

---

Bärbel Lücke

Der Krieg im Irak als literarisches Ereignis:  
Vom Freudschen Vaternord über das  
Mutterrecht zum islamistischen Märtyrer

Elfriede Jelineks »Bambiland und zwei Monologe«,  
Eine dekonstruktivistisch-psychoanalytische Analyse

---

»Was holt man sich nun aus diesem riesigen Lager, in das wir  
Künstlerinnen und Künstler hineinspringen, was holen wir  
uns da heraus und auf welchen Wegen tragen wir es davon?«  
Elfriede Jelinek

I. Vom Ereignis schreiben, vom Ereignis sprechen - eine Einleitung

»Mit einer kleinen, gemeinen Installation eröffnet Elfriede Jelinek auf ihrer Homepage [www.elfriedejelinek.com](http://www.elfriedejelinek.com) ihre Redeschlacht um den Irak: So kündigte Theaterheute Elfriede Jelineks Stück *Bambiland* an.<sup>1</sup> Zu sehen ist das Foto eines kleinen Rehs in Walt-Disney-Manier vor Tannen »aus dem Spielzeuggeschäft«, mit denen »man Spielzeugeisenbahnen dekoriert.«<sup>2</sup> Die »Redeschlacht« gelangte im Dezember 2003 unter der Regie von Christoph Schlingensiefel erstmalig am Wiener Burgtheater zur Aufführung<sup>3</sup>, und wenn die Presse sich anschließend noch keine »Meinungsschlacht« lieferte, so erfolgte die schließlich nach der Inszenierung in Zürich – Elfriede Jelinek hatte das Stück dafür um zwei Monologe, *Irm H.* und *Margit C.* sprechen, erweitert –, wo Schlingensiefel die Installation *Attabambi - Pornoland. Reise durchs Schwein* im Februar 2004 auf die Bühne brachte.<sup>4</sup> Es mag befremden, daß der Irakkrieg, der zwar offiziell beendet, aber immer noch mit Schreckensmeldungen Thema der Nachrichten ist, schon jetzt auch Thema eines Bühnenstücks, ja mehr als das, ein »rituelles Orgien- und Hysterientheater« ist, das Elfriede Jelinek selbst folgendermaßen kommentiert: »Dieser Text ist ein Amalgam aus Medienberichten zum Irak, und Schlingensiefel hat es mit dieser überwältigenden visuellen Ebene nochmals amalgamiert.«<sup>5</sup> Wäre dann vielleicht Robert Menasse zuzustimmen, wenn er im *Zeit*-Interview in bezug auf Jelinek äußert: »Ich glaube mittlerweile, dass es unerheblich geworden ist, als Schriftsteller eine Reinheit der Sprache zu verteidigen – also diese sprachpolizeiliche Tradition eines Karl Kraus fortzusetzen. [...] Ich habe manchmal beim Schreiben Lust, einen Text zu schreiben, der so

lallt, wie die Mediensoße lallt. Aber dann denke ich wieder, wenn ich Elfriede Jelinek lese, die auf diese Weise arbeitet, dass das nicht funktioniert, weil es ein tautologischer Akt ist.«<sup>6</sup>

Ein Ziel dieses Aufsatzes ist es nun aufzuzeigen, daß Jelineks Text nicht nur *imitatio* des korrupten Bestehenden ist, sondern gleichsam eine phylo- und psychogenetische Ausleuchtung der Ursachen der Ereignisse, sowohl des Ereignisses vom 11. September als auch des Irakkrieges selbst. Das andere Ziel wird sein zu zeigen, daß ihr keines dieser Erklärungsangebote zu einem geschlossenen Ursache-Wirkungskreis gerinnt, sondern durch die Ironie der Sprache in den Bedeutungen wie Deutungen disseminiert, sich also zerstreut, auffaltet und supplementiert.<sup>7</sup> Auch wenn es unter diesem sprachphilosophischen Aspekt erst recht problematisch sein mag, die Autorin als »Analystin« ihrer Kunst zu befragen, soll hier eine Rede Jelineks herangezogen werden, die zum Teil methodologisch relevant für die Analyse selbst sein wird, weil nämlich Jelinek mit *Bambiland*, vor allem aber mit den *Monologen*, nicht nur ein Ereignis reflektiert – den Irak- oder Dritten Golfkrieg in Zusammenhang mit dem 11. September –, sondern es auch unternimmt, diesem Ereignis-Amalgam aus Krieg, Medien und Religion mit der Psychoanalyse Freuds, Lacans, Gross<sup>8</sup> auf die Spur zu kommen: »Was sind das überhaupt für Ereignisse, über die wir schreiben?« fragt sie. »Sie sind nicht einfach ein Verlauf von etwas, das sich prompt verläuft und wieder eingefangen werden muss, und dann haben wir erst recht den Faden verloren. . . I.« Und auf die immanente Frage, wie denn diesen »Ereignissen« beizukommen sei, antwortet sie: »Die Psychoanalyse könnte jedenfalls, denke ich mir, für den Künstler eine Technik sein, diesen Schutthaufen zu durchwühlen, den wir gesammelt haben (oder der uns hingeschüttet worden ist), aber der Künstler will oft gar nicht wissen, wer spricht, im Sinn, daß er wissen würde wollen, wer er ist, der da spricht, sondern er will erreichen, daß ein Etwas in ihm spricht I . . I.«<sup>9</sup>

Das Ereignis, um das es hier geht, der Irakkrieg, ist eines, das seine Vorgeschichte nicht nur im Terroranschlag des 11. September 2001 in New York hatte, sondern schon im sogenannten Zweiten Golfkrieg von 1991, den der Vater von George W. Bush, George Bush, initiiert hatte. Wenn die Burgtheater-Redaktion ausführt: »Das Bambiland ist ein mittlerweile die Welt umspannendes Entertainment-Disneyland, das mit dem Irakkrieg dank medialer Vermittlung eine neue Dimension und einen neuen Namen bekommen hat: Wartainment«<sup>10</sup>, so gilt das bereits für den von Krieg von 1991. Den nämlich nennt Jean Baudrillard eine »Orgie der Simulation«, was so viel heißt wie, es war nur Als Ob (»als ob es sich um einen Atomkrieg handelte«), ein »Szenario«, ein »wargame in Kleinformat I . . I.«<sup>11</sup> Wie Jelinek in *Bambiland* die Medien zugleich imitieren, ironisch überbieten und ihre Wirkung im Sinne der aristotelischen Katharsis transparent machen wird, so sieht Baudrillard im Zweiten Golf-

krieg ein Ereignis, das allein in den Medien stattfindet: »Wenn man nur einen Bruchteil dessen ernst nimmt, was in den Fernsehnachrichten geschieht, ist man schon reingefallen« (IK, 102). Und so ist es nur konsequent, daß er das Ereignis des Krieges als reales verschwinden läßt: »Mit gewissem zeitlichen Abstand oder schon jetzt l. . . l wird man *Der Golfkrieg hat nicht stattgefunden* wie eine Science-Fiction-Geschichte lesen können, wie eine glühend heiße, leibhaftige *Vorwegnahme* [Hervorhebung B.L.] eines Ereignisses l. . . l« (IK, 103 f). In seinem Vortrag *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* weist Derrida diese Auffassung Baudrillards entschieden zurück, obgleich er zugesteht, daß Ereignisse medial gemacht und nicht abgebildet werden: »Ich vertrete da einen ganz anderen Standpunkt als Jean Baudrillard, der gesagt hat, der Golfkrieg habe nicht stattgefunden. l. . . l Ich würde sagen, daß man die Mechanismen l. . . l das Televisuellwerden dieser Ereignisse oder ihre Verwandlung in Simulakren, unendlich analysieren müßte. Man müßte das auf politisch-historischer Ebene tun, ohne, wenn möglich, dabei zu vergessen, daß Ereignishaftes stattgefunden hat, das sich auf keinen Fall reduzieren läßt. l. . . l Das ist das Unsagbare: Das sind die Toten, zum Beispiel die Toten.«<sup>12</sup>

Und wie, so wäre zu fragen, gelingt Elfriede Jelinek die »unmögliche Möglichkeit«, vom Ereignis zu sprechen? Und von welchem? Denn nachdem sie zu Beginn ihres Textes Aischylos und den *Persern* gedankt hat, beginnt ihr großer vielstimmiger Monolog (das Paradoxon sei erlaubt): »Schon durchdringt schon dringt hindurch die Sonne, erster Bote des Leids«, und unversehens befindet man sich weit vor unserer Zeitrechnung, genauer: 480 v.d.Z., nach der Schlacht von Salamis. Hatte schon Baudrillard in bezug auf den Zweiten Golfkrieg festgestellt: »Es gibt viele Analogien zwischen dem Trojanischen und dem Golfkrieg« (IK, 105), so geht nun Jelinek nicht ganz so weit zurück – und statt in den Mythos in die Historie: »Zehn Jahre nach der Schlacht bei Marathon (490 v.d.Z.), die dem Ansturm des Perserkönigs Dareios gegen Griechenland Halt gebot, zog dessen Sohn Xerxes mit einer ungeheuren Land- und Seemacht gegen Hellas zu Felde. Er hatte die Absicht, die Niederlage seines Vaters zu rächen, das Land der Griechen zu unterjochen und es zu einer Provinz seines Landes zu machen.«<sup>13</sup> Die Ähnlichkeiten liegen auf der Hand. Aber es ist nicht allein die Wiederkehr des Immergleichen im Ereignis, es sind nicht die inhaltlichen und formalen »Anleihen« (archaisierender Ton, Funktion eines »eingelagerten« Chores), die den Text so eindringlich machen. Es ist vor allem das immer wieder beschworene Leid – eine quasi-anthropologische Konstante in allen über die Jahrtausende erlittenen Kriegen –, mit dessen Benennung in diesem ersten Satz über alle Disney-Bambiland-Szenarien hinweg an die Toten gemahnt wird – in einem Akt gleichsam archaischen Eingedenkens.

