

Sascha Michel

Leere

Eine Kulturgeschichte

Klostermann/Nexus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlagabbildung: © iStock.com/josefkubes

Originalausgabe

© 2024 Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main

Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim

Druck und Bindung: docupoint, Barleben

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Reserved.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigen Papier
entsprechend ISO 9706.

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-04658-5

Inhalt

Prolog	6
I. Die Leere am Anfang	13
Tohuwabohu Creatio ex nihilo Atome und leerer Raum Horror vacui Vakuum-Experimente Metaphern der Leere	
II. Substanzverluste	35
In der »atheistischen Halbnacht« Der Letzte Mensch (I) Die Leere des Subjekts Ethik der Leere? Arbeit und Langeweile	
III. Die Leere im Jahrhundert der Dinge	68
Großstadt und Melancholie Eigentümsmüdigkeit Das Erhabene Gemalte Leere Ozean und Polarkreis Ein Buch über nichts Die Feier der Dinge	
IV. Konstellationen der Moderne	93
Die Entleerung der Zeichen Substanzverluste um 1900 Storytelling und Subjekt Lockerungen »von der Grundfarbe schwarz« Die Moderne im Leerlauf	
V. »Hello emptiness«	130
Leere und Überfluss »o-o-o-o« Fröhliche Bejahung Elvis' Gelächter Die Leere in Anführungszeichen Nicht-Orte Die Leere des Zen Askese und Konsumverzicht »The Earth will be quiet again«	
VI. Die Leere am Ende	174
Der Letzte Mensch (II) Das Unglück der Selbstreferenz Paare in der Wüste Terra nullius Das Ende von allem Wo bin ich?	
Epilog	209
Anmerkungen	217
Personenregister	239

Prolog

»Die Löcher sind die Hauptsache / An einem Sieb.«

Joachim Ringelnatz, *Ich habe dich so lieb*

Am Anfang dieses Buches standen die Bilder des globalen Corona-Lock-downs. Vom menschenleeren Times Square in New York bis zum leeren Supermarkt-Regal – überall sah und erlebte man eine mal faszinierende, mal gespenstische Leere. Wenn das Virus »eine Ästhetik hat, dann ist es eine der Leere«, schrieb das Kunstmagazin *Monopol* im März 2020¹ und verwies auf Bilder aus der Kunst- und Filmgeschichte: auf De Chiricos verlassene Architekturen, auf die menschenleeren Straßen in Dystopien und Zombie-Filmen wie *I am Legend* oder *28 Days Later*.

Natürlich stimmten die Bilder nicht oder zeigten nur die eine Seite der Wirklichkeit: Hinter der Leere verbargen sich einerseits all die Erkrankten und Toten, die Nicht-Systemrelevanten und Überforderten, andererseits aber auch all die auf Hochtouren laufenden Rechner und Logistikzentren, die die Mittelklasse zu Hause mit neuen Kommunikations-tools, mit Content und Päckchen versorgten. Ist die Leere also nur ein ästhetischer Schein, hinter dem sich ganz andere, viel wichtigere Dinge abspielen? War 2020 nur ein *année blanche*, ein Ausnahmejahr, das man am besten schnell vergessen sollte, um wieder zur Normalität zurückzukehren? Spätestens die leeren Gasspeicher in Folge des Ukraine-Kriegs und die zunehmenden Lücken in den globalen Lieferketten zur Herstellung dessen, was über Jahrzehnte in den westlichen Überflussesellschaften als Normalität galt, machen deutlich: Der *Horror vacui* wird uns weiter begleiten.

Dieses Buch möchte daran erinnern, wie sehr die Leere – ob als Horror oder Faszinosum, ob als imaginerter Raum der Befreiung oder als dystopisches Phantasma – immer schon ein wichtiger Begleiter kultureller Imaginationen und Selbstverständigungen war.

Zu unterscheiden sind dabei drei zentrale Topoi der Leere. Die Imaginationen und Reflexionen der Leere beziehen sich *erstens* immer wieder auf den Topos des Anfangs. Woher kommen wir? Warum ist überhaupt

etwas und nicht vielmehr nichts? Wer nach den Anfängen unserer Welt fragt, kommt nicht an der Idee des leeren Raums vorbei. Einschlägig ist dabei vor allem die Geschichte der Erforschung des Vakuums seit Evangelista Torricelli und Blaise Pascal.² Aber auch in den großen Mythen ist die Welt am Anfang *wüst und leer*. Und wie zu sehen sein wird, steht auch am Anfang der europäischen Subjektphilosophie die Vorstellung von einem Ich, das ganz unabhängig und allein, ohne sozialen oder natürlichen Kontext, im leeren Raum steht. Freiheit und Autonomie, diese so zentralen Konzepte der Aufklärung, scheinen ohne diese Leere, ohne die Abstraktion von allem Gegenständlichen und Lebendigen, kaum denkbar. In ihrem Buch *Bleibefreiheit* zitiert die Philosophin Eva von Redecker einen zwölfjährigen Jungen, der am Esstisch den Satz sagt: »Am freiesten bin ich, wenn ich allein auf dem Mars bin.« So tief also sitzen die solipsistischen Subjektbilder, dass wir uns Freiheit am besten auf einem menschenleeren und toten Planeten vorstellen können. »Freiheit ist«, so verstanden, »wenn nichts im Weg steht.«³

Der *zweite* kulturgeschichtlich wichtige und gegenwärtig besonders präzente Topos der Leere ist das Ende. Damit sind einerseits von der biblischen Apokalypse bis zu Cormac McCarthys *The Road* die bereits genannten Endzeit-Szenarien einer weitgehend (menschen-)leeren Welt der Zivilisation gemeint, andererseits aber auch Bilder vom räumlichen Ende der Zivilisation, zu denen etwa der in Literatur und Film vielfach in Szene gesetzte Raum der Wüste gehört. Bei einem Film wie *Zabriskie Point* von Michelangelo Antonioni wird beides bezeichnenderweise zusammengeführt: die zerstörerisch-apokalyptische Vision einer in die Luft gesprengten (Konsum-)Welt und die Wüste als Ort (sexuell) befreiender Leere. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang das Konzept der *Tabula rasa*: etwa als ›weiße‹, ›männliche‹ Vorstellung vom scheinbar menschenleeren Wilden Westen, den es, die Ureinwohner auslöschend, zu erobern und zu besiedeln gilt, oder als totalitäre Zukunftsvision einer vollständig neuen Welt, in der alle Fehler der Vergangenheit – bis hin zur Menschheit insgesamt in einer posthumanen Welt ohne uns – ausgemerzt und verschwunden sind. Leere und Gewalt – das wird eines der Leitmotive dieser Kulturgeschichte der Leere sein. Nicht zufällig ist der von Walter Benjamin im Jahr 1931 beschriebene »destruktive Charakter« eine Sozialfigur, die vor allem Platz schaffen und leerräumen will.⁴ Nicht zufällig wird die Leere bei der sogenannten »White Torture« auch als Foltermethode eingesetzt.⁵

Neben dem Anfang und dem Ende gibt es aber noch einen *dritten*, kulturell nicht minder wichtigen Topos der Leere: die Leere als Zwischenraum, als Brache etwa und ungenutztes *terrain vague*, als Pause und Leerstelle, als Lücke und Loch. »Die Löcher sind die Hauptsache / An einem Sieb«, heißt es in dem Motto von Joachim Ringelnatz, das diesem Prolog vorangestellt ist. Mit dem Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme könnte man sagen, dass es sich bei dieser Hauptsache, den Löchern, um eine Form *geregelter Leere* handelt. Wofür diese geregelte Leere sorgt, ist *Differenz*. Beim Sieb zum Beispiel die Differenz von Loch und Material oder von in heißem Wasser schwimmenden und abgetropften Spaghetti. Aber auch bei einem Text wie diesem hier geht nichts ohne geregelte Leere und die Differenz zwischen Weiß und Schwarz. Ohne Abstände und Zwischenräume gäbe es keine lesbaren Zeichen, keine Buchstaben und Wörter, es