehen ausschließlich "Einstellungen" bzw. "Verhaltensweisen" auf dem Unterrichtsprogramm, so daß hier *Unterricht*, komplementär zur psychologisierenden "Ursachen"forschung, *als Psychotherapie* erscheint, die ja, wohlverstanden, ebenfalls den Patienten keine 'inhaltliche' Lebensausrichtung verschreibt, sondern ihnen dabei hilft, bestimmte festgefahrene Strukturierungsformen ("Neurose") wieder in Bewegung zu bringen. Im Rahmen dieser Therapeutisierung des Unterrichts wird dann auch die allenthalben als Desiderat betonte Rolle des Lehrers als "Vorbild" verständlich: es ist der Ruf nach einer ausschließlich positiven Übertragungsbeziehung zwischen Schüler und Lehrer, in deren Rahmen jener - mit FICHTE - gar nicht anders wollen kann, als dieser will, daß jener wolle<sup>390</sup>. Die Sehnsucht der Pädagogen nach dem pädagogischen "Vorbild" enthüllt dabei noch einmal Offenheit und Ungewißheit der Erziehungs- und Bildungsprozesse. Denn selbstverständlich stehen psychologisch betrachtet alle Lehrer jederzeit mit allen ihren Schülern in einem wirksamen Übertragungs-Gegenübertragungsverhältnis, nur daß die Wirkungen nicht immer die erwünschten sind, weil diese Verhältnisse *in sich* konfliktuös die Paradoxien des Seelenlebens bergen, die Freud als "Ambivalenzen" bezeichnet. Das "Vorbild" repräsentiert den Wunsch, solche Ambivalenzen im pädagogischen Prozeß zu vereindeutigen und damit das Leiden an der Ungewißheit dieses Prozesses beenden zu können<sup>391</sup>.

---

<sup>390</sup> Was im übrigen das schiere Gegenteil der Funktionsweise des "Vorbildes" ist, wie Scheler, der Ahnherr dieses Diskursstranges in der Pädagogik, sie expliziert. Denn bei ihm ist das "Vorbild" nur wirksam, indem es die personale Versinnlichung eines "Wertes" darstellt, der über es hinausgeht. Und der "Wert", der über das suchtpreventive Lehrervorbild hinausgeht, ist nirgendwo zu erblicken. Die "leidlose Tüchtigkeit" (WEIZSÄCKER) des "gesunden" Menschen jedenfalls ist es weder in pädagogischer Reflexion noch in der Sicht der Schüler.

<sup>391</sup> Homfeldt macht aus der Vereindeutigunswut keinen Hehl, wenn er schreibt, daß "die berufstätige Person Vorbild...in dem Maße sein (kann), wie sie es versteht ihr Tun und Denken auf der persönlichen Ebene möglichst widerspruchsfrei zu gestalten...denn Anleiten heißt auch, persönlich authentisch anführen" (20 f.). Das demonstriert eindrücklich, wie ungebrochen die verquaste zeitgenössische Eigentlichkeitsrhetorik ("authentisch") streng rationalistische Konzepte ("widerspruchsfrei") transportiert und verschleiert. Es wäre dann einmal ins Gedächtnis zu rufen, daß selbst der Kritische Rationalismus die "Widerspruchsfreiheit" lediglich für wissenschaftliche Theorien fordert, nicht jedoch für den Berufsalltag.

So verständlich dieser Wunsch als Ausdruck eines Kernproblems pädagogischer Tätigkeit ist, so wenig ist er als Leitlinie für ihre Ausrichtung zu akzeptieren. Das "Vorbild" fingiert eine Mühelosigkeit des erzieherischen Prozesses, die diesen selbst als pädagogischen aufhebt. Denn Pädagogik bezeichnet eben wesentlich das kulturelle Innewerden jener grundlegenden Offenheit und in eins damit den Versuch, sie zu *bearbeiten*. Sie schafft sich selber ab, gelänge ihr die Abschaffung der Offenheit der Erziehungs- und Bildungstätigkeit mithilfe der erfolgs garantierenden "Vorbildes".

Unter dem Strich erscheint pädagogische "Suchtprävention" als ein Unternehmen, das keinen irgend beobachtbaren sachlichen Zusammenhang mit "Sucht" aufweist. Um es mit der nötigen Deutlichkeit zu sagen: *es gibt keine pädagogische Suchtprävention jenseits des pädagogischen Diskurses*. Als ein solches Diskursphänomen allerdings, das sich trotz bzw. wegen der Nichtexistenz des mit dem Begriff Bezeichneten unverdrossen hält, läßt sich die pädagogische "Suchtprävention" in mehrere Zusammenhänge rücken, in denen sie doch jeweils 'Sinn macht', weswegen bereits gesagt wurde, daß von einem Scheitern des Projekts keine Rede sein könne.

Hier ist zuerst der *Arbeitsmarkt* zu nennen, der bekanntlich in einem tiefgreifenden Umstrukturierungsprozeß begriffen ist. Wenn Pädagogen intensiv genug darlegen können, daß sie den von der Kultur im ganzen ja auch überall verorteten Gefährdungen präventiv zu begegnen das Rüstzeug haben, so eröffnet sich hier ein weites Feld möglicher Arbeitsplätze. Dieses Feld wird noch weiter, wenn man die gängige Dreiteilung der Prävention in Primär-, Sekundär- und Tertiärprävention (CAPLAN) in Rechnung stellt; ihr zufolge ist im Grunde jede Tätigkeit präventiv, da ja immer noch etwas hätte folgen können, das man nun verhindert hat<sup>392</sup>. Hier kriecht sich die Kultur selber auf den Leim, die dem Gedanken der Prävention ohne Rücksicht auf die Besonderheiten der jeweils in Rede stehenden Sache grundsätzlich den Vorrang geben muß, will sie sich nicht die Grenzen ihres umfassenden Beherrschbarkeits- und Steuerbarkeitsglaubens unangenehm deutlich vor Augen führen. "Pädagogische Suchtprävention" versucht, diesen Systemzwang der Kultur auszunutzen, bisher ohne überwältigenden Erfolg, aber arbeitsmarktstrategisch gewiß mit einigen Aussichten.

Die zweite Facette betrifft die *politische Kultivierung der Erziehung*. Die Pädagogik hat sich, beginnend etwa mit der Spätaufklärung, in einer langen Auseinandersetzung in die Rolle eines für die Realisierung der bürgerlichen Gesellschaftsidee unverzichtbaren Mittels hineinmanövriert. Die Ausrufung des "Bildungsnotstandes" nach Picht (1964) und die darauf reagierende "Bildungsreform" stellen den historisch bis dato letzten wichtigen Schritt in dieser Entwicklung dar. Moderne Staaten erkennen die Unverzichtbarkeit fraglos an und honorieren sie in Form der mit beträchtlichem finanziellen Aufwand betriebenen Institutionalisierung des Erziehungswesens. Damit ist die Pädagogik aber gleichzeitig in die Not geraten, die von ihr selbst behauptete Leistungsfähigkeit - KANT: "Der Mensch

---

<sup>392</sup> Hierzu einschlägig die WHO-Definition der drei Präventionen, die von der primären ("seeks to improve the quality of life") bis zur tertiären ("seeks to reduce relapses and recidivism") einmal mehr das ganze Leben umspannt, so daß sich gewiß etwas finden lassen dürfte, das Pädagogen als präventiv tätig ausweist (kritisch dazu auch RABES 1987; 23 ff.).

kann nur Mensch werden durch Erziehung" (1776; 699) - auch in *Zweifelsfällen* unter Beweis zu stellen.

Und "Sucht" ist so ein Zweifelsfall, bei dem die Pädagogik ihrerseits Gefahr läuft, sich selbst auf den Leim zu gehen. Denn wenn die politisch Verantwortlichen sie beim Wort nehmen - noch einmal KANT: Der Mensch "ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht" (ebd.) -, dann fällt es ihnen relativ leicht, die Erziehung zum Sündenbock für gesamtkulturelle Entwicklungen zu machen, die die Kultur selber nicht leiden kann. Es bedarf in diesem Fall eines fundierten Wissens um die Grenzen pädagogischen Wirken-könnens, damit solche Zuschreibungen begründet zurückgewiesen werden können, wie DUDEK es z.B. im (Zweifels-)Fall rechtsradikaler Schüler vorführt.

Zu einer reflexiv fundierten Selbstbegrenzung dieser Art scheint die Pädagogik aber allgemein wenig Neigung zu entwickeln. In der Untersuchung von WEBER et al. findet sich bei den Lehrern zwar allgemeine Rat- und Hilflosigkeit hinsichtlich der Realisierungschancen für "Suchtprävention", aber nur selten die nötige Distanz zu dem megalomanen Entwicklungsversprechen, das in KANTS Worten zum Ausdruck kommt. Bei diesem Entwicklungsversprechen ist die Pädagogik gepackt, wenn sie sich einen kulturellen Auftrag zur Suchtverhinderung aufoktroyieren läßt: sie müßte ihn im Gefolge theoretischer Selbstreflexion und kritischer Musterung ihres praktischen Rüstzeugs eigentlich ablehnen, kann aber der in ihm durchschimmernden - ja auch schmeichelhaften - Überschätzung ihres Könnens nicht widerstehen und erliegt so dem allgemeinen kulturellen Zwang, die *Arbeit* an der Umsetzung des Versprechens universeller Machbarkeit demonstrieren zu müssen. Im Bereich der politischen Kultivierung erfüllt das Projekt "pädagogische Suchtprävention" also die doppelte Funktion, einen überzogenen Anspruch der Pädagogik trotz offenkundigen Scheiterns aufrechtzuerhalten und gleichzeitig Buße dafür zu tun, indem man die permanente öffentliche Schelte einsteckt.

Der dritte Aspekt hängt mit einer psychologischen Sicht auf die *momentane Lage der Pädagogik* zusammen. Sie setzt seit gut zwei Jahrzehnten tendenziell auf Vielfalt, und dafür hat sie zahlreiche gute Gründe, die hier nicht diskutiert zu werden brauchen. Aber diese guten Gründe heben weder den auch problematischen Charakter der Vielfalt auf, noch suspendieren sie die unausweichliche dialektische Frage nach der Einheitlichkeit in der Vielfalt der Pädagogik, die ohne solche Einheitlichkeit gar keine Viel-Falt, also die vielen Falten eines Gewebes wäre, sondern nur eine zufällige Sammlung unverbundener Fragmente. Hinsichtlich dieser Frage nach der Einheitlichkeit läßt die Pädagogik jedoch heute Zeichen einer grundsätzlichen Verwirrtheit erkennen.

Und genau das macht sie anfällig für Vereinheitlichungsangebote wie "Gesundheit". Die kritische Denktradition der letzten 500 Jahre hat die klassischen Vereinheitlichungshorizonte Kirche und Religion sowie die von ihr selbst geschaffenen - Staat und Nation - als verbindliche außer Kraft gesetzt und religiöse sowie weltanschauliche Überzeugungen vom Prinzip her zur Privatsache der Einzelnen erklärt. "Gesundheit" greift das auf, indem sie als "umfassendes Wohlbefinden" sämtliche kulturellen Verständigungsnotwendigkeiten, die bei religiösen oder weltanschauli-

chen, ja selbst noch bei den vom jugendlichen Willen zur Selbständigkeit getragenen (s. 337) Auseinandersetzungen regelmäßig sichtbar werden, zu umgehen scheint und allen Menschen eine direkte, bereits durch die Wahrnehmung der eigenen Befindlichkeit garantierte Teilhabe am kulturellen Entwicklungsprozeß zusichert. Im Gegenzug fühlt Pädagogik sich dann auch berechtigt, alle Menschen im Dienste ihres eigenen Wohlbefindens lebenslang in die Pflicht zu nehmen.

Die gesundheitserzieherische "Suchtprävention" arbeitet, so betrachtet, an einem kulturellen Großprojekt mit, das, wenn ihm Erfolg beschieden sein sollte, auf Dauer den "irreversiblen Verlust an Beglaubigungsmacht, den die 'Arbeit' als tätige Evidenz menschlicher Selbstermächtigung" (257) im Rahmen der Kulturentwicklung erleidet, durch die Umzentrierung auf **Beglaubigung via Befindlichkeit** kompensieren wird. In diese Richtung deutet die Gleichsinnigkeit, mit der erlebnisorientierte Pädagogik und erlebnisorientierte Lebensformen zur Zeit an kultureller Wertschätzung gewinnen. In Hinblick auf Arbeit hat das eine doppelte Wirkung: einer zunehmenden Entlastung vom Verwirklichungsdruck in konkreten Werken ("Leistungsdruck") steht eine zunehmende Belastung in Form der dauernden Arbeit an der "Selbstverwirklichung", an der eigenen Befindlichkeit gegenüber, die ja nur als genußvoll-gesunde das "richtige Leben" beglaubigt. Inwiefern Pädagogik hier wesentlich zur **zeitgenössischen Ideologieproduktion** beiträgt, indem sie den Fremdbestimmungscharakter dieses Zwanges zum Wohlbefinden als "Selbstbestimmung" und den ihm zugrundeliegenden rigiden Utilitarismus der Lebenszeitmaximierung als anthropologische Konstante fingiert, ist bereits ausgeführt worden (s. 334 f.).

