

Uwe Steiner

Die Dichtung des Schleiers

Textile Metaphorik als Weltmetaphorik.¹

I. Der Striptease der Wahrheit

Die folgenden Gedanken über den Schleier interessieren sich weniger für die textilen Realien als vielmehr für textile Metaphorik. Es geht um die Metaphorik des Gewebes und insbesondere die des Schleiers. Die Thematik lässt sich vielleicht mit einer Paraphrase Heinz Erhardts auf den Punkt bringen: auch und gerade die nackte Wahrheit muss sich kleiden, und das zumeist in Worte. Die nackte Wahrheit verhüllt und offenbart sich insbesondere in der verführerischen Halbdurchsichtigkeit von Schleiern. Der Schleier gibt das zu sehen, was er verhüllt, und das, was er verhüllt, lässt er durchscheinen. Vergleichbar schweben Metaphern zwischen Luzidität und Dunkelheit: der Schleier ist deshalb immer auch die Metapher der Metapher, eine Meta-Metapher gewesen.

Was das heißt, mag eine Episode aus der jüngeren Vergangenheit illustrieren. Wir schreiben das Ende der siebziger Jahre und befinden uns tief in der englischen Provinz. Die Universität Rummidge richtet die Jahrestagung der Hochschullehrer für Englische Sprache und Literatur aus, auf der es rasch, nach nämlich nur dreißig Seiten von David Lodges Campus-Roman *Small World*, zum Eklat kommt. Morris Zapp, ein smarterer Literaturprofessor aus Amerika, konfrontiert sein britisches und also common-sense-geprägtes Auditorium mit den seinerzeit neuesten Einsichten des Poststrukturalismus. Auch Zapp war damals aus dem hermeneutischen Traum von der erschöpfenden Ausdeutbarkeit eines literarischen Textes erwacht. Anstatt nun zu resignieren, zelebriert er lust- und geistvoll seinen Leitgedanken: die unendliche Bewegung der Bedeutung, die von Signifikant zu Signifikant gleite, in der jede Dekodierung nur eine Rekodierung bedeute und darum nie in völliger Transparenz zur Ruhe kommen könne. Man könne daher die Entschleierung der Wahrheit im Textgeschehen vergleichen mit einem Striptease:

Die klassische Tradition des Striptease [...] gibt uns eine brauchbare Metapher für die Tätigkeit des Lesens an die Hand. Die Tänzerin lockt das Publikum – wie der Text seine Leser – mit der Aussicht auf eine letzte Enthüllung, die unausgesetzt verschoben wird. Schleier auf Schleier, Kleidungsstück auf Kleidungsstück fällt, aber das Erregende ist das Hinausschieben der Entblößung, nicht die Entblößung selbst [...] Der Versuch, in den Kern eines Textes zu blicken, ein für allemal seine Bedeutung in Besitz zu nehmen, ist eitel (vain) [...] Der Text entschleierte sich vor uns, aber er lässt sich nie in Besitz nehmen, und statt danach zu streben, ihn zu besitzen, sollten wir uns der Freude an seiner Lockung hingeben.²

Das konsternierte Auditorium straft den Referenten mit Unverständnis und eisigem Schweigen. Eine einzige Wortmeldung unterbricht endlich die peinliche Stille. Sie wirft Zapp nicht nur den performativen Selbstwiderspruch vor, das Verstehen zu leugnen. Noch schwerer wiegt eine andere Invektive: er, Zapp, würde die Lektüre zum „erhabenen Mysterium“ verklären, in das „nur eine kleine Elite“ eingeweiht sei. Obwohl nun die These vom unendlichen Aufschub der Bedeutung eigentlich die radikale Antithese darstellt zum Geheimnisglauben, zum Versprechen der finalen Entschleierung, wie sie die Mysterien ihren Adepten versprochen haben, ist der Literaturtheoretiker gleichwohl nicht gänzlich schuldlos. Es ist seine so anschauliche wie drastische Leitmetapher, die den notorischen Vorwurf des Obskurantismus provoziert hatte und mit deren Hilfe Zapp die platonische Verschränkung von Eros und Erkenntnis durchaus frivol aktualisiert, die Metapher des Schleiers.³ Die Empörung der selbsternannten Aufklärer geht jedoch fehl. Morris Zapp statuiert kein *velum obscurum* bzw. *obscurans*. Er selbst ist bei aller Lust am rhetorischen Ornament ein Aufklärer, der den Schleier vom Schleier lüftet.

Mit dem Lüften des Schleiers tritt zwar die nackte Tatsache zutage. Aber auch die Enttäuschung, dass die Tatsache der Nacktheit mit dem halbdurchsichtigen Kleid zugleich das Faszinosum abgestreift hat. Der Schleier, den Zapp lüftet, ist der als Schleier sich offenbarende Schleier, das *velum velans revelatum*. Die Suggestion einer geheimnisvollen Verborgeneheit war nur der Effekt gestaffelter, sich überlagernder Hüllen, an sich gar nicht mysteriöser, sondern profaner Oberflächen.⁴ Was der Striptease als finale Nacktheit offenbart, ist gar keine. Vielmehr, so Roland Barthes, der Erfolg seines „Mystifikationsverfahren(s)“.⁵ Kein Strip also ohne Tease. Roland Barthes wird denn auch bald die Einsicht Morris Zapps als zentrale metahermeneutische Erfahrung des 20. Jahrhunderts reklamieren. Eine These, die man ebenso relativieren muss wie den zeichen- und texttheoretischen Eigentumsanspruch des Strukturalismus. Signifikant immerhin, in welcher Metaphorik auch Barthes den Blick auf die Autonomie der Signifikanten, fort vom Verhüllten hin auf die Oberfläche der Hülle richtet:

Text heißt Gewebe; aber während man dieses Gewebe bisher immer als ein Produkt, einen fertigen Schleier, aufgefasst hat, hinter dem sich, mehr oder weniger verborgen, der Sinn (die Wahrheit) aufhält, betonen wir jetzt bei dem Gewebe die generative Vorstellung, dass der Text durch ein ständiges Flechten entsteht und sich selbst bearbeitet [...] ⁶

So heißt es, vielzitiert, bei Barthes. Derrida hat auf den gleichen Befund seine dekonstruktivistische Lesart der Geschichte der Philosophie gegründet: kein Signifikat entkomme „dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten“, weil sich das Signifikat „immer schon in der Position des Signifikanten“ befinde. Darin sei das Ende der Metaphysik überhaupt markiert.⁷ Man könnte also die Geschichte des Schleiers als eine Verlust- oder Ernüchterungsgeschichte lesen, als Verlust der vormodernen Allianz zwischen Transzendenz und Transparenz. Der verlockend diaphane Vorder-

grund und der eigentliche Hintergrund, die Kulisse diesseits und der Prospekt jenseits – sie scheinen zur ernüchternden Fassade ohne Dahinter zu kontrahieren. Zumindest nachdem die poststrukturalistische Euphorie erst einmal abgeflaut ist. Dann nämlich droht die Geschichte der Metaphysik nurmehr als ein Tease ohne Strip, droht der Text als leere Draperie um ein abwesendes Zentrum zu erscheinen. Vom Schleier um die Wahrheit scheint nurmehr die Wahrheit des Schleiers übriggeblieben. Wahrheit, so Nietzsche als der große Inspirator des Poststrukturalismus, ist eine Fiktion, deren Fingiertheit wir vergessen haben. Wahrheit wird gleichsam erdichtet. Damit avanciert die Literatur zur potentiellen Metatheorie oder Metaphilosophie. Der Schleier der Dichtung – er könnte privilegiert Auskunft geben über die Dichtung des Schleiers. Diese reichlich pauschal skizzierte Überlegung möchte ich nun am Leitfaden von drei Grundthesen historisch wie gegenwartsdiagnostisch unterfüttern.

1. Ich halte die zumal in Strukturalismus und Poststrukturalismus reich dokumentierte These einer historischen Kontraktion des Schleiers ins Gewebe für *nicht länger* zutreffend. Mit Nietzsche glauben Barthes oder Derrida, aber auch schon Ernst Cassirer, ja heutzutage eigentlich alle „nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die *Schleier* abzieht.“⁸ Sie alle wähen den Schleier um den Schleier gelüftet und die Primordialität der Textur offenbart: Die tiefgründige und tief gegründete Welt der Metaphysik kontrahiert zur Flächigkeit des Gewebes, in dem allseitig vernetzte Elemente den Schein einer Hinterwelt erst hervorbringen. Ich möchte dagegen plausibel machen: So sehr sich die Moderne säkular wäht, so sehr sie die metaphysische Differenz hintergehen und hinter den Hinterwelten Diesseitigkeiten auszumachen trachtet, so sehr verdichten sich im Zeitalter des Weltweiten Gewebes die Netze, dass sie neue Verhüllungsverhältnisse hervorbringen. Die Gegenwart verstrickt in sich die Netze der kommunikativen Immanenz, die intrinsisch umschlägt in Verschleierung.

2. Zweitens begreife ich die Metaphorik des Schleiers nicht nur als Textmetaphorik, sondern als *Weltmetaphorik* und als *Metametaphorik*: als Metapher der Metapher schließt der Schleier die Darstellung ins Dargestellte und vice versa ein. Er reflektiert und transzendiert die „Grenze zwischen Beobachtung und Beobachtetem, Meta- und Objektsprache“. ⁹ Daher kann man ihn in Anlehnung an Blumenberg zugleich als *Weltmetapher* begreifen: er tritt gleichsam katachretisch an die Stelle dessen, was nie Gegenstand einer Anschauung sein kann und wovon zu schweigen dennoch nicht möglich ist. Um die Totalität einer Welt zu symbolisieren, muss Symbolisierung sich selbst einbeziehen. Und es ist der Schleier, der immer auch Symbolisierung symbolisiert.

3. Das Spektrum der Schleier- und Gewebemetaphorik scheint daher die Fallhöhe zwischen theologisch geoffenbarter oder metaphysisch garantierter Wahrheit einerseits und dem Ernüchterungswissen um die Mechanismen der Konstruktion symbolischer Welten andererseits auszumessen. – Das Gewebe ist ja spätestens seit Weber, Cassirer und Geertz *die* Metapher der Kultur. – Daher meine dritte These: die vielfach dokumentierte Aktualität des Schleiers kennzeichnet eine Lage, in der sich verbreitet konstruktivistisch-kulturalistische Wirklichkeitsauffassungen nicht etwa nur an ihren Rändern mit der neuen Konjunktur der Religion konfrontiert sehen.

Am Leitfaden dieser Thesen möchte ich vier signifikante Stationen im historischen Labyrinth der textilen Metaphorik abschreiten: ich werde über den Welt- und Himmelsschleier, über Shakespeare, Goethe und am Ende über Botho Strauß sprechen.