2. Das Ereignis des Textes: Der Text als Falschgeld?  
Zur »chorischen« Struktur von »Bambiland«

Derridas Analyse von Baudelaires kleiner Erzählung *La fausse monnaie* (im Anhang übersetzt mit »Das falsche Geldstück«) kann man – und in diesem Zusammenhang wird sie hier wichtig – als eine »Erzähltheorie« in nuce bezeichnen (»narration« ist auch Jelineks Text), und das heißt, daß Derrida hier seine Poetik der Gabe entfaltet. Ein kleiner Abstecher in den Text selbst sei hier gestattet: Das falsche Geldstück, das bei Baudelaire mit Absicht einem Bettler gegeben wird, ist eine zwiespältige Gabe. Der moralisierende Freund des Gebers, zugleich Erzähler, resümiert: »In meinem elenden Gehirn [...] entstand erstmals die Vorstellung, ein solches Verhalten sei nur entschuldbar, wenn es dem Verlangen entsprang, in dem Leben dieses armen Teufels ein Ereignis zu schaffen, vielleicht gar die verschiedenen möglichen Folgen zum Schlimmen oder Guten festzustellen, die ein falsches Geldstück in der Hand des Bettlers nach sich ziehen kann.«<sup>14</sup> Um es so kurz wie möglich zu machen: Für Derrida wird *jeder* Text zu möglichem Falschgeld, und das heißt: Das Lesen eines Textes, das von jeher ein »Glaubensakt« zwischen Autor und Leser zu sein schien, »ein Phänomen von Kredit und Vertrauen«, ein »fiduziärer Vertrag«, der den Erzähler an das Wahr-Sagen bindet (und damit wird die Literatur »an den Kredit und folglich an das Kapital, an die Ökonomie und an die Politik« gebunden, ja an die Religion, *F*, 129), wird nun zur »Gabe«, die den Kreislauf des »ökonomischen Tausches« unterbricht. Denn wie das falsche Geldstück den Bettler zum reichen Mann machen oder ins Gefängnis bringen kann, kann jeder Text – als mögliches Falschgeld – für den Leser zum Ereignis werden, das ihn erhebt oder niederdrückt, das in ihm weiterwirkt und das er weiter schreibt; denn: »Der beglaubigte Unterzeichner setzte ihn [den Text, B.L.] einer Dissemination ohne Rückkehr aus« (*F*, 133), der Autor (Unterzeichner) trennte ihn von sich ab, als ob er »tot wäre«<sup>15</sup>. Und: »Keine Gabe lund keine Vergebung, B.L.] ohne das Eintreten eines Ereignisses, kein Ereignis ohne die Überraschung der Gabe« (*F*, 155). Wenn Elfriede Jelinek sich zum einen auf Aischylos beruft und zum andern beteuert: »Der Rest ist auch nicht von mir. Er ist von schlechten Eltern. Er ist von den Medien« (*bam*, 1), so möchte man fragen, wo das mögliche Ereignis des Textes liegen könnte, wenn der Unterzeichner erst gar keinen fiduziären Vertrag mit dem Leser mehr eingeht. Und die Antwort kann auch nur eine mögliche sein, wenn sie die Kraft des Ereignisses gerade in der ironischen Erzählhaltung und damit der Subvertierung aller scheinbar übernommenen Positionen verortet: Genau das, alle Positionen zu subvertieren, ist die Funktion der verschiedenen Stimmen, des »Chors« in *Bambiland*. Wenn Baudrillard Recht hat, daß: »die Medien dasjenige [sind], welches die Antwort für immer untersagt«, weil in der »Abstraktheit« der »Einseitigkeit der Kommu-

nikation« »das System der sozialen Kontrolle und Macht«<sup>16</sup> gründet, so appelliert der Jelineksche Text, der ein einziger Chor zu sein scheint, der »wir« sind, das »Volk«, paradoxerweise gleich an »uns«, an uns »alle« (*bam*, 9), die wir nicht nur Leser, sondern auch Fernsehzuschauer und Ölverbraucher sind. Es ist diese Appellstruktur, die ein Ereignis schaffen kann, verbunden mit der subversiven Kraft der alle Affirmation und Identifikation wieder sprengenden Ironie: »Schon durchdringt schon dringt hindurch die Sonne, erster Bote des Leids, zu dem Herrn, wie heißt er nur, jeder weiß, wie er heißt«, und man mag denken: George W. Bush heißt er, obgleich auch Christliches (Herr Gott, Herr Jesus) mitzuschwingen scheint, und man mag sich ebenso fragen, ob denn das Leid der »Hungernenden« und »Dürstenden« (Amerikaner? Iraker?) gleich zu welchem Herrn überhaupt durchdringt. Die Topologie der Wüste evoziert alle religiösen Strömungen und Stigmata, und nicht erst, seit der (Herr-)Gott Bush heißt und ein martialischer Gott ist, auch wenn er keine »Marsriegel« ißt, so wenig wie die Tomahawk Cruise Missile, die ihre Energie eher »aus Geschwindigkeit und Masse« (*bam*, 2) bezieht, aber auch wie ein »Kriegsgott« ist: »Sagten Sie [wieder die Appellstruktur, B. L.] der Kriegsgott sei bogenstark? Also er ist schon stark, aber anders stark« (*bam*, 19) – und wie so oft werden Gegenwarts- und Vergangenheits-ebene (*Die Perser*) ineinander verschränkt.

Anders als beispielsweise im *Sportstück*, wo Jelinek ausdrücklich darauf besteht, daß »griechische Chöre, einzelne, Massen« in Sportbekleidung auftreten, und wo sie detaillierte Anweisungen zum Chorführer gibt, ist in *Bambiland* keinerlei dialogische Struktur vorgegeben, sondern der »Chor« besteht gleichsam aus den wechselnden chorischen Stimmen, die mal die Stimmen der amerikanischen Soldaten sind, die durch Bambiland-Irak marschieren (»bitte, wir sitzen hier schon tagelang fest, genau 90 km vor Bagdad«, *bam*, 7), mal die der TV- und Ölkonsumenten daheim am Bildschirm oder an den Stammtischen der Welt (»Also ich sag, wies ist: Obwohl nicht entsprossen einem Stamm von Autobesitzern, habe ich doch ein gewisses Interesse am Öl«, *bam*, 8), mal die des amerikanischen »Volkes«: »Mit uns. Die wir jede Fremdherrschaft ablehnen und uns selbst am fremdesten sind. I. . I Wir sind das einzige Land, wo der einzelne Mensch noch wichtig ist« (*bam*, 9). Und schließlich ist da immer wieder die Stimme eines (Erzähler-, Beobachter-)Chorführers, der auktorial – aus der Nullfokalisierung – (ironisch) kommentiert, in diesem Fall mit Nietzsche: »Moral als Instinkt und Verneinung des Lebens, das wollen sie. Man muß aber die Moral vernichten, um das Leben zu befreien«, *bam*, 11). Und immer wieder die große Klage (Anklage?), wenn einer aus dem »Babyloniervolk« seine Stimme erhebt: »Mein Sohn, meine Söhne, meine zwei Söhne, meine drei Söhne I. . I. Alle weg« (*bam*, 1). Und wenn der antike Chor ein »Sprecher- oder Sängerkollektiv« war, das »das Volk« repräsentierte und das Handeln des »Helden« »deutete und wertete«<sup>17</sup>, so ist nun nicht mehr zu fragen, wer das Volk sei,