Jenseits dieser vier Aspekte - des Arbeitsmarktes, der politischen Kultivierung, des Entwicklungsproblems der Pädagogik und der zeitgenössischen Ideologieproduktion - erfüllt die pädagogische "Suchtprävention" schließlich noch einen weiteren Sinn, der das Wesen der Erziehung selbst im Kern betrifft, sofern es nämlich der Logik des Entwurfs zuzuordnen, d.h. auf die antizipatorische Behandlung des Spektrums prinzipiell freier zukünftiger Möglichkeiten gerichtet ist (s. 311). Denn diese Logik des Entwurfs impliziert, wenn sie auf die pädagogische Praxis angewendet wird, daß **erzieherische Prozesse immer in der Möglichkeit stehen zu scheitern** - zu scheitern gemessen an den kulturellen Vorgaben oder, was hier von weit größerem Interesse ist, gemessen an den Intentionen der Pädagogen.

Es ist dies ein Dilemma, das für Erziehung nicht aufzulösen ist: ohne Intentionen (o.ä.) kommt sie nicht aus, aber die in ihnen gefaßten Festlegungen zukünftiger Wirklichkeit können den grundsätzlichen Charakter der Freiheit des Zukünftigen nicht aufheben. Dies wäre die praxeologische Formulierung der der Erziehung immanenten Möglichkeit des Scheiterns.

"Sucht" wäre ein solches, allgemein anerkanntes Scheitern von Erziehung; im Rahmen des Bildes, das die Kultur von sich selbst entwirft, repräsentiert "Sucht" das Gegenbild: *so* soll es nicht sein. Daß Sucht gleichwohl entsteht und von Erziehung infolge ihrer grundsätzlichen Offenheit nicht garantiert verhindert werden kann, verlangt nun von praktisch tätigen Pädagogen ein gehöriges Maß an Aushalten-können. Sie müssen mit der Möglichkeit des Scheiterns ihrer Bemühungen alltäglich leben und sollen doch ihre Bemühungen fortsetzen; eine ungeheuer an-

spruchsvolle Anforderung.

Pädagogische "Suchtprävention" bietet da einen Ausweg in Form einer subtilen Verkehrung an. Ein Pädagoge, der die Verhinderung von Sucht als positiven Programmpunkt in seinen Erziehungsentwurf aufnimmt, braucht die zutiefst unbehagliche *Möglichkeit* des Scheiterns seiner Tätigkeit nicht länger auszuhalten. Denn er verwandelt damit die Möglichkeit in eine Garantie: er *transformiert das Scheitern-können in ein Scheitern-müssen* und macht so aus Unsicherheit Sicherheit. Das ist ein Rückzug aus der Brisanz von Erziehung in einen dann doch endlich praktisch werdenden Determinismus: das Scheitern wird mit Sicherheit eintreten. Letztlich verbirgt sich in diesem Scheitern sogar ein Machtbeweis, denn - in der ersten Person gesprochen - es wird, indem es ein Scheitern an *meiner* Intention ist, *mein Scheitern*: ich bin sein Urheber und sein Opfer in einem.

*So erweist sich pädagogische "Suchtprävention" in ihren tatsächlichen Wirkungen ausschließlich als Selbstbehandlung der Pädagogik*, die damit ihr Unbehagen an der eigenen Grundstruktur, unaufhebbar in die Möglichkeit des Scheiterns gestellt zu sein, diskursiv mithilfe einer Allmachtsphantasie zu lindern sucht. Es ist daher wenig überraschend und in gewisser Hinsicht beruhigend, wenn die Untersuchungen über die Rolle der "Suchtprävention" im schulischen Alltag ergeben, daß ihr allen Forderungen zum Trotz, sie als "pädagogisches Handlungsprinzip" zu etablieren, keine nennenswerte praktisch-alltägliche Bedeutung zukommt.

Es zeichnen sich indes Perspektiven eines tatsächlich pädagogischen Umgangs mit Sucht ab. Dessen grundlegende Topoi können allerdings nicht "Gesundheit" oder "Selbstbestimmung" sein, vielmehr wird es darum gehen, z.B. Vermitteltheit und Entschiedenheit ins Zentrum zu stellen, wie ARIBA-YOS überzeugend ausführt (65 ff.). Die Erfahrung mit Junkies im Berliner Methadon-Programm zeigt, daß das Aushalten von Umwegen (Vermitteltheit) in Verbindung mit dem Durchhalten der Konsequenzen eigener Entscheidungen (Entschiedenheit) die zentrale Hinsicht der in diesem Bereich betriebenen Erziehung bildet, die *am* Gegenstand und *im* Leben stattfindet. Ein solcher Umgang äußert allerdings keinerlei präventive Ambition. Er geht vielmehr davon aus, daß Sucht bereits entstanden ist, und will beschreibbare Probleme bildend behandeln.

## VII. Zusammenfassung und Ausblick

### VII.1 Zusammenfassung

Der Zusammenhang von pädagogischer Beschäftigung mit und kulturpsychologischem Stellenwert von "Sucht" ist in drei Schritten analysiert worden, wobei die Arbeit einige Umwege gegangen ist. Das Thema läßt jedoch keine nennenswerten Abkürzungen zu, will man in seiner Behandlung nicht entweder Komplexität und Tiefe oder aber Verständlichkeit opfern.

Der Gang der Untersuchung behält durch seine einzelnen Teile hindurch das grundlegende Verhältnis von kultureller Unvollkommenheit ("Versalität"), infolgedessen verspürter Überschreitungsnot ("Transzendenz") und kulturell zugebilligten Erlebensverfassungen dieses Überschreitens ("Rausch") im Blick. Die Metamorphosen dieses dreigliedrigen Verhältnisses lassen schließlich deutlich werden, welchen kulturellen Sinn die historisch junge Rede von der "Sucht" und die spezifisch pädagogische Beschäftigung mit ihr produzieren und gleichzeitig erfüllen.

Im ersten Schritt (Kapitel III) wurde "Religion" als eine prototypische Lösung des kulturellen Versalitätsproblems herausgearbeitet. Ihr liegt eine Grenzziehung zugrunde, die das kulturelle "Innen", den Alltag, vom "Außen", dem All-Tag, prägnant scheidet. "Religion" verkörpert nun das Kultivierungssystem, das sowohl den Zusammenhang von Innen und Außen als ´immer schon´ - in Gestalt der Gründung des Innen durch das Außen, also der Kultur durch ´ihre´ transzendente Ordnung - gegeben behauptet als auch diese Behauptung durch Errichtung und Reproduktion einer erzählerischen und szenischen Verkehrsordnung ´beweist´.

Der Rausch gewinnt seine Bedeutung im Rahmen einer bestimmten Art des szenischen ´Beweises´, des Rituals, wo ihm die Aufgabe zukommt, die behauptete Grandiosität der transzendentalen Ordnung durch ein entsprechend grandioses Erleben mit unbezweifelbarer Evidenz zu beglaubigen. Das Ritual wurde dabei als eine kulturegoistische, gegebenenfalls keine Einzelinteressen respektierende Veranstaltung gekennzeichnet die (u.a.) ihre aktuelle Suspension der alltäglichen Kulturregeln einer strengen zeitlichen Begrenzung unterwirft, d.h. die Entgrenzung des Erlebens begrenzt. Der, im wesentlichen drogeninduzierte, Rausch wird auf diese Weise zum stabilisierenden Agens für die Kultur, das die Richtigkeit des alltäglichen Lebens affirmiert, indem er es zeitweilig legitimiert außer Kraft setzt.

Im zweiten Schritt (Kapitel IV) wurde die Verwandlungsgeschichte des Rausches nachgezeichnet und kulturpsychologisch analysiert. "Religion" macht im Laufe der Kulturentwicklung gemäß dem Prinzip der ´Differenzierung, die anderes ausschließt´, eine Verwandlung durch: aus einem ständigen, den Alltag fast komplett begleitenden Dauerton wird eine spezielle Kultivierung neben vielen anderen. Damit einher geht eine fortschreitende Entsinnlichung des Religiösen, eine Verschiebung des Schwerpunkts in der Beglaubigung des "richtigen Lebens" vom

Szenischen zur Erzählung, vom Ritual zur Theologie, die in immer komplizierterer Form den ursprünglichen Mythos verwaltet. Hierfür steht prototypisch, aber nicht ausschließlich das Wirken der Kirche im Mittelalter: sie bekämpft weniger die Berausung selbst als vielmehr die sakrale Aufladung des Rauscherlebens, da sie sich als *einziges* Tor des Heiligen zur Welt profiliert und diese Monopolstellung eifersüchtig bewacht.

Im Verlauf des Mittelalters wird der Beglaubigungswert des Rausches reduziert, während die kulturelle Ordnung noch immer transzendental begründet bleibt: der Rausch affirmiert nicht mehr erlebbar die Richtigkeit der *ganzen* Kultur, sondern nur noch die je aktuelle Sozialität der Trinkenden. Er verwandelt sich von einer, im Durchgang durch das Transzendente hergestellten, Affirmations- in eine Suchbewegung, der ihr Ziel, eben das Transzendente, verschlossen bleibt.

Hier knüpft eine entscheidende Wende im Umgang mit dem Rausch an, die unter dem Signum "Re-Formation" beschrieben wurde. Sie bezeichnet den Beginn einer gründlichen Umstrukturierung der Kultur im ganzen, deren bisheriger transzendentaler Fluchtpunkt "Seelenheil" im Laufe von etwa vier Jahrhunderten durch den innerweltlichen Fluchtpunkt "Weltbeherrschung" substituiert wird. Gegliedert wird diese Entwicklung durch die Trias von Arbeit, Gewissen und Vernunft, sie verläuft entlang einer zunehmenden, aber ambivalenten Selbstermächtigung 'des' Menschen, den seine in wachsendem Maße konzedierte Handlungsmächtigkeit in gleichwachsendem Maße mit dem Problem einer strukturellen Produktionsnot konfrontiert. Je weiter die transzendente Gründungsmacht aus dem Alltag entfernt wird - zuerst als *causa remota* im asketischen Protestantismus, später als ein Adiphoron der aufgeklärten Vernunft, schließlich zur Illusion erklärt durch die rational-wissenschaftliche und zur bloß noch individuellen Handlungsfrage durch die bürgerlich-politische Vernunft -, desto auswegloser sieht sich 'der' zur konkurrenzlosen kulturellen Zentralgewalt gewordene Mensch *auf sich selbst* als Urheber *und* Beglaubiger seines Wirkens zurückverwiesen.

In dem dreipoligen Spannungsgefüge von Arbeit, Gewissen und Vernunft ist für den Rausch in seiner ursprünglichen Funktion und Bedeutung prinzipiell kein Platz: als "unmäßige" Verfassung wird er endgültig ins kulturelle Gegenbild verbannt, nur ermäßigte Versionen etablieren sich unter dem Rubrum "Genuß" im Arbeits-Alltag. Der "Genuß" wird primär an den neu eingeführten Drogen des 17. Jahrhunderts gelernt, an Tabak, Tee und Kaffee. Hinsichtlich des Alkoholtrinkens ist die Entwicklung hauptsächlich durch die allmähliche Verwandlung verbindlicher kollektiver Trinkregeln und -anlässe in individuelle Trinkgewohnheiten gekennzeichnet, die einschließend ihrer Konsequenzen in die Verantwortung des Einzelnen gestellt werden. Der grundsätzlich gemeinschaftstiftende und -beglaubigende Charakter des Rausches, wie er für die mittelalterliche Kultur zentral ist, tritt in den Hintegrund gegenüber der primären Aufgabe für jeden Einzelnen, ein individuelles, den Arbeits-Alltag nicht störendes Maß des Trinkens auszubilden.

Kulturoffiziell im Gegenbild einzementiert, gewinnt der Rausch, den seine Ächtung nicht abschafft, sondern nur ein weiteres Mal hinsichtlich Stellenwert und Erscheinungsformen verwandelt, mehr und mehr die Funktion einer zeitweiligen

Entlastung von der kulturell verschriebenen Produktionsnot, indem er, seiner psychologischen Eigenart gemäß, die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit temporär aufhebt und damit die Doppelrolle ´des´ Menschen als aktive und beglaubigende Instanz im Erleben vereinheitlicht. Dabei enthüllt die Selbstermächtigung ´des´ Menschen ihre Kehrseite: wenn dem Einzelnen selbst die letzte Entscheidung darüber zusteht, was er für bindend und gültig erachtet, ist ihm eben auch die Freiheit gegeben, sich gegen kulturelle Vorschriften wie etwa die Mäßigung und für den Rausch zu entscheiden. Verbindliche kulturelle Instanzen, die solcher Selbstreferentialität des Individuums wirksam entgegenstünden, verfallen im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung nacheinander der Kritik, die in paradoxer Rückwendung des neuzeitlichen Anspruchs auf innerweltliche Vollkommenheit ebendern Fehlen den Kirchen und dem Staat, den Religionen, Weltanschauungen und Wissenschaftskonzepten vorwirft. Gegen die damit verbundene umfassende Relativierung aller Versuche, kulturelle Verbindlichkeit zu errichten und durchzusetzen, kann die Kultur nur noch mehrheitspragmatisch oder borniert-gewaltsam auftreten.

Das 19. Jahrhundert verleibt sich den Ausgestoßenen, der im Untergrund umso größere Wirksamkeit zu entfalten scheint, in einer eigenartigen Doppelbewegung wieder ein. Zum einen gewinnt der Rausch im literarischen Diskurs seit der Romantik den Stellenwert eines zwar zwiespältigen, aber immerhin für das künstlerische Schaffen anzuerkennenden Produktionsmittels, dem somit ein legitimer Platz im Kulturganzen nicht in Bausch und Bogen abgesprochen werden kann. Davon unberührt bleibt seine Anrüchigkeit, die, als säkularisierte Kompromißbildung zwischen Heiligem und Verfluchtem, auch der Kunst selber anhaftet und der hauptsächlich an rationaler Eindeutigkeit interessierten Kultur beständigen Anlaß zu äußerstem Argwohn gibt.