II. Neuzeit: Weltenschleier und Intrigengewebe

Ein erstes Indiz für meine Thesen liefert der Befund, dass selbst Roland Barthes nicht ohne die Tiefensupposition auskommt. So will er einmal in einer Art strukturalistischer Romantik im Gewebe des Textes die astrologischen Signaturen des Himmelsschleiers wiederfinden: „Der Text ist in seiner Masse dem Sternenhimmel vergleichbar, flach und tief zugleich, glatt, ohne Randkonturen, ohne Merkmale. So wie der Seher mit der Spitze seines Stabs darin ein fiktives Rechteck herausnimmt (...), um darin nach bestimmten Prinzipien den Flug der Vögel zu erkunden, zeichnet der Kommentator dem Text entlang Lektürebereiche auf, um darin die Wanderwege der Bedeutungen, die sanften Berührungen der Codes, das Vorbeigehen der Zitate zu beobachten.“¹⁰

Barthes rührt hier sehr bewußt an älteste Traditionen der Schleier-Metaphorik – nämlich an ihre siderische bzw. astrologische Bedeutungsschicht. Der Himmel als Schleier oder auch, in alttestamentarischer Lesart, als Mantel Gottes bildet zwar die unüberschreitbare Grenze zwischen Physik und Meta-Physik, er gibt das Verborgene aber in Gestalt der Sterne zu erkennen, die sich zu lesbaren Figuren konstellieren. An deren Stelle treten bei Barthes die Codes und die Bedeutungen.

Die entlegensten, nicht durch Überlieferungszusammenhänge verknüpften Kulturen haben Einheit und Differenz zwischen Welt und Himmel „mit [...] verblüffender Konsequenz und Regelmäßigkeit“ im Schleier symbolisiert. Alles deutet also auf eine transkulturelle metaphorische Universalie. Man kann daher, wenn man „die verschiedensten Mythenkreise“ überblickt, beim „Symbol des Weltenschleiers [...]eine innere Notwendigkeit, ja einen Zwang zur Sache annehmen“. ¹¹ Am Anfang der Welt war das Weben, spinnen Moiren ¹², Parzen oder Nomen die Schicksalsfäden, die sie zusammenhalten. Gegenwärtig haben wir die Superstring-Theorie: Kosmologen stellen sich den relativistischen Raum des Nach-Einsteinschen Universums vor in Gestalt immenser Membrane, als Tücher, die von gewaltigen kosmischen Fäden in Gestalt der Schwerkraftvektoren durchwoben, strukturiert und verzerrt werden.

Eine späte Metamorphose des Himmels- und Weltenschleiers, für den vor allem die Mythologie der ägyptischen Göttin Isis zeugt. Zwar habe noch niemand ihren Schleier gelüftet, verkündete laut Plutarch die Inschrift des Isis-Tempels zu Saïs. Gleichwohl oder gerade deswegen steht die nachmalige Schutzpatronin der Naturerkenntnis mindestens von der Renaissance bis zur romantischen Naturphilosophie mitnichten für Verbergung oder trügerischen Schein. Erst das 19. Jahrhundert, prominent in Gestalt etwa Schopenhauers und Nietzsches, kontaminiert den Isis-Schleier, der nie die Kon-

notation des Illusorischen besessen hatte, mit dem der östlichen Tradition entstammenden Schleier der Maya, der die irrealen Faktur der Erscheinungswelt verinbildlicht hatte.¹³ Isis, kann man dem XI. Buch der Metamorphosen des Apuleius entnehmen kann, hüllt sich vielmehr in einen „in dunklem Glanz strahlend(en)“ Mantel, auf dem „Sterne (funkelten), und in ihrer Mitte hauchte der Vollmond flammendes Feuer.“ An seinem Saum jedoch „war in ununterbrochener Folge ein Gewinde aus Blumen aller Art und Früchten aller Art angebracht.“¹⁴ Stern und Blume, Geist und Kleid, wie es bei Brentano heißen wird: das Gewand der Isis symbolisiert astralmythologisch die Korrespondenz zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Erde und Gestirnen, zwischen vegetativer und kosmischer Sphäre.

Seither hat die Metapher des Schleiers Geschichte und seither macht die Metapher des Schleiers Geschichte. Die Barthes'sche, die strukturalistische und poststrukturalistische These seiner Kontraktion wiederholt dabei nur eine historische Logik, der wir mit zum ersten Mal zu Beginn der Neuzeit begegnen. Ich möchte das skizzieren am Beispiel von Shakespeares *Othello*. Shakespeare ist Zeitgenosse des Niedergangs einer am Neuplatonismus, an Magie und Kabbala orientierten Ordnung der Dinge¹⁵, einer Ordnung, die noch die analogische Korrespondenz zwischen Mikro- und Makrokosmos in dem von Weltenschleier überwölbten vorkopernikanischen Kosmos verorten konnte. Seine Tragödien gehören „zu den Grundtexten unserer Zivilisation, weil sie“ an dieser Schwelle „archaische und moderne Erfahrung miteinander vermitteln“.¹⁶