sondern: Wer ist der »Held«? Etwa das amerikanische Heer? Denn wenn »es« spricht (aber spricht es denn mit »seiner« Stimme oder schon amalgamiert mit der eines ironischen Erzählers? Und wie zuverlässig ist ironisches Sprechen?<sup>18</sup>), versteht es sich als »erwählte Schar des Herrn« (des divinisierten »Helden« Bush), und hier wird nicht nur der religiöse Topos der Erwählung ironisch okkupiert, sondern die metaphysisch dichotomisierte Sprache des »Herrn« wird im Wortspiel entlarvt: »sonst schlagen [ . . . ] die Städter [die Iraker, B.L.] der erwählten Schar [dem amerikanischen Heer, B.L.] noch die Schädel ein und damit eine ganze Welt der Gefühle, wie nur wir nur wir im Westen sie kennen, und eine Welle des Hasses, wie nur die dort sie kennen« (*bam*, 1,2). Hier wird zunächst eine binäre Opposition aufgebaut von (guten) Gefühlen vs. Haß. Eine solche Opposition muß aber kollabieren (und damit die Metaphysik von Gut und Böse<sup>19</sup>), wenn der abstrakte Terminus »Gefühle«, der ja der Oberbegriff ist, dem Unterbegriff »Haß« opponiert wird – die Symmetrie des Binarismus implodiert, und Jelinek überbietet diesen ironischen Gestus noch, indem sie nach dem »Weg« der Gefühle fragt: »Wo führen sie uns hin? Zur Befreiung des Volkes führn sie uns hin. [ . . . ] Wir greifen zum Raub, wenn wir was wollen. Es raubt uns den Verstand, wenn wirs nicht kriegen. Wo ist jetzt das ganze Öl hin, ungenutzt?« (*bam*, 2) Nicht nur die logische Ungleichheit bringt die Dichotomie zu Fall, sondern auch die nachträgliche Besetzung der (zunächst positiv besetzten) »Gefühle« mit Gier und Raub. Der »deutende und wertende« Chor des Volkes (des Heeres, der »Herde«) führt den »Gesang« der Divinisierung ihrer (Regierungs-)Herren weiter, stilisiert sich selbst zur Stimme des Propheten (»Ich künd [B.L.] es euch«) und verkündet die Notwendigkeit der Kriegsgewinne für die Herren Cheney (»Halliburton«) und Bush: »Die müssen auch Aufträge kriegen« (*bam*, 3); denn: »Wir sind die Kunden [B.L.]« (*bam*, 12). Erst durch die perfide Kombination von Sakralisierung der Mächtigen und Instrumentalisierung der Ohnmächtigen verschmilzt die medial verdumnte »Stimme« des Volkes mit der aufklärerischen des subversiven Erzählers als Chorführer: »Er wird alles wieder aufbauen, der Herr von der Energiewirtschaft, [ . . . ] der Herr der Bilanzfälschungen, der Herr der Vettern« (*bam*, 3). Die Funktion, die Schiller zum Beispiel dem Chor zuweist, nämlich »sich über Vergangenes und Künftiges, [ . . . ] über das Menschliche überhaupt zu verbreiten, um die großen Resultate des Lebens zu ziehen«<sup>20</sup>, wird mit Jelineks »integriertem« Chor ironisch pervertiert, wenn die amerikanischen Soldaten sagen: »Da kommen welche in Zivil mit so weißen Fahnen, gelt, die wagen sie zu tragen, und dann schießen sie auf uns. [ . . . ] Es ist nicht gerecht. Es ist kein gerechter Krieg« (*bam*,5). Und die Ironie überbietet, wenn das »große Resultat« lautet: »Es ist ein ungerechter Krieg. Immerhin findet er unter Ungleichen statt, das ist doch schon mal was« (*bam*,5).

Die Rede vom »integrierten Chor« scheint insofern irreführend zu sein, als das Paradox des »vielstimmigen Monologs« (eher: Poly-logs) dazu verführt, den

Text tatsächlich als Monolog zu lesen, weil die Vielzahl der Stimmen durch die Ironie zuweilen wie eingeebnet erscheint. Und doch fokussiert die Ironie auch immer scharf die Redepositionen, zum Beispiel, als der schwadronierende Berichterstatter<sup>21</sup> burschikos sagt: »Mal was andres«, und dann die Geschichte vom irakischen Polizisten erzählt, der mit einer kleinen Pistole die Tomahawk-Rakete abgeschossen haben soll. Da wird aus dem Chor von Greisen des persischen Staatsrats bei Aischylos der Chor der plötzlich »alt aussehenden« TV-Gläubigen: »Vergönnt hier uns Greisinnen und Greisen, daß wir noch solch Leid hören, aber auch solche Erfindungskraft von Leuten« (*bam*, 12).

Und zum Schluß dürfen »wir«, die wir uns im Chorgesang verausgabt haben, zuhören, denn nun spricht »Gott« Bush persönlich: »Ich als Gott sehe es nicht als Problem an, ob wir mit uns zufrieden sind oder nicht« (*bam*, 24). Hier wird die Verquickung von Macht, religiös-mythologischer Selbsterhöhung und Moral noch einmal über die Erzählposition eingeholt und nicht über die Verschränkungsfiguren, wie noch zu zeigen sein wird. »Gott« Bush (das ist er freilich auch aus der Sicht der TV- und Macht-Gläubigen, die ihm ergeben sind als »Bush, unserm Herrn«, *bam*, 11) »rechtfertigt« seine Raketen und Bomben: »Da haben wir diese ganzen Streubomben geschmissen, Tausende umgebracht I . . I. egal, wir haben das zu Recht gemacht. I . . I. Denn wie sieht's bei den Bösen aus? Denen muß man sagen: »Die Menschen sollen keine Bomben sein« (*bam*, 24). Wie Religion, Macht (Krieg) und Medien im Text enggeführt werden, soll als nächstes an den Verschränkungsfiguren als sprachlich-poetischem Verfahren Elfriede Jelineks untersucht werden.

*2.1 Verschränkungsfiguren von Religion, Macht und Sexualität: Der Krieg, die Medien und die Bedeutung des Phallischen.* - Der Chor der Kriegsanhänger (die Kämpfer in der Wüste? die eingeschworene Nation?) sieht im Präsidenten George W. Bush, dem Sohn, den Gesandten und Garanten für die »Mission« der »Befreiung vom Bösen« – so wie Jesus von seinem Vater gesandt war, die Menschen vom Bösen zu erlösen, also: »Jesus W. Bush« (*bam*, 5). Und so ist es nur konsequent, daß es heißt (und wer spricht?): »Jesus zum Beispiel und seine Jünger waren eins, weil sie sich so liebgehabt haben wie die Rehmutter ihr Kitz, wie wir unser Land« (*bam*, 23) – das so zum Bambiland geworden ist. Wenn hier Religion, Patriotismus (Macht) und Disneyland ineinander verschränkt werden, so ist es naheliegend, wiederum an Baudrillard zu erinnern, der sagt: »Disneyland existiert, um das ›reale‹ Land, das ›reale‹ Amerika, das selbst ein Disneyland ist, zu kaschieren I . . I. Disneyland wird als Imaginäres hingestellt, um den Anschein zu erwecken, alles Übrige sei real. Los Angeles und ganz Amerika, die es umgeben, sind bereits nicht mehr real, sondern gehören der Ordnung des Hyperrealen und der Simulation an«<sup>22</sup>, wobei Hyperrealität meint, daß das (nicht abbildende) Bild die Realität erst bestimmt, ihr also vorausgeht. Die im folgen-

den zu untersuchenden Verschränkungsfiguren sollen sich sowohl auf Religion und Medien als auch Religion und Waffen (als stellvertretend für Krieg bzw. Macht) beziehen, wobei jeweils nur ein Beispiel herausgegriffen werden soll. Der Chor spricht: »I. . I an unsere Götterbilder können sie auch den Brand legen, aber nicht an unser Öl und auch nicht an unseren Fernseher, den behalten wir, unsren Altar, der darf nicht spurlos fort I. . I! Der ist unsre Leuchspurmuniton« (*bam*, 2). Die »Leuchspurmuniton« scheint gleichsam zu bekräftigen, daß es eine »strategische Illusion« ist, an eine »kritische Ver-Wendung der Medien zu glauben«<sup>23</sup>; sie sind vielmehr Fetisch geworden, »wahre« Kultstätte der »Ware« Religion. Denn die »wahre« Religion ist die vollkommene Vergottung des Mediums Fernsehen, das zum eigentlichen »Altar« geworden ist, auf dem der kritische Verstand, die Rationalität, geopfert wird. Und da der Bildschirm zum eigentlichen Bild Gottes wird, ist es nur konsequent, wenn der Chor bestätigt: »I. . I nur wir kennen Gott und haben erkannt, wir wollen ihn nicht I. . I, wir Verführer des Bildes allein. Wenn wir ins Haus kommen, dann drehn wir das Bild sofort an« (*bam*, 2). Ganz ähnlich wie Baudrillard sieht auch Derrida in der Virtualität der Medienbilder die große Gefahr des Realitätsverlustes, die die Menschen eher zu Verführten des Bildes macht: »Wenn man die Virtualisierung und Spektralisierung, das Gespenstischwerden des Bildes oder der Wahrnehmung denken will, die sich heute auf dem Feld der Technik vollziehen, wenn man das virtuelle *Ereignis* denken will – denn im Grunde ist die Frage ›Ist es möglich vom Ereignis zu sprechen?‹ auch die Frage nach der Virtualität I. . I, dann müssen wir unsere Logik des Möglichen und des Unmöglichen außer Kraft setzen.«<sup>24</sup> Daß sich von hier aus ein Bogen zurück zur eingangs gestellten Frage schlagen läßt, scheint zu bestätigen, daß wir in einer virtuellen Welt des Bildes gleichsam gefangen und gefesselt sind wie in der platonischen Höhle (die auch ein erkenntnistheoretisches Problem aufwirft). Und als habe das Gebot des hebräischen Gottes »Du sollst dir kein Bildnis machen« zurückgeschlagen, manifestiert sich Gott nun in den vielen »Göttern«, die an dem »Altar« Bildschirm verehrt werden und die ihn unendlich supplementieren (ergänzen und ersetzen). Für den Chor der Gläubigen heißt einer von ihnen zum Beispiel Cheney: Auch ihm wird gehuldigt als dem »heiligen Herrn« (*bam*, 3) – und den »Wein« zur heiligen Eucharistie liefert er gleich mit in Form des »goldelnenl Saftlesl« irakischen Öls (*bam*, 3); denn: Es »wird gewinnen Halliburton« (im Krieg der Götter und des Geldes). Und wenn Bush auf »Camp David« gegen »Goliath« Blair antreten muß (*bam*, 3) – ironisches Wortspiel –, so rückt der Chor das wieder zurecht: Jesus-Bush bleibt der gute »Hirte«, der die »Herde« vor sich hertreibt, sein Volk, das die Nietzschechen »Herdentugenden«<sup>25</sup> (*bam*, 12) besitzt, weil es »so lieb gegen die Sandneger kämpft« (*bam*, 4). Läßt Aischylos den Krieg des Vaters und des Sohnes konsequent ganz im Irdisch-Historischen, merkt man dem Chor der »amerikanischen« »Perser« die Anstrengung an, die