Zum anderen erobert die Wissenschaft den Rausch, indem sie eine neue Krankheit, die "Sucht", postuliert und auf der Basis dieses Postulats Behandlungsformen entwickelt. Diese heilen die "Sucht" sowenig, wie "Sucht" lege artis medicinae als Krankheit befriedigend beschreibbar ist, aber die verstörende Rätselhaftigkeit des Rausches in seiner neuzeitlich möglich gewordenen Gestalt als Lebensform wird scheinbar aufgelöst im sich ausbreitenden Suchtdiskurs, der jedoch, wie gezeigt wurde, von seiner psychologischen Struktur her die kulturellen Bedingungen, die Sucht ermöglicht haben, in wissenschaftlichen Diskursfiguren fortschreibt und folgerichtig das Rätsel keineswegs löst, sondern es lediglich vom Rausch zur Sucht verschiebt.

Gleichwohl ist der Suchtdiskurs des 19. Jahrhunderts, der im 20. Jahrhundert in angereicherter Form fortgesetzt wird, ein kultureller Erfolg, denn er produziert im Laufe der Zeit ein Suchtbild, das es der Kultur nicht nur gestattet, mit ihrem Gegenbild "Sucht" in kriegerischem Frieden zu leben, sondern sich darüberhinaus an diesem Gegenbild sogar heimlich ihre Richtigkeit zu bestätigen. Damit erweist sich die "Sucht" als ein unabdingbares Hilfsmittel (unter mehreren), das der Kultur eine affirmatorische Leistung ermöglicht, die sie aus sich heraus infolge ihrer neuzeitlichen Entwicklung zur Unverbindlichkeit nicht mehr zuwege bringt. Sie kann, als Konsequenz der Suspension des (transzendentalen) Anderen, ihre Richtigkeit nicht mehr positiv, in allgemein beglaubigtem Erleben (Ritual) beweisen,

sondern nur noch a contrario durch ihr in Kritik und radikalrhetorischer Gegnerschaft ausgedrücktes Anderssein gegenüber solch anschaulich "falschen" Lebensformen wie "Sucht".

Damit solches Anderssein die Wirksamkeit eines Beweises entfalten kann, muß die gesamte Bildlogik "Sucht" dichotom strukturiert sein: nur in einer Dichotomie ist das, was nicht falsch ist, per definitionem richtig. Von daher wird diesseits machtpolitischer Erwägungen *psychologisch* verständlich, daß die Federführung in Suchtdiskurs, -behandlung und -politik seit dem frühen 19. Jahrhundert bei den USA, zuweilen assistiert von der Schweiz, liegt, zwei Nationen, in denen das asketisch-protestantische Grundmuster, die Dichotomie von "erwählt" und "verworfen", einen wichtigen Strang der Kulturentwicklung darstellt. Dieser Traditionslinie entstammen die formgebenden Prinzipien des abendländischen kulturellen Umgangs mit der "Sucht", die andere Nationen übernehmen und gemäß ihrer Eigenarten geringfügig variieren: "Sucht" als das Fremde, das von 'außen' kommt, prinzipiell jeden bedroht, konkret aber immer 'die anderen' trifft; "Sucht" als das Fremde, das man nicht versteht, zu dem man sich aber in selbstverständlicher, d.h. nicht weiter begründungsbedürftiger Gegnerschaft weiß; und, als Resultante aus beidem, "Sucht" als das "falsche Leben", das, solange man sich eben für von ihm unbetroffen und ihm feindlich gesonnen halten kann, a contrario das eigene Leben als "richtig" beweist. Dieses kulturhygienisch wertvolle, da in seiner Schlichtheit sehr effektive Bild der Sucht aufrechtzuerhalten, ist bis heute die Hauptstoßrichtung der Drogenpolitik sowie eines Großteils der medialen Berichterstattung zum Thema "Drogen und Sucht".

Das Bild kann aber nur wirksam werden, d.h. sich kulturell durchsetzen, weil es tatsächlich ein Grundproblem der neuzeitlich-abendländischen Kultur einer Lösung zuführt. Der eine Spannungspol des Grundproblems wurde bereits resümiert: das Unverbindlichwerden kultureller Regulative, die der Einzelne als, von ihm unabhängig und ihm übergeordnet, fraglos akzeptieren würde. Ergänzt wird dies durch eine zeit- und richtungsgleich verlaufende Entwicklung zur kulturellen Vielfalt, die den Alltag in den letzten vier Jahrhunderten mehr und mehr kennzeichnet: die Zunahme des wissenschaftlich produzierten Wissens, die Vervielfältigung religiöser oder weltanschaulicher Modelle; die zunehmende Differenzierung von kulturell zulässigen Lebensentwürfen ("Individualität") und Lebensformen; die steigende Zahl von "Optionen" (und Konfliktmöglichkeiten), die im Rahmen der wachsenden ("globalen") Verflechtung ehemals separater Kulturen aufscheinen; bis hin zur explosionsartigen Zunahme von Konsumgütern, deren erstes Anliegen zu sein scheint, sich möglichst prägnant von gleichartigen Konsumgütern zu unterscheiden.

In all diesen und zahlreichen weiteren Zusammenhängen sieht sich der Einzelne zur Entscheidung gezwungen (Produktionsnot), kann aber keineswegs darauf vertrauen, mit seiner Entscheidung, wie auch immer sie im einzelnen ausfallen mag, das "richtige Leben" zu fördern, d.h. die Versalität des Lebens in Kultur, die Unvollkommenheit als Kulturprinzip, für einen Moment qua beglaubigtem Erleben des "Richtigen" zur Ruhe zu bringen. Der Modus des Sich-entscheidens läßt per se diese Möglichkeit nicht zu, da er in seiner hermetisierenden Reflexivität ("Gewissen") jede fremdinstanzliche Beglaubigung als allenfalls sekundär hilfreich

ausweist, primär jedoch den Einzelnen in selbstreferentiellen Konzepten wie "Verantwortung für das eigene Tun" einschließt.

Prekär an den Entscheidungen fordernden Vielfalt ist die Vereinheitlichung, die die zu treffenden Entscheidungen ausrichtet und in dem brodelnden Getriebe einen "Sinn" profiliert, und dies *idealiter, bevor* die Frage nach der Entscheidung im Sinne solcher unentrinnbar individueller Produktion sich überhaupt stellt und mit ihr der Kontext der Selbstreferentialität im ganzen aktualisiert wird. Das Suchtbild stellt nun in seiner scheinbaren Unhergestelltheit, in seinem Von-außen-gegeben-sein eine Entlastung von dieser Entscheidungsnot dar: gegen "Sucht" zu sein, erscheint ebensowenig als Entscheidung wie etwa körperliches Wachstum.

Es zeigt sich eine wesentliche Analogie zwischen Rausch und Sucht: beide entlasten, der eine situativ, die andere strukturell, von jener Produktionsnot, die es beiden allererst ermöglicht hat, *diese* Entlastungsfunktion zu übernehmen. Für die Sucht als konkreter Lebensform konnte dies in einem eigenen Untersuchungsschritt (Kapitel V) anhand der radikal vereinheitlichenden, an seelischen Zwang gemahnenden Ausrichtung gezeigt werden, durch die das Leben in der Engführung via Sucht gekennzeichnet ist. Und wie das kulturelle Suchtbild nur a contrario, in dichotomer Abwehr des "falschen" das "richtige Leben" beglaubigt, zeigt sich das in der Lebensform Sucht für "richtig" Gehaltene keineswegs im rauschhaften, hocheinheitlichen Erleben, sondern in der erfolgreichen Abwehr anderer, als Dysphorien zutiefst gefürchteter Verfassungen (Leidvermeidung statt Lustgewinn). Sucht liquidiert den Rausch, indem sie ihn zum Alltag zu machen versucht.

In beiden Gestalten, als kulturelles Bild wie als konkrete Lebensform, imponiert Sucht als Prototyp einer "einfachen Lösung", die einer unklar gegliederten, unverbindlich erscheinenden Vielfalt entgegengehalten wird. Dementsprechend läßt sich in der Neuzeit eine Intensivierung des Suchtdiskurses immer dann beobachten, wenn die Kultur unübersichtliche Übergangsphasen durchmacht: im turbulenten 16. Jahrhundert, im frühkapitalistischen England um die Mitte des 18. Jahrhunderts, kurz darauf in den gerade unabhängig gewordenen USA, in der gigantischen Anstrengung des 19. Jahrhunderts, das bürgerliche Arbeitsethos als kulturelle Universalie zu etablieren ("Industrialisierung"), und schließlich in der Umbruchphase, die mit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts beginnt - in all diesen Epochen erlangen Rausch und Drogenkonsum große und mißbilligende Aufmerksamkeit, weil diese Mißbilligung, die sich bis zum offenen Kampf gegen beide steigern kann (Mäßigungs- und Abstinenzbewegung, Prohibition, Illegalisierung einzelner Drogen) eine, wenn auch bloß abwehrende, Orientierung im Gewühl des Übergangs stiftet.

Der Rausch wird, was seine kulturelle Bildlogik betrifft, im Laufe der untersuchten Entwicklung von einem Kündler anderer als der alltäglichen Wirklichkeiten zu einem toxisch bedingten Zustand aktueller Akulturalität: sozial weitgehend inkompatibel mit dem Nüchternen, seelisch von jener Unkalkulierbarkeit, die von der Neuzeit programmatisch bekämpft und, wo sie sich doch zeigt, der Psychiatrie zur Verwahrung überstellt wird. Das sich im Rahmen der Einverleibung des Alltags durch den Alltag durchsetzende Konzept der *einen* Realität verweist das im

Rausch Erlebte, das Anderswirkliche, in das Reich des Unwirklichen, heftet ihm das Stigma der Illusion an. Den Rausch absichtsvoll aufzusuchen, gilt nunmehr als Flucht vor ebendieser Realität, als aufrührerische Insubordination gegenüber deren Hegemonialanspruch und als feige Desertion vor den von ihr gestellten Aufgaben in einem.

Der Rausch wird dadurch nicht abgeschafft, sein Maß aber verwandelt: vom inhärenten Maß (bis zur Bewußtlosigkeit) über das ständische "rechte Maß" zum "individuellen Maß", das sich heute als Zwischenwelt etabliert hat, in der die alltäglichen Festgefahrenheiten in genußvolle Belebungen geraten, die Eigendynamik der Berausung aber noch im Zaum gehalten werden kann. Die Sucht zeigt sich vom kulturellen Kampf gegen sie ebensowenig beeindruckt wie der Rausch. Als ein paradoxes Ergebnis dieser Arbeit ist festzuhalten: der Wert der Sucht für die Selbstbehandlung der Kultur ist so bedeutend, daß eine faktische *Abschaffung der Sucht kulturell nicht erwünscht* ist. Man braucht sie, um ihr Gegner sein, um nicht gewinnbare wars on drugs führen, um trotzig-stolz die Behandlung des schlechthin Unheilbaren inszenieren zu können. Die Kultur produziert Sucht nicht nur, sie braucht sie auch - nicht im Sinne der 'historischen Notwendigkeit', als könne Kultur ohne Sucht nicht existieren, aber im Sinne alltäglicher Nützlichkeit: die Kultur kann Sucht gut gebrauchen und behandelt sie daher so, daß sie ihr erhalten bleibt.

Im vierten Schritt (Kapitel VI) wurde die Rolle untersucht, die die Pädagogik im komplexen Getriebe kultureller Suchtbehandlung spielt. Es ergab sich das Bild einer Beschäftigung, die nur vordergründig auf Sucht, hauptsächlich auf deren Prävention, gerichtet ist, tatsächlich aber einer differenzierten Selbstbehandlung der Pädagogik dient. Der Beginn des pädagogischen Suchtpräventionsdiskurses ist auf die frühen 70er Jahre zu datieren, als die starre Konfrontationshaltung aufweicht, die die etablierte Kultur gegenüber der "Drogenwelle" im Rahmen der umfassenden gesellschaftlichen Umbruchsbewegung der 60er Jahre eingenommen hatte. Der Eintritt der Pädagogik - wie auch der Psychologie und der Soziologie - in den Suchtdiskurs markiert insofern einen Wechsel in der kulturellen Taktik: von der Konfrontation zur Ausgrenzung durch Einverleibung.

In den etwa 25 Jahren seines Bestehens ändert auch der pädagogische Präventionsdiskurs seine Ausrichtung mehrfach: beginnend als "Abschreckung", greift er danach zur "Aufklärung", wird in den 80er Jahren "kausal-" oder "schülerorientiert", um in den 90er Jahren als eine Facette unter vielen in der umfassenden "Gesundheits-erziehung" bzw. "-förderung" aufzugehen. Diese Entwicklung signalisiert eine Tendenz zur Despezifizierung: aus "Drogenprävention" wird "Suchtprävention", worin auch die frisch diskursivierten "stoffungebundenen Süchte" zur Prävention anstehen, und schließlich integriert pädagogische Suchtprävention sich, als einer der pädagogischen Beiträge, in die globalen Bemühungen um die postmoderne Ersatzuniversalie "Gesundheit", die sich letztlich als Chiffre für den in abendländischen Kategorien formulierten Wunsch nach einem konflikt- und verkehrungsfreien kulturellen Leben erweist.

Motiviert ist diese Despezifizierung durch die offensichtliche Erfolglosigkeit der suchtpreventiven pädagogischen Konzepte: weder schlägt Suchtprävention sich in den offiziellen Statistiken zum Drogenkonsum nieder, noch haben die suchtpre-

ventiv tätigen Pädagogen vor Ort den Eindruck, ihre Anstrengungen zeigten nennenswerte Wirkungen im intendierten Sinne. Die Arbeit ging der Frage nach, wie es angesichts dieser Wirkungslosigkeit zu dem beobachtbaren Beharren der Pädagogik auf ihrer suchtpreventiven Ambition kommen kann.