Vor diesem Hintergrund kann man den *Othello* als post-metaphysisches Drama begreifen – und nicht etwa als Eifersuchtstragödie. Für die Tragödie des Titelhelden, der seine Frau Desdemona erwürgt, weil er sie aufgrund der Intrige seines Fähnrichs Jago fälschlich der Untreue verdächtigt, für Othellos Tragödie zeichnet nicht etwa die Psychologie, als vielmehr die am metaphorischen Widerstreit zwischen Schleier und Gewebe ablesbare Konfrontation der alten mit der neuen Ordnung des Seins und der Zeichen verantwortlich. Othello wähnt Zeichen und Dinge noch in theologischen wie naturalen Universalien verknüpft, glaubt den Zusammenschluss von Zeichen und Bezeichnetem, Schein und Sein noch in magischen Korrespondenzen gegründet. Weil er der der mantischen Potenz von Träumen vertraut, vermag er Jagos Einflüsterungen nicht mit Skepsis zu begegnen. Eine Untreue Desdemonas brächte den sinnengesättigten Kosmos, brächte die Korrespondenz zwischen Physis und Meta-Physik zum Einsturz: „If she be false, O, then heaven mocks itself!“ (III,3;275) Othello verlangt darum einen sichtbaren Beweis ihrer Untreue – und verfällt gerade so der Hinterwelt der Intrige: Jago nötigt ihn, alles Sichtbare als Index eines heimtückisch seinem Blick entzogenen, hinter einer nur vorgespiegelten Oberfläche lauernden Verrats zu deuten.

Man ahnt es bereits: ich rede hier vom Taschentuch. In dem Geschenk Othellos an seine Braut, das Jago dem vermeintlichen Rivalen Cassio unterjubelt, bekundet sich die epochale Zäsur in Gestalt einer Um- und Gegenbesetzung im System der Gewebemetaphorik. Das zentrale Symbol und sprichwörtliche Requisite des Stücks, das verhängnisvolle Textil, es ist gleichsam Relikt des Isis-Schleiers. Für Othello ist das Taschentuch ein Objekt magischer Herkunft, ein Fetisch im vormodernen Sinne, ein Talisman und Träger von Zauberkraften, die in der Korrespondenz von sublunarer und astraler Sphäre gründen. Es entstammt ja der Hand ausgerechnet einer Ägypterin, womöglich also den Isis-Mysterien: „Dies Taschentuch bekam einst meine Mutter von 'ner Ägypterin [...] Da ist Magie hineingewoben. Eine Sibylle [...] hat im Prophetenwahn das Tuch bestickt; Geweihte Raupen spannen seine Seide.“ (III,4,55ff) Othellos Antagonist Jago hingegen erkennt das Tuch als das profane Ding, das seine symbolische Qualität allererst im Arrangement der Intrige erlangt: mit ihm knüpft er das Netz Schein und Sein verkehrender Bedeutungen, in das er den archaischen, magiegläubig verschleierte Blick seines Herren verstrickt. Jago ist gleichsam der Bruder des Genius malignus begreifen, der nur wenige Jahre später in den *Meditationen* des Descartes die Bühne der philosophischen Selbstreflexion betritt. Kein Wunder, dass Jago hier auf die Metapher des Netzes verfällt: „So will I turn her virtue into pitch;/ And out of her own goodness make the *net*/ That shall enmesh them all“. (II,3;341). – Im 19. Jahrhundert wird Boitos Otello-Adaptation für Verdis Oper die textile Wertigkeit noch konsequenter ausbeuten. Das Taschentuch bei Shakespeare ist, Jago zufolge, ein mit Erdbeeren besticktes Tuch. (III,3;432) Boito dagegen evoziert Isis, er beschreibt ein „tessuto/ trapunto a fior e più sottile d'un velo“. (64) Folgerichtig wird Desdemona der Madonna mit dem „santo vel“, dem heiligen Schleier, verglichen. (S. 46) „Vel“ heißt aber auch das verhängnisvolle Taschentuch. (S. 56, S. 86)

Ich schließe kurz: Man kann die Neuzeit als einen Prozess der Umbesetzung im System der Gewebemetaphorik beschreiben. Sie ersetzt den metaphysischen Weltenschleier durch das Gewebe der Weltfaktur, in dem menschenerzeugter Schein einen konstitutiven Einschlag bildet. Daher streicht diese welt- und meta-metaphorische Katastrophe - im strengen systemtheoretischen Sinne des Wortes – nicht etwa, wie viele emphatisch Moderne meinen, die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz ein. Sie verlagert sie vielmehr in die Welt hinein. Sie begegnet nunmehr stets erneut als weltimmanente Differenz, z.B. als Konflikt zwischen Sein und Schein.

III. Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit

Jago repräsentiert die dunkle Variante jener grundsätzlichen bzw. grundstürzenden Einsicht, deren lichte Variante Shakespeare anderswo, nämlich in *The Tempest* (IV,1) zu einer berühmten Formel verdichtet: *We are such stuff as dreams are made of*. Wir sind aus solchem Stoff wie das zu Träumen. Das Gewebe der Wirklichkeit ist aus Fiktionen gewirkt. Nietzsches Einsicht, dass Wahrheit erdichtet werden muss, ist hier schon vorgeprägt. Sie verbreitet sich spätestens im 18. Jahrhundert, auf das ich nun einen exemplarischen Blick werfen will.

