

Das Pathos der Melancholie und ihre Metaphern

Philipp Stoellger

I Akedia

1. Evagrius Ponticus war Anachoret in Unterägypten (Kellia, 345-399), das heisst einer der Wüstenväter, die sich als Eremiten in die Wüste zurückzogen. Ihr Lebensziel war *Ruhe in Abgeschlossenheit von der Welt*, final diejenige *Apathie* (im Sinne der Freiheit von Leidenschaften und Unruhe), die Gott selbst zu Eigen sei und daher das epistemische und ethische Vorbild heiligen Lebens bildete. In dieser Lebensform, in der Wüste also, hat die Akedia ihren Ort und ihren Urstiftungssinn.

Die Einsamkeit des Eremiten war allerdings nicht ungestört, nicht frei von Beunruhigung. Selbst wenn man die Welt floh und alle äussere Unruhe mied, regten sich störende Gedanken; störend, weil sie Affekte weckten (Pathe). Diese effektiv affektiven Gedanken sind die folgenden acht (aus denen sich die acht Hauptlaster bildeten, später die sieben Todsünden): Gefrässigkeit (gastrimargía), Unkeuschheit (porneía, auch Abgötterei), Habsucht (philargyria, auch Geiz, Geldliebe), Trübsal (lype, Trauer, Gram), Zorn (orgé), Akedia (stumpfe Gleichgültigkeit), Ruhmsucht (kenodoxía, Eitelkeit) und Stolz (hyperephanía, Übermut). Unter diesen acht Lastern (woher die Liste auch immer stammen mag), ist die Akedia in besonderer Weise den Eremiten zu Eigen als mönchisches Kardinallaster. Alle anderen sind auch in der Welt zu finden, die Akedia nur in der Wüste bei den Mönchen. Was aber *ist* die Akedia?

Evagrius Ponticus, *Praktikos 12* (SC 171, 520-526), schilderte sie folgendermassen: «Der Dämon der Acedie, der auch «Mittagsdämon»¹ genannt wird, ist von allen Dämonen der lästigste. Er tritt um die vierte Stunde an den Mönch heran und umzingelt seine Seele bis zur achten Stunde. Zuerst bewirkt er, dass die Sonne aussieht, als bewege sie sich kaum oder gar nicht; fünfzigstündig lässt er den Tag erscheinen. Danach zwingt er ihn, ununterbrochen zu den Fenstern zu schauen, aus der Zelle fortzuspringen, gespannt zur Sonne zu blicken, wie lange es noch bis zur neunten Stunde sei, und bald hierin bald dorthin zu spähen, ob nicht einer der Brüder ... Zudem flösst er ihm Hass auf den Ort ein, ja auf das Leben selbst, auf seiner Hände Arbeit, und dass die Liebe unter den Brüdern verschwunden sei und keiner da ist, der Trost spendet. Wenn sich jemand findet, der in solchen Tagen den Mönch beleidigt, so fügt der Dämon auch dieses zur Mehrung seines Hasses hinzu. Auch treibt er ihn zur Begierde nach anderen Orten, wo sich leichter finden lasse, was dem Bedarf dient, wo er eine Arbeit verrichten könne, die viel leichter und gedeihlich sei; er fügt hinzu, es sei nicht Sache des Ortes, dem Herrn wohlzugefallen, überall – sagt er – lasse sich das Göttliche anbeten. Daran knüpft er die Erinnerung an die Anverwandten und die frühere Lebensweise und stellt ihm vor, dass das Leben noch lange gehen könne, wobei er die Mühen der Askese vor Augen malt. Und er setzt, wie man sagt, alle Hebel in Bewegung, damit der Mönch die Zelle verlässt und vom Kampfplatz flieht. Diesem Dämon folgt sogleich kein anderer nach; eine Art Friedenszustand und unaussprechliche Freude überkommt die Seele nach dem Kampf.»

Zu bestimmter Zeit, zwischen 10.00 und 14.00 Uhr, um die Mittagszeit also, wenn die Sonne am höchsten steht, stillzustehen scheint, der Rhythmus der Zeit ins Stocken gerät und die Zeit nicht mehr zu vergehen scheint, überfällt einen der Mittagsdämon. Die umgebende Welt

drängt sich schattenlos auf, die Dinge werden bedrängend – und alles wird unlesbar, seiner Nuancen und Übergänge benommen.

Im Hintergrund dessen steht die Tradition des Mittagsdämons Pan, der die Menschen schrecklich überfällt, wenn sein Mittagsschlaf gestört wird. In Zeiten der Eremiten indes war Pan längst tot, in nachmythischer Zeit unerfahrbar. Geblieben ist von ihm nur noch sein Effekt, der Affekt der Akedia – wie ein Nachklang des Mythos in nachmythischer Zeit.

Bemerkenswert an Evagrius Beschreibung des Unbeschreiblichen ist vor allem: die Seele bildet einen Agon, den Kampfplatz, wenn nicht Tummelplatz des Dämons.

Die Rede von der Akedia ist doppelt metaphorisch: Sie wird personifiziert als Dämon, und die Rede von ihm ist voller kriegischer Metaphern: Er umzingelt einen, flösst Hass ein, treibt zur Begierde etc. Hier streitet Dämon wider Gott, am Ort der menschlichen Seele – und das heisst nicht, der leiblosen Seele, sondern der *«forma corporis»*. Der Kampf ist daher durch und durch leibhaftig, so wie einen der Leibhaftige anfigt in Gestalt dieses Dämons. Das zeigt die Akedia als leibhaftige, des Leibes ebenso mächtig wie der Seele. Hier herrscht am Phänomen keine Trennungsanthropologie, bei der die Seele ungestört bleiben könnte, wenn der Leib ergriffen wird und umgekehrt, sondern beide sind eins und supplementieren einander.

Daher werden in der Akedia auch alle Seelenteile in Unruhe versetzt: die *epithymia* (Begierde nach anderen Orten); der *thymos* (Hass und Mutlosigkeit), und entscheidend der höchste Teil, der *nous*, wird erstickt von dieser Hitze.²

Daraus ergibt sich ein dreifaches Paradox:

- Der Eremit sucht nach der Ruhe göttlicher Apathie; und wird bedrängt von der dämonischen Apathie der Akedia.

- Gestört wird die Ruhe des Eremiten durch Pathe; aber die Akedia ist eine Apathie, also dasjenige Pathos, das einen apathisch werden lässt, leidenschaftslos, auf dass alle Lebendigkeit der Pathe vertrieben werde. *Akedia ist ein apathisches Pathos – oder das Pathos der Apathie.*

- Therapiert werden könnte die zäh sich dehnende Zeit nur durch das, was sie gerade verstellt: den Zeitvertreib etwa des Lesens oder Betens und Wachens.

Sie wird in Evagrius Schilderung weder *pathologisiert noch idealisiert*, sondern – dämonisiert (gegen die divine Apathie). Die *ideale* Apathie ist ihr radikal Anderes – bei Gott, auf ihn hin, von ihm her – aber nicht präsent in der Akedia, sondern gerade absent. Akedia ist die Realabsenz Gottes und die Realpräsenz des Dämons. Sie ist die beunruhigende Ruhe der Abwesenheit aller lebendigen Pathe und die tödliche Ruhe in der Anwesenheit der leblosen Apathie.

Vielleicht wurzelt die Stilisierung der Akedia als grösste unter den Todsünden gerade in ihrer gefährlichen Nähe zur mönchischen Horizontintentionalität: der göttlichen Apathie.³ Denn ist die mönchische Ruhe und Abgeschiedenheit, ihr Auszug aus der Welt und die neuplatonisch als negativer Aspekt des Heils erstrebte Entweltlichung nicht ein Weltverlust, die der Akedia nur zu nahe kommen kann? Oder deutlicher: Treibt die Entweltlichung nicht gerade in die Akedia? Innere und äussere Ruhe, Freiheit von allen Leidenschaften (Apathie), auf nichts Weltliches mehr aus zu sein, also die mundane Intentionalität auszuschalten und Dasein wie Sosein der Welt auszuklammern, jeder Daseinssorge im Kloster enthoben zu werden (je nach Klosterregel), alle heiligen Texte schon hundertmal gelesen haben, jedes Gebet gesprochen – führt das in ein Leben als fromme Pflanze? Bleibt nicht der Leib bloss vegetierend zurück, während die Seele leiblos zu werden sucht und weltlos – aber angesichts von Leib- und Weltverlust abstürzt in die Abgründe der Akedia?

Akedia ist die Negation des *kédos* (κῆδος), Sorge und Trauer (um jemanden), konkreter von Leid, Not und Elend. Darin besteht ihre gravierende Differenz zur *tristitia* (mit der sie später

gleichgesetzt wurde). Sie ist gerade Sorglosigkeit – und darin zeigt sich nochmals die gefährliche Nähe von Apathie und Apathie wie von Sorglosigkeit und Sorglosigkeit. Akeidia ist ein Zerfall des Sichsorgens um – um sich, um den Nächsten und um Gott. Sie ist noch nicht einmal Trauer um etwas, nicht Leid an etwas, sondern leeres Leid bis zur Leidensunfähigkeit der Leidlosigkeit in der Stumpfheit und Leidenschaftslosigkeit.

Lebensmüdigkeit ist eine lebensgefährliche Befindlichkeit.

Wer alles verloren hat – und jeden Verlust als eingetreten antizipiert – wer ohne Welt noch lebt, hat keinen Lebensraum mehr, keine Lebenszeit, keinen Lebenswillen. Verlust – von Welt und Selbst, das kann mönchisch gesehen nur am Gottesverlust liegen. Und wenn die Akeidia dessen Folgen phänomenal werden lässt, ist sie das Erzübel, die tödlichste aller Todsünden.

Wenn dann der Geist erwacht aus seiner weltlosen Versonnenheit – kann er entsetzt sein, wie von Pan überfallen, über die Weltlosigkeit dieses Glaubens, über die überirdische Ruhe und Ordnung – in der die Welt nichts mehr bedeutet? Als die Erde noch wüst und leer war, war noch keine Schöpfung. In dieser gottlosen Lage entdeckt sich der Akedikler in der Mittagshitze.

Der feine Unterschied zwischen dämonischer Apathie der Akeidia und der divinen Apathie scheint zumindest für Beobachter unsichtbar zu sein: Er besteht in der Präsenz oder Absenz Gottes. In Gottes Gegenwart sind Ruhe und Ordnung glücklich, Inbegriff des Heils, und führen in den bios praktikos, ins tätige Leben. In Gottes Abwesenheit oder Verborgenheit sind Ruhe und Ordnung öde, wüst und leer bis ins Vergehen aller Ordnung. Ohne Gott ist die Welt bedrängend – überfordernd, sinnlos und fremd. Die Dinge bedeuten nichts, wenn sie nicht Schöpfung sind.

Könnte es dann sein, dass der Überfall durch die Akeidia in einem Gottvergessen gründet? Jedenfalls ist der Überfall durch den Mittagsdämon eine Gegenbesetzung: Der Dämon verdrängt die Gegenwart Gottes – oder er überfällt einen, so dass bzw. sofern man von Gott abfällt. Er ist eine Gestalt der Abwesenheit Gottes in der Anwesenheit des Dämonischen.

Etwas spekulativ, aber sozialgeschichtlich womöglich zu verteidigen, gilt die Existenzform des Gelehrten, im 20. Jh. des universitären Akademikers, als Nachfolge des klösterlichen Daseins, zwischen Eremiten und Koinobiten ziehen sie aus der Welt sich zurück, um ungestört in Ruhe und Ordnung Wahrheit zu suchen und gelegentlich zu finden. Könnte es sein, dass die Akeidia auch das gefährlichste Übel akademischer Lebensform ist?

Was zeigte sich, wenn man Evagrius Ponticus Urszene der Akeidia auf die universitäre Existenz bezieht? Zur Mittagszeit vergeht die Zeit nicht mehr, wird lang und dehnt sich unerträglich. Der Blick aus dem Fenster, die Zellen- oder Schreibtischflucht, das Warten auf das Vergehen der Zeit, der Hass auf den Ort, auf das akademische Leben, auf die nie richtig geleistete Arbeit, keine *Liebe unter den Brüdern*, das Begehren nach einem Anderswo, wo auch immer, wo sich finden lasse, was dem Bedarf dient, was leichter und gedeihlich sei, die Erinnerung an Früher oder die Phantasien des Besseren; die Mühen der Askese dagegen und die Versuche, der Zelle zu entfliehen ... Evagrius Schilderung der Akeidia taugt vielleicht auch für eine Pathologie des universitären Alltagslebens.

2. Der Verdichtung der Akeidia durch Evagrius Ponticus folgte – von Ost nach West – die Verschiebung durch Johannes Cassian (ca. 360-432, aus dem anachoretischen Mönchtum Ägyptens), eine Verschiebung des Horizonts von den ägyptischen Anachoreten zu den südgallicischen Koinobiten.

Bei Johannes Cassian heisst es *De octo principalium vitiorum remediis in De institutis*⁴ X,1 *De spiritu acediae* (CSEL 17, 173f): «Ein sechster Kampf steht uns gegen das bevor, was die

Griechen Akedia heissen. Wir können sie Verdruss oder Ängstlichkeit des Herzens nennen. Diese ist der Traurigkeit benachbart, wird aber besonders von Einsiedlern erfahren und ist den Wüstenbewohnern ein ziemlich bedrohlicher, häufiger Feind. Er versetzt den Mönch vorzüglich um die sechste Stunde in Unruhe, indem er wie eine Art stürzendes Wechselfieber der krankenden Seele zu üblichen, festgesetzten Stunden seine überaus hitzigen Fieberattacken einjagt. Überhaupt verkünden manche Wüstenväter, dies sei der Mittagsdämon, der im 90. Psalm genannt wird.»⁵

Aus dem Zeugnis einer üblen Widerfahrung im Kern eremitischer Existenz, ist eine medizinisch-psychologische Beschreibung aus der Beobachterperspektive geworden, die die Akedia der Anderen, der Eremiten observiert. Aus der Anfechtung ist eine Krankheit geworden, ein morbus (hier beginnt die Pathologisierung). Der Befallene ist ein Kranker (aegrotus).⁶ Aus der alles grell verdunkelnden Mittagshitze, einer *räumlich erstarrten Atmosphäre*, ist eine subjektive Befindlichkeit geworden, die Fieberhitze. Als remedium tritt die Arbeit in den Vordergrund (im Unterschied zu Lesen, Wachen, Beten). Und aus der Akedia entspringen alle Laster dieser Welt: «de acedia (nascuntur) otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, pervagatio, instabilitas mentis et corporis, verbositas, curiositas» (Coll. V, 16).

3. War diese Übertragung von Ost nach West eine Verschiebung – oder (im Sinne Blumenbergs) eine Umbesetzung? Umbesetzung hiesse, dass einerseits die Akedia an die Stelle eines anderen *Lasters* tritt, andererseits eben jenes an ihre Stelle. Dabei bestimmt das Gefüge der «westlichen» Lebensform mit ihren Lastern, also des koinobitischen Mönchtums, die dann nur noch so genannte Akedia neu. Sie wäre dann nicht als *konstanter Phänomenbestand* zu betrachten, sondern ihr Name wird in seinem neuen Gebrauchshorizont als Name für Anderes verwendet – und Anderes tritt unter ihrem Namen auf.

In der Benediktinerregel⁷ wird die Akedia reduziert auf den Müssiggang (frater acediosus qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni)⁸. So heisst es in Kapitel 48 über *Die Ordnung für Handarbeit und Lesung*: «1. Müssiggang ist der Seele Feind. Deshalb sollen die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten Stunden mit heiliger Lesung beschäftigt sein. ... 18. Sie müssen darauf achten, ob sich etwa ein träger Bruder findet, der mit Müssiggang oder Geschwätz seine Zeit verschwendet, anstatt eifrig bei der Lesung zu sein; damit bringt einer nicht nur sich selbst um den Nutzen, sondern lenkt auch andere ab. 19. Wird ein solcher, was ferne sei, ertappt, werde er einmal und ein zweites Mal zurechtgewiesen. 20. Bessert er sich nicht, treffe ihn die von der Regel vorgesehene Strafe so, dass die anderen sich fürchten. 23. Ist aber einer so nachlässig und träge, dass er nicht willens oder fähig ist, etwas zu lernen oder zu lesen, trage man ihm eine Tätigkeit auf, damit er nicht müssig ist. 24. Kranken oder empfindlichen Brüdern werde eine passende Beschäftigung oder ein geeignetes Handwerk zugewiesen; sie sollen nicht müssig sein, aber auch nicht durch allzu grosse Last der Arbeit erdrückt oder sogar fortgetrieben werden. 25. Der Abt muss auf ihre Schwäche Rücksicht nehmen.»

Und in Kapitel 73 über *Die Regel als Anfang unseres Weges zur vollen Gerechtigkeit*: «7. Wir aber sind träge, leben schlecht, sind nachlässig und müssen deshalb vor Scham erröten. 8. Wenn du also zum himmlischen Vaterland eilst, wer immer du bist, nimm diese einfache Regel als Anfang und erfülle sie mit der Hilfe Christi. 9. Dann wirst du schliesslich unter dem Schutz Gottes zu den oben erwähnten Höhen der Lehre und der Tugend gelangen. (Amen.)»

Wenn von der Akedia nur noch der Müssiggang bleibt, der die *Wurzel allen Übels* sei, ist das nicht mehr die Akedia der Eremiten. Es ist eher das Problem wohlversorgter Mönche – eine bedenklich kultivierte Schwundstufe des einstigen Dämonenkampfes. Wenn parallel zum Müssiggang das *Geschwätz* genannt wird als *Zeitverschwendung*, ist das eher ein lasterhafter *Zeitvertreib* als die unendliche Leichtigkeit nicht vergehender Zeit in der Mittagshitze. Deutlicher noch: Akedia war Aphasie, Sprach- und Wortlosigkeit, der Zusammenbruch der symbolischen Ordnung, verkörpert in einem imaginären Dämon. Nun ist es nur noch die lästige Lässigkeit. Das ist nicht mehr *dasselbe*, sondern eine gründlich andere Befindlichkeit, beinahe behaglich gegenüber der Eremitenplage.

Bei Gregor dem Grossen⁹ schliesslich wurden die acht Hauptlaster um die Akedia gekürzt, indem er sie der tristitia gleichsetzt. Die verbleibenden sieben bilden die Hauptsünden der mittelalterlichen Beichtpraxis.

Meinte Cassian noch, tristitia seien rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio; und acedia: otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, pervagatio, instabilitas mentis et corporis, verboritas, curiositas. So heisst es bei Gregor: tristitia sei malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita.¹⁰

II Was hat es für Folgen, wenn Akedia durch Tristitia umbesetzt wird?¹¹

1. Klassisch zeigt das Thomas von Aquin, S.th. II/II, q 35: acedia sei «tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum». Deren Töchter seien: Verzweiflung, geistiges Schweifen, stumpfe Gleichgültigkeit, Kleinmütigkeit bis zur hassenden Bosheit. Von der entsetzlichen Aphasie, der Unlesbarkeit der Welt in der Realabsenz Gottes, ist nichts mehr zu spüren in diesen Lasterkatalogen. Es sei denn – die phänomenale Ausdifferenzierung wäre der Versuch, begrifflich zu bestimmen, was Evagrius narrativ umschrieb. Überwältigt im Laufe der Fortbestimmung der Akedia der Begriff das Phänomen? Und wird die Fort- zur Umbestimmung? Das lässt sich an den sprachlichen Spuren nicht definitiv entscheiden. Aber die Akedia zu *begreifen* tendiert dazu, daneben zu greifen. Die Grenzen werden unscharf, wenn sie definiert werden sollen.

2. Allerdings gibt es eine phänomenale Nähe der Symptome von Akedia und Tristitia. Bei Cassian, Inst. IX,1 heisst es von der Tristitia, sie verhindere das Gebet mit der Freude des Herzens. Sie erlaube nicht das Lesen heiliger Texte; macht ungeduldig in der Arbeit. Insofern besteht eine Affinität von Tristitia und Akedia (vgl. Coll. V,3,9,10; V, 10).

Diese Affinität wird verstärkt durch eine paulinische Unterscheidung in 2Kor 7,10:

hJ ga»r kata» qeo\n lu/ph meta;noian ei`ß swthri÷an

aŌmetame÷lhton e`rga;zetai: hJ de« touv ko/smou lu/ph

qa;naton katerga;zetai. (Text? NT Graece, können Sie das einfügen?) (2Kor 7,8:

«Denn wenn ich euch auch durch den Brief traurig gemacht habe, reut es mich nicht. Und wenn es mich reute ich sehe ja, dass jener Brief euch wohl eine Weile betrübt hat, 9 so freue ich mich doch jetzt nicht darüber, dass ihr betrübt worden seid, sondern darüber, dass ihr betrübt worden seid zur Reue. Denn ihr seid betrübt worden nach Gottes Willen, so dass ihr von uns keinen Schaden erlitten habt. 10 Denn die Traurigkeit nach Gottes Willen wirkt zur Seligkeit eine Reue, die niemanden reut; die Traurigkeit der Welt aber wirkt den Tod. 11 Siehe: Eben dies, dass ihr betrübt worden seid nach Gottes Willen, welches Mühen hat das in euch gewirkt, dazu Verteidigung, Unwillen, Furcht, Verlangen, Eifer, Bestrafung! Ihr habt in allen Stücken bewiesen, dass ihr rein seid in dieser Sache.»)

3. Damit wird der Tristitia eine Zweiwertigkeit oder Ambivalenz zugeschrieben, die an die antike Melancholie erinnert (so bei Cassian, Inst IX, 10; Coll. V, 11): Die Traurigkeit nach Gottes Willen erinnert an die Melancholie als göttliche Gabe (wie sie unten im Ausgang von Aristoteles thematisch werden wird). Nicht der Antagonismus von Pathologisierung versus Idealisierung herrscht hier, sondern der von Sünde versus Gnade bildet die Polarität, die eine Unterscheidung in der Traurigkeit eröffnet.¹²

Aber was zeigt sich in der Umbesetzung der Akedia durch die Tristitia, die Übertragbarkeit oder Unübertragbarkeit der Akedia aus Wüste in das Kulturland (Südgaliliens)? Der lebensweltliche <Grund> für die Verschiebung zur Faulheit und Umbesetzung durch die Tristitia – könnte in der gravierenden Horizontdifferenz liegen, die zwischen den ägyptischen Eremiten und den westlichen Koinobiten besteht.