Geschichte als Heilsgeschichte und in »Jesus W. Bush« tatsächlich den Erlöser und Messias zu sehen: »Aber kann es sein l. . . I, daß Jesus wirklich weniger ist als sein Vater? l. . . I. Noch wehrt sich Jesus W. Bush, gottgleich genannt zu werden, aber wir werden ihn schon noch überzeugen. Er ist Gottes Sohn« (*bam*, 5). Und schließlich ist die Trinität komplett, denn es »kann nur einen geben, in Dreien. Rumsfeld, Cheney, Bush«. Eine Stimme aus dem Chor (der Chorführer-Erzähler?) kommentiert: »Na, wenn Sie mich fragen, ich glaube, es sind etliche mehr, und dann stürzt ihnen ihre ganze schöne Religion zusammen« (*bam*, 5). Die Religion aber »existiert« (und in den *Monologen* wird den Fragen nachgegangen, woher sie kommt und was sie mit Krieg zu tun hat), unendlich supplementiert durch die Mächtigen, die Medien und die Missiles. Wenn auch auf der einen Seite die Kriegswaffen verramscht und verhökert werden wie Ausverkaufsware (»falls Sie jetzt gleich eine brauchen, Stückpreis der Standardausführung, ohne Warhead l. . . I, der kostet extra, da kann man nix machen: \$ 650 000«, *bam*, 6), so sind sie doch gerade als »Präzisionsmunition«, als Geschosse, die »intelligenter sind als der Mensch« (*bam*, 7), zugleich Sinnbild göttlicher Ratio und phallischer Macht. Auf den Zusammenhang von Technik und Metaphysik hat schon Gianni Vattimo in seinen Heidegger-Analysen hingewiesen: »Die Technik jedoch stellt, entsprechend ihrem umfassenden Anspruch, alle Seienden in ursächlichen, vorhersehbaren und beherrschenden Verhältnissen tendenziell miteinander zu verbinden, die höchste Entfaltung der Metaphysik dar. Hier liegt die Wurzel der Unmöglichkeit, die Errungenschaften der Technik der metaphysischen Tradition entgegensetzen: es handelt sich um unterschiedliche Momente eines einzigen Prozesses.«<sup>26</sup> In *Glaube und Wissen* fragt Derrida: »Ist die Doppeltheit [des Maschinenhaften und des Glaubens, B.L.] nicht zum Beispiel das, was ein Phallus l. . . I bedeutet – ein Phallus oder vielmehr das *Phallische*, die *Wirkung des Phallus*, die nicht zwangsläufig die Eigenart des Mannes sein muß? [Vielmehr, B.L.] dessen *phantasma*, griechisches Wort für dessen Gespenst, dessen Geist, dessen Doppelgänger oder dessen Fetisch? Ist es nicht die *kolossale Automatizität* der Erektion?«<sup>27</sup> Erektion und Samenerguß<sup>28</sup> zusammengenommen ergeben erst gewissermaßen die Pointe: »[E]s ist genau dieser Überschuß, der den Bereich des Todes eröffnet, den man mit dem (exemplarisch »phallischen«) Automaten in Verbindung bringt, mit der Technik, der Maschine, der Prothese, der Virtualität, kurz: den Dimensionen des auto-immunitär Supplementären, des Supplementären der Selbstaufopferung – Todestrieb.«<sup>29</sup> Am Schluß von *Bambiland*, als Bush-Sohn mühsam überzeugt ist, Menschensohn und Gott zu sein (»mein Vater reicht mir grad einen Zettel rein, auf dem steht, daß auch ich Gott bin«, *bam*, 24), feiert er gleichsam eine Orgie des Macht-Fetisch Phallus, die in der Verschränkungsfigur von Technik, Religion und Sexualität kulminiert: »Schauen Sie, die GBU-28 habe ich doch eigens entwickelt, um die tief im Erdreich verborgenen iraki-

schen Kommandozentralen zu treffen. I. . I Jetzt bin ich der Arsch des Menschen, dann müßte ich sein Mundstück werden und ihm gleichzeitig einen blasen« (*bam*, 25). Und aus der Beobachter-Perspektive kommentiert der Chor: »Na endlich spritzt der ab. Ich hab schon geglaubt, der kommt überhaupt nicht mehr« (*bam*, 26). In *Schurken* geht Derrida in der Zusammenführung von (göttlicher) Macht und Demokratie zurück auf Platon und Aristoteles, aber auch auf die »vatermörderische Theogonie«, nach der Zeus seinen Vater Kronos beerbte: »Zeus ist ein Sohn. Es gibt da einen Stamm. Die Niederlage des Vaters, die Tötung des Urvaters\*, wie Freud sagen würde, der Vatermord und der Königsmord stehen durchaus in gewisser Verbindung mit einer genealogischen Interpretation der demokratischen Gleichheit als eines Sohnes- und Geschwisterverhältnisses I. . I, um den *kratos* im *demos* zu teilen.«<sup>30</sup> Und *kratos* ist bekanntlich die Macht – bei Jelinek freilich nicht mehr Macht des Volkes; denn das Volk folgt als (Freudsche) »Urhorde« (*bam*, 7) seinem »Heerführer«, dem »Völkerfürsten, mit des Szepters Macht betraut« (*bam*, 12): »denn wir sind alle. Nur einige wenige sind mehr« (*bam*, 8) – was schon Orwell wußte. Und um die Verschränkung von Macht und Religion einmal in der Theorie aufzuweisen, noch einmal Derrida in einem etwas längeren Zitat: »Ob es sich nun um einen Urmythos handelt oder nicht, auf jeden Fall ist diese theogonische Mythologie der Souveränität Bestandteil, wenn nicht Ausgangspunkt eines langen Zyklus politischer Theologie, die – paternalisch und patriarchalisch zugleich – sich in der männlichen Linie Vater-Sohn-Bruder [Bush-Vater, Bush-Sohn und all die »Brüder« Cheney etc., B.L.] fortpflanzt. I. . I Diese Theogonie oder politische Theologie wurde I. . I wiederbelebt oder abgelöst von der »modernen« politischen Theologie der monarchischen Souveränität und darüber hinaus von der uneingestanden (und nicht minder phallozentrischen, phallo-paterno-filio-fraterno-ippo-zentrischen) politischen Theologie der Volkssouveränität – mit einem Wort: der demokratischen Souveränität.«<sup>31</sup> Der *demos*, der Chor, die Stimme des Volkes (und des impliziten ironischen Kommentators) soll das letzte Wort zum Krieg haben: »Wenn alle gleich sind, ist weniger Stolz für jeden da, aber es wird ein Fest, wenn die Menschen fest bleiben in ihrem Stolz, das Empfinden auszuscalten« (*bam*, 19).