Dabei geriet zuvorderst ein charakteristischer Mangel in den Blick: das völlige Fehlen einer eigenständigen *pädagogischen* Gegenstandsbildung im untersuchten Bereich. Im Zusammenhang mit Suchtprevention findet sich keine Reflexion der theoretischen Grundstruktur der Pädagogik oder ihres methodischen Rüstzeugs. Die strukturell notwendige Offenheit der pädagogischen Prozesse, ihr nicht suspendierbares Gestellt-sein in die Möglichkeit des Scheiterns taucht im pädagogischen Suchtpreventionsdiskurs nur in einer Verkehrungsform auf, die diese Stärke der Pädagogik, ihre einzige Garantin für entwicklungssträchtige Wirksamkeit, im Rekurs auf "Sucht" abzuschaffen trachtet. Unter dem Signum "Prevention" soll die prinzipiell offene Struktur pädagogischen Handelns in ein deterministisch ("kausal") gemeintes System von Interventionen verwandelt werden, das den Bildungsauftrag pädagogischer Institutionen zu einer Verhinderungsgarantie verkommen und gleichzeitig ausufern läßt.

Denn es zeigte sich, in der thematisch relevanten Literatur ebenso wie in empirischen Untersuchungen an Praktikern, daß jeder Entwurf einer erfolversprechenden pädagogischen Suchtprevention an eine universelle Ausbreitung des pädagogischen Einflusses, an eine restlose Pädagogisierung des Alltags geknüpft ist. Nur wenn buchstäblich alle Bereiche des Lebens pädagogischer Kontrolle unterworfen sind, sehen Autoren wie Praktiker eine Chance für die Realisierung des suchtpreventiven Anliegens. Mit anderen Worten: Suchtprevention enthüllt sich als eine pädagogische Ambition zur Abschaffung jenes Freiheitsmoments, dem Pädagogik historisch und sachlich ihre Entstehung verdankt. Was zu Beginn der Analyse als pädagogische Variante des kulturellen Versprechens grenzenloser Machbarkeit ("Allmacht") erschien, zeigte sich zum Ende als unverhohlenen totalitärer Entwurf.

Desweiteren wurde ein ideologisierendes Moment am pädagogischen Suchtpreventionsdiskurs herausgearbeitet, das besonders deutlich hervortritt, wenn Suchtprevention in den Rahmen der "Gesundheitsförderung" gestellt wird. Denn der Diskurs verschleiert sein Herkommen aus dem beschriebenen Anspruch und fingiert, wie in einer "Verkehrung ins Gegenteil" (Freud), modische Vokabeln wie "Selbstbestimmung" oder eben "Gesundheit" als Zielgrößen. Hinsichtlich der Selbstbestimmung konnte gezeigt werden, daß sie im Rahmen des Diskurses als unkenntlich gewordene, nämlich pädagogische Fremdbestimmung entfaltet und durch einen impliziten, durchgängig unterstellten Wahrheitsvorsprung der Pädagogik vor der Lebenswirklichkeit ihrer Zöglinge legitimiert wird. "Gesundheit" wiederum wurde als Negationsbegriff herausgestellt, der summarisch die Abwesenheit von Krankheit und Leiden, den in diesem Zusammenhang primären Erfahrungen, ausdrückt, selber aber niemals positives Ziel von Realisierungsbemühungen werden kann, sondern allenfalls als Desiderat ernstzunehmen ist. Die Positionierung zum Erziehungsziel verwandelt den Wunsch in ein Phantasma, das in der Umsetzung die nämlichen Kennzeichen aufweist wie bereits die Suchtprevention: totalitär und ideologisierend. Darüberhinaus ist es mit der unbehaglichen Gesamt-

qualität einer säkularen Religion des Wohlbefindens behaftet, die ihrerseits ihren Platz in einem streng utilitaristischen Gesamtzusammenhang hat.

In der Praxis, das wurde bereits gesagt, bezahlt die Pädagogik ihre Selbstverber- gung mit völliger suchtpreventiver Ineffizienz, der durch die immer weitergehen- de Despezifizierung (s.o.) erwartungsgemäß nicht wirkungsvoll zu begegnen ist. Soweit dieses Scheitern überhaupt zur Kenntnis genommen wird, führt die Pädago- gik es jedoch nicht auf die Absurdität ihres Ansinnens zurück, sondern listet zahlreiche externe Gründe auf, die die Verwirklichung ihres Anliegens verhin- dern: der schulische Rahmenplan, die aufreibende Verpflichtung zur Wissensver- mittlung und -kontrolle, uneinsichtige Behörden und Ministerien, unkooperative Eltern, verderbliche Einflüsse von Fernsehen und Werbung, nachteilige Familien-, Wohn- und Umweltverhältnisse, der Druck von peer groups und nicht zuletzt die Verfügbarkeit von Drogen überhaupt. Man ist versucht, diese Sichtweise etwas ironisierend wie folgt zusammenzufassen: pädagogische Suchtprävention könnte so gut funktionieren, wenn nur die Kultur nicht wäre.

Der entscheidende Befund lautete: "Es gibt keine pädagogische Suchtprävention jenseits des pädagogischen Diskurses." Abschließend wurden die Leistungen die- ses reinen Diskursphänomens dargestellt, die pädagogische Suchtprävention als durchaus erfolgreiches Projekt pädagogischer Selbstbehandlung ausweisen: es erweitert den Arbeitsmarkt für Pädagogen; es stellt die pädagogische Version des kulturellen Umgangs mit Sucht, die erwünscht ineffektive Gegnerschaft dar, macht Pädagogik in dieser Hinsicht quasi kulturkompatibel; es bietet der Pädago- gik, ebenfalls analog zur Gesamtkultur, in Gestalt der "Gesundheit" eine Verein- heitlichung, die der angesichts der zentrifugal wirkenden Vielfalt drohenden dis- ziplinären Desorientierung entgegenzuwirken verspricht; es reiht Pädagogik naht- los in die zeitgenössische Ideologieproduktion ein; und schließlich verwandelt es die unbehagliche Möglichkeit des Scheiterns, die allen pädagogischen Prozessen innewohnt, in eine Gewißheit: pädagogische Suchtprävention scheitert nicht viel- leicht, sondern bestimmt.

Diese Festschreibung des pädagogischen Prozesses im Scheitern als Abwehr des Scheitern-*könnens* am Bildungsauftrag stellt das wesenhaft Unpädagogische an der pädagogischen Suchtprävention dar.

### **VII.2 Ausblick: orientierende Bilder und pädagogische Wirksamkeit**

Ohne Zweifel ist der Gesamtbefund hinsichtlich der "Suchtpädagogik" vernich- tend. Dies aber, wenn man genauer hinsieht, weniger für die Pädagogik als für be- stimmte hybride Ansprüche an sie. Soweit diese Ansprüche 'von außen' gestellt werden, d.h. wenn andere Kultivierungszusammenhänge wie etwa die Politik ihre

Probleme zu entsorgen versuchen, indem sie den Lösungsdruck an die Pädagogik delegieren, kann Pädagogik dem gelassen und begründet unter Verweis auf ihr Können und dessen Grenzen entgegentreten. Bedenklich wird es erst, wenn die Pädagogik selbst sich solche Ansprüche zueigen macht, denn die dann zutage tretenden Allmachtsphantasien haben, wie gezeigt, in doppelter Hinsicht fatale Konsequenzen für die Pädagogik: sie suspendieren notwendigerweise die pädagogische Selbstreflexion und integrieren die Pädagogik bruchlos in die Reihe der Produktionsinstanzen zeitgenössischer Ideologie. Beides verspielt gemeinsam eine der klassischen Stärken der Pädagogik, ihre Fähigkeit zu fundierter Kritik und Selbstkritik.

Dies beinhaltet zusätzlich eine ironische Pointe, waren doch viele der hier gemeinten Pädagogen einmal im Kielwasser der Kritischen Theorie aufgebrochen, während sich ihre Ambitionen nunmehr als im Adornoschen Sinne "affirmativ" entpuppen. Eine List der Geschichte gewiß, aber: es ist der Geschichte sehr leichtgemacht worden, die Suchtpädagogik zu überlisten und sie, die programmatisch Befreiung im Visier hatte, als zeitgenössisches Disziplinierungsvorhaben im Dienste des kulturellen Selbstbildes wirksam werden zu lassen. Suchtpädagogik hat von Anfang an ihre *pädagogische* Klugheit preisgegeben und hatte daher dem Listenreichtum der Geschichte nichts entgegenzusetzen.

Im Rahmen solcher "Affirmation" allerdings hat die Suchtpädagogik gewiß ihren Beitrag zur jüngeren Entwicklung des Suchtdiskurses geleistet. Im Verbund mit Psychologie, Soziologie und anderen Wissenschaften hat sie, wie geschildert, an der heute zu beobachtenden Tendenz mitgearbeitet, "Sucht" als eine negativ orientierende Vokabel zu verankern, die ein bestimmtes, im Kern nicht eben neues Verhältnis von 'Ich' und 'Welt' bezeichnet.

Dieses Verhältnis läßt sich aus zwei Perspektiven beschreiben. Zum einen aus der Sicht der ewigen Mahner und Warner, jener professionellen "Bedenkenträger", die mittlerweile bei buchstäblich jeder sich abzeichnenden kulturellen Entwicklung die vermeintlich darin liegende "Suchtgefahr" anprangern. Das Internet etwa und, erst recht, die kümmerlichen Formen "Virtueller Realität" standen vom Moment ihres Auftritts auf der kulturellen Bühne an unter Beschuß aus dieser Richtung. Und selbst eine so kurzlebige - und soweit von Erwachsenen geteilt, schlimmstenfalls dämliche - Mode wie die Digitalküken des Sommers 1997 mußte die ahnungsvolle Frage über sich ergehen lassen, ob hier nicht endgültig der Entfremdung und in deren Gefolge der "Sucht" Tür und Tor geöffnet würden, eine Marketing-Strategie im übrigen, wie sie sich die Tamagotchi-Produzenten selber auch nicht effektiver hätten einfallen lassen können. Das Ich-Welt-Verhältnis wird hier in bekannter Manier nach dem Täter-Opfer-Schema gestaltet, in dem 'der' Mensch der Welt, und trete sie nur in Gestalt einer kleinen elektronischen Nervensäge auf, zum Opfer fällt.

Die andere Perspektive auf besagtes Verhältnis ist die derjenigen, die keine primäre Autorenschaft innerhalb des Suchtdiskurses beanspruchen, aber in einer Kultur leben, in der ebendieser Diskurs alltäglich gepflegt wird. Dessen Wirkungen sehen am Beispiel Internet in etwa so aus: 'ich gehe zwar auch manchmal ins Internet, weil es ja schon faszinierend ist, achte aber darauf, nicht süchtig zu werden,

während ich natürlich jemanden kenne, der dabei ist, sich um Kopf und Kragen zu netten; der ist richtig süchtig.'

Auch dieses Muster ist in mehreren Hinsichten bekannt. Erstens sind die Süchtigen immer die Anderen, zweitens hat der Einzelne bereits durch die geschilderten Erwägungen Teil am gruseligen Schicksal der "Sucht", und drittens ist "Sucht" so zu einer alltagsverträglichen Chiffre geworden, die in etwa meint: man sollte es eigentlich nicht tun, aber es macht Spaß, und daher tut man es doch, wenn auch gekonnt maßvoll. Man bemerkt die Aufwertung, die (z.B.) die Beschäftigung mit dem Internet durch den moralisierenden Suchtverdacht erfährt: einem auf den ersten Blick faszinierenden, sehr vielversprechenden Medium, das gerade infolge seiner großen Verheißungen auf Dauer recht enttäuschend wirkt, wird die Macht angedichtet, die User überwältigen zu können, so daß der alltägliche maßvolle Umgang mit dem Medium, der aufgrund der seelischen Wirkungsstruktur des Mediums ohnehin eingetreten wäre, wie der wertvolle Sieg eines stabilen Charakters und einer 'vernünftigen' Lebensführung über eine gefährliche Verführung erscheint.

An den beiden Perspektiven wird bemerkbar, wie sich der eigenartige Doppelcharakter der "Sucht", ultimatives Gegenbild und jedem Einzelnen mögliches Schicksal in einem zu sein, voraussichtlich weiterentwickeln wird: der Gegenbildcharakter wird allmählich verblassen, ähnlich wie die Zuspitzung der analog zur heutigen "Sucht" konstruierten "Sündhaftigkeit" durch die Reformation schließlich den kulturellen Gegenbildwert der "Hölle" und ähnlicher Metaphern gänzlich hat in den Hintergrund treten bzw., was dem äquivalent ist, in säkulare Alltäglichkeiten hat einfließen lassen. Eine vergleichbare Entwertung, die mit der "Inflation der Süchte" auf den Weg gebracht wurde, steht auch für die "Sucht" an: wie seit dem Spätmittelalter im vergleichsweise klaren Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit kräftig gesündigt wurde, wird in unserer Epoche bei beständigem Suchtverdacht munter gesüchtelt.