Die Akedia im ursprünglichen Sinne ist eine Widerfahrung in der Wüste, in der Einsamkeit und in der schlaflosen Mittagshitze. Die Benediktinerregel demgegenüber ist eine Regel des Zusammenlebens in der Mönchsgemeinschaft, die über Mittag Schlaf erlaubt (in gemeinsamen Schlafsälen) und nicht in der Wüste ihren Sitz im Leben hat, sondern im Kulturland. Unter diesen Bedingungen gibt es keine Akedia mehr. Oder anders: Die Regel ist so komponiert, dass die Möglichkeitsbedingungen für Akedia ausgeschlossen werden (sollen). Dass sie gleichwohl thematisch ist (als otiositas allerdings nur), zeigt an, dass sie gleichwohl virulent blieb.

Trotz der Umbesetzung durch Tristitia existiert die Akedia fort, einmal neben der Tristitia, zum anderen kehrt sie an deren Stelle wieder in den Lasterkatalog zurück und ist seit dem 12. Jh. klassischer Teil der Listen (zum einen, weil die Benediktiner Cassian lesen mussten, zum anderen weil die mönchische Lebensform vorbildlich war): v.a. seit Hugo v. St. Viktor und Petrus Lombardus.¹³ Körperlich manifestiert sie sich im Zufallen der Augen (v.a. beim Gebet), innerlich als die geistige Schläffheit, Langeweile und Leidenschaftslosigkeit.¹⁴ Die prägnante Leitmetapher war die lauwarme Milch, auf der sich Fliegen sammeln.¹⁵

Die Unterscheidung von ‚körperlich und geistig‘ entspricht der von geistigen und fleischlichen Lastern. War die Akedia ursprünglich und eigentlich ein geistiges Phänomen (der dämonischen Anfechtung, Gottesferne etc.), wird sie im Laufe des Hochmittelalters (nach dem Lateranum IV) zunehmend ein fleischliches Laster, von der Vernachlässigung der Pflichten und Dienste Gott gegenüber bis zur blossen Faulheit und Trägheit, wie erwähnt.¹⁶

4. Sofern die Akedia später noch unter den sieben Hauptlastern (als Wurzel der Sünden) auftritt, wird sie – ihrer mönchischen Prägnanz beraubt – zur moralisierend ausgeweiteten Faulheit (was in gewisser Weise dem vormönchischen griechischen Sprachgebrauch entspricht, wo Akedia Sorglosigkeit bedeutete).¹⁷ Man kann darin vereinfachend einen Verlust der <spirituellen> Bedeutung sehen.¹⁸ Vom komplexen, spirituell-psychischen Phänomen zur *Faulheit des ordinären Volkes*. Vorsichtiger wird jedenfalls im Laufe des Mittelalters das geistliche Laster zu einem fleischlichen: zur Faulheit, die mit Arbeit zu therapieren sei.¹⁹

Begriffsgeschichtlich ist das eine gravierende Umbesetzung: Aus der melancholie-verwandten Akedia der Mönche wird – in paränetischer Anwendung für alle Laien in der Welt – ein weltliches Laster, die Faulheit. Der Komplex *Akedia – Melancholie* wird damit disseminiert und so polysem wie polynym.

5. Die Vielnamigkeit des (heterogenen) Syndroms zeigt eine Unschärfe des Phänomens und eine Ratlosigkeit, wie es zu benennen sei – wenn es denn nur ein Phänomen sei. Wie im Falle einer unmöglichen Theorie des *Grüns*, der Grünologie, ist auch im Falle der Anfechtungen, Laster und mönchischen Abgrundwiderfahrungen, keineswegs damit zu rechnen, dass es sich nur um ein einziges Phänomen handelt, geschweige denn um ein in sich homogenes. Das Namensproblem ist daher signifikant. Denn das Pathos der Passivität – des gewollten oder

ungewollten, jedenfalls nicht kreativen sondern im Grenzwert lebensgefährlichen ‚Nixtuns‘¹ – ist so reich an möglichen Orten, Formen und Gestalten, dass es an *Grünologie* grenzte, sie nur unter einem Namen zu nennen.

6. Wenn man dennoch und wider besseres Vermuten eine Kennzeichnung versuchte, könnte man Folgendes bemerken: Die Antriebslosigkeit oder Trägheit (oder Faulheit) ist ein Mangel an Willen, eine Nichtintentionalität – nicht im Sinne ursprünglicher Lebenswelt, in der Erwartung und Erfüllung noch nicht auseinandergetreten sind (wie im Paradies), sondern eine Erwartungslosigkeit, die keine Erfüllung kennt – oder nur Nichterfüllung und deswegen nichts erwartet. Man könnte auch sagen, der *conatus essendi*, der Antrieb der Selbsterhaltung, sei gestört. Der Lebenssinn sei abhanden gekommen – und daher kein Grund ersichtlich, warum man noch am Leben bleiben sollte. Die Zeit wird unerträglich lang, der Ort wird unerträglich langweilig, die Welt bedeutungslos wie das Leben sinnlos. Aphasie, Unlesbarkeit, Unerträglichkeit des Daseins – so wäre eine Synthesis des Heterogenen denkbar.

Während die Gelassenheit als Tugend gelten kann – wenn nicht sogar als metaphorischer Inbegriff des Glaubens, der Gott Gott sein lässt und nicht auf das eigene Tun sich verlässt – ist das nichts mehr umfassende alles Lassen, das nackte Lassen noch des Lassens ein Leiden am Dasein, dem eigenen wie dem der Welt, bis in den Daseinsekel.²⁰ Als negativum universale, als Nichtung des Tuns wie noch des subtilen Tuns des Lassens, reduziert sie das Dasein auf das nackte Vegetativum, als würden die beiden oberen Seelenteile *suspendiert*. Vegetative Apathie, ein Sein als Pflanze, die sich nicht mehr regen kann, noch nicht einmal weglauen vor dem Leiden an der Seele – wäre die phänomenal mit der divinen Apathie verwechselbare Ruhe.

Warum aber sollte das Sünde sein? Wäre es nicht viel eher ein paradiesisches Leben diesseits von Gut und Böse? Ein Nichtstun, das auch kein böses Tun mehr ist? Gegen Gebote kann schwerlich verstossen, wer nichts mehr tut. Allenfalls die Heiligung des Gottesnamens, also die geforderte Wachsamkeit und Gottesverehrung fehlen, auch die geforderten guten Taten. Die lebendigen Äusserungen Gott und dem Nächsten gegenüber fallen aus. Das Doppelgebot der Liebe bleibt unerfüllt. Das ist die Sünde daran. Das macht ihre Trivialität (also Üblichkeit) und Banalität aus: nichts leichter als das und zugleich nichts schwerer zu ertragen, bei sich selbst wie bei anderen.

Als rückblickendes Fazit auf diese Ultrakurzversion der Geschichten der Akedia mag gelten: Es bleibt durchgehend bei der eindeutigen Negativierung der Akedia (und mit ihr der Melancholia), und zwar

1. durch den Urstiftungssinn bei Evagrius,
2. durch die moralisierende Übertragung bei Cassian,
3. durch die Identifikation mit Tristitia und Einordnung in den Lasterkatalog und
4. durch die Trivialisierung als Faulheit.

Wollte man der eigenen Geschichte der Akedia weiter nachgehen, wäre dem Laster der Faulheit nachzugehen – bis in den Gipfel des Banalen: Müssiggang sei aller Laster Anfang.

III Melancholie

Melancholie (und Depression oder auch deren ökonomisierte Modeform des ‚burn out‘?) gilt gern als der neuzeitliche Name der metaphysisch oder religiös belasteten Akedia. Neuzeitlich wäre sie darin, dass sie das psychosomatische Syndrom der mehrdeutigen Apathie wie des

¹ Vgl. B. Gronau/A. Lagaay (Hg.), *Performanzen des Nichttuns*, Wien 2007.

Selbst- und Weltverlusts unter nachmetaphysischen Bedingungen benennt. Aber – eine Säkularisierung der Akedia ist nonsense. Akedia mag (unter gravierendem Bedeutungswandel) übersetzbar sein von den Einsiedlern in die Mönchsgemeinschaften; aus dem Mönchtum in die mittelalterliche Frömmigkeit – aber sie bleibt bezogen auf die Konstellation von Präsenz oder Absenz Gottes. Ohne diesen religiösen Horizont ist Akedia nicht mehr Akedia.²¹ Zudem ist Akedia einpolig (eindeutig negativ), lässt also keinen Raum für Idealisierungen. Melancholie hingegen ist konstitutiv zweipolig (ambivalent, doppelt deutbar).

1. Corpus Hippocraticum: Erfindung der Melancholie

Melancholie hat eine umstrittene Herkunft: Stammt der Ausdruck aus dem lebensweltlichen Sprachgebrauch (mit mythischer Resonanz), oder ist sie ursprünglich ein medizinischer Terminus aus dem Corpus Hippocraticum, der sekundär umgangssprachlich wurde?²²

Wenn man sich auf den medizinischen Terminus des Corpus Hippocraticum beschränkt, wird die Alternative fraglich: Die ‚melagholia‘ und der entsprechende Typus des Melancholikers (to melagholikón) wird bestimmt durch ein Übermass an Gallensaft, also als somatische Krankheit (ursprünglich: «Verfassung, die durch die schwarze (d.h. krankhafte) Verfärbung des Saftes <Galle> bestimmt ist»). In demselben Corpus werden allerdings spekulativ aus dem einen Gallensaft zwei gemacht, die schwarze und die helle Galle, um mit der *mélaina cholé* (μέλαινα χολή) als selbständigem Saft ein empirisches Substrat der Melancholie zu erfinden. Die empirisch belegbare Krankheit der Melancholie wird durch ein erfundenes Substrat *erklärt*. Somit gründet sie in einer empirisch inexistenten Grösse metaphorischen Namens. Die *schwarze Galle* ist eine absolute Metapher, die dort vermeintlich erklärend eintreten muss, wo die Empirie notorisch enttäuscht wird: bei der Suche nach einer physisch-somatischen causa eines psycho-somatischen Phänomens. Diese Reduktion schlägt fehl – weswegen ein passendes Substrat erfunden werden muss. Aus der schwarzen Verfärbung der Ausscheidungen durch ein Übermass an Gallensaft (somatischer Befund), wird eine causa erfunden, die schwarze Galle (pseudosomatisch) – um mit dieser verdeckt metaphorischen Erklärung mehr als *somatisch* einen Gemütszustand zu benennen: die Melancholie als schwarzen Gemütszustand.

Wenn diese Erfindung (eine Katachrese) dann den Namen der Krankheit bildet, ist diese Benennung bei allem Pathos medizinischer Terminologisierung, absolut metaphorisch (wenn auch in begrifflicher, eindeutig bestimmender Funktion).²³ Deswegen wird die Alternative von lebensweltlicher Sprache und medizinischem Terminus labil.

Wenn die erfinderische Erklärung durch schwarze Galle tradiert und akzeptiert wurde, wurde sie zum somatischen Anzeichen. Dieses aber entzieht sich konstitutiv seiner kausalen Erklärung durch eine fiktive schwarze Galle. Ein Phänomen, das den ganzen Menschen betrifft, in Einheit von Leib und Seele, entzieht sich der somatischen Reduktion – was sich in dem fiktiven Charakter der vermeintlichen causa zeigt.

Als These gefasst: *Melancholie* – das Wort – ist absolut metaphorisch (i.S. der absoluten Metapher, die auf den Begriff irreduzibel dort auf- und eintritt, wo es zu keiner erfüllten Anschauung kommen kann, wie bei Geschichte, Welt oder Gott).

2. Platons Verdoppelung der Manie

Galt in archaischer Zeit der Wahn (mania) als göttlich,²⁴ so wurde er von Hippokrates entzaubert und egalisiert («alle Krankheiten sind göttlich und alle menschlich») als menschliche Krankheit. Platon dagegen unterschied zweierlei Manie, die menschliche und die göttliche, die Krankheit und die göttliche Begabung.

So heisst es im *Phaidros* 244a und 265ab.²⁵ «Denn wenn freilich ohne Einschränkung gälte, dass der Wahnsinn ein Übel ist, dann wäre dieses wohl gesprochen; nun aber entstehen uns die grössten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird»

(Prophetin zu Delphi etc.) (244a). «Und vom Wahnsinn gebe es zwei Arten, die eine aus menschlicher Krankheit, die andere aus göttlicher Aufhebung des gewöhnlichen ordentlichen Zustandes ... Den göttlichen teilten wir wiederum in vier Teile nach vier Göttern, indem wir den weissagenden Wahnsinn dem Apollon zuschrieben, dem Dionysos den der Einweihungen, den Musen den dichterischen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich, welchen wir für den besten erklärten ...» (265ab).

In der platonischen Manielehre geht es zwar noch nicht um die Melancholie (sondern um den erotischen, mantischen, telestischen und poetischen Wahn), aber die später tragende Differenz bricht auf – oder wird eingeführt. Wie und wodurch?

Am erotischen Wahn zeigt sich zweierlei: eros und Eros. Krankheit und göttliche Gabe werden unterschieden, um einen Doppelsinn zu artikulieren (oder erst zu erfinden?): Im Wahn fragt sich, bin ich es oder ein Anderer, letztlich Gott? Ist der Wahn nur menschlich und eigentlich krankhaft oder ist er (auch?, eigentlich?) göttlich und daher Begabung?

Mit dieser Verdoppelung des Eros entsteht ein Doppelsinn – entsprechend der Grunddifferenz aller Metaphorik. Die Manie als menschlich oder göttlich könnte gar nicht unterschieden werden ohne diesen Doppelsinn. Daher entsteht die Möglichkeit einer Pathologisierung oder Idealisierung erst durch die Einführung dieser Differenz.

Hierin ergibt sich eine Nähe zur anachoretischen Akedia in der Wüste. Als pathologische Apathie war sie die Störung der divinen Apathie. Menschlich versus göttlich, krankhaft versus heilvoll wie Sünde versus Gnade, traten hier nicht aus einer Indifferenz auseinander, sondern widerstrebten einander im Konflikt. Die vorgängige Differenz von Sünde und Gnade wie von Mensch und Gott bildete die agonale Polarität, in der Ruhe und Störung konfliktieren.

Aber Akedia bleibt dämonisch und wird nicht intrinsisch differenziert, sondern extrinsisch: Ihr wird eine andere Apathie entgegengesetzt, genauer: Sie selber ist die Störung der intendierten göttlichen Apathie. Damit hat die Akedia keine Chance auf Ambivalenz; umgekehrt wird das Phänomen nicht zweideutig – sondern eindeutig negativ.

Ähnlich und doch anders in der Manie: Erst wenn eine Ambivalenz gesehen oder eingeführt wird in der Manie, kann die eine von der anderen unterschieden werden²⁶ – durch die Metaphorisierung der Manie.²⁷ Die Metaphorisierung ist die Erfindung und Inszenierung einer Differenz – aufgrund derer erst Krankheit und göttliche Gabe unterscheidbar werden. Hier wird das Phänomen der Melancholie differenziert, also eine semantische Differenz eingeführt, um der Krankheit die Gabe entgegenzustellen. Das ist auch der Ansatz der Entwicklung eines Heilmittels: Differenz als Heilmittel?

3. Ps-Aristoteles: Verdopplung der Melancholie

Ps-Aristoteles (Theophrast), *Problemata Physica* 30,1 (953a10-955a40)²⁸ unterscheidet klassisch zweierlei Melancholie. Er setzt zum einen Platons Differenz in der Manie voraus. Die Grundthese lautet, Melancholie sei nicht nur Krankheit (*melagcholia dia nóson*), sondern die göttliche Gabe an ausserordentliche Männer, die zu ausserordentlichen Leistungen befähigt sind (*melagcholia dia physin*).

Die erfundene und metaphorisch installierte Differenz (wie zuvor schon die Erfindung der schwarzen Galle) ermöglicht es, ein Ausserordentliches zu bestimmen und zu verstehen. Die *wohlgemischte Anomalie* (*eukratos anomalia*, Probl. 31,1 955a 36f) ist zwar *anormal*, daher Melancholie; aber doch nicht eine pathologische, störende Mischung der Saftverhältnisse, sondern *wohlgemischt* – weil und sofern ein (imaginäres) Mass gewahrt wird (*mesotes*). Bei Cicero klingt das klassisch dann folgendermassen: «Aristoteles ... ait omnes ingeniosos melancholicos esse.»²⁹

4. Zur Rekapitulation ist zu notieren, die Stadien der Akedia waren dämonisch, dann hamartiologisch und schliesslich moralisch bis in die Trivialisierung des Müsiggangs.

Die Stadien der Melancholie sind mythisch (dämonisch), medizinisch (Hippokrates) und philosophisch (Manie). Auf diesem Hintergrund galt sie als pathologisch (für Beobachterbeschreibungen), physisch (aufgrund der *schwarzen Galle*) und damit als somatisch begründet, was psychisch vertieft wurde (internalisiert) – auf dass sich *daseinsanalytisch* und hermeneutisch der Wahrnehmungshorizont weiten möge. Das Wort Melancholie ist eine Metapher (Katachrese als Erfindung der schwarzen Galle zur kausalen und somatischen Reduktion des psychosomatischen Syndroms). Melancholie wird ambivalent durch ihre Philosophie in Platons Maniethorie (krank, göttlich). Im Unterschied zur Akedia wird Melancholie daher doppeldeutbar. Das verdichtet sich im Paradox der *normalen Abnormalität* (Ps.-Aristoteles, Peri Mel.). In diesem Paradox wie in der intrinsischen Doppelung von Krankheit und göttlicher Gabe zeigt sich eine Metaphorizität der Melancholie Thematisierenden. Die *göttliche* Seite ist metaphorisch *erfunden* durch den erzeugten Doppelsinn. Das Fazit wäre soweit: *Melancholie ist Metapher: als Wort, als Theorem, als thematisiertes Phänomen*. Aber es gilt auch: Akedia und Melancholie sind als Vollzugsphänomene, als Pathos, als Erleiden radikal unmetaphorisch. Sie sind Sprachverlust, Weltverlust und daher Riss der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Die Unlesbarkeit der Welt – führt zur Sprachlosigkeit des Melancholikers wie der ihn umgebenden Welt. Melancholie wie Akedia als Erfahrungsfähigkeitsverlust sind Lesbarkeitsverlust (Lesefähigkeitsverlust und Verlust des Lesbaren). So gesehen ist das – sich dem Wort, dem Theorem und der Thematisierung entziehende – Erleiden das Andere der Metapher, oder auch: Metaphernmangelerscheinung. Melancholie ist ein *dialektisches* Phänomen: Ihr zerfällt die Welt und die Bedeutung der Dinge (alles unlesbar). Im Gegenzug wird ihrem Blick alles Mögliche rätselhaft bedeutsam (wie in Benjamins Allegorie der Melancholie). Akedia ist ein *negatives* Phänomen, wie die mit ihr identifizierte Trauer. Seit dem Sündenfall ist das Weltverhältnis des Menschen gestört, die *ursprüngliche* Sprache verloren, das Ding daher bedeutungslos. Erst im Licht des einen Buches ist daher das Buch der Natur lesbar. Gegenüber der Akedia hilft nur ein extrinsisch Anderes, der Trost des Zuspruchs bzw. der Verheissung. Gegenüber der Melancholie hilft ihr instrinsisch Anderes: ihr Sprachbegehren, das sie zur Allegorie treibt (zur Allesbarkeit, Allbedeutsamkeit – daher zur Manie der Bedeutung). Aber erst wenn zwischen diesen Extremen (Ficino: *extremitas ad utrunque*³⁰) die Metapher ausgleicht, wird die pathologische Erstarrung und ihre pathologische Unruhe moderiert.

IV Metapher versus Melancholie?

Mit der Phänomenologie und der Hermeneutik kann man fragen: Treibt das Phänomen (semantisch dicht, in sich heterogen, mehrdeutbar) eine Sprachdifferenz hervor; oder lässt die Sprachdifferenz erst eine Ambivalenz im Phänomen sicht- und sagbar werden? Wenn – im Sinne des Sprachdenkens von Hamann über Humboldt, Herder, Rosenzweig und Wittgenstein – die Sprachdifferenz das Phänomen erst sag- und sichtbar werden lässt und die Differenz eröffnet, wenn also die Ambivalenz im Phänomen erst bemerkbar und artikulierbar wird durch die Sprachdifferenz, dann wären *Pathologisierung und Idealisierung* der Melancholie metaphorisch *erzeugt* oder zumindest erst durch sie wahrnehmbar und artikulierbar. Die semantische Dichte des Phänomens wird erst durch die Metapher semantisch distinkt – indem man von der Melancholie als Krankheit die göttliche Gabe unterscheidet. Es wäre offensichtlich unmässig, die Krankheit oder das Leiden an der Melancholie (wie an der Akedia) als metaphorisch hervorgetrieben zu verstehen. Aber die Melancholie als Gabe Gottes (wie die göttliche Apathie) ist metaphorisch erzeugt und wird mit den Mitteln der

Metapher dem Phänomen abgerungen. Erst durch die metaphorische Differenz entsteht die *gutartige* Melancholie.

A) Die entsprechende Maximal-These lautet daher: *Melancholie ist Metapher*

1. der Name *Melancholie*,
2. die *schwarze Galle* als pseudo-somatische Metapher zur Erklärung,
3. nicht das psychosomatische Phänomen (weder Akedia noch Melancholie), jedoch
4. die divine Melancholie als ausserordentliche Begabung.

Daraus kann man folgern:

5. Die göttlich gegebene Melancholie ist eine Begabung, die zur Metaphernfindung, zur Poesie also, befähigt.

Gilt dann: *aus der Melancholie die Metapher?* Oder treibt die Begabung erst in die Melancholie? Die Korrelation von Melancholie als Leid und Begabung – wenn sie denn phänomenal triftig ist – provoziert die Frage nach den Bedingungsverhältnissen – und die sind keineswegs klar. Um dagegen eine hermeneutische Hypothese zu riskieren: wenn die Ambivalenz der Melancholie in der Metapher gründet, wenn die Melancholie als ambivalente intrinsisch different und metaphorisch ist – ist sie dann morbus und remedium zugleich? In der Differenz tritt die Ambivalenz auseinander – mit der möglichen Folge, dass sich aus ihr das remedium (gegen die Krankheit) gewinnen liesse. Ist es dann die Metapher, die als Heilmittel gegen die Vereindeutigung der Melancholie als rein negativ dienen kann; die mit der Kraft der Übertragung der kausalen und somatischen Reduktion eine Differenz eröffnet und gegenüberstellt?

Bei der ähnlich eindeutigen Akedia galt Wachen, Beten und Lesen als remedium – der Sinn gegen die nackte Sinnlichkeit (und Sinnlosigkeit der Mittagshitze). Und zwar der Sinn, der von der Apathie der Akedia in die divine Apathie hinüberführt. Wäre entsprechend zu diesen remedia die Metapher das remedium der Melancholie, wenn sie in sich zusammenfällt und nur negativiert wird (sei es im Erleben, sei es im Beschreiben)?

B) Gegen die Maximal-These von der *Melancholie als Metapher* regt sich – zu recht – der empirische Einwand: Melancholie sei Erfahrung, genauer gesagt: Widerfahrung, und zwar leidvolle, wenn auch möglicherweise sinnproduktive. Dem zugrunde liegt die noble Tradition der *Philosophie der Erfahrung*. Johannes Cassian stiftete deren Motto *sola experientia*.³¹ Hegel formulierte entsprechend die These, «dass nichts gewusst wird, was nicht in der Erfahrung ist».³² Aber – ist Melancholie Erfahrung?³³ Würde sie damit nicht – doktrinaler Theodizee entsprechend – zur Malitätsbonisierung, indem die Fassungslosigkeit in *Fassung* gebracht würde, wenn nicht mehr noch zur Sinnproduktion umgeschrieben?

Wenn Erfahrung Synthesis von Begriff und Anschauung ist, wenn sie im Horizont des homo capax die Konstitution von Gegenständlichkeit und Welt ist – dann ist Melancholie gerade nicht Erfahrung, sondern entweder deren Störung bis zum Kollaps, also dem Zusammenbruch von Erfahrung (und Erfahrungsfähigkeit, der *Kapazität* des Menschen). Oder sie ist Widerfahrung, die einen überfällt, ohne sie gewählt oder gewollt zu haben.

C) Melancholie als Pathos ist Widerfahrung (weder nur subjektive Affektion noch eine Objektivierung im Sinne einer Synthesis). Sie ist polar, leidlich oder lustvoll, oder komplexer beides zugleich. Darin partizipiert sie an der Polarität aller Pathe: zwischen Freud und Leid zu spielen, zwischen Lust und Unlust.

Wenn Melancholie Störung der Erfahrung ist, Riss in der Synthesis bis zum Zusammenbruch der Erfahrungsfähigkeit, kann sie nicht in der Kapazität einer *homo capax* ein- und aufgehen. Wenn Melancholie widerfährt, ist zu vermuten, dass Erfahrung sich gegen die Widerfahrung aufbaut; oder aber dass sie sich aus ihr aufbaut. Erfahrung gegen Widerfahrung oder aus Widerfahrung, das ist der doppelte Ausgang aus der Tiefe der Melancholie.

D) Wenn man Akedia und Melancholie übereinander blendet, wenn man sie gleichsam *transzendentaltheoretisch* als Erfahrungs(fähigkeits)kollaps bestimmt und wenn man Erfahrung metaphorisch als Lesen der Welt versteht – dann (allenfalls dann) kann plausibel werden, dass die Metapher das *remedium* sein kann.

Umgekehrt ist auffällig, dass weder Akedia noch Melancholie *an sich selber zu fassen und zu verstehen* sind. Der Erfahrungs(fähigkeits)kollaps lässt einem die Worte fehlen. Melancholie macht stumm. Es gibt allenfalls Zeugnisse *ex post*, die eben Zeugnisse sind, nicht (vermeintlich) neutrale Beschreibungen.

Wenn Kant von den Kategorien sagt, sie «dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können»³⁴ – kann man folgern, Erfahrungen werden nicht einfach *gemacht*, sondern er- und gelesen. Wie Erfahrung wird, wird in der Lesbarkeitsmetaphorik formuliert (was verständlich ist und absolut metaphorisch, denn von *Erfahrung*, geschweige denn von *Erfahrung mit der Erfahrung* haben wir keine erfüllte Anschauung, sondern nur Metonymien und Metaphern).

Erscheinungen werden buchstabiert. Das wäre noch diesseits der Lesbarkeit. Denn Buchstabieren ist bekanntlich noch kein Lesen. Erst wenn sie *als Erfahrungen gelesen* werden, wird Erfahrung *gemacht*. Lesen als Metapher für Erfahrung – das erinnert an die anachoretische Akedia: Lesen als *remedium* gegen die Unlesbarkeit der Welt in der Mittagshitze. In dieser Hitze vergeht einem das Lesen – und doch sei es das Heilmittel gegen die Akedia.

E) Binswanger bestimmt die Melancholie als Verlust, und zwar nicht gegenständlich, sondern als Verluststil, der jeden künftigen Verlust als schon eingetreten antizipiert, also die Intentionalität nur als unerfüllbare kennt. Sie ist nicht die Erfahrung eines Verlustes, sondern – Verlust von Erfahrung, und daher *Verlust von allem* oder Erfahrungslosigkeit.³⁵ Erfahrung wird hier – wenn ich recht sehe in der Tradition Binswangers³⁶ – aufgefaßt als ‚*Erfahrung mit der Erfahrung*‘,³⁷ also als transzendente Erfahrung, als eine metaphorische Verwendung von (gegenständlicher) Erfahrung.

Diese reduplizierte *Erfahrung mit der Erfahrung* baut sich auf gegenüber ihren Bedrohungen, die zweifach verfasst sein können: Das geschlossene System ist verschlossen für Widerfahrungen; oder aber die vermeintlich reine Offenheit kann völlig aus der Fassung geraten. Erfahrung demgegenüber ist erst der Gewinn von Erfahrungsfähigkeit angesichts der Gefährdungen. Insofern ist sie von der Kontingenz der Widerfahrung basal affiziert.³⁸ Der Riss in der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn – ist die nicht mehr Erfahrung zu nennende Ausgangslage des Aufbaus von Erfahrungsfähigkeit.

Das ist nicht nur gegen Cassirer formuliert, sondern mit Binswanger, sofern alle psychischen Krankheiten als Störung der transzendentalen Erfahrung verständlich sein sollen. Wenn Melancholie Störung des *Sein-lassens der Dinge* ist (des ‚*Aufenthaltes bei den Dingen*‘³⁹), oder Störung des transzendentalen *Vertrauens*⁴⁰ – ist sie selber von transendentalem Status und Gewicht. Sie kann daher nicht unter Voraussetzung einer infalliblen Transzendentalität der Erfahrungsfähigkeit aufgefangen, integriert oder gar normalisiert werden – sondern stellt ebendiese Voraussetzung in Frage, wenn sie sie nicht sogar zerreisst.

F) Wenn Welt und Selbst unerträglich werden, wenn die Erfahrungsfähigkeit kollabiert – hilft dann Lektüre zur Rückgewinnung des Verlorenen? Das wäre die Vergegenständlichung dieser Metaphorik und ein Fehlschluss. Was fehlt, ist die Lesbarkeit von Welt und Selbst – die nicht durch Lektüre behoben werden kann. Schön wär’s, wenn. Was in der präprädikativen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn geschieht – dass Sinnlichkeit Sinn wird und umgekehrt – das ist in dem Erfahrungsverlust der Melancholie zerrissen. Wie könnte es dann wieder

verknüpft werden? Wie kann im Zerfall von Welt und Sprache, Welt wieder Sprache werden und umgekehrt?

In der massgeblichen Monographie zu Evagrius Ponticus meint Rüdiger Augst: «Acedia stellt nach der Lehre des Evagrius Ponticus eine anbetungshindernde Denkform und damit einen Widerstand gegen zielgerichtetes religiöses Verhalten dar. Sie kann dann überwunden werden, wenn sie als inadäquate Aufforderung durchschaut wird».⁴¹ Wenn dem so wäre, wäre allerdings weder Akedia noch Melancholie der Rede wert.

Bei Evagrius Ponticus ist ein Antonius-Apophthegma überliefert – vom Trost des Buches der Dinge, in dem die Worte Gottes zu lesen seien:⁴² «Zum gerechten Antonius kam einer der Weisen von damals und sprach: <Wie, Vater, kannst du es aushalten, des Trostes aus Büchern beraubt?> Der aber antwortete: <Mein Buch, o Philosoph, ist die Natur des Seienden, und dies ist mir zur Hand, sobald ich die Worte Gottes lesen will».⁴³

Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer These:⁴⁴ *Diese Lesbarkeit ist ein remedium – gegen die Akedia und wohl auch gegen die Melancholie.* Zumindest im Sinne Binswangers: «Schon aus den bisherigen Ausführungen ersieht man, was für eine zentrale Rolle die Sprache in der Daseinsanalyse spielt. Dabei fällt auf, dass der Daseinsanalyse liebstes Kind die Metapher ist, an die sich natürlich das Gleichnis anschliesst; denn in ihr tritt am deutlichsten zutage, wie sich das menschliche Dasein von sich selbst her zeigt, mit anderen Worten, wie es sich über sein Sein ausspricht und ineins damit, wie es für das Sein offen und in ihm gehalten ist».⁴⁵

Dass die Wirklichkeiten, in denen wir leben, sinn- und bedeutungslos werden, nichtssagend und daher in ihrer Dinglichkeit so be- wie erdrückend; dass sich diese unerträgliche Sinnlosigkeit des Seins wie Mehltau über Selbst und Welt legt – das lässt sich (metaphorisch) artikulieren als Unlesbarkeit der Welt und wohl oder übel auch des Selbst.

Fromm gesprochen heisst das: Anfechtung durch den Dämon, also Präsenz desselben, bei Absenz Gottes. Fromm mönchisch ist daher das remedium: In Anwesenheit Gottes wird alles lesbar, weil er darin gefunden und gelesen wird.

Skeptisch hingegen und medizinisch? Durch die Metapher wird das Sein offen – der Melancholiker für die Welt und umgekehrt. Lässt sich das als göttliche Gabe *idealisieren* oder als Auszeichnung der Begabten?

G) Die finale These lautet daher:

Die Metapher ist Antimelancholikum. Sofern die Melancholie Antimetaphoricum ist – fehlen ihr die Worte. Aber diese Sprachlosigkeit provoziert die Suche nach neuen Worten. So treibt die Melancholie zu *inventio* und *ingenium* – zum Erfinden neuer Worte, zu Metaphern – und damit in die neue Lesbarkeit der Welt hinein.

Aber heilt sich die Melancholie derart selber? *Similia similibus?*⁴⁶ Dann liefe man Gefahr, die helle Kehrseite der Melancholie, die Manie, zum Therapeuticum zu machen. Wenn die Melancholie der Zusammenbruch der *normalen* Erfahrungsfähigkeit ist, kann nicht selbige vorausgesetzt werden, um aus diesem Zusammenbruch eine *neue Welt* entstehen zu lassen. Es kann daher auch nicht auf den homo capax, den ingeniosen Metaphernschöpfer gesetzt werden, der der Melancholische kraft seiner Melancholie nicht sein kann.

Das zeigt die Abgründigkeit der Melancholie an: Sie ist Absturz, bei dem nicht im Sturz schon eine Rettung mitgesetzt ist. Wo die Gefahr ist, wächst das Rettende mitnichten.

Wenn der Melancholiker nicht *aus eigener Kraft und Vernunft* den Weg zurück in die Welt der Bedeutung und die Bedeutung der Welt findet, wenn die Manie nur das luftige Überspringen dieses Weges wäre, wie ist dann Metapher der Ausweg aus der Un- wie der Allesbarkeit? Woher die Metapher nehmen?

Sie scheint die Dimension der Begabung in der Melancholie zu sein. Wer sie überlebt – und das versteht sich nicht von selbst – überlebt sie kraft eines Anderen, nicht kraft seiner selbst; kraft eines neuen Wortes, zu dem er nicht von sich aus fähig ist; also kraft der Metapher als einer Übertragung:

- der Welt in Sprache,
- als Ortswechsel vom locus horribilis in einen locus amoenus,
- und damit als Horizontwandel aus der Wüste ins Kulturland,
- und damit schliesslich als Daseinswandel aus der Melancholie in die Sprache.

Günter Bader meinte, die Neustiftung der Erfahrungsfähigkeit ereigne sich in der Anrufung des Gottesnamens: «Name Gottes» sei die «Urmetapher» die «Erfahrungsfähigkeit konstituiert»⁴⁷. Das war wohl die Intuition, die schon den Anachoreten das Gebet als Antimelancholicum gelten liess. Die Klagepsalmen, also die Klage, wäre ein prägnantes Beispiel dafür.

Aber – das *muss* sich nicht in der Anrufung des Namens *Gottes* verdichten. Wäre nicht die *Anrufung des Nächsten*, der Anspruch an ihn in der Nennung seines Namens, ein entsprechendes Antimelancholicum, in dem Sprach- und Erfahrungsfähigkeit wiedergewonnen wird? Oder geht es noch *passiver*? Ist die Anrufung des Melancholikers, die Nennung seines Namens das ursprüngliche Antimelancholicum?

V Gegenprobe mit Kierkegaard: Kreuzungen von Akedia und Melancholie unter dem Namen der Schwermut

A) Aus der Melancholie die Metapher – als Antimelancholicum: Dieses labile Fazit tendiert zu einem poetologischen Ausgang der Melancholie, als würde sie die Dichtung aus sich freisetzen, um in ihr ihr Anderes, ihr Therapeuticum zu finden. Die Eremiten ebenso wie Kierkegaard hätten das wohl als Ausweg in die *ästhetische Existenz* für eine Untertreibung gehalten. Aus der Melancholie die Poesie? Diese These entspräche der pseudo-aristotelischen Tradition, die besonders Begabten seien Melancholiker, die Poeten zumal, als bedürfe die Poesie eines melancholischen Untergrundes.

Kierkegaard war hier – zumindest in direkter Mitteilung – anderer Ansicht. Wenn, dann treibt die Melancholie religiöse Blüten. Aus der Melancholie der Glaube? Durch die Verzweiflung in die religiöse Existenz? Das zu sagen wagen, reizt sc. die üblichen Vorbehalte gegen religiöse Existenzen. Als würden sie der Melancholie bedürfen, um ihren Glauben zu reizen; oder als wäre der Glaube einer Verzweiflung bedürftig, um seinen Sinn aus ihr zu schlagen und gegen sie zu befestigen. Beides ist eine Unterbestimmung – wie Kierkegaard zeigt. In seinem opus magnum *Entweder/Oder* meinte er (der problematischen Übersetzung E. Hirschs folgend): «Was ist also Schwermut? Sie ist des Geistes Hysterie ... Es liegt in Schwermut etwas Unerklärliches. Wer Leid oder Kummer hat, weiss, weshalb er traurig oder bekümmert ist. Fragt man einen Schwermütigen, was der Grund seiner Schwermut sei, was als Last auf ihn drücke, so wird er antworten: ich weiss es nicht, ich kann es nicht erklären. Darin liegt die Unendlichkeit der Schwermut. Jene Antwort ist durchaus richtig; denn sobald der Mensch den Grund weiss, ist die Schwermut behoben ...»⁴⁸ Schwermut – als *altdeutsches* Pseudonym für die Melancholie – erinnert an Augustins Frage nach der Zeit: Wer nicht nach ihr gefragt wird, weiss Bescheid; fragt man ihn aber, wird alles unklar. Nur ergeht es dem Schwermütigen noch bedrängender. Er weiss keinen Grund zu nennen, denn dieser *morbus* folgt nicht dem principium rationis sufficientis. Wie die Ästhetik dem acte gratuit folgt, dem Prinzip des unzureichenden Grundes, so seltsam verwandt ist die Schwermut einer ähnlichen Grundlosigkeit. Nur erweist sich diese als abgründig. Nicht grosse Gabe, sondern grosser Mangel an Grund und Lebenslust oder -mut sind ihre Last. Darin ist Kierkegaards Schwermut Erbin der Akedia.

Aber bei ihm ist sie längst mit der Melancholietradition verschmolzen: «Wer indes hervorragend begabt sein will, er muss sich darein finden, dass ich auf ihn die Verantwortung

lege, er könne auch mehr schuldig werden denn andre Menschen. Sieht er die Sache richtig an, so wird er darin auch keine Herabminderung seiner Persönlichkeit erblicken, wiewohl es ihn lehren wird, sich in wahrer Demut zu beugen unter die ewige Macht. Sobald die Bewegung geschehen ist, ist die Schwermut wesentlich behoben ...».⁴⁹ Die hamartiologische Tradition der Akedia ist gekreuzt mit der manisch-medizinischen der Melancholie. Theologie und Philosophie sind verflochten – allerdings im Zeichen der Glaubenslehre, in der der Glaube sein Anderes, das Befremden zu begreifen sucht: «Indes Schwermut ist Sünde, ist eigentlich eine Sünde instar omnium, denn es ist die Sünde, nicht tief und innerlich zu wollen, und dies ist eine Mutter aller Sünden».⁵⁰ Soweit ist das christlich traditionell, die Akedia als Wurzel aller Sünden, wenn nicht als deren matrix zu sehen. Damit wird sie verortet und alle folgenden Sünden finden ihren Ort der Herkunft in ihr. Sündenlehre als Taxonomie des Übels ist so naheliegend wie irreführend. Einerseits wird damit Orientierung geschaffen – allerdings in einem Terrain, das sich diesem Begehren notorisch entzieht.

Daher wird von Kierkegaard die *Amphibolie*, die kreative wie destruktive Zweideutigkeit der Melancholie vereindeutigt: Die Schwermut ist eindeutig Sünde, sogar *instar omnium*. Aber umso überraschender ist es, unter diesem dunklen Vorzeichen die Zweideutigkeit der Melancholie wiederkehren zu sehen. Der hervorragend Begabte – und wer würde da an Kierkegaard denken – könne und würde *mehr schuldig werden*. Als Therapeuticum gegen diese Gefahr und deren Eintreten dient allerdings nicht die Metapher oder in deren Zeichen die Poesie, sondern – die Demut. Das klingt als würde die ethische Existenz (oder die moralisierte?) zum Therapeuticum gegen die Abgründe der Schwermut stilisiert; als würde die mittelalterliche Tradition der Moralisierung der Akedia wiederkehren. Aber eben so schlicht verhält es sich nicht. Es ist als *wahre Demut* nichts anderes als die Gewärtigung von Gottes Gegenwart, die hier als Therapeuticum gegen den horror der Abwesenheit Gottes angezeigt wird.

Daher wird die Schwermut indirekt sogar zur Anzeige des rechten Weges, auch wenn man von ihm abgekommen sein sollte. Denn nur der Gläubige ist der Akedia fähig, wenn man derer fähig sein könnte: «Sogar der Mensch aber, in dessen Leben die Bewegung ganz und gar ruhig, ganz und gar friedlich, ganz und gar zur rechten Zeit vor sich geht, wird doch stets ein bisschen Schwermut behalten, indes dies hängt mit etwas weit Tieferem zusammen, mit der Erbsünde, und liegt daran, dass kein Mensch sich selbst durchsichtig zu werden vermag. Die Menschen dagegen, deren Seele Schwermut überhaupt nicht kennt, sind diejenigen, deren Seele nichts ahnt von einer Metamorphose. Mit denen hab ich hier nichts zu schaffen ...».⁵¹ Deutlicher noch: Wer diese Abgründe nie gesehen hat, wer nichts von Schwermut weiss, ist noch diesseits allen Ernstes. Insofern ist zunächst sie der ¶gr.¶paidagogos eis Christon: eine Widerfahrung, die aus der schlichten ästhetischen Existenz herausreisst, wenn auch wider Willen. Die Schwermut allerdings derart zu bonisieren, neigt, wenn nicht zum *Sündenstolz*, so doch zum Selbstbewusstsein dessen, der sich auf dem *rechten Weg* weiss. Aber das wäre abwegig. Wenn die Schwermut zur Phänomenalität der Sünde gehört (und nicht die sinnlichen Lüste, wie manche in Unterinterpretation Augustins meinen), dann bleibt sie abgründig und zwar über alle *Stadien eines Lebens Wegs*. Das lutherische simul iustus et peccator meldet sich hier auf phänomenale Weise: Noch der Friedlichste und Frömmste lebt am Abgrund der Schwermut, sonst würde er nicht mehr leben oder damit noch gar nicht begonnen haben.

Wenn hier die Melancholietradition in die der Akedia aufgenommen wurde, der Akedia damit eine verschärfte Ambivalenz zugeschrieben wird im Widereinander von Sünde und Gnade, dann kann ihr Therapeuticum weder in der Poesie noch in der Medizin zu finden sein. Weder Therapie noch Narration oder Dichtung vermögen etwas wider sie. So zumindest Kierkegaard – in problematisch platonisierender Anthropologie: «Denn Du bist doch schwerlich mit vielen Ärzten der Meinung, dass die Schwermut im Leiblichen liege, und dass – was recht sonderbar ist – die Ärzte sie dennoch nicht heilen können; einzig der Geist kann Schwermut beheben,

denn sie liegt im Geist, und wenn dieser sich selbst findet, so schwinden alle kleinen Kümernisse, schwinden die Gründe, welche bei einigen ihrer Meinung nach Schwermut erzeugen ...; denn, wer da sich selbst ewig zu eigen hat, er kommt weder zu spät auf die Welt noch zu früh, und wer sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit besitzt, er findet wohl schon seine Bedeutung in diesem Leben». ⁵² Das Unvermögen der Medizin beruht, Kierkegaard zufolge, in der Innerlichkeit und Geistigkeit der Schwermut. Ist das nur eine allzu fromme Innerlichkeit? Und zeigt sich darin nicht eine problematische Trennungsanthropologie? Heutige Mediziner jedenfalls mögen mit Psychopharmaka Erfolge vorweisen, wenn auch ambivalente. Analytiker und Therapeuten werden dagegen die reine Verleiblichung der Melancholie zu Recht kritisieren – auch wenn sie damit nicht heilbarer wird, im Gegenteil. Je mehr man die Differenzeinheit von Leib und Seele und damit die *Psychosomatik* der Melancholie wahrnimmt, desto weniger wird von *Aussen* zu erwarten sein, zumindest wenig von bloss leibhaftigen Therapeutica. Andererseits aus dieser Not eine Tugend zu machen und alles von *Innen* zu erwarten, wäre ebenso verkehrt. Daher hilft auch nicht eine Selbstheilung in aller Innerlichkeit – sondern, so Kierkegaard, der Geist. Das ist weder der platonische oder aristotelische nous, noch der hegelsche Geist, sondern kann hier nur den Geist Gottes meinen. Und damit steht eine Figur des Dritten quer zum anthropologischen Innen und Aussen, zu Leib und Seele des Menschen. Der Geist ist ein Dritter, der von Aussen im Innersten wirkt, wenn er denn präsent ist. Der Schwermütige vermag daher nichts wider die Schwermut. Nur der, dessen der Schwermütige ermangelt, vermag etwas gegen diesen Mangel. Hier zeigt sich, dass die Akediatradition grundlegend und leitend ist in Kierkegaards Patho-Phänomenologie: Schwermut heisst Gottes Gegenwart zu ermangeln. Daher vermag nur Gott als ultimativer Therapeut etwas dagegen. *Nemo contra acediam, nisi Deus ipse*. Aber andererseits *Nemo contra Deum, nisi aedia ipsa*. Die Akedia streitet wider Gott – und damit wider den Menschen, der an ihr leidet. Von göttlicher Begabung ist darin nichts mehr spürbar. Vor Gott wird die Schwermut zum Gottesmangel, auch wenn sie vor der Welt zur Poesie treiben mag.

Nur – wie erscheint der Geist? Wie zeigt sich das Antimelancholicum? Wenn, dann nicht zuletzt im Wort, und zwar vor allem in der Metapher und ihren Verwandten.

B) Wer wie und womit etwas gegen die Schwermut vermöchte, meditierte und umschrieb Kierkegaard in seinen *Stadien auf des Lebens Weg*. ⁵³ Der Schwermut eignet eine seltsame Intransparenz und ein Begehren nach dem Abgründigen: «In jeglicher Richtung sucht meine Schwermut das Schreckliche auf. Jetzt greift es mich mit seinem ganzen Grauen.» Wenn dem so wäre, kann nie und nimmer aus der Schwermut ein Ausweg gefunden werden. Daher fährt er fort: «Dem entfliehen kann und will ich nicht, ich muss den Gedanken aushalten.» Das Unvermögen und der Unwille sind im Vollzug, im Erleiden der Schwermut, Bestimmungen der Schwermut selber: So kann und will sie nicht. Aber ex post so zu formulieren, wirkt wie eine Nobilitierung dieser Ausweglosigkeit ⁵⁴ – und das ist nur verständlich aus der Perspektive des Entronnenseins: «Dann finde ich eine religiöse Beruhigung, und dann erst bin ich frei und glücklich als Geist». ⁵⁵ Aber eben darin meldet sich von neuem die Trennungsanthropologie Kierkegaards. Als wäre der Geist des Leibes mächtig, als könnte er sich separieren und seine Ruhe finden und als wäre die Schwermut doch vor allem leiblich. Das kann nach dem Bisherigen weder wahr noch wünschenswert sein.

Dichter am Phänomen und damit erheblich plausibler ist seine Problembeschreibung: «Aber die eigentümlichen Ideen der Schwermut gebe ich nicht preis, denn diese, welche ein Dritter vielleicht Mucken nennen würde, diese, welche sie vielleicht traurige Einfälle nennen würde, nenne ich Mahner: wenn ich nur ihnen folge und aushalte, so geleiten sie mich zu der ewigen Gewissheit der Unendlichkeit. In meiner Einsamkeit sind mir diese Ideen darum lieb, ob sie mich gleich erschrecken; sie haben grosse Bedeutung für mich und lehren mich ... vielmehr zu meiner eigenen Erniedrigung das Allereinfachste zu entdecken und daran in unendlicher

Befriedigung mir genügen zu lassen.»⁵⁶ Aber eben die *unendliche Befriedigung* wird in der Schwermut unerschwinglich bleiben, so wie die Unendlichkeit der Endlichkeit. Befriedigung in der Schwermut könnte nur heissen, *der Unendlichkeit zu ermangeln*, also Gottes zu entbehren.

Darin kehrt die aus der Akediatradition bekannte Aphasie wieder, nicht nur als die eigene Sprachlosigkeit, sondern als eine Art *Gehörlosigkeit*. Nicht nur die Welt ist unlesbar, sondern nichts *spricht einen an*, auch wenn es einen anspricht: «Mit einem Vertrauten sprechen kann ich nicht. Ein Vertrauter wird meine schwermütige Idee nicht mit der gleichen Leidenschaft denken wie ich, und mithin auch nicht verstehen, dass sie mir ein religiöser Ausgangspunkt wird.»⁵⁷ Für die Frage nach den Therapeutica oder Remedia ist das eine gravierende These. Die Empathie oder Sympathie oder die eigene Erfahrung und das Mitleiden – helfen, so Kierkegaard, nicht aus der Schwermut heraus. Der Vertraute denke nicht mit der gleichen Leidenschaft – ob das stimmt oder ob sich darin nicht ein weiterer Aspekt der Trennungsanthropologie zeigt? Der der Trennung von den Anderen, der Geringschätzung der Sozialität? Jedenfalls wird hier der Einzelne extrem ausgezeichnet, beinahe eremitisch überprivilegiert. Das ist ebenso zweifelhaft, wie die Bonisierung der Schwermut als *religiöser Ausgangspunkt*. Müsste dann nicht jeder durch dieses dunkle Nadelöhr?

Wo, wann und durch wen könnte denn der Geist gegenwärtig werden, der als ultimativer Therapeut auftritt – wenn nicht durch den Mund des Nächsten, durch den ansprechenden Zuspruch des Anderen?

Kierkegaard jedenfalls fand das remedium in sich: In einer erstaunlichen Wende wider die Schwermut: «Ich verstehe nicht, wie die Menschen plötzlich so schlaff werden können, sich den Tod zu wünschen. Im Gegenteil, je schwärzer es um mich wird, desto mehr begehre ich zu leben, um mit mir selber auszuhalten, um zu sehen, ob meine Begeisterung ein leeres Wort gewesen ist oder eine Kraft ...».⁵⁸ Das ist in theologischer wie vermutlich auch in therapeutischer Perspektive nur verständlich als Resonanz auf eine belebende Befremdung des Schwermütigen. Was sollte den Akedikler von seiner Lebensmüdigkeit abbringen? Ein kontrafaktischer *Wille zum Leben*? Sollte der sich regen, dann würde der nicht dem Haupt des Akediklers entsprungen sein können, sondern ihm wider Wille zugekommen sein. Entsteht das Remedium im Akedikler, im Sünder, im Melancholiker? Ist es eine Differenz im Selbst – oder eine Differenz ihm gegenüber? Beides ist sc. vertretbar. Aber klar ist dabei, es bedarf einer Differenz in diesem Pathos, im Leid, um es nicht sich selbst zu überlassen und dabei zu belassen. Woher diese belebende Differenz kommt, das wird strittig bleiben – je nach Ausgang und Stadium auf eines Lebens Weg.

C) In seinen *Schriften über sich selbst*⁵⁹ wagt Kierkegaard explizit die Selbstanwendung seiner (von eigener Erfahrung gesättigten) Phänomenologie der Schwermut. Es erinnert an die augustinischen Konfessionen, wenn er bekennt:

«Von Kindheit an war ich in der Gewalt einer ungeheuerlichen Schwermut, deren Tiefe ihren einzigen wahren Ausdruck findet in der mir vergönnten gleich ungeheuerlichen Fähigkeit, sie unter scheinbarer Heiterkeit und Lebenslust zu verstecken – meine einzige Freude, solange ich zurückdenken kann, dass keiner entdecken konnte, wie unglücklich ich mich fühlte; und dies Verhältnis (die gleich grosse Grösse der Schwermut und der Verstellungskunst) bedeutet ja, dass ich auf mich selbst und das Gottesverhältnis gewiesen war.»⁶⁰

«So ging ich hinaus in das Leben, auf jegliche Weise begünstigt in Hinsicht auf Geistesgaben und äussere Verhältnisse; es war und es ward alles getan, meinen Geist so reich wie möglich zu entwickeln. Freien Sinns (...) ging ich hinaus ins Leben, mit einer nahezu tollkühn-stolzen Erhebung; ich bin nie auch nur einen Augenblick in meinem Leben von dem Glauben verlassen gewesen: man kann was man will, nur Eines nicht, alles andre sonst unbedingt, Eines aber nicht, nicht die Schwermut beheben, in deren Gewalt ich war; nie ist mir (...) eingefallen, es könne ein Mensch leben, oder auch es könne gleichzeitig ein Mensch geboren

werden, der mir überlegen wäre oder würde – in meinem Innersten war ich mir selbst der Elendeste unter allen; nie ist es mir eingefallen, ich könne jemals, und hätte ich mich auch an dem Tollkühnsten versucht, nicht siegen – nur in Einem nicht, in allem andern sonst unbedingt, in Einem aber nicht, darin, diese Schwermut zu beheben, von deren Leiden ich kaum einen einzigen Tag frei gewesen bin. Mittlerweile muss dies doch so verstanden werden, dass ich sehr früh in den Gedanken eingeweiht war, siegen heisse siegen in unendlichem Sinne, und in endlichem Sinne heisse das: leiden; so dass es denn wiederum in Übereinstimmung war mit dem, was meine Schwermut im Innersten verstand, dass ich (in endlichem Sinne) eigentlich zu nichts taugte.»⁶¹

«So trieb ich mich um im Leben – eingeweiht in allen möglichen Lebensgenuss, eigentlich aber niemals geniessend, eher, und das war gemäss dem Schmerz der Schwermut meine Lust, daran arbeitend den Schein zu erzeugen, dass ich geniesse ...».⁶²

«Einen Pfahl im Fleisch hatte ich, geistige Begabung (besonders Einbildungskraft und Dialektik) und Bildung im Überfluss, eine gewaltige Entwicklung als Beobachter, eine in Wahrheit seltene christliche Erziehung, ein ganz eigenes dialektisches Verhältnis zum Christentum; aufgezogen war ich von Kind an in Gehorsam, unbedingtem Gehorsam, ausgerüstet mit einem nahezu tollkühnen Glauben alles zu vermögen, nur Eines nicht, ein freier Vogel zu werden, und wäre es auch nur einen einzigen lieben Tag lang, oder den Banden der Schwermut zu entschlüpfen, in denen eine andre Macht mich hielt; endlich war ich mir selbst ein Büsser. Auf mich macht das jetzt einen Eindruck, als wäre da eine andre Macht, die vom ersten Augenblick an dies angesehen hätte, und das so, wie der Fischer vom Fische sagt: lass den nur gehn, es ist noch zu früh hochzuziehn. Und wunderlich genug, was denn auch sehr weit zurückgeht in meiner Erinnerung, ohne dass ich irgendwie sagen könnte, wann ich anfang, oder wie mir Derartiges beigegeben: ich habe ständig, d.h.: jeglichen Tag zu Gott gebetet: er möge mir Eifer und Geduld geben zu dem Werk, das er selber mir anweisen würde. So wurde ich Schriftsteller.»⁶³

Ist das letztendlich ein Sündenbekenntnis – ich wurde Schriftsteller? Oder ist es das Glaubensbekenntnis des der Schwermut Entronnenen? Es könnte auch eine Ambivalenz benennen und bekennen, der selbst der Schriftsteller nicht entkommt. Aus der Schwermut die Poesie – wäre der ästhetische Ausgang. Aus der Schwermut der religiöse Schriftsteller wäre dessen Gott zugewandte Kehrseite. In dieser Doppeldeutbarkeit verdichtet sich in der Figur des Schriftstellers die doppelte Tradition von Akeidia und Melancholie.

Bei Kierkegaard wird deren Verflechtung entflochten im Modell der Stadien eines Lebens Weg, von der ästhetischen über die ethische in die religiöse Existenz. Aber wenn das keine Reprise Hegels sein kann, wenn nicht in Stadien säuberlich zerlegt werden kann, was im Leben des sündigen Christen und christlichen Sünders kompliziert ineinander liegt – dann kann das Stadienmodell nur eine Ironie Hegels sein. Die Stadien sind Dimensionen ein- und derselben Existenz.⁶⁴

Wenn der Schriftsteller der – hier problematisch hochgetriebene – Ausgang aus der Schwermut sein sollte, wäre das kein Ausgang, sondern ein Umgang mit dem Abgrund von Melancholie und Akeidia. Dann bewährte sich darin wohl doch die These, die Metapher – pars pro toto der Schriftstellerei – wäre das Antimelancholicum, das von der Melancholie selber hervorgetrieben wird. Aber woher dieser Wortwechsel stammen mag, aus sich oder kraft eines ansprechenden Zuspruchs, das bleibt wohl oder übel offen.

¹ In der Septuaginta wurde der hebräische Ausdruck in Psalm 91, 6 (Einheitsübersetzung: «die Seuche, die wütet am Mittag») mit ׀׀daimonion mesembrinon, d.h. Mittagsdämon übersetzt. Im Hebräischen

ist von einem Dämon keine Rede. In der Vulgata heisst es «*daemonium meridianum*». Im Deutschen findet er sich bei Caesarius von Heisterbach im *Dialogus miraculorum*.

² Bader, Anders G., *Melancholie und Metapher. Eine Skizze*. Tübingen 1990, 10: nur der nous werde erstickt (ebd. 11, 14).

³ Spekulativ mag man fragen, ob ein Gott, der seit dem siebten Tag ruht – nicht von Akedia angefochten sein könnte. Allerdings dürfte die Erhaltung der Schöpfung ihm mehr als genug An- und Aufregung bieten.

⁴ *De institutis coenobiorum et de octo principalibus vitiis* («Über die Grundsätze der Koinobiten und die acht Hauptlaster»).

⁵ Ps 91,1-6: «Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen bleibt, 2 der spricht zu dem HERRN: Meine Zuversicht und meine Burg, mein Gott, auf den ich hoffe. 3 Denn er errettet dich vom Strick des Jägers und von der verderblichen Pest.» 4: «Er wird dich mit seinen Fittichen decken, und Zuflucht wirst du haben unter seinen Flügeln. Seine Wahrheit ist Schirm und Schild» 5: «dass du nicht erschrecken musst vor dem Grauen der Nacht, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen», 6: «vor der Pest, die im Finstern schleicht, vor der Seuche, die am Mittag Verderben bringt.»

⁶ Bader, *Melancholie und Metapher*. 17.

⁷ *Regula Benedicti* (RB) ist die von Benedikt von Nursia im 6. Jahrhundert verfasste Mönchsregel des Benediktinerordens (Ordo Sancti Benedicti).

⁸ Bader, *Melancholie und Metapher*. 17f.

⁹ Der Heilige Gregor I., genannt der Grosse (* um 540 in Rom; † 12. März 604 in Rom), Papst von 590 bis 604.

¹⁰ Wenzel, Siegfried, *The sin of sloth: Acedia in medieval thought and literature*. Chapel Hill 1967, 23f.

¹¹ Vgl. Wenzel, *The sin of sloth*; Werner, J., *Die sieben Todsünden. Einblicke in die Abgründe menschlicher Leidenschaft*. Mit Illustrationen von Edelmann, Heinz. Stuttgart/München 2000. Vgl. J. Piepers Kritik am verbürgerlichten Verständnis der Akedia: *Über die Hoffnung* (1935), Werke 4: *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*. Hamburg 1996, 256–295, hier: 278ff.

¹² Hrabanus Maurus nennt die *acedia morbus*. Vgl. MPL 112, 1251-1253.

¹³ Wenzel, *The sin of sloth*. 29.

¹⁴ Ebd., 30.

¹⁵ Ebd., 32.

¹⁶ Beide Aspekte zusammen nennt der *Tractatus de Ordine Vitae et Morum Institutione*, 20 (MPL 184, 579): «*Acediae genera duo sunt. Unum, quod ad opus Dei pigritare monachum ac dormire compellit. Aliud, quod vagari huc illucque facit, ac fugere cohortatur de fratrum, cum quibus vivit, societate.*»

¹⁷ Hauser, R., *Acedia*. HWPh I, Darmstadt 1971, 73f.

¹⁸ So M.W. Bloomfield (nach Wenzel, *The sin of sloth*. 164).

¹⁹ Wenzel, *The sin of sloth*. 165.

²⁰ Hier kommt man in die Nähe von Kierkegaards Schwermut und Verzweiflung (s.u.), die aber von der Melancholie zu unterscheiden sind.

²¹ Wenn man nicht – wie J. Pieper die ganze gottlose Neuzeit als akedisch kritisieren will.

²² Dazu Bader, *Melancholie und Metapher*. 18ff.

²³ Bader, ebd., 22: «Das Wort Melancholie ist unheilbar metaphorisch. Unfähig, zu einem rein somatischen Terminus je zu werden, ist es gezwungen, Seelisches zu bedeuten, aber wiederum wird es durch seinen lauten körperlichen Klang daran gehindert, je rein Seelisches zu bezeichnen.»

²⁴ Vgl. Dodds, E. R., *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt 1991.

²⁵ Bader, *Melancholie und Metapher*. 25.

²⁶ Bader, ebd., 28: «Von Mania als göttlicher Gabe (...) lässt sich nur reden, wenn durch Einschränkung des Erstsinnns von Mania in der Einheit desselben Wortes Raum entsteht für einen Zweitsinn, also Übertragbarkeit gewährt ist ...».

²⁷ Bader, ebd., 28: «Dass überhaupt zwei Arten von Mania unterschieden werden können, geschieht dadurch, dass Metapher gelingt.»

²⁸ Flashar, H., *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. 19, Berlin 1975, 250-256; 711-722 (Exz. aus Theophrast, *Peri menagcholias*).

-
- ²⁹ Cicero, *Tusc.* I, 80; Weinrich, H., *Ingenium*. HWPh IV, Darmstadt 1976, 360; vgl. Bader, *Melancholie und Metapher*. 86.
- ³⁰ Bader, ebd., 69.
- ³¹ Inst. praef. 5; SCEL 17,5,7.
- ³² Hegel, G.W., *Phänomenologie des Geistes*. GW 9, 429, 20f.
- ³³ Vgl. Bader, *Melancholie und Metapher*. 37f.
- ³⁴ Kant, I., *Prolegomena*. A 101; KrV B 370f: «bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können».
- ³⁵ Binswanger, L., *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Pfullingen 1960, 28, 43-47, 130.
- ³⁶ Binswanger, ebd., 14.
- ³⁷ Vgl. I. Kant, AA, XXII, 331: «Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe das Zusammengesetzte in der Erscheinung mit der Zusammensetzung als einem Verstandesbegriffe (der Sache dem Object an sich) zu verwechseln das Empirische der Anschauung (Warnehmung) mit dem Princip der Verbindung der Phänomene zur Möglichkeit der *Erfahrung mit der Erfahrung* selbst gleich als einem Princip der Aggregation zu einem System (dergleichen die Erfahrung überhaupt ist) zu verwechseln und so die Transscendentalphilosophie, deren Aufgabe die Frage ist: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? in den Schatten zu stellen d.i. den Schematism der Verstandesbegriffe» (kursiv P.S.; vgl. ebd. 330).
- ³⁸ Vgl. Bader, *Melancholie und Metapher*. 50.
- ³⁹ Binswanger, L., *Schizophrenie*. Pfullingen 1957, 13; vgl. Bader, *Melancholie und Metapher*. 52.
- ⁴⁰ Binswanger, *Melancholie*. 16.
- ⁴¹ Augst, R., *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia - Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*. Frankfurt 1990, 8.
- ⁴² Bader, *Melancholie und Metapher*. 14, 61.
- ⁴³ Evagrius Ponticus, Pr. 92 (SC 171, 695).
- ⁴⁴ Mit Bader, *Melancholie und Metapher*. 61. Die *Lesbarkeit der Welt* ist nicht, wie Blumenberg meinte, augustinischen Ursprungs, sondern anachoretischen, also von der Wüstenerfahrung der Eremiten abkünftig.
- ⁴⁵ Binswanger, L., *Der Mensch in der Psychiatrie*. Pfullingen 1957, 26, kursiv P.S.
- ⁴⁶ Bei Binswanger ist der ebenso pathologische Antagonist der Melancholie die Manie – allerdings auch nicht als göttliche Gabe, sondern als Melancholie in Grün: Alles spricht, ganz von selbst, ganz leicht. Wäre dann die Manie das remedium der Melancholie? Mitnichten, sie würde nur das korrespondierende Übermass bilden.
- ⁴⁷ Bader, *Melancholie und Metapher*. 104.
- ⁴⁸ Kierkegaard, S., *Entweder/Oder II,2*. Gütersloh 1979, 201(ff).
- ⁴⁹ Ebd., 202.
- ⁵⁰ Ebd., 201.
- ⁵¹ Ebd., 202.
- ⁵² Ebd. 202f.
- ⁵³ Kierkegaard, S., *Stadien auf des Lebens Weg II*. Gütersloh 1982, 397-404.
- ⁵⁴ Vgl. ebd., 398: «Wer jedoch in religiösem Sinne will [nicht nur in der endlichen Welt etwas Grosses], muss gerade Empfänglichkeit haben für das Schreckliche, er soll sich ihm öffnen ...» (398).
- ⁵⁵ Ebd., 397. Anschliessend heisst es: «Wiewohl ich eine hoch begeisternde Vorstellung von Gottes Liebe habe, denke ich ihn mir doch nicht als einen Schwachkopf, der im Himmel sitzt und tut was man will, sondern dass man darauf gefasst sein muss, in der Zeit und im Zeitlichen alles zu leiden. Es ist meine Überzeugung: nur eine judaisierende Reminiszenz, ein verkleinernder Partikularismus im Christentum, oder gewöhnlich Feigheit und Schlawheit wähen, in einem Verhältnis zu Gott zu stehn und von dergleichen dispensiert zu sein.»
- ⁵⁶ Ebd., 401f.
- ⁵⁷ Ebd., 399.
- ⁵⁸ Ebd., 403f.
- ⁵⁹ Kierkegaard, S., *Schriften über sich selbst*. Gütersloh 1985, 75ff.
- ⁶⁰ Ebd., 75.
- ⁶¹ Ebd., 76f.

⁶² Ebd., 77f.

⁶³ Ebd., 79f.

⁶⁴ Nicht nur Hegels Rechtsphilosophie ist rückwärts zu lesen und als sich aufstufende Kopräsenz der Formen zu verstehen, sondern auch Kierkegaards *Stadien*.