3. *Irm H.* : Von der Totemmahlzeit zum Krieg oder:  
Vom Vatermord zum Völkermord

Als wolle sie die Frage, die der Chor in *Bambiland* stellt (»Erst einmal eine Frage: Meinen Sie, diese Religion ist es überhaupt wert, daß man so um sie kämpft?«, *bam*, 22), ein für allemal beantworten, läßt Jelinek *Irm* und *Margit* sprechen, und sie begeben sich auf eine Reise in die tiefsten Abgründe des

kollektiven Unbewußten der Menschheit – zum Ursprung der Religionen – und zum Ursprung der Kriege?: »Aber am gefährlichsten sind Menschen in ihrem Kampf für das höchste Gut, für Gott. Man nennt das oft »religiösen Fanatismus«, aber das ist doppelt gemoppelt: »Fanatismus« kommt von lateinisch *fanum* - das Heilige. Fanatismus ist die Geisteskrankheit der Frommen.«<sup>32</sup> Dabei nimmt sich Irmis Monolog fast wie eine Etüde aus, während Margit furios in die Tastatur von Freud, Lacan und Gross greift und bravourös eine musikalisch-literarische Grotteske spielt. Der Monolog *Irmis sagt* soll deshalb nur knapp auf sein für die Beantwortung der Frage wichtigstes »Thema« hin untersucht werden.

Wenn *Bambiland* mit der Verschränkung von Sexualität und Religion endet, nimmt Irmis diese Figur wieder auf, indem sie reflektiert, warum der Sex – oder, um mit Freud zu sprechen, Eros, als Trieb und Gegenpol zu Thanatos, dem Todestrieb – so viele »Antriebe« brauche, zum Beispiel »Religion, Kultur, Krieg, Sport« (I, 1). Als zentrale Komponente bringt sie dabei den Inzestwunsch ins Spiel, in Freudscher Formulierung die Ödipusfixierung: »Die Schwänze, die wollen springen wie die Lachse, es treibt sie was zurück zur Mama« (I, 1); der Mann erscheint dabei zunächst als der paradigmatische »Jäger«, nur, »daß unser Geschlechtsapparat, unser Jagdapparat, monatelang nicht abzustellen ist« (I, 2). Wenn Irmis beklagt, daß das universale Körperbild allgegenwärtig sei, während es »eine Zeit gegeben« habe, »in der die Menschen durch das Denken genießbar« (I, 7) waren, prangert sie eine Kulturindustrie an, wie sie schon bei Horkheimer/Adorno analysiert wurde – wie auch das Jagdparadigma bei Horkheimer/Adorno zu finden ist<sup>33</sup>: »Das [Denken, B.L.] ist aber lange vorbei: Jetzt werden [die Menschen] durch Muskelstärke, Schönheit, Jugend und Körperfähigkeiten genießbar« (I, 7). Genau diese Jagd nach Schönheit und Sex in den ewigen Jagdgründen der ubiquitären Körper wird vor dem Hintergrund der Ödipusfixierung lesbar als die nicht abgelöste Freudsche »Urszene«, die inze-stuöse Einheit von Mutter und Sohn, der der Vater mit der Kastrationsdrohung begegnet und so den Haß des Sohnes auf den Vater (und den »Ödipuskomplex«) erzeugt<sup>34</sup>. Verständlicher wird das für den Zusammenhang in beiden Monologen allerdings in der mehr strukturalen Lesart von Lacan. Die »Urszene« entspricht dann dem Lacanschen »Spiegelstadium«<sup>35</sup>, der Mutter-Kind-Dyade, in der das Kind die verlorene Einheit oder Ganzheit im »Spiegel« der Mutter wiederfindet, die den traumatischen Mangel kompensiert. Nach Lacan ist *jedes* Begehren nach phantasmatischer Vollkommenheit, *jedes* Begehren nach imaginärer Erfüllung, Allmacht, Ganzheit oder Erlösung (gleichgültig, welcher »Signifikant« das Begehren strukturiert<sup>36</sup>) »Inzest«, Verharren im Imaginären; denn erst der »Dritte«, der »Vater«, der »phallische« Signifikant des Symbolischen, der im-Namen-des-Vaters die Dyade aufbricht, das »Inzestverbot« ausspricht – das »Gesetz« – , ermöglicht es dem »Kind«, »erwachsen« zu werden, indem es den Mangel (an Ganzheit, Vollkommenheit, Heil) nicht mehr endlos in ewigen Spie-

gelbildern seiner selbst suchen muß, nicht mehr im endlosen Sex, der das Begehren, begehrt zu sein, stillte, nicht mehr im endlosen Krieg, der das Begehren, allmächtig zu sein, stillte, nicht in der Religion, die das Begehren, zur Vollkommenheit erlöst zu sein, stillte: Denn jedes Erfüllungsversprechen bleibt im Imaginären, ist ein bloßer Mechanismus von Autoimmunisierung<sup>37</sup>, ist narzifistische Bespiegelung seiner selbst. Wenn Irm sich fragt, was sie an dem Mann, dem »Jäger«, der sie verließ, so faszinierte, so deckt sie mit der Antwort den imaginären »Inzest« auf und liefert einmal mehr eine Verschränkungsfigur: »Es war die Macht, aus einem indifferenten Menschen wie mir, wie ein Religionsgründer, ein Volk zu formen, das ihn anbetet, das ihn in Zukunft immer wieder anbeten muß, damit er es erlösen kann« (I, 2). Gegen Ende ihres Monologs wird ihr Ton furioser und kündigt gleichsam Margit an. Zunächst aber muß sie sich noch angesichts der Tatsache, daß »jedes Ereignis überdeterminiert ist und so viele Ursachen hat, dass wir sie gar nicht fassen können«, die Frage beantworten: »Warum bitte ist dieser Krieg ausgebrochen?« (I, 6) Statt einer rationalen Antwort aber folgt ein Szenario des Schlachtens und Fleischessens (»Bis eine ganze Gesellschaft einmal Menschenfleisch essen wird«, I, 8), Bilder eines sowohl archaischen Kannibalismus als auch eines zum Beispiel im Irak gefundenen Massengrabes (»Kisten voller Menschenknochen sowie Funde gerösteten Menschenfleisches«), bei dem es nur ein Tabu gibt: »Man kann alles essen, nur den Schwanz nicht« (I, 8) – warum das so ist, wird allerdings erst in Margits Monolog deutlich. Hier sind es vor allem Szenarien, die Freuds Totemmahlzeit aus *Totem und Tabu* zu visualisieren scheinen, und danach gilt: Die »Darwinistische Urhorde«, die Freud an den Anfang der historisch-mythologischen Menschheitsgeschichte stellt, lebte so, daß nur der Urvater »alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt«, bis diese sich eines Tages zusammentaten, den Vater erschlugen und roh verzehrten: »Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalischen Wilden selbstverständlich.«<sup>38</sup> In einer späteren Schrift kommentiert Freud: »An diesem Kannibalismus braucht man keinen Anstoß zu nehmen, er ragt weit in spätere Zeiten hinein« – zum Beispiel findet er sich im symbolischen Kannibalismus der christlichen Eucharistie (TT, 530 und 437): »Nur so wird man Gott, der jeden Sonntag Tausenden als Essen dient«, M, 8). Mit der ersten Totemmahlzeit beginnt, nach Freud, das Inzestverbot, das »Gesetz« des Vaters. Die inzestuösen Wünsche aber werden nur verdrängt, sie bestehen weiter und entfalten ihr gewaltiges Potential für Neurosen. Die Folge des Inzestverbots ist aber nicht nur der Ödipuskomplex, das Begehren der Mutter, sondern jedes Begehren nach Heil und Erlösung: In der Totemmahlzeit sieht Freud folglich auch den Beginn der Religion, denn ab da wird der imaginierte Vaterersatz wirksam: »An die Stelle der Tiere treten menschliche Götter« (TT, 531), dann die Muttergottheiten und schließlich, als Wiederkehr des Verdrängten, die Vater-Götter. Die Totemmahlzeit

lebt aber auch weiter in jedem Wunsch der Einverleibung von Opferfleisch<sup>39</sup>, denn darin lebt der alte Glaube an die Kraft des Mana weiter, wobei Mana die »geheimnisvolle Macht« ist, »die an einer Person oder Sache haftet« (TT, 312). Wenn Irm vom erogenen Körperbild bis zu den Bildern von Menschen-schlachtung und -verzehr kaum ein Bild (von Fleisch) ausläßt, dabei sowohl den Voyeurismus der Menschen kritisiert (»Dabei kann man sich alles anschauen, was es gibt, aber nein, was man sehen will, ist Fleisch Fleisch Fleisch«, I, 8) als auch den Fleisch-Masochismus-Sadismus (»Fleisch! Heiliger Schmerz, seliggesprochener Schmerz, heiliggesprochener Schmerz«, I, 8), so ist noch einmal an Derrida zu erinnern, der, indem er Religion und Sexualität unter dem Begriff »Krieg« zusammenführt, von »doppelter Schändung« spricht: »Eine neue Grausamkeit verbindet also in Kriegen, die auch Religionskriege sind, die am weitesten fortgeschrittene Berechenbarkeit mit einer relativen Roheit, die es unmittelbar mit dem eigenen Körper aufnehmen möchte, mit der *sexuellen* Sache«<sup>40</sup>, das heißt auch mit Selbstverstümmelung bis hin zum Selbstopfer – beim Selbstmordattentat.