Die faktische Leistung der ohne Zweifel weiterhin diskursiv im Umsatz bleibenden "Sucht" besteht dann, wie schon erwähnt, in ihrer Funktion als Hintergrund, auf dem der Einzelne in Ermangelung anderer Verbindlichkeiten *als* Einzelner sich kulturell zu orientieren lernt, indem er ein "individuelles Maß" entwickelt und dabei jedes Mal - ob beim Rauchen, Alkoholtrinken oder Surfen im Internet - den Eindruck haben darf, gerade noch einmal davongekommen zu sein, dies aber auch der eigenen Stärke zu verdanken. Das wirkt, als würde die inflationäre *Rede von der "Sucht"* tatsächlich zu einem umfassenden Ersatz für Initiationen klassischer Art, deren Rituale ja genau dies leisten: sie inszenieren eine Vernichtung (die der kindlichen Existenz), aus der der Einzelne gestärkt, als beglaubigter "Erwachsener", hervorgeht. In diesem Sinne sieht ZOJA in der Sucht eine „Sehnsucht nach Wiedergeburt“ am Werke.

Die eher unspektakuläre, seit über zwei Jahrhunderten als allgemeines Bildungsziel propagierte Entwicklung eines "individuellen Maßes" erfährt offenbar anhand der Suchtdrohung eine Aufwertung im gleichen Umfang, in dem die "Sucht" als kulturelles Gegenbild abgewertet und alltäglich wird. Die seltsam verkehrte Orientierung kann "Sucht", auch dies sei noch einmal hervorgehoben, nur im Rahmen

einer Kultur leisten, deren interne Vielfalt, da sie keine Struktur 'von sich aus' erkennen läßt, nur allzu leicht als diffuses Flirren erscheint, in dem letztlich nur noch das, was der Einzelne 'selber' erlebt und getan hat, referentielle Zuverlässigkeit, mithin Orientierung verspricht. "Sucht" deckt hier jede denkbare Lösung ab: entweder man orientiert sich direkt an ihr, wie es die autobiographischen Ergüsse ehemals Süchtiger demonstrieren, in denen die Sucht zumeist als erste klare Ausrichtung eines ansonsten unprägnant-orientierungslos wirkenden Lebens erscheint, oder man orientiert sich, wie im Beispiel Internet, in einem fiktiven Kampf gegen sie und macht dabei die beschriebene 'verkehrte', da selbstinszenierte Initiation durch, was zunehmend zur kulturell gängigen Variante wird.

Dabei verliert die "Sucht" plausiblerweise einiges von dem Schrecken, der in der Bildlogik unserer Kultur mit ihr bisher verbunden ist, und wird allmählich in das "bereits und immer schon" schlechte Gewissen der Kultur integriert, das sie als neuzeitlichen Reflex ihres Umgangs mit ihrer eigenen Versalität entwickelt hat. Es ist allerdings davon auszugehen, daß dieser Prozeß nicht reibungslos vonstatten gehen wird, denn der Gegenbildcharakter der "Sucht" ist, wie gezeigt, in vielen Hinsichten kulturhygienisch wertvoll: zahlreiche macht- und tagespolitische Ambitionen werden mit wohlfeiler Suchtangst unterfüttert. Und auch die alltägliche Funktion des via Abgrenzung geleisteten Beweises a contrario für das "richtige Leben" steht nicht ohne weiteres zur Disposition. In unserer Kultur sind beachtliche Kräfte am Werke, die ein Interesse daran haben, das bisherige Bild der "Sucht" in aller dichotomer Schärfe aufrechtzuerhalten.

Aber wie jede Neurose manövriert sich auch die im Suchtbild wirksame Kulturneurose in ein Dilemma: indem der Aufwand an der falschen Stelle geleistet wird, steigert sich das durch ihn angeblich bekämpfte Problem, verlangt immer mehr Gegenaufwand und wird dadurch paradoxerweise immer stabiler. Abgesehen von wenigen Einzelnen haben das in größerem Umfang zuerst Praktiker eingesehen, die in der Drogenhilfe tätig sind. Pragmatisch orientierte Ansätze höhlen die massive Gegenbildlogik des kulturell gängigen Suchtverständnisses seit mehr als zehn Jahren allmählich aus. Die in Deutschland eher zaghaft eingeführten „niedrigschwelligen“ Angebote der Drogenhilfe erweisen sich als effektiv vor allem dadurch, daß sie die Lebenswirklichkeit ihrer Klienten als entwicklungsfähige Ausgangsbasis in die Konzepte einbeziehen und nicht als biographische Altlast auffassen, von der sich die Klienten radikal abzuwenden haben, wenn sie nicht ihrem Schicksal überlassen bleiben wollen. Einem „Schicksal“, das im übrigen, wie diese Arbeit gezeigt hat, keineswegs einfach „ihres“ ist, sondern dem kongenialen Zusammenspiel von Einzelfernem und Kultur entstammt und von beiden gleichermaßen zu verantworten ist.

Die beschriebene entdramatisierende Entwicklung verläuft infolge der kulturellen Kräftekonstellation nicht ohne teilweise groteske Zwischenformen. Wenn das Vorliegen einer schweren, lebensbedrohlichen Krankheit bei Junkies (faktisch zumeist AIDS) zur Aufnahmebedingung in ein Substitutionsprogramm gemacht wird, weil man ja Junkies, obwohl sie kulturoffiziell „krank“ sind, ohne eine 'echte' Krankheit staatlicherseits auf keinen Fall Drogen, also eigentlich ein „Medikament“, verschaffen will, dann erscheint auch dem neutralen Betrachter die Grenze zum Zynismus deutlich überschritten. Ein Junkie, der den Kreislauf von

selbstbeglaubigter Eigenwelt und kulturinduzierter Illegalität legitimerweise am für ihn einfacheren Punkt aufbrechen und der Eigendynamik des Schwarzmarkts entkommen will, muß quasi im Sterben liegen, um sein Ansinnen verwirklichen zu können.

Denn, wie gesagt, die Kultur schreibt die biographische Kapitulation des Junkies zwingend vor, wenn er denn Hilfe wünscht. Alles andere gerät in der dichotomen Gesamtlogik des Themas alsbald in den inversen Verdacht einer kulturellen Kapitulation mit dem Staat in der Rolle des Gesamtdealers - als ob der neuzeitliche Staat nicht genau das *auch* immer schon wäre, wie die seit dem 17. Jahrhundert übliche Besteuerung des Drogenhandels eindrücklich demonstriert. In der im drogenpolitischen Streit häufig benutzten Vokabel „Kapitulation“ wird die kriegerische Atmosphäre der kulturellen Suchtbehandlung greifbar, und das aufgeführte Beispiel der Substitutionsprogramme zeigt, wo die Frontlinie im war on drugs alltäglich verläuft: nicht zwischen Medellín-Kartell und Drug Enforcement Agency, sondern zwischen Versuchen, die festgefahrene eigene Lebensform schrittweise wieder in Entwicklung zu bringen, und der Rede von der „drogenfreien Gesellschaft“. Ist deren auch bloß utopische Legitimität schon zweifelhaft, so erzeugt sie wie alle Utopien, die auf Eindeutigkeit setzen, in ihren Verwirklichungsversuchen dogmengeleiteten Terror.

Ein weiteres, eher ironisches Moment der Entwicklung liegt im ökonomischen Aufwand, den das Gegenbild „Sucht“ mit seinen kriegerischen Implikationen erfordert. Es klingt makaber, doch trägt die weltweite Ebbe in den öffentlichen Kassen dazu bei, daß nach weniger aufwendigen Lösungen für das kulturelle Suchtproblem gesucht wird. Der politische Rigorismus, mit dem „Sucht“ traditionell behandelt wird, kostet schlechterdings zuviel Geld, und diesmal ist die Hoffnung berechtigt, daß die preiswerteren Lösungen auch die besseren sind. Denn Etatkürzungen wirken sich nicht einfach als Subtraktionen, sondern faktisch, wenn oft anfangs auch eher unter der Hand, als Umstrukturierungen aus. Der Umgang, den die Schweiz seit einigen Jahren mit Junkies pflegt, ist hierfür ein Beispiel; der Volksentscheid, bei dem sich im September 1997 über 70% der Schweizer Wahlberechtigten für die Beibehaltung der Regierungspolitik ausgesprochen haben, illustriert den Trend zu weniger vollmundigen, dafür pragmatischen und kulturell angemesseneren Konzepten.

Daß dieser Trend, der auch in Substitutionsprogrammen oder der Diskussion um „Heroin auf Krankenschein“<sup>393</sup> am Werke ist, nur deshalb Boden gewinnt, weil der Kultur andere Nöte wie Finanzknappheit oder AIDS-Angst noch dringlicher erscheinen als ihre „Sucht“, ist weder unerwartet noch ungewöhnlich. Unerwartet nicht, weil das „Sucht“-Bild zu sehr bloß ideologischen Charakter hat, als daß es sich gegen ´handfeste´ Sorgen unbeschadet behaupten könnte, und ungewöhnlich nicht, weil Kulturen sich nun einmal nicht aus hehrer Einsicht, sondern aus Not verwandeln. Das macht Aufklärung, Rationalität und Analyse nicht überflüssig und gibt keinen Anlaß, sie geringzuschätzen, weist ihnen aber einen Platz im Ge-

---

<sup>393</sup> Im übrigen kein neues Konzept. Es wurde in Großbritannien auf die *ärztlich-gutachterliche Empfehlung* der Rolleston-Kommission hin 1926 für alle Opiate eingeführt und erst 1969 im Rahmen der Konfrontation abgeschafft, die die Kultur im Umgang mit der „Drogenwelle“ seit den späten 60er Jahren inszeniert (s. 252).

samtgetriebe der Kultur zu, der keine Privilegien vor anderen kulturellen Wirkgrößen genießt.

Fraglich bleibt, wie Pädagogik in der sich abzeichnenden Entwicklung des kulturellen Umgangs mit „Sucht“ wirksam werden kann. Zum einen ist der sokratische Gestus, mit dem sie ihren Zöglingen ans Herz legt, „nichts im Übermaß“ zu tun, wie eine umfassende Bannformel gegen „Sucht“ interpretierbar. Aber weder wäre er suchtspezifisch, sondern repräsentiert eben als „proportionierliche“ Entwicklung der Anlagen im Sinne Kants eine im Wortsinn allgemeinpädagogische Maxime, noch hat sein bisheriges Walten die Entstehung des kulturellen Phänomens Sucht verhindert oder seine Verbreitung eingeschränkt. Pädagogische Maximen können eben ihre erfolgreiche Umsetzung nicht garantieren, und würden, wenn sie es könnten, aufhören, *pädagogische* Maximen zu sein.

Die kulturpsychologische Analyse legt eine andere Möglichkeit bzw. einen Umweg nahe, der dann doch zum sokratischen Maß führen könnte: die pädagogische Aneignung des Rausches, indem die pädagogischen Institutionen Rauschkultivierung aktiv und praktisch in ihre Curricula aufnehmen. Daß dieser Vorschlag in der Regel ungläubiges Staunen hervorruft, als könne er nur satirisch, keinesfalls aber ernst gemeint sein, verweist auf die in der Tat festzustellende Inkompatibilität von Rausch und Pädagogik. Historisch betrachtet entwickelt Pädagogik sich als eine Kultivierung, die u.a. explizit *gegen* den Rausch gerichtet ist, und produziert demgemäß in bezug auf das beiden gemeinsame Grundthema „Überschreiten“ eine völlig andere Methodik als der Rausch.

Dieser überschreitet die Kultur, der er entstammt, bis zum Erleben des Anderen, um dann wieder zum unverwandten Eigenen zurückzukehren, Pädagogik hingegen entwirft Überschreiten als Entwicklung ´von innen heraus´, die dann als mehr oder weniger gesicherter Bestand zur Basis neuer Entwicklung nach demselben Prinzip wird. Anders gesagt: für Pädagogik steht Überschreiten im Kontext eines impliziten Modells des organisierten und kontrollierten Fortschritts, für den Rausch in dem eines prinzipiell konservativen Modells der Affirmation. Auch hier erscheint ein Paradox: Pädagogik fühlt sich durch die phänomenale Ungezogenheit des Rausches deswegen herausgefordert, weil deren Wildheit, Gewalttätigkeit, Sturheit und Selbstbezogenheit dem neuzeitlichen Bemächtigungsversprechen im Wege steht, das (u.a.) die Pädagogik kulturell verwaltet. Unter Fortschrittsaspekten betrachtet, ist das anschaulich Wilde eben das strukturell Stillegende, da es seine Überschreitungsnot im erlebbaren Anderen bewältigen kann und daher nicht nur nicht unter „Entwicklungs“zwang steht, sondern sich der „Entwicklung“ sensu Pädagogik sogar aktiv widersetzt.

Es wurde in dieser Arbeit bereits dargelegt, daß der Rausch doch eine wesentliche Entwicklungsleistung ermöglicht, allerdings nach einem für Pädagogik prinzipiell nicht akzeptablen Modus, da er das zentrale Moment der Maßfindung institutioneller Kontrolle entzieht, indem er auf Wirklichkeiten jenseits jeder denkbaren Reichweite von Institutionen besteht. Diese Wirklichkeiten bleiben für Pädagogik (wie für jede Wissenschaft neuzeitlicher Prägung) ebenso uneinholbar wie Kants „transzendentes Subjekt“ für das empirische Subjekt, seien dessen Anlagen auch noch so „proportionierlich“ und gleichzeitig hervorragend „entwickelt“.

Die angesprochene Inkompatibilität ist im übrigen auch von der anderen Seite aus wirksam: der Rausch ist ein geschworener Feind der Pädagogik. So bleibt selbst dort, wo de facto, wie in den meisten niedrighwelligen Angeboten der Suchthilfe, ein (nach-)erzieherischer Umgang mit Süchtigen gepflegt wird, ein derart großer Vorbehalt gegen „Pädagogik“ bestehen, daß nicht nur die Klienten, sondern sogar viele Mitarbeiter jede Verbindung ihres gemeinsamen Werkes mit so etwas wie „Erziehung“ vehement bestreiten. Hier scheint Pädagogik ein massives Imageproblem zu haben, das den Arbeiten von SCHWIENSTEK und ARIBAYOS zufolge eng mit jenem Kontrollgestus der Erziehung zusammenhängt, dem fast alle Süchtigen sich zuvor absichtsvoll entzogen haben, weil in ihrer Wahrnehmung die Unterwerfung unter diese Kontrolle durch keine lohnende Perspektive kompensiert und damit gerechtfertigt wurde.

Anders als etwa die Verkehrspädagogik scheint Suchtpädagogik also nicht in der Lage zu sein, ihren Gegenstand präventiv durch sachnahe, praktische Einübungen anzugehen. Insofern liegt die Schlußfolgerung nahe, daß Pädagogik besser daran täte, sich auf die Bereiche zu konzentrieren, in denen sie effektiv etwas ausrichten kann, und Sucht als ein von ihr weitgehend unabhängiges kulturelles Phänomen so gelassen wie möglich hinzunehmen, ohne sich deshalb mit ihm einverstanden zu erklären. Vielmehr hat sie ja in der Arbeit mit Süchtigen Betätigungsfelder erschlossen, die genuin sozialpädagogische Aufgaben im Rahmen der Erwachsenenbildung stellen und vor allem die Grundbedingung erzieherischen Handelns erfüllen, daß die Zöglinge in solchem Handeln eigene Perspektiven mitgefördert sehen. Nur dann kann von einer pädagogischen Berechtigung für erzieherischen Umgang mit (bereits eingetretener!) Sucht gesprochen werden, und auch nur dann darf man mit pädagogischem Erfolg - in seinen üblichen Grenzen - rechnen.

Eine Suchtpädagogik im Wortsinn scheint mithin *nicht sinnvoll* zu sein, wenngleich man sich pädagogisch mit der spezifischen Lebensform Sucht *sinnvoll* befassen kann. Die gängige Zentrierung des pädagogischen Diskurses um „Prävention“ macht jedoch, wie in der Arbeit ausgeführt, auf eine fundamentale Inversion im pädagogischen Denken aufmerksam, die auch disziplinintern unter dem Signum „Bindestrich-Pädagogiken“ häufig gerügt wird. Denn vermittels der so geschaffenen kleinen Diskursinseln, die der präventiven Abwehr in der Kultur angelegter Verkehrungserfahrungen dienen (Sucht, Gewalt,...), setzt sich **Pädagogik** implizit **als Maßstab und Zielsteller der Kultur im ganzen**: non vitae, sed scholae; die Phantasien von Pädagogen über die Bedingungen für eine erfolgversprechende „Suchtprävention“ sprechen hier eine deutliche Sprache. Invertiert ist dabei das Verhältnis von Pädagogik und Kultur, insofern Pädagogik **eins der Regulative** einer sie rahmenden Kultur war, ist und bleibt, die ihr gegenüber daher, ganzheitstheoretisch gesprochen, in jeder Hinsicht den Primat innehat.

Die Inversion und das damit verbundene Ausbreitungsbegehren erinnern eigen tümlich an die Rolle der Kirche im ausgehenden Mittelalter, und wie im 15. Jahrhundert kann man auch für die heutige Epoche von einer umfassenden Kulturkrise sprechen. Deren manifestes Thema ist allerdings nicht die anstehende Verwandlung einer obsolet, da ubiquitär gewordenen Religiösität, sondern die Verwandlung des heute ähnlich bestimmungsmächtigen und in ähnlicher Auflösung begrif-

fenen Glaubens an die „Produktion“, die Luther als Stift in den irren Wirbel der Religiösität seiner Zeit schlug. Etwas anschaulicher lautet die bange Grundfrage der zeitgenössischen Krise: was kommt nach der „Arbeit“? Bzw. nach der Trias von Arbeit, Gewissen und Vernunft?

Im Moment deuten die Zeichen daraufhin, daß die *fides efficax* und ihre Tochter, die *industria*, abgelöst werden durch eine neue Fundierung der Kultur und ihrer Entwicklung, die sich weniger über Werke als über Medien, weniger über stabile Gestalten als über Metamorphosen und Übergänge definiert: online statt Stahlkombinat. Pädagogik ihrerseits ist historisch entstanden und gewachsen mit der allmählichen Etablierung ebenjener Trias, deren Bedeutung nun zu schwinden scheint, und die Frage liegt nahe, ob Pädagogik - zumindest wie wir sie kennen und als solche erkennen - dieses Nachlassen ihrer traditionellen Schrittmacher übersteht.

Daß die „Bindestrich-Pädagogiken“ ein disziplinäres Krisensymptom darstellen, steht außer Zweifel, ebenso, daß sie mit einer umfassenden Kulturkrise zusammenhängen. Liest man (z.B.) den pädagogischen Suchtdiskurs auf dem Hintergrund der größeren Krise, dann stellt sich schließlich angesichts des historischen Herkommens der Pädagogik die Frage, ob eine solche disziplinäre Krisenerscheinung als Symptom des Niedergangs und als Vorbote des ausstehenden Endes der Pädagogik in jeder uns heute denkbaren Form oder als Symptom des Übergangs, der Verwandlung der Pädagogik gemäß der Verwandlungslogik der Kultur im ganzen angemessen zu interpretieren ist.

Die Frage muß dem Wesen der Sache entsprechend offen bleiben. Einen Hinweis hat die nunmehr beendete Untersuchung der Suchtpädagogik allerdings ergeben: Topoi wie „Selbstbestimmung“, „Gesundheit“ oder „Erlebnis“ reichen bei weitem nicht aus, um die disziplinäre Krise produktiv anzugehen. Es ist jedenfalls kaum vorstellbar, daß Selbstmitleid die Rolle der Pädagogik im Rahmen der zukünftigen Kulturentwicklung stärkt. Anstatt die Kultur im wesentlichen als jene Großveranstaltung wahrzunehmen, die die Erfolge redlich-richtiger pädagogischer Bemühungen im Kern vereitelt, wird die Pädagogik ihren Blick - und damit hoffentlich auch den Blick ihrer Zöglinge - (wieder) öffnen müssen für das gesamte Treiben der Kultur, in der und für die sie wirkt, und sich bemühen müssen, (wieder) orientierende, attraktive Bilder vom Kulturganzen zu vermitteln.

## Literatur

### Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

DdS	Der drogengefährdete Schüler. Hg. von K. Kollehn und N.H. Weber. 2. Aufl., Düsseldorf 1991
GdpL	Geschichte des privaten Lebens. 5 Bde. Hg. von P. Ariès und G. Duby. Frankfurt/M. 1989-93
GS	Gesammelte Schriften
GuK	Gesundheit und Krankheit als Bildungsproblem. Hg. von A. Venth. Bad Heilbrunn 1987
GW	Gesammelte Werke
HdR	Handbuch der Rauschdrogen. Hg. von W. Schmidbauer und J. v. Scheidt. 2. Aufl., Frankfurt/M. 1984
KL	Klassisches Liederbuch der Griechen und Römer in deutscher Nachbildung von Emanuel Geibel. Phaidon Verlag Essen; o.J.
LuV	Lebensentwurf und Verwandlung. Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf das Verhältnis von Lebens-Geschichte und Gesundheit. Hg. von I. Dammer und P. Franzkowiak. Bonn 1997
RuE	Rausch und Erkenntnis. Das Wilde in der Kultur. Hg. von S. Höhle et al. München 1986
RuEz	Rauchen und Erziehung. Hg. Von K. Kollehn und K.-A. Noack. Pfaffenweiler 1992
RuR	Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich. 3 Bde. Hg. von G. Völger und K.v.Welck. Reinbek 1982
StAF	Sigmund Freud. Studienausgabe. 10 Bde. und Ergänzungsband. Frankfurt/M. 1982
StAL	Martin Luther. Studienausgabe. 4 Bde. Leipzig 1982
StAN	Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. 2. Aufl., München 1988
SuS	Sucht und Schule. Hg. von N. Bartsch und H. Knigge-Illner. Weinheim 1987
WAK	Immanuel Kant Werkausgabe. 12 Bde. Frankfurt/M. 1974-77

Literatur

- Adorno, T.W.; Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1975
- Altrichter, V.; Das Genie in Akademie und Ehebett. (Er-)Zeugung des Ingeniums im 16. Jahrhundert. In: Sonntag, M. [Hg.], Von der Machbarkeit des Psychischen. Texte zur Historischen Psychologie II. Pfaffenweiler 1990. 120-139
- Anakreon v. Teos; In: KL
- Anson, R.S.; The Synanon Horrors. In: New Times 27.11.1978. 28-50
- Aribayos, A. ; Die Substitutionsbehandlung Heroinabhängiger. Sozialpädagogische Probleme und Perspektiven von Methadonprogrammen am Beispiel Berlin (Unveröffentlichte Diplomarbeit). TU Berlin 1993
- Ariès, P.; Geschichte des Todes. München 1980
- Aristoteles; Die Nikomachische Ethik. 2 Aufl., Zürich/Stuttgart 1967
- Baric, L.; Formelle Gesundheitserziehung und die Prävention koronarer Herzkrankheiten. Köln 1980
- Bateson, G.; Die Kybernetik des Selbst. Eine Theorie des Alkoholismus. In: ders., Ökologie des Geistes. Frankfurt 1985. 400-435
- Baudelaire, C.; Die künstlichen Paradiese (1860). 2 Aufl., Zürich 1994
- Baudelaire, C.; Die Blumen des Bösen (1861). München 1982
- Benda, W.; Nachwort. In: Stevenson, R.L. (s. dort). 147-150
- Bengtson, H.; Griechische Geschichte. 2 Aufl., München 1969
- Benjamin, W.; Über Haschisch. 2 Aufl., Frankfurt/Main 1979
- Benn, G.; Lyrik und Prosa. Briefe und Dokumente. 8 Aufl., Wiesbaden 1971
- Berridge, V.; AIDS and drug policy - Revolution or revision? In: druglink 2/1994. 12-14
- Bettelheim, B.; Symbolische Wunden. Frankfurt/M. 1982
- Bibra, E. Frhr. v.; Die narkotischen Genussmittel und der Mensch. Nürnberg 1855
- Blanchot, M.; Das Unzerstörbare. In: Lettre 3/ 1990. 66-69
- Blättel, A.; Kulturelle Ausprägungen und die Funktionen des Drogengebrauchs. Ein ethnologischer Beitrag zur Drogenforschung. Hamburg 1990
- Blothner, D.; Der glückliche Augenblick. Eine tiefenpsychologische Erkundung. Bonn 1993
- Bzga; Die Drogenaffinität Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland. Köln 1994
- Caplan, G.; Principles of preventive psychiatry. New York 1964
- Chatelain, M.; Berichte über Drogenkonsum im Alten und Neuen Testament.. In: RuR 2, 499-506

- Chaucer, G.; *Canterbury Tales*. 4 Aufl., Harmondsworth 1977
- Cicero, M. Tullius; *Gespräche im Tusculum*. 2 Aufl., München 1970
- Clemens, W.; *Zur Lage der Drogenkontaktlehrer in der Berliner Schule*. Berlin 1982
- Coffey, T.G.; *Beer Street - Gin Lane. Aspekte des Trinkens im 18. Jahrhundert*. In: RuR 1, 192-201
- Coleridge, S.T.; *Gedichte*. 2 Aufl., Stuttgart 1989
- Corbin, A.; *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*. Frankfurt/M. 1988
- Corti, E.C. Conte; *Geschichte des Rauchens (1930)*. Frankfurt/M. 1986
- Cranach, D.v.; *Drogen im alten Ägypten*. In: RuR 2, 480-487
- Dammer, I.; *Der neue Hauptfeind*. In: StadtRevue (Köln) 6/1990
- Dammer, I.; *Schüler und die Droge Heroin*. In: DdS, 87-97 (1991)
- Dammer, I.; *Der milde Trotz - Bemerkungen zur Resistenz des Rauchens gegen seine Abschaffung*. In: RuEz, 97-110 (1992)
- Dammer, I.; *Das falsche Leben. Sucht als Selbstbehandlung der Kultur*. In: Fitzek, H./ Schulte, A. [Hg.], *Wirklichkeit als Ereignis*. Bd. 2. Köln 1993. 448-464
- Dammer, I.; *Die Störung als Ende der Störbarkeit. Versuch einer kulturwissenschaftlichen Synopsis*. In: LuV, 161-201
- Dammer, I., Franzkowiak, P.; *Lebentwurf und Verwandlung. Ein Verstehensrahmen jenseits der Disziplinen*. In: LuV, 7-37
- Dammer, I., Weber, N.H.; *Hauptfeind Droge? Anmerkungen zur "neuen" Drogenpolitik der Bundesregierung*. In: *Theorie und Praxis der sozialen Arbeit* 5/1990
- Dammer I., Weber N.H.; *Grenz-Bilder. Das Polenbild Berliner Schüler*. In: Weber, N.H. [Hg.], *Die Oder überqueren - Deutsch-polnische Beziehungen in Geschichte, Kultur und Lebensalltag*. Frankfurt/M. 1998
- Dammer, K., Dammer I.; *Wie eine Bastion der Vernunft aus den Fugen gerät - Das Bild der Raucherprävention bei den Lehrern der Sekundarstufe I*. In: RuEz, 151-161
- DeQuincey, T.; *Bekenntnisse eines englischen Opiumessers (1822)*. Wien/Berlin 1982
- Dieckhoff, R.; *Rausch und Realität. Literarische Avantgarde und Drogenkonsum von der Romantik bis zum Surrealismus*. In: RuR 2, 692-736
- Dilthey, W.; *Grundlinien eines Systems der Pädagogik (1874/75)*. In: GS IX, 165-238
- Dilthey, W.; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)*. In: GS V, 139-240
- Dilthey, W.; *Das Wesen der Philosophie (1907)*. In: GS V, 339-416
- Dreyman, K.; *Schule macht süchtig!* In: *berliner lehrerzeitung* 11/1990

- Duby, G., Braunstein, P.; Der Auftritt des Individuums. In: GdP 2, 471-587
- Duby, G., Barthélemy, D., Roncière, C. de la; Porträts. In: GdP 2, 47-297
- Dudek, P.; "Aufarbeitung der Vergangenheit" im schulischen Unterricht? In: Rathenow, H.F./Weber, N.H. [Hg.], Erziehung nach Auschwitz, Pfaffenweiler 1988
- Duden, B.; Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben. München 1994
- Duerr, H.-P.; Traumzeit. Frankfurt/M. 1978
- Ehrenfels, C.v.; Über Gestaltqualitäten (1890). Weinhandl, F. [Hg.], Gestalthaftes Sehen. Darmstadt 1960. 11-43
- Eliade M.; Geschichte der religiösen Ideen. 4 Bde. Freiburg/Basel/Wien 1993
- Elias, N.; Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. 14 Aufl., Frankfurt/M. 1989
- Emboden, W.A.; Cannabis in Ostasien. Herkunft, Wanderung und Gebrauch. In: RuR 2, 557-566
- Endres, N.; Der Fall "Hiob". Religionspsychologie als Provokation. In: Fitzek H./Schulte A. [Hg.], Wirklichkeit als Ereignis. Das Spektrum einer Psychologie von Alltag und Kultur. Köln 1993. Bd.2, 377-389
- Erasmus v. Rotterdam; Das Lob der Torheit (1511). In: Ausgewählte Schriften, Bd.2, Darmstadt 1975. 1-211
- Erben, R., Franzkowiak, P., Wenzel, E.; Die Ökologie des Körpers. Konzeptionelle Überlegungen zur Gesundheitsförderung. In: Wenzel, E. [Hg.], Die Ökologie des Körpers, Frankfurt/M. 1986. 13-120
- Farber, W.; Drogen im alten Mesopotamien. In: RuR 2. 488-498
- Farge, A.; Familienehre und Familiengeheimnisse. In: GdP 3. 573-609
- Feuerlein, W. [Hg.]; Theorie der Sucht. Berlin/Heidelberg 1986
- Fichte, J.G.; Reden an die deutsche Nation (1807/8). Stuttgart 1923
- Fitzek, H.; Der Fall Morphologie. Biographie einer Wissenschaft. Bonn 1994
- Forel, A.; Der wahre Sozialismus der Zukunft. Berlin 1926
- Foucault, M.; Leben machen und sterben lassen. Zur Genealogie des Rassismus. Ein Vortrag. In: Lettre 1/1993. 62-67
- Foucault, M.; Wahnsinn und Gesellschaft (1961). 3 Aufl., Frankfurt/M. 1978
- Foucault, M.; Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (1975). 4 Aufl., Frankfurt/M. 1981
- Franck, S.; Von dem gewlichen laster der trunckenheit (1531). In: Sämtliche Werke, Bern 1993. Bd.1, 356-408
- Franck, S.; Sprichwörter/Schöne/Weise/Herrliche Clugreden und Hoffsprüch (1541). Hildesheim 1987

- Franzkowiak, P.; Risikoverhalten und Gesundheitsbewußtsein bei Jugendlichen. Der Stellenwert von Rauchen und Alkohol im Alltag von 15-20jährigen. Berlin 1986
- Franzkowiak, P.; Jugend als präventive Herausforderung? Über das Dilemma des Risikofaktorenmodells, Primärprävention im Jugendalter ethisch zu begründen. In: Baum, D./Fippinger, F. [Hg.], Jugend als pädagogische Herausforderung, Frankfurt/M. 1988. 32-47
- Franzkowiak, P., Dammer, I.; " ... und ich konnte über alles lachen". Alkoholgebrauch in der Adoleszenz - Entwurf des kulturellen Sinnhorizonts einer verpönten Alltäglichkeit. In: LuV, 69-103
- Freud, S.; Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905). In: StAF IV, 13-219
- Freud, S.; Totem und Tabu (1912/13). In: StAF IX, 291-444
- Freud, S.; Jenseits des Lustprinzips (1920). In: StAF III, 213-272
- Freud, S.; Massenpsychologie und Ich- Analyse (1921). In: StAF IX, 61-134
- Freud, S.; Hemmung, Symptom und Angst (1926). In: StAF VI, 227-308
- Freud, S.; Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: StAF IX, 191-270
- Freud, S.; Die endliche und die unendliche Analyse (1937). In: StAF EB, 357-392
- Friedell, E.; Kulturgeschichte der Neuzeit (2 Bände; 1927/31). 3 Aufl., München 1980
- Frost, U.; Sucht als Weltverschlossenheit. Ansätze zu einem pädagogisch-anthropologischen Suchtbegriff. In: Pädagogische Rundschau 44 (1990). 57-67
- Gadamer, H.-G.; Wahrheit und Methode. GW, Bd.1. Tübingen 1986
- Gadamer, H.-G.; Über die Verborgenheit der Gesundheit (1993). In: Über die Verborgenheit der Gesundheit, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1994. 133-148
- Gebattel, V.E.v.; Zur Psychopathologie der Sucht. Studium generale 1. 1948. 258-265
- Gelpke, R.; Vom Rausch in Orient und Okzident (1966). Frankfurt/M./Berlin/Wien 1982
- Gilbert, R.; Einführung des Tees in Europa. In: RuR 2, 662-667
- Girard, R.; Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt/M. 1992
- Gleick, J.; Chaos - die Ordnung des Universums. München 1990
- Goethe, J.W.v.; Werke. Bd.2. 12 Aufl., München 1981
- Göpel, E.; Gesundheit ermöglichen! In: päd extra & demokratische erziehung 1/1991. 5-7
- Goulemot, J.M.; Neue literarische Formen. Die Veröffentlichung des Privaten. In: GdpL 3, 371-403
- Gracian, B.; Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit (1647). 2 Aufl., Leipzig 1992

- Grimmelshausen, H.J.C.v.; *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch* (1668). Kehl 1993
- Grotenhermen, F., Karus, M.; *Cannabis als Heilmittel*. Köln 1996
- Haberland, E.; *Kaffee in Äthiopien*. In: RuR 2, 842-849
- Hafis; *Gedichte aus dem Diwan*. Stuttgart 1972
- Hahn, A.; *Beichte und Biographie*. In: Sonntag, M. [Hg.], *Von der Machbarkeit des Psychischen. Texte zur Historischen Psychologie II*. Pfaffenweiler 1990. 56-76
- Hallmann, H.-J.; *Suchtprävention als pädagogisches Handlungsprinzip*. In: DdS, 179-196
- Harten, R. et. al.; *Gibt es eine Suchtpersönlichkeit?* (1987). 3 Aufl., Geesthacht 1992
- Hartmann, F.; *Paracelsus und das Paradigma der heutigen Medizin*. In: *Anstöße* 2/1982. 47-58
- Hauschild, T.; *Hexen und Drogen*. In: RuR 2, 618-629
- Hegel, G.W.F.; *Phänomenologie des Geistes* (1807). 2 Aufl., Frankfurt/M. 1975
- Hegel, G.W.F.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1806/16) 3 Bde. Leipzig 1982
- Heidegger, M.; *Sein und Zeit* (1927). 15 Aufl., Tübingen 1979
- Hellmeier, W. et al.; *Epidemiologische Methoden der Gesundheitswissenschaften*. In: Hurrelmann, K./Laaser, U. [Hg.], *Gesundheitswissenschaften. Handbuch für Lehre, Forschung und Praxis*, Weinheim 1993. 91-110
- Henkelmann, T., Karpf, D.; *Die Gesundheitserziehung ist weitgehend krankheitsorientiert*. In: GuK, 107-116
- Herbart, J.F.; *Über die ästhetische Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung* (1804). In: ders., *Kleine pädagogische Schriften*. Paderborn 1968. 39-55
- Herz, A.; *Das Suchtproblem in der Sicht der neueren Opiatforschung*. In: Feuerlein, W. [Hg.], *Theorie der Sucht*. Berlin 1986
- Heubach, F.W.; *Der Alltag als Kunststück. Zur Artistik des gewöhnlichen Lebens*. In: Fitzek, H./ Schulte, A. [Hg.], *Wirklichkeit als Ereignis*. Bd. 2. Köln 1993. 339-357
- Heubach, F.W.; *Ein Bild und sein Schatten. Zwei randständige Betrachtungen zum Bild der Melancholie und zur Erscheinung der Depression*. Bonn 1997
- Hofstadter, D.; *Gödel, Escher, Bach: Ein endlos geflochtenes Band*. Stuttgart 1986
- Homfeldt, H.G.; *Wider die Konzepte der Abschreckung*. In: *päd extra & demokratische erziehung* 1/1991. 18-22
- Horn, K.; *Gesundheitserziehung. Grenzen individueller Problemlösestrategien*. In: GuK. 146-177

- Huizinga, J.; Herbst des Mittelalters. 11. Aufl., Stuttgart 1975
- Humboldt, W.v.; Theorie der Bildung des Menschen (1793). In: W.v.Humboldt. Bildung und Sprache. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Paderborn 1959. 24-28
- Hurrelmann, K.; Suchtprävention? Ist ja schön und gut, aber.... In: SuchtReport 6/1994. 29-36
- Hurrelmann, K.; Drogenkonsum als problematische Form der Lebensbewältigung. Wie kann eine wirksame Drogenprävention in Schule und Jugendarbeit aussehen? Vortrag auf der Jahrestagung der Bundesarbeitsgemeinschaft "Aktion Jugendschutz" (11.9.90). Unveröff. Manuskript.
- Hurrelmann, K.; Sozialisation und Gesundheit. Somatische, psychische und soziale Risikofaktoren im Lebenslauf. Weinheim 1988
- Hurrelmann, K., Ulich, D. [Hg.]; Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim 1980
- Huxley, A.; Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle (1954/56). 9 Aufl., München 1980
- Irsigler, F., Lassotta, A.; Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt. Köln 1300-1600. 6 Aufl., München 1995
- Iuvenalis Iunius, D.; Saturae. München 1950
- Jettmar, K.; Skythen und Haschisch. In: RuR 2, 530-536
- Johansen, U.; Vergorene und destillierte Milchgetränke - kulturintegrierte Drogen bei den mittel- und nordasiatischen Viehzüchtern. In: RuR 1, 362-373
- Jünger, E.; Annäherungen. Drogen und Rausch (1970). Frankfurt/M. 1980
- Jüttemann, G. [Hg.]; Wegbereiter der Historischen Psychologie. Weinheim 1988
- Kant, I.; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: WAK XI, 31-50
- Kant, I.; Über Pädagogik (1776). In: WAK XII, 697-761
- Kant, I.; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793). In: WAK VIII, 645-879
- Kant, I. ; Die Metaphysik der Sitten (1797). In: WAK VIII, 309-634
- Kappeler, M.; Drogenprobleme in der offenen Jugendarbeit. In: Feser, H. [Hg.], Drogenziehung, 2. Aufl., Langenau-Albeck 1981. 321-346
- Kappeler, M.; Drogen und Kolonialismus. Zur Ideologiegeschichte des Drogenkonsums. Frankfurt/M. 1991
- Karus, M.; Hanf. Biorohstoff mit Zukunft? Leipzig 1996
- Keupp, H.; Lebensbewältigung im Jugendalter aus der Perspektive der Gemeinpsychologie. In: Keupp, H. et al. [Hg.], Risiken des Heranwachsenden - Probleme der Lebensbewältigung im Jugendalter, München 1990. 1-51
- Kierkegaard, S.; Der Begriff der Angst (1844). Hamburg 1965
- Kittsteiner, H.-D.; Die Entwicklung des modernen Gewissens. Frankfurt/M. 1991

- Klein, R.; Schöner blauer Dunst. Ein Lob der Zigarette. München/Wien 1995
- Koch, F.; "Christiane F.: Wir Kinder vom Bahnhof Zoo" - Ein Film für die Drogen-  
erziehung? In: Bastian, J. [Hg.], Drogenprävention und Schule. Grund-  
lagen, Erfahrungsberichte, Unterrichtsbeispiele. Hamburg 1992
- Kollehn, K., Noack, K.-A.; Erziehung zum Nichtrauchen? In: RuEz, 10-18
- Kollehn, K., Stoffel, E.; Zur Rolle des Lehrers in der Suchtprävention. In: DdS,  
137-147
- Kollehn, K., Weber, N.H.; Drogen und Süchte - eine Herausforderung für die Schu-  
le. In: DdS, 12-28
- Kron-Röpke, R.; Praxis der Drogen-erziehung im Kindergarten. In: Feser, H.  
[Hg.], Drogen-erziehung, 2. Aufl., Langenau-Albeck 1981. 181-194
- Kutschmann, W.; Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der "inne-  
ren Natur" in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit.  
Frankfurt/M. 1986
- Laarmann, J.; what is techno? In: Localizer 1.0, 2. Aufl., Berlin 1995
- Ladewig, D. et al.; Drogen unter uns. Basel 1971
- Legnaro, A.; (a) Alkohol und Verhaltenskontrolle - Bedeutungswandel zwischen  
Mittelalter und Neuzeit in Europa. In: RuR 1, 151-175
- Legnaro, A.; (b) Ansätze zu einer Soziologie des Rausches - zur Sozialgeschichte  
von Rausch und Extase in Europa. In: RuR 1, 93-114
- Lenzen, D.; Krankheit als Erfindung. Medizinische Eingriffe in die Kultur. Frank-  
furt/M. 1991
- Lessing, G.E.; Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777). Stuttgart 1963
- Leuenberger, H.; Im Rausch der Drogen (1970). München 1981
- Levin, L.S.; Health - the ultimate disease. In: WHO-EURO [Hg.], Health promo-  
tion: Concepts and principles, Kopenhagen 1984. 18-19
- Levin, S.; Selbsthilfe: Zum Zwecke grundlegender Veränderungen in nationalen  
Strategien. In: GuK (1987), 130-145
- Levine, H.G.; (a) Mäßigkeitsbewegungen und Prohibition in den USA. In: RuR 1,  
241-251
- Levine, H.G.; (b) Die Entdeckung der Sucht. Wandel der Vorstellungen über  
Trunkenheit in Nordamerika. In: RuR 1, 212-224
- Lindlau, D.; Der Mob. Recherchen zum organisierten Verbrechen. 4. Aufl., Mün-  
chen 1991
- London, J.; König Alkohol. 9. Aufl., München 1982
- Lopez, H.; Rauchen bei Kindern und Jugendlichen. Weinheim 1983
- Luther, M.; An den christlichen Adel deutscher Nation (1520a). In: StAL 2, 96-  
167
- Luther, M.; Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520 b). In: StAL 2, 260-  
309

- Luther, M.; Von den guten Werken (1520c). In: StAL 2, 15-88
- MacManus, S.; The Story Of The Irish Race. 4. Aufl., New York/Toronto/London 1990
- Marlatt, G.A. et al.; Loss of control drinking in alcoholics. An experimental analogue. In: Journal for Abnormal Psychology 81 (1973). 223-241
- Martin, G.; Suchtprävention mit Kindern und Jugendlichen im Freizeitbereich Straße. In: Kollehen, K./Weber, N.H. [Hg.], Alkohol und Erziehung, Berlin 1988. 186-195
- Marx, K.; Zur Kritik der Nationalökonomie - Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: ders., Werke-Schriften-Briefe. Darmstadt 1962. Bd. 1, 506-665
- Marx, K., Engels, F.; Die deutsche Ideologie (1845). In: Marx, K., Werke-Schriften-Briefe, Darmstadt 1971. Bd. 2, 5-665
- Mertner, E.; Einleitung/Anmerkungen. In: Coleridge, S.T. (s. dort). 3-16; 221-233
- Mones, A.; Wie gesund ist Gesundheit - oder: Die Rückseite eines Ideals. In: Zwischenschritte 1/1989. 39-51
- Montaigne, M. de; Essais (1583). Frankfurt/M./Leipzig 1991
- More, T.; Utopia (1516). Reading 1961
- Moritz, K.P.; Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde (1783). Bd 1. Nördlingen 1986
- Müller, I.; Einführung des Kaffees in Europa. In: RuR 2, 668-681
- Nietzsche, F.; Die dionysische Weltanschauung (1870). In: StAN 1, 551-577
- Nietzsche, F.; Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872a). In: StAN 1, 9-156
- Nietzsche, F.; Der griechische Staat (1872c). In: StAN 1, 764-777
- Nietzsche, F.; Homers Wettkampf (1872b). In: StAN 1, 783-792
- Nordlohne, E.; Die Kosten jugendlicher Problembewältigung. Alkohol-, Zigaretten- und Arzneimittelkonsum im Jugendalter. Weinheim 1992
- Ottawa-Charta (1986); In: Public Health (s. dort). 16-17
- Ovidius Naso, P.; Metamorphosen. 13. Aufl., München/Zürich 1992
- Panyasis v. Samos; In: KL
- Pepys, S.; Tagebuch (1660-69). Stuttgart 1980
- Pongratz, L.J.; Über den "Krankheitsgewinn" des süchtigen Verhaltens. Ein tiefenpsychologischer Beitrag zum Suchtproblem. In: Feuerlein, W. (s. dort)
- Preiser, G.; (a) Wein im Urteil der griechischen Antike. In: RuR 2, 507-520
- Preiser, G.; (b) Wein im Urteil der Römer. In: RuR 2, 521-529
- Public Health; Forschung Aktuell TU Berlin. Sonderheft: Gesundheitswissenschaften. Jg. 11, Nr. 45-47 (1994)

- Rabes, M.; (a) Lehrer-Erfahrungen mit präventiver Unterrichtsarbeit. In: ders. [Hg.], Drogenprävention II. Lehrer-Erfahrungen mit präventiver Unterrichtsarbeit, Oldenburg 1985. 117-146
- Rabes, M.; (b) Drogenpräventive Unterrichtsprogramme in den USA. In: s. (a). 181-197
- Rabes, M.; Suchtprävention in der Schule. Oldenburg 1987
- Rennert, M.; Co-Abhängigkeit. Was Sucht für die Familie bedeutet. 2 Aufl., Freiburg i. B. 1990
- Rieger, K.; Über die Trunksucht und die "Suchten" überhaupt. In: Festschrift zu der Feier des fünfzigjährigen Bestehens der unterfränkischen Heil- und Pflegeanstalt Werneck, Jena 1905
- Rimbaud, A.; Briefe und Dokumente. Heidelberg 1961
- Rommel, C.; Die Präventivmedizin und das Unbehagen an der Ganzheitlichkeit: Gesundheitspflicht oder Salutogenese? In: Wessel, K.F. [Hg.], Herkunft, Krise und Wandlung der modernen Medizin, Bielefeld 1994. 416-429
- Rothacker, E.; Probleme der Kulturanthropologie (1965). 4. Aufl., Bonn 1988
- Sachs, H.; Werke, Bd. 5. Hildesheim 1964
- Salber, W.; Haben Drogen eine Seele? In: RuR 3, 1246-1255
- Salber, W.; Alltag behandelt All-Tag. In: Zwischenschritte 1/1985. 17-30
- Salber, W.; Der Alltag ist nicht grau. In: Zwischenschritte 2/1986. 39-57
- Salber, W.; Kulturpsychologie - Wie und Warum. In: Zwischenschritte 2/1987. 41-49
- Salber, W.; Seelenrevolution. Bonn 1993
- Sander, F.; Kindes- und Jugendpsychologie als genetische Ganzheitspsychologie (1933). In: Sander, F., Volkelt, H., Ganzheitspsychologie, 2. Aufl., München 1967. 179-196
- Sartre, J.P.; Das Sein und das Nichts (1943). Hamburg 1962
- Schivelbusch, W.; Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genußmittel. Frankfurt/M. 1983
- Schleiermacher, F.E.D.; III. der Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern ("Über die Bildung zur Religion"). In: Pädagogische Schriften. Düsseldorf/München 1957. Bd.2, 45-63
- Schlömer, H.; Weniger über Drogen reden, mehr gegen Suchtverhalten tun. In: Bastian, J. [Hg.], Drogenprävention und Schule. Grundlagen, Erfahrungsberichte, Unterrichtsbeispiele, Hamburg 1992. 27-40
- Schlömer, H.; Suchtprävention in der Grundschule - Grundlagen und Leitlinien. In: Tossmann, H.P. [Hg.], Gesundheitsförderung in der Grundstufe, Neuwied 1995. 1-12
- Schmidt, L.; Alkoholkrankheit und Alkoholmißbrauch. Stuttgart 1986
- Schmidt-Dengler, W.; Einleitung. In: Erasmus (s. dort). IX-XXXIX

- Schmidt-Semisch, H.; Die prekäre Grenze der Legalität. DrogenKulturGenuß. München 1994
- Schneider, V.; Warum die üblichen Gesundheitskampagnen scheitern. In: päd extra & demokratische erziehung 1/1991. 11-13
- Schulze, G.; Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M./New York 1995
- Schweizer, T.; Alkoholkonsum im interkulturellen Vergleich. In: RuR 1, 134-152
- Schwientek, K.; Pädagogische Aspekte niedrigschwelliger Drogenarbeit am Beispiel einer großstädtischen Einrichtung. Unveröff. Magisterarbeit. Berlin 1992
- Seefeldler, M.; Opium. Eine Kulturgeschichte. Frankfurt/M. 1987
- Seneca, L. Annaeus; Briefe an Lucilius über Ethik. Bd. 2. Stuttgart 1982
- Sennett, R.; Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität (1974). Frankfurt/M. 1986
- Sonntag, M.; Die Seele als Politikum. Psychologie und die Produktion des Individuums. Berlin 1988
- Spode, H.; (a) Die Macht der Trunkenheit. Kultur- und Sozialgeschichte des Alkohols in Deutschland. Opladen 1993
- Spode, H.; (b) Der Anspruch auf die Begierde. Die Revolution des menschlichen Wissens über die Trunkenheit. In: Schuller, A./Kleber, J.A. [Hg.], Gier. Zur Anthropologie der Sucht. Göttingen 1993. 158-186
- Stafford, P.; Enzyklopädie der psychedelischen Drogen. Linden 1980
- Stark, W.; Prävention. Fortschrittsmythos, Allmachtsphantasien, Gefahren und realistische Ansatzpunkte. In: GuK, 178-189
- Staufenbiel, G.; Die Teezeremonie in Japan. In: RuR 2, 1012-1023
- Steinbuch, K.; Falsch programmiert. Stuttgart 1968
- Stemberger, G. [Hg.]; 2000 Jahre Christentum. Erlangen 1990
- Stevenson, R. L.; Dr. Jekyll und Mr. Hyde (1886). München 1992
- Stolleis, M.; "Von dem gewlichen Laster der Trunckenheit" - Trinkverbote im 16. und 17. Jahrhundert. In: RuR 1, 177-191
- Stöver, H.; Drogenfreigabe. Plädoyer für eine integrative Drogenpolitik. Freiburg i. Br. 1994
- Straus, E.; Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie (1936). 2. Aufl., Berlin/Heidelberg 1956
- Szasz, T.; Das Ritual der Drogen (1974). Frankfurt/M. 1980
- Szasz, T.; Der Krieg gegen Drogen. In: RuR 3, 1335-1347
- Täschner, K.-L.; Haschisch. Traum und Wirklichkeit. Wiesbaden 1981

- Terlecka, I.; Qualitative Studie über den Prozeß des Trockenwerdens bei alkoholabhängigen Frauen. Ein analytischer Beitrag zur Pädagogik der Nachsorge. Unveröff. Magisterarbeit. TU Berlin 1989
- Thamm, B.G.; Andenschnee. Die lange Linie des Kokain. Basel 1986
- Thamm, B.G.; Drogenreport. Und nun auch noch Crack? Bergisch-Gladbach 1988
- Thamm, B.G.; Drogenfreigabe - Kapitulation oder Ausweg? Hilden 1989
- Tossmann, H.P.; Haschisch-Abhängigkeit? Lebensgeschichten von Drogenkonsumenten. Frankfurt/M. 1987
- Uexküll, Th. v.; Gedanken zu der Frage nach dem "Inneren der Natur". In: Falkenstörfer, H. [Hg.], Was bedeutet Wissen vom Lebendigen? Erlanger Hefte Nr. 2, 1987
- Verfassung der WHO (1946); In: GuK, 117-118
- Vergilius Maro, P.; In: KL
- Veyne, P.; Das römische Reich. In: GdpL 1, 19-228
- Virilio, P., Lotringer, S.; Der reine Krieg. Berlin 1984
- Vockrodt-Scholz, V.; Depressive Verstimmungen, verminderte Verhaltenskompetenzen und drogennahes Verhalten bei Jugendlichen. Eine empirische Untersuchung an 10 Berliner Schulen. Unveröff. Diss. FU Berlin 1995.
- Walther, E.; Kulturhistorisch-ethnologischer Abriß über den Gebrauch von Tabak. In: RuR 1, 374-386
- Wassenberg, K.; Tee in Ostfriesland. Vom religiösen Wundertrank zum profanen Volksgetränk. Leer 1991
- Weber, M.; Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus (1904/5; 1920). Bodenheim 1993
- Weber, N.H. et al.; Das Bild schulischer Suchtprävention bei Berliner Lehrerinnen und Lehrern. Unveröff. Forschungsbericht. TU Berlin 1993
- Weber, N.H., Dammer, I.; Der Flash zum Selbermachen. Polnisches Heroin. In: SuchtReport 2/1988
- Weber, N.H., Rost, F.; Erziehungstheoretische und kulturanthropologische Überlegungen zur Suchtprävention in der Schule. In: Suchtgefahren 1/1990. 49-56
- Weizsäcker, V.v.; Seelenbehandlung und Seelenführung (1926). In: GS 5, 67-141
- Weizsäcker, V.v.; Kranker und Arzt (1928). In: GS 5, 221-244
- Weizsäcker, V.v.; Ärztliche Fragen. Vorlesungen über allgemeine Therapie (1933). In: GS 5, 259-342
- Weizsäcker, V.v.; Funktionswandel der Sinne (1939). In: GS 3, 577-593
- Weizsäcker, V.v.; Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (1940). 4. Aufl., Stuttgart 1968
- Weizsäcker, V.v.; Anonyma (1946). In: GS 7, 41-89

- Weizsäcker, V.v.; Euthanasie und Menschenversuche (1947a). In: GS 7, 91-134
- Weizsäcker, V.v.; Fälle und Probleme (1947b). In: GS 9, 11-276
- Werner, A.; Wege weg vom Alkohol. Düsseldorf 1985
- Wundt, W.; Die Psychologie im Kampf ums Dasein. 2. Aufl., Leipzig 1913
- Xenophanes; Die Fragmente. München/Zürich 1983
- Zoja, L.; Sehnsucht nach Wiedergeburt. Ein neues Verständnis der Drogensucht. Stuttgart 1986
- Zutt, J.; Zur Anthropologie der Sucht (1958). In: ders., Zur Anthropologie der Sucht. Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Berlin 1963. 426-438