Im Jahr 1784 lässt sich Goethe von einem Titelkupfer zu Fabeln Lafontaines zu einem Gedicht inspirieren, das die tradierte Topik des Schleiers aufschlussreich auf die genuine tiefensemantische und postontologische Erfahrung der Moderne bezieht. Die nackte Wahrheit, der die Allegorie der Poesie mit ihrem Gewand die Scham verdeckt, wirft einen Schleier in die Luft, auf dem neben der Sonne diverse Fabelmotive, Chiffren, Hieroglyphen zu sehen sind. Natürlich

steht der Schleier, von dem nun nicht mehr definitiv auszumachen ist, ob er der der Wahrheit oder der Dichtung ist, in der Tradition des Isis-Schleiers. Die kosmo- und ontologisch längst anachronistischen astralen Signaturen scheinen die Welt immerhin noch als Figuren im transparenten Gewebe der Fabeln zusammenzuhalten. Goethes Gedicht *Zueignung*, programmatisch von ihm selbst mehreren seiner Werkausgaben vorangestellt, schildert denn auch die Initiation eines lyrischen Ich in das offenbare Geheimnis – ein Lieblingsswort Goethes –, dass Wahrheit und Dichtung, Welt und Fiktion im Zeichen des Schleiers immer schon zusammengekommen sind.¹⁷ Die Allegorie der Wahrheit rafft nämlich zum Höhepunkt des Gedichts Nebelstreifen zusammen, die die Atmosphäre bislang getrübt hatten, transsubstantiiert sie gewissermaßen in ein sublimes Gewebe und überreicht diesen Flor dem lyrischen Ich mit den berühmten Worten: „Aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit,/ Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“ Indem es die aufgeklärte Opposition zwischen lichter Wahrheit und trüber Verhüllung gleichsam dekonstruiert, bezeugt das Gedicht exemplarisch einen Kern des Goethe-Projekts überhaupt – und Goethe ist unter den nicht wenigen Velomanen der Literaturgeschichte der größten einer – das Gedicht bezeugt exemplarisch die atmosphärische Umcodierung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs und seiner Statuierung einer absoluten Differenz sowohl zwischen Schleier und Verschleiertem wie zwischen Wahrheit und Fiktion. „Im Nebel ließ sich eine Klarheit sehen“, lautet einer der Schlüsselverse des Gedichts (V. 18) Die sublime Substanz des Poetischen ist vom ontologischen Stoff der Welt kategorial nicht geschieden. Fiktionen weben verhüllend enthüllend im Wirklichen selbst. – Goethes Farbenlehre etwa, die er selbst für sein bedeutendstes Werk hielt, versucht am Leitfaden der Metaphorik des Trüben die Entstehung der Farben, ja der Körperwelt überhaupt im Webzusammenhang des Wirklichen einsichtig zu machen. Man suche nichts hinter den Phänomenen, weil die Phänomene selbst die Lehre sind, so lautet ein vielzitiertes Goethe-Wort.

Auf dem „reinen Begriff vom Trüben (beruht) die ganze Farbenlehre“, sagt Goethe mit einer Formulierung, bei der ihm gewiss nicht entgangen ist, dass sie eigentlich widerstreitende Eigenschaften vereint. „Oxymoron“ nennt man in der Rhetorik solche Ausdrücke, die Gegensätzliches zu einem Ausdruck legieren. (FA I/17 339; Hv. U. St.) Nicht minder als Goethes Dichtung folgt daher die *Farbenlehre* der Maxime: „Du aber halte dich mit Liebe/ An das Durchscheinende, das Trübe.“ (FA I/2 382) Die Phänomenalität des Wirklichen ist aus Enthüllung *und* Verhüllung gewirkt. In den *Beiträgen zur Optik* von 1791 findet sich eine Passage, deren emblematische Qualitäten hinter denen der *Zueignung* um nichts zurückstehen. Weil Goethe keine Differenz zwischen lyrischer und wissenschaftlicher Naturbeobachtung statuieret, nimmt er im Naturphänomen einen lichten Reflex der kosmotheologischen Geborgenheit im Isis-Schleier wahr:

Es verbreitet ein Gewitter über die Gegend einen traurigen Schleier, die Sonne bescheint ihn, und es bildet sich in diesem Augenblick ein Kreis der angenehmsten und lebhaftesten Farben. Diese Erscheinung ist so wunderbar erfreulich an sich selbst und so tröstlich in dem Augenblicke, dass jugendlich empfindende Völker eine niedersteigende Botschaft der Gottheit, ein Zeichen des geschlossenen Friedensbundes zwischen Göttern und Menschen darin zu erkennen glaubten. (FA I/23/2 17)

IV. WWW – vom Gewebe zum Schleier

Zum Abschluss springe ich zurück in die Gegenwart und nehme den Faden nicht weit von dort wieder auf, wo er mit Morris Zapp und Roland Barthes liegen geblieben war. Einem modischen Topos zufolge antizipiert die (post)strukturalistische Literaturtheorie den Hypertext. Inwiefern das plausibel ist, mag dahingestellt bleiben. Es scheint immerhin, als ob die Metapher vom Text als Gewebe in den digitalen Netzen materiale Gestalt annähme. Lautete indes die strukturalistische Immanenzformel noch: vom Schleier zum Gewebe, muss im Blick auf die Gegenwart nun befunden werden: in dem Maße, in dem das Gewebe technisch implementiert wird, verdichtet es sich zu neuen Himmelschleiern. Die abgetan geglaubte Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz erstet in neuer, in technologischer Gestalt. Mein Gewährmann für diesen Befund heißt Botho Strauß.

„Die Textur ist komplett.“ So befindet Strauß lapidar in einem jüngeren Essay. Es habe nämlich die „Vorstellungswelt des Paranoikers“, der Gedanke „von universeller Vernetzung“, technische Gestalt angenommen.¹⁸ Und zwar nicht nur im weltweiten Gewebe, sondern auch in den kurrenten ‚Visionen‘ von Cyborgs und Mensch-Ding-Hybriden, in denen ein neuer Menschentypus herandämmere.

Der Essay scheint eine Position zu widerrufen, die Strauß noch in den achtziger Jahren bezogen hatte. Die „Netzwerke, Systeme“, „die computerisierte Verschaltung der Welt zu einem geschlossenen Informationssystem beraubt die Paranoia einer ihrer zentralen Ängste und Einbildungen“. In den digitalen und systemischen „Konformitäten von Natur und Technik“ sei die Differenz von Immanenz und Transzendenz eingestrichen. Daher gebe es „keine andere Welt, es gibt nur eine weitere.“¹⁹ Schon zu Beginn der Dekade, gerade ein Jahr, bevor das TCP/IP-Protokoll entwickelt werden sollte (1981) und als demnach zumindest in unserem Alltag der vom Weltweiten Gewebe nicht eben viel auszumachen war²⁰, hatte Botho Strauß das Netz noch als Metapher einer flächigen, ja verflachten, nicht mehr vertikal, sondern lediglich horizontal ausgerichteten Wirklichkeit begriffen. Als Metapher einer Wirklichkeit, der die historische Tiefendimension abhanden gekommen scheint: „Die Fläche der Vernetzung ist an die Stelle der zerschnittenen Wurzeln getreten; das Diachrone, der Vertikal Aufbau hängt in der Luft.“²¹ Allenthalben sah man damals den hier-archischen Raum metaphysischer Tiefen und transzendenter Höhen durch die heterarchische Komplexität vielfach in sich differenzierter Oberfläche abgelöst.

Das technische Gewebe scheint also mehr denn je den metaphysischen Schleier verdrängt zu haben. Technologische ist gefallene Transzendenz. Sie macht den anderen Schauplatz nur noch unvorstellbarer. Zwar räumt sie ihn nicht ein. Aber auch nicht aus. Daher behielt sich Strauß schon damals, als er den Begriff der „Technosophie“ prägte, die Möglichkeit

eines totaliter aliter ausdrücklich vor: „Und es gibt das Ganz Andere; nicht hier.“²² Denn inmitten der übereinandergelegten und ineinander gefalteten Texturen wird sich die Gesellschaft *einerseits* im Zustand der Entblößung von Transzendenz inne. Sie kann daher eine allzu naheliegende Frage nur vorläufig aufschieben, nicht aber auf Dauer vermeiden: „Wie lange erträgt man es zu wissen, dass nichts dahintersteckt...? Daß wir mit unzähligen Schichten von Fäden, Geweben und Netzen vollauf genug haben, und auch der Geist nichts mehr tun kann als ein um das andere Mal die Fäden zusammenzuziehen oder anderswo aus Knäulen zu locken [...]“²³. „Diesseitigkeit ist nun einmal kein abendfüllendes Programm“, sagt eine Figur im Roman *Der junge Mann*.²⁴

Zwar wiederholt die vernetzungsenthusiastische Moderne ein ums andre Mal die Lehre, dass Wahrheit ohne Schleier nicht mehr Wahrheit bleibe. Schleieroffenbarungen schließt sie per definitionem aus. Was liegt also näher, als deren unzeitgemäße Möglichkeit zu erkunden? Der Reaktionsär, zitiert Strauß Nicolás Gómez Dávila, „ist eben nicht der Aufhalter oder unverbesserliche Rückschrittler [...] Er hat jetzt und hier *vor* sich die dichten Schleier des technischen Scheins und der Bedeutungsleere, und er will sie teilen, zumindest für lichte Augenblicke, in denen Anwesenheit, Sinn, Logos offenbar werden.“²⁵

Wer hier nur das Leiden am Verlust, wer hier nur luxurierende „ontologische Melancholie“²⁶ vermutet, geht fehl. Ich halte Strauß gerade deshalb für einen zeitdiagnostisch brisanten Autor, weil er ein deutliches Bewusstsein davon hat, wie sehr die Moderne, wie sehr ihr Wille zur Entlarvung von der Substanz von Metaphysik und Religion zehrt. Strauß zeigt ja *andererseits* auf, wie sich im Netz der neuro-kybernetischen Verflachungen – die zugleich Komplexitätssteigerungen bedeuten – das transzendente Begehren regt. Wenn auch in aller Regel nur in verschobener, kompensierter und maskierter Gestalt: es kehrt etwa entstellt in der Kryptotheologie der Medien wieder.

Es schießen ja seit längerem die Versuche ins Kraut, im Cyberspace nicht nur einen globalen Hypercortex, sondern mehr noch das Himmelreich auszumachen, oder gar das Netz gleich mit Gott selbst zu identifizieren.²⁷ Man trachtet, Zeit und Raum telekommunikativ zu überwinden, die träge Extension mobil zu machen, um gleichsam das gnostische Ideal der Pneumatisierung zu realisieren. Dabei verstrickt man sich aber in eine performative Paradoxie. Denn die die technomedialen Texturen weben lauter Schleier, hinter denen die nichtvirtuelle Welt mit allen auratischen Qualitäten einstiger Jenseits- und Ideenweltvorstellungen aufgeladen – und ebenso entrückt – scheint. Interessanterweise *fischt* man sich ja nicht etwa, wie die Metapher nahelegen würde, eine Datei aus dem Netz. Man lädt sie vielmehr *herunter*. Die alltägliche Redeweise, wenn Sie mir die Verkürzung gestatten, mag als Indiz gelten für die parareligiöse Substanz von Vernetzung und Kommunikationseuphorie. (Heimlich wird das weltumspannende als das weltüberwölbende Gewebe begriffen und beerbt so die alte Metapher vom Himmelsschleier.²⁸

Um solche performative Paradoxien weiß Strauß eigentlich schon in den 80er Jahren. Schon damals verschränkt er mediale, konstruktivistische und gnostische Reflexion und antizipiert so die erst in den 90ern an die Oberfläche dringende digitale Gnosis und Paragnosis der Cyberspace- und Vernetzungsenthusiasten. Wenn Gnosis, nach Harold Bloom, als Informationstheorie verstanden werden kann, so umgekehrt der moderne Informationismus als (Krypto-)Gnosis: „Information becomes the emblem of salvation.“²⁹ – Die Kritik der Aufklärer oder etwa eines Marx am Schleier der Religion wäre heutzutage an die Adresse der Kommunikationsenthusiasten zu richten. –

Strauß registriert daher die Verschleierungen, die der überhitzten „Leidenschaft der Seinsenthüllung“³⁰ in Kommunikation und Medien auf dem Fuße folgen. Je mehr Verbindungen, desto mehr Trennungen, diese Einsicht artikuliert er ein ums andere Mal. Medien sind Mittel der Trennung: „Ich verstehe nicht, mich der grenzenlosen Mittel und Verbindungen zu bedienen ... Verstehe ich aber, mich ihrer zu erwehren? Ich stand in Verbindung und wurde von Verbindungen unterbrochen“ heißt es noch 1999.³¹ Auch in diesem Motiv bezeugt Strauß einmal mehr seine Treue zu Adorno. „Isolierung durch Verkehr“ lautete eine der *Dialektik der Aufklärung* beigegebene Aufzeichnung.³² Eben jenes Buch, das mit dem „technologische(n) Schleier“ eine charakteristische Ideologie der vermeintlich aufgeklärten Gesellschaft zu entlarven trachtete.³³

Ich fasse, abenteuerlich verkürzt, zusammen:

Botho Strauß konstatiert, wie sich im Zeichen des Transparenzpostulats die Schleier der Medialität und der Kommunikation zum reißfesten Textil verdichten. So zwar, dass das vernetzte Gewebe zur privilegierten, fetischisierten Selbstbeschreibung einer sich säkular wägnenden Moderne avanciert, eine Moderne, die, indem sie die Schleier verwirft, Verhüllung verhüllt. Dagegen interveniert Strauß gleichsam paradox: „Um jeden Preis muss man wieder entfernen, erhöhen, verschleiern“, fordert er. Denn nur so sei eine „Wiederentdeckung der Nacktheit“ möglich.³⁴

Erst sie, eine Nacktheit entdeckende Wiederverschleierung, ließe Welt in den Gnadenstand ihrer Sichtbarkeit wieder eintreten. Im Sinn dieser paradoxen Intervention glaubt Strauß Literatur als Medium von Wahrheit beanspruchen zu können. Er begreift sie, um es mit Hilfe von Odo Marquard zu formulieren, gleichsam als Antifiktio. Goethe vergleichbar korrespondiert der Schleier der Dichtung mit dem Schleier der Natur und offenbart die Wahrheit der vernetzten Realität als „Fiktur“. Literatur als *fictura figurans* ist dagegen sozusagen ein *ens realissimum*. Im Medium der Schrift, dem „Saum des Unsichtbaren“, bezeugt Literatur die Gegenwart einer Gegenwelt. Einer Transzendenz, die nicht als Abtrag an der Immanenz gedeutet werden dürfte. Das poetische Symbol ist ja selbst in der Welt. Es ist „sinnlich begreifbar wie ein Gegenstand“.³⁵ Und es ist mehr noch in der Lage, vermöge seiner Distanzierungskapazitäten Welt allererst wieder begegnen zu lassen. Nacktheit (als verschleierte) zur Erscheinung zu bringen. Strauß springt also mitnichten in einem salto mortale aus der postmodernen, vernetzten Vernunft in den retrograden Glauben an die naive Dualität des Schleiers, um die Literatur als Medium reiner Transparenz zu statuieren. Im Gegenteil. Der Schleier der Dichtung verschleiern ja nicht, dass er verschleiert und wie er verschleiert. Daher erscheint Poesie „selbst der ‚komplexen Vernetzung‘ an Dichte überlegen. Die poetische Vernunft“, behauptet Strauß daher in heroisch unzeitgemäßer Geste, „ist die Führerin des Wissens, das sich selbst erforschen will“.³⁶

- 1 Der vorliegende Text gibt nur unwesentlich verändert einen Vortrag wieder, den ich am 22. Januar 2002 auf Ein-
ladung von Heide Nixdorff am Institut für Textilgestaltung/ Kulturgeschichte der Textilien an der Universität Dort-
mund gehalten habe. Er faßt zentrale Gedanken meiner Habilitationsschrift *Verhüllungsgeschichten. Die Dichtung des*
Schleiers zusammen, die bei Fink in München erscheinen wird.
- 2 David Lodge: *Small World. An Academic Romance*. Dt. Übersetzung von Renate Orth-Guttman: *Kleine Welt*.
Eine akademische Romanze, Zürich 1996, S. 39f.
- 3 Das griechische Wort für den Schleier, Hymen, bezeichnet die Jungfernhaut. *Nupta*, lat. Braut, kommt von *nubere*,
verhüllen. „Weib“ von *Wiba*, „die Verhüllte“. Vgl. H. F. Rosenfeld: *Handschuh und Schleier. Zur Geschichte eines*
literarischen Symbols. In: *Societas Scientiarum Ferinica, Commentationes Humanarum, Litt. 23 (1957)*, H. 2, S. 1 –
38, S. 31. F. Rigotti: *Schleier und Fluß – Metaphern des Vergessens*. In: Michael B. Buchholz (Hg.): *Metaphernana-*
lyse, Göttingen 1993, S. 229 – 253, S. 236f.
- 4 In diesem Sinne auch Michel Serres: *Die fünf Sinne*, Frankfurt a. M. 1993, S. 105: „Nein, die Sache liegt nicht unter
Schleiern verborgen; und auch die Frau tanzt nicht unter ihren sieben Schleiern; die Tänzerin ist selbst ein komplexes
Gewebe. Auch die Nacktheit zeigt noch Falten.“
- 5 Roland Barthes: *Strip-tease*, in: ders.: *Mythen des Alltags (1957)*, Frankfurt a. M. 1986, S. 68.
- 6 Roland Barthes: *Die Lust am Text*, Frankfurt a. M. 1974, S. 94.
- 7 Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1974, S. 17, S. 129.
- 8 Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, München, 2. Aufl. 1988, Bd. 6, S.
438.
- 9 David Wellbery: *Retrait/Re-entry, Zur poststrukturalistischen Metapherndiskussion*. In: Gerhard Neumann (Hg.):
Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft, Stuttgart/Weimar 1997, S. 194 – 207, S. 202.
- 10 Roland Barthes: *S/Z*, Frankfurt a. M. 1987, S. 18.
- 11 Franz Vonessen: *Der Mythos vom Weltschleier, Antaios IV/1*, Mai 1962, S. 1 – 31. S. 13.
- 12 Die Schicksalsgöttinnen (Moiren) heißen in der Odyssee die „Spinnerinnen“. (Vgl. *Odyssee VII*, 197). Darauf macht
Alfred Baeumler: *Das mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums*, München 1965, S. 30,
aufmerksam.
- 13 Vgl. Ulrich Holbein: *Isis Entschleiert*, Heidelberg 2000, S. 322, mit einigen Belegen für die bis zu Schopenhauer
reichende Tradition dieser Verwechslung.
- 14 Apuleius: *Metamorphosen*, XI. Buch, übers. v. R. Helm. Hier zit. n. Pierre Hadot: *Zur Idee der Naturgeheimnisse*.
Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen „*Ideen zu einer Geographie der Pflanzen*“. Ab-
handlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse
8, Wiesbaden 1982 S. 7.
- 15 Vgl. Frances A. Yates: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979..
- 16 Dietrich Schwanitz: *Englische Kulturgeschichte von 1500 bis 1914*, Frankfurt a. M. 1995, S. 74.
- 17 Vgl. zum folgenden Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter*
Ausgabe), hg. v. F. Apel, H. Birus u.a., Frankfurt a. M. 1987ff, Bd. 1, S. 9ff. Das im Text beschriebene Titelkupfer ist
reproduziert nach der S. 1264. Goethe-Zitate werden im folgenden nach dieser Ausgabe mit der Sigle FA, gefolgt
von Band- und Seitenzahl, direkt im Text belegt.
- 18 Botho Strauß: *Zeit ohne Vorboten*, in: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München Wien 1999, S. 96, S. 95.
- 19 Botho Strauß: *Niemand Anderes*, München 1990, S. 136.
- 20 Vgl. Katie Hafner u. Matthew Lyon: *Arpa Kadabra oder Die Geschichte des Internet*, Heidelberg 1997.
- 21 Botho Strauß: *Paare, Passanten*, München 1984, S. 26.
- 22 Botho Strauß (Anm. 19), S. 137.
- 23 Botho Strauß: *Beginnlosigkeit*, München Wien 1992, S. 72. .
- 24 Botho Strauß: *Der junge Mann*, München Wien 1984, S. 193.
- 25 Botho Strauß (Anm. 18), S. 49.
- 26 Die Formulierung stammt von Jean- François Lyotard: *Das Inhumane*, Wien 1989, S. 205.
- 27 So z.B. Alan C. Purves, *The Web of Text and the Web of God*, , New York and London 1998, z.B. S. 218.
- 28 Zur Kryptotheologie und Metaphysik der Information vgl. Eric Davis: *Techgnosis*, New York 1999. John Durham
Peters: *Speaking into the Air A History of the Idea of Communication*, Chicago, London 1999.
- 29 Harold Bloom: *The American Religion*, New York 1992, S. 30.
- 30 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, S. 84.
- 31 Botho Strauß (Anm. 18), S. 96.
- 32 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* , in: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.
M. 1997, Bd. 3, S. 252.
- 33 Horkheimer/Adorno (Anm. 32), S. 3, S. 301.
- 34 Botho Strauß: *Die Fehler des Kopisten*, München Wien 1997, S. 73, 122.
- 35 Botho Strauß (Anm. 34), S. 161.
- 36 Botho Strauß: *Fragmente der Undeutlichkeit*, München Wien 1989, S. 49.