4. Margits Monolog: Von matriarchalen Mythen  
zur Psychoanalyse (Freud - Lacan - Gross)

»Eine Kunst, die sich nicht traut, durch die letztmöglichen Fragen der Unbewußtseinspsychologie hindurchzugehen, ist nicht mehr Kunst.«  
Otto Gross

Wenn Margit bereits gegen Ende ihres wortgewaltigen Monologs die Frage stellt: »Entsteht so Religion?« (M, 19), so nimmt sie gleichsam Irms Frage wieder auf und macht damit zugleich deutlich, daß das Potential weltanschaulich-religiös motivierter Gewalt sich möglicherweise nicht in Freuds Vätermord-Erklärung erschöpft, obgleich alle Fleisch-Opfer – und die Selbstmordattentäter des 11. September wären solche – mit dem Totemismus zusammenhängen mögen, gleichsam als phylogenetische »Informationen« im menschlichen Körper. Wenn Margit zu sprechen anfängt, spricht sie als Mutter-Zombie – als seien nach den Urvätern nun die Urmütter als »Modell« abzuhandeln –, als eine der vielen Jelinekschen Wiedergängerinnen und Untoten<sup>41</sup>, die aus einem Zwischenreich von Leben und Tod heraus sprechen<sup>42</sup>: »Ich bin ausgerechnet auf meinem bevorzugten Wunderwundenwanderweg lman beachte die »Wucht« der Alliteration, B.L.I zu Gott getötet worden.« Wenn sie allerdings wenig später sagt: »Aber kaum hatte ich mich danach umgeschaut« (nach den »Marterln«, den »blauweißen Bergen«, die gleichsam den bayrischen und österreichischen Katholizismus zu evozieren scheinen), da »war mir schon sein Sohn geboren worden« (M, 1), so

wird klar: Margit-Maria-Mutter-Gottes ist es, die spricht (was nach der Begegnung mit »Jesus W. Bush« schon fast zu erwarten war), und damit verortet sie sich bereits in patriarchalischer Spätzeit, menschheitsgeschichtlich gesehen, aber auch, weil sie die Familienordnung als patriarchalisch-vaterrechtliche reflektiert (»Die Mutter hat nie Recht, immer nur der Vater!«), die Empfängnis als Vergewaltigung (»Ein Gefühl, wie es jedes weibliche Tier hat, von einem l. . l. Stoßen, einem zu Boden Werfen«) und die Geburt als etwas »Brutales l. . l., ähnlich einer schweren Operation ohne Narkose« (M, 1). Damit nimmt Jelinek Otto Gross' sich an Freud anlehrende Destruktionssymbolik auf, nach der aus den ursprünglich harmonischen »Triebkomponenten« (M, 3) – »sich selbst nicht vergewaltigen lassen und andere nicht vergewaltigen wollen«<sup>43</sup> – in Folge des »Sündenfalls«, nämlich der »Abkehr vom freien Mutterrecht der Urzeit« (D, 95), der »sadistisch-masochistische Erscheinungskomplex« von »Willen zur Macht und Selbstaufhebung« geworden ist (D, 87). Denn das »menschheitsgeschichtliche menschheitsumfassende Trauma« (D, 88) ist nicht gewesen, den Vater zu ermorden, sondern die Frau zu unterwerfen und in der patriarchalischen Familienordnung die oben genannten ursprünglichen »Grundinstinkte« (D, 88; M, 3) – Jelinek arbeitet Gross zum Teil wortwörtlich ein – so zu pathogenisieren und zu deformieren, daß aus dem Wunsch, sich selbst nicht vergewaltigen zu lassen, der Wille zur Macht (hier bezieht sich Gross auf Alfred Adler) und aus dem Wunsch, nicht zu vergewaltigen, die Selbstaufhebung wird. Genau diese Begriffe verwendet Margit-Maria, wenn sie überlegt, wo denn die »Triebkomponente« hingegangen sei, »in diesem schrecklichen Kampf zwischen Machtwillen und Selbstaufhebung«; denn der »Grundinstinkt will sich schon selbst erhalten, ist aber noch zu klein dafür, hängt da noch von den Eltern ab l. . l. von der Selbstaufhebung, von den Freuden der totalen Selbstaufhebung« (M, 3) – von da aus wird der Weg zur Mutter *aller* Märtyrer (auch des Mohamed Atta, aus dessen Testament Jelinek »wörtlich« zitiert) nicht mehr weit sein. Aber zunächst gilt es noch bei Maria zu bleiben, der Mutter Jesu, die Empfängnis und Geburt in der Grossschen Destruktionssymbolik anhand seiner Tiersymbolik weiterführt: »Gott hat sich seinen Sohn mühsam abgerungen und im Ganzen in mich hineinsteckt l. . l. In die gestopfte Gans« (M, 5) und – wiederum ganz eng am Wortlaut von Gross' Beispiel von der gebärenden Frau, die dem Arzt, der seinen Traum erzählt, als ohne Narkose operiertes »Schwein« und dann als »Hündin« erscheint (D, 78 f.: »Ich empfinde dunkel, man habe eine Phlegmone angenommen«): »Engel rufen verzweifelt seinen Namen, den Namen Gottes, meines Sohnes, weil sie vergessen haben l. . l. das Schwein einzupinseln« (M, 6); »man habe bei der Mutter einen Entspannungsschnitt machen müssen, die Wunde ist eine furchtbare Verletzung in der Leistenbeuge bei dieser alten Hündin«; eine »Ane-mone oder Phlegmone« (M, 10). Als zusammenhängend mit der infantilen Destruktionssymbolik, die nur auf Grund der Tabuisierung aller »sexuellen und

generativen Vorgänge« entstehen konnte, so daß Frauen, die Kinder bekommen, als »hündisch« und »schweinisch« angesehen werden (*D*, 79), muß es nun auch erscheinen, daß sich Margit-Maria nur noch als verdinglicht wahrnehmen kann. Ihr Leib wird zum »Backrohr« (*M*, 14), aus dem der Sohn, »der Braten«, dann herauskommt und »Gericht wird« (*M*, 7). An diesem Punkt der Analyse erscheint es angebracht, den Komplex der Speise- und Gerichte-Metaphorik an den von matriarchalischem Kannibalismus, Menschenopfer und Eucharistie anzubinden. Denn Margit ist nicht nur Maria-Mutter-Gottes, sie ist auch Mari<sup>44</sup>, die große matriarchalische Muttergöttin, und weist damit zurück in das nach Gross »Goldene Zeitalter und Paradies der Urzeit« (*D*, 88). Als Maria-Mari spricht Margit schon gleich zu Anfang, wenn sie diejenigen erwähnt, die zwar nun »bei ihrem Herrn sind«, dort »verpflegt« werden, »auch wenn sie erst mal Verpflegung werden müssen«; der »Nächste« müsse aber »jünger sein und nicht so fett!« (*M*, 1): Und dieser jüngere, dieser Sohn, der darf auch noch »jetzt alles machen, was er will l . . J, und wenn einer den dringenden Wunsch besitzt, sich den Penis abbeißen zu lassen – mein Sohn macht ihm das« (*M*, 4). Es ist dies das Paradigma des matriarchalen Sakralkönigtums mit der Verehrung der Großen Göttin, deren Gemahl zugleich ihr »Sohn« und manchmal ihr »Bruder« war (Isis und Osiris). Wenn die »irdische Stellvertreterin der Göttin in der Gestalt der Königin« die Heilige Hochzeit (Hieros Gamos) vollziehen wollte, war es am Nachfolger, den »Sohn«, den alten König, den »Vater«, der allerdings nie der biologische Vater war, da es »kein Erbfolge- und Erstgeburtsrecht« (*WF*, 559) gab, zu töten. Dieser Tötung ging immer die Kastration voraus: Der Penis des Vaters wurde gegessen<sup>45</sup>, damit die Kraft an den Sohn übergang (Mana), und mit der Opferung des alten Königs – »ein Prototyp der Kreuzigungszeremonie« (*WF*, 810) – wurde dieser zum Gott (Sakralkönig): »Er stieg in den Himmel auf und vereinigte sich dort mit dem himmlischen Vater – dem ersten Menschenopfer und Ur-Totemvater.«<sup>46</sup> Im Matriarchat sind Kastration (die »Blendung«, vgl. noch die »patriarchale« Margit-Jocaste: »Wo habe ich die Stricknadeln, die für die Blendung seiner Augen vorgesehen waren?«, *M*, 13) und Kannibalismus Teil des religiösen Opfer-Erlöser-Rituals; Walker weist darauf hin, daß in Jesus verschiedene Mythen – mythische Erlösergötter – zusammenflossen, die alle kastrierte Sakralkönige bzw. Söhne waren, wie Adonis (Adonai), Osiris und Attis (*WF*, 477). Wenn Margit-Maria-Mari sich von ihrem »Sohn verabschieden [will, B.L.I, wenn er hinauszieht, um die leckere Seitenwunde zu schlecken von seinem anderen Onkel«, so ist das nicht nur eine Anspielung auf Jesus, sondern auch auf Parzival und die Kastrationswunde des Amfortas: »Da ist jetzt jedenfalls ein Loch. Das ist alles, was von seinem Geschlecht geblieben ist l . . J, diese schöne Wunde« (*M*, 17) – Ausdruck der Keuschheit des Mannes und der Sündhaftigkeit der Frau, aber auch des Vulva-Neids.

Und Margit-Maria-Mari ist auch der Prototyp der islamischen Mutter, die

vielleicht die irakische Mariham ist, die mit jedem Sohn, den sie zur Welt bringt, einen Menschensohn (im Jelinekschen Wortspiel »Menschenkoch«) gebiert, der »sich ja gerade dem Genuß nicht hingeben« will, sondern »nur Gott«, der »Attentäter« Mohamed Atta zum Beispiel, der »Märtyrer« (M, 6). Das klingt dann so: »Eine vorbildhafte Märtyrermutter sucht hier auf ihre eigene Art Anschluß, hören sie mich?« (M, 8) Sie, die »Heldenmutter und die Gotteskriegerin« (M, 8), macht »die Frau zur Form, in der der Märtyrer wächst heran«, denn: »Man kann mich zum Beispiel als Urbild der islamischen Frau in einen Rahmen spannen und mich zu einem Mutterbild, nein: Musterbild machen« (M, 11). Jelinek rechnet hier ab mit den Frauen, die, mit Lacan zu sprechen, im »Inzest« verhaftet bleiben, in der Mutter-Kind-Dyade der imaginären Ganzheit und Vollkommenheit, und die »Ablösung« nicht vollziehen (»Ja, es ist leider nötig, daß du mich als Primärobjekt aufgibst«, M, 21). So ist es nur konsequent, daß der Märtyrersohn ein »Erwählter« ist, der den (tatsächlichen) Inzest mit der Mutter meidet, weil er die imaginäre Erlösung (das Phantasma) in Gott sucht, im Kampf für das Heilige: »Schleckt der diese Wunde, der Idiot, der mein Sohn ist, aber dass er meine Fut schleckt, auf die Idee kommt er natürlich wieder mal nicht!« (M, 14) Und wenn dieser Sohn Atta heißt, dann gilt für ihn: »Aber die Person, die den Bereich seiner Genitalien wäscht l. . . J., das soll ein guter Muslim sein und Handschuhe tragen« (M, 19).<sup>47</sup> Und obwohl alle diese Erlöser-Söhne, diese Gottesbesessenen und Frauenverächter, in jeden Tod zu gehen bereit waren und sind, folgen sie doch nur den im Patriarchat pathogen gewordenen »Grundinstinkten«, den sado-maso-Trieben »Wille zur Macht« und »Selbstaufhebung«, die dann manchmal zugleich wirksam werden (bei den sogenannten Selbstmordattentätern) – in Selbstmord und Mord. Den Grund dafür macht Elfriede Jelinek mit Freud, Gross und Lacan im Inzest aus, denn: »Spricht man von Inzest, so meint man nicht die wahre Aufhebung des Mangels – das ist unmöglich –, sondern die Realisierung des Phantasmas vollkommener Erfüllung.«<sup>48</sup> Derrida spricht vom »Trieb des Heilen« als der einen der beiden Quellen der Religion (neben dem Treuhänderischen): »Dieser reaktive Zug ist ein Prozeß *opfernder Entschädigung*, will sagen: er stellt den Versuch dar, das Heile und Heilige zu restaurieren, das er selbst gefährdet und bedroht.«<sup>49</sup>

Wenn Freud also im Zusammenhang mit dem Vätermord der Urhorde fragt: »Wo bleibt in diesem Zusammenhang die Religion?« und antwortet: »Ich meine, wir haben ein volles Recht, im Totemismus mit seiner Verehrung eines Vaterersatzes l. . . J – wir dürfen im Totemismus, sage ich, die erste Erscheinungsform der Religion in der menschlichen Geschichte erkennen«, so spielt Jelinek dieses historisch-mythische Paradigma in ihren Kannibalismusbildern durch. Aber sie bleibt dabei nicht stehen, sondern führt die »mythische Historie« da weiter, wo Freud einsilbig stehenbleibt. Mit Gross und Lacan öffnet sie aber auch die historisch-mythischen Modelle zur Psychoanalyse und stellt den Zusammen-

hang von Religion, Krieg und Sexualität in einen gesellschaftlichen Bezug. Bei Freud gründet sich die Religion auf ein Verbrechen und ein Trauma, das Vatermord heißt; bei Gross auf ein Trauma, das »Muttermord« heißt; bei Lacan auf die nie abgelöste inzestuöse Beziehung zur Mutter. Margit-Maria-Mari-Mariham spielt alle Modelle durch und zieht schließlich das Fazit zu dem letzten, dem Inzest-Modell. Denn sie sieht, daß die Erlösungsoffer- und Attentäter-Märtyrer-Söhne einfach »nie erwachsen« werden: »I. . . I deshalb nennt man sie Söhne, stöhn« (M, 7). Und deshalb muß sie sich von dem einen ihrer »Söhne«, Mohamed Atta, besonders verabschieden: »I. . . I adieu, adieu, mein Todespilot, mein Märtyrer, der noch auf dem Topferl sitzt und nach Erlösung schreit und schließlich doch nur Gericht wird, nicht einmal vor Gericht kommt« (M, 7). Den infantil gebliebenen Söhnen ordnet sie die infantil gebliebenen Mütter zu: »Infantilisiert durch Kind und Kindhaben und Kindliebhaben pfui Teufel« (M, 12). Nicht nur für die islamische Welt mit dem Phänomen des islamistischen Fundamentalismus, auch für den so aufgeklärten Westen mag also gelten: »Die ungelösten inneren Konflikte und die Konfliktsymbolik, die als ihr Ausdruck aus dem Unbewußten kommt, entstehen durch den Druck von übermächtigen und unerträglichen Tatsachen der umgebenden Gesellschafts- und Familienordnung.«<sup>50</sup>

5. Nachtrag: Zur Entstehung der Religionen (und der Kriege). Aus Elfriede Jelineks Rede »Zur Eröffnung des Wiener Psychoanalytischen Ambulatoriums«

Dieser Nachtrag soll zu dem an *Bambiland* und den zwei *Monologen* Aufgezeigten ohne Kommentar hinzugefügt werden. Jelinek bezieht sich in dieser Rede auf Hermann Broch, der, »seinem Freund Canetti ähnlich«, »den Massenwahn in seiner »Massenwahntheorie« zu fassen gesucht hat«. Darin betont er die »Gratifikation für das Ich«, von der nach Jelinek viel zu wenig gesprochen wird, und die darin besteht, daß das Ich aufgeht »in der verhetzten Masse, die ihre Opfer benennt, sucht und vernichten will«: »Man bekommt sich und sogar noch etwas mehr als sich wieder zurück, solange man mit und in der Masse, der Lynchhorde, schwimmt. I. . . I Andererseits verlieren gleichzeitig alle, die Gesellschaft rinnt, durch ihre inneren Verletzungen, immer mehr aus, anstatt daß sie etwas gewinnen würde. Die Gemeinschaft wird quasi religiös, das Fragen wird überflüssig, ja gefährlich. Primitive Gesellschaften, Horden, Gruppen können, laut Broch, durch den Blutmythos an Irrationalität gewinnen, also überhaupt gewinnen, weil sie vorher nichts Einigendes hatten, aber für das stadtbekannte Kulturvolk der Deutschen und Österreicher, das sich in seinem Denken und seinen Werken immer der Humanität verpflichtet hatte, bedeutet es einen Rationalverlust.«

Der Leser möge diese kurzen Ausführungen in seine Auseinandersetzung mit den Texten und der Analyse einbeziehen.

Anmerkungen

---

- 1 Das Zitat entstammt der website von Theaterheute: *www.theaterheute.de*. Alle nun folgenden Zitate aus *Bambiland* und den beiden *Monologen* entstammen der Homepage von Elfriede Jelinek *www.ourworld.compuserve.com/homepages/elfriede/fwaehle.htm*, im folgenden zitiert als Sigle *bam* bzw. *I* und *M* mit den entsprechenden Seitenangaben der Homepage.
- 2 *www.theaterheute.de*, S. 1.
- 3 »Aufführung« heißt hier, daß Schlingensiefel den Jelinek-Text seinen »Ausdrucksmit-telln – Film, Performance, Musik« unterlegte, so daß die an ihn gerichtete Aufforde-rung der Autorin: »Machen Sie damit, was Sie wollen!« offensichtlich »nicht auf taube Ohren« stieß: *www.burgtheater.at*, S. 3.
- 4 Nachzulesen sind die Kritiken ebenfalls auf einer website: *www.schlingensiefel.com*.
- 5 Ebd., S. 3.
- 6 Robert Menasse: *Wir brauchen Ketzer*, in: *Die Zeit*, 4. März 2004, S. 54.
- 7 Vgl. dazu Bärbel Lücke: *Semiotik und Dissemination. Von A.J. Greimas zu Jacques Derrida. Eine erzähltheoretische Analyse anhand von Elfriede Jelineks »Prosa« »Oh Wildnis, oh Schutz vor ihr«*, Würzburg 2002, S. 88 ff. und 93ff.
- 8 Am Anfang des Monologs *Irm* sagt Jelinek: »Diesmal habe ich es mit Freud ver-sucht«, am Ende von *Margit* bedankt sie sich bei Dr. Otto Gross.
- 9 Elfriede Jelinek: *Zur Wiedereröffnung des Wiener Psychoanalytischen Ambulatori-ums*, in: dies.: Homepage, a.a.O., S. 2.
- 10 *www.burgtheater.at*, S.1.
- 11 Jean Baudrillard: *Die Illusion des Krieges. Den Krieg durch die Zeichen des Krieges ersetzen*, in: *Die Illusion des Endes*, Berlin 1994, S. 101. Im folgenden unter dem Sigle *IK*.
- 12 Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, S. 58 und 59.
- 13 Aischylos: *Die Perser*, Nachwort von Curt Woyte, Leipzig (Reclam) o.J., S. 59.
- 14 Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, S. 128. Im folgenden unter dem Sigle *F*.
- 15 Jacques Derrida: *Als ob ich tot wäre. Ein Interview mit Jacques Derrida*, Wien 2000.
- 16 Jean Baudrillard: *Requiem für die Medien*, in: *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*, Berlin 1978, S. 91.
- 17 Otto F. Best: *Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele*, Frank-furt/Main 1994, S. 99.
- 18 Vgl. Matias Martinez, Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, München 1999, S. 95 ff.
- 19 Den dialektischen Umschlag von »Gut« zu »Böse« zeigt Derrida am Beispiel der »Schurkenstaaten« (der »Achse des Bösen«) auf: »I. . I William Cohen I. . I kündigte an, die Vereinigten Staaten seien bereit, gegen jeden Schurkenstaat einseitig I. . I militärisch zu intervenieren, wann immer ihre vitalen Interessen auf dem Spiel stün-den I. . I – »ensuring uninhibited access to key market, energy supplies, and strategic resourcesI. . I.«: »Am 11. September wurden die Vereinigten Staaten von der UNO offiziell ermächtigt, als Schurkenstaaten zu handeln«: Jacques Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main 2003, S. 146.
- 20 Best: *Handbuch literarischer Fachbegriffe*, S. 99.

- 21 »Vielleicht ist er einer von den »embedded journalists«, wie Aischylos selbst einer war. Aber Jelinek »dreht die »Achse« polemisch um: BAMBILAND berichtet vom Krieg nicht aus der Sicht der Opfer – welcher Opfer? –, sondern aus der Kamera-Perspektive der mitkriegenden Beobachter der Beobachter – uns«: *www.burgtheater.at*.
- 22 Jean Baudrillard: *Die Präzession der Simulacra*, in: *Agonie des Realen*, Berlin 1978, S. 25. Wenn Baudrillard fortfährt: »Unsere Welt möchte kindlich sein«, so nimmt er damit einen Topos des Religiösen auf, wie ihn die Psychoanalyse Lacans herausgearbeitet hat (das Verharren im Spiegelstadium der imaginären Ganzheit), auf die im Zusammenhang mit den *Monologen* einzugehen sein wird.
- 23 Baudrillard: *Requiem für die Medien*, S. 101.
- 24 Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 41 f.
- 25 Daß der »gute Hirte« auch zum »Führer« werden kann, dem das Volk als »Herde« blind folgt, macht eine andere Stimme des Chores geltend: »Voll Blutgier in den Augen I. . . I jagt ein jedes Volk vorwärts, dem Führer hinterher« (*bam*, 19) – und in Anspielung an Israel und den Nahen Osten: »Ich glaube, von den Juden geht das alles aus I. . . I«. Dann aber – diesmal in Anspielung an den Völkermord an den Juden –: »Die trifft es immer, die Juden. Die haben das so oft erlebt, die merken das schon gar nicht mehr. I. . . I Bitte, die Deutschen sind wieder im falschen Klima« (*bam*, 22).
- 26 Gianni Vattimo: *Der Nihilismus als Schicksal*, in: Vattimo: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, S. 46.
- 27 Jacques Derrida: *Glaube und Wissen*, in: Jacques Derrida, Gianni Vattimo: *Die Religion*, Frankfurt/Main 2001, S. 78.
- 28 Zu Samenerguß (Überschuß) gehören assoziativ die Clusterbomben, Streubomben, letztlich auch die Atombombe. Heisenberg rekonstruiert im Gespräch mit C. F. Weizsäcker dessen Äußerung, »man hätte die technische Möglichkeit der Atombombe im großen Zusammenhang sehen sollen, nämlich als Teil der globalen wissenschaftlich-technischen Entwicklung. I. . . I« Daß Amerika sie über Japan abwarf »zu einem Zeitpunkt, in dem über den Sieg bereits entschieden ist«, »schwächt eben das Zutrauen zur guten Sache Amerikas, macht die Mission Amerikas unglaublich«: Werner Heisenberg: *Über die Verantwortung des Forschers*, in: *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 2003, S. 88.
- 29 Derrida: *Glaube und Wissen*, S. 85.
- 30 Derrida: *Schurken*, S. 35.
- 31 Ebd., S. 36.
- 32 Uta Ranke-Heinemann: *Ein Abschied vom Glauben, aber nicht von der Liebe*, in: *Hamburger Abendblatt*, 13./14. März 2004, S. 8.
- 33 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main 1973, S. 12.
- 34 Vgl. dazu auch Friedrich A. Kittler: *Dichter. Mutter. Kind*, München 1991.
- 35 Jacques Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: Lacan: *Schriften I*, Weinheim-Berlin 1986, S. 61 ff.
- 36 Vgl. dazu auch Peter Widmer: *Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1990, S. 101 ff.
- 37 Vgl. dazu Derrida/Vattimo: *Die Religion*, S. 86.
- 38 Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, in: Freud, *Studienausgabe*, Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft und Ursprünge der Religion*, Frankfurt/Main 2000, S. 425 und 426. Im folgenden unter Sigle *TT*.
- 39 Vgl. dazu Derrida: »Früher hatte man es in den verschiedenen Religionen (die »großen Monotheismen« nicht ausgeschlossen) mit dem menschlichen *Opfer* zu tun. Es

handelte und es handelt sich stets um das Opfer des Lebendigen, vor allem und mehr denn je im Zusammenhang mit der Massenzucht und der Massenschlachtung l. . l.« Derrida geht hier auch auf die symbolische »Fleischfresserei« ein: »Ich meine jenes, was in den abendländischen Kulturen noch an das Opfer gebunden bleibt, bis hin zu den industriellen opferbringenden und fleischfressend-phallogozentrischen Bewerbstellungen.« Derrida: *Glaube und Wissen*, S. 83.

40 Ebd., S. 88.

41 Vgl. Elfriede Jelinek: *Die Kinder der Toten*, Hamburg 1995.

42 Genau da verortet Derrida die Bedeutung, die *différance*, das Sprechen und die Schrift: »Die Schrift ist keine unabhängige Bedeutungsordnung, sie ist ein abgeschwächtes Sprechen und eine noch nicht ganz und gar tote Sache: ein Lebend-Totes l. . l., ein aufgeschobenes (*différée*) Leben, ein scheinbares Atmen.« Jacques Derrida: *Dissemination*, Wien 1995, S. 162.

43 Otto Gross: *Über Destruktionssymbolik*, in: Gross: *Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe*, Hamburg 2000, S. 86. Im folgenden unter Sigle *D*.

44 Vgl. zu »Mari« Barbara Walker: *Das geheime Wissen der Frauen. Ein Lexikon*, Frankfurt/Main 1993, S. 662 ff.; im folgenden unter Sigle *WF*.

45 Erst in patriarchalischer Zeit wird der Verzehr des Penis tabuisiert: »Die l. . l. Geschichte von Jakob und dem Gott-Mann wurde vor allem in der Bibel eingefügt, um das jüdische Tabu zu untermauern, daß der Penis nicht gegessen werden durfte (Genesis 32/33), was vormals Brauch der Sakralkönige nach ihrer Thronbesteigung war.« Walker: *Das geheime Wissen der Frauen*, S. 527.

46 Interessanterweise geht Freud sowohl in *Totem und Tabu* als auch in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* auf das Mutterrecht ein, das nach dem Mord am Vater und der Totemmahlzeit – Verzehr des Vaters als Form des Kannibalismus – am Ursprung der Religionen steht: »An einer nicht leicht bestimmbar Stelle dieser Entwicklung traten große Muttergottheiten auf, wahrscheinlich noch vor den männlichen Göttern, die sich dann lange Zeit neben diesen halten.« Freud: *Totem und Tabu*, S. 531 und 428.

47 Vgl. zu Mohamed Attas Testament: Gerhard Wisnewski: *Operation 9/11. Angriff auf den Globus*, München 2003, S. 70–72.

48 Widmer: *Subversion des Begehrens*, S. 113.

49 Derrida: *Glaube und Wissen*, S. 45 und 49.

50 Gross: *Über Destruktionssymbolik*, S. 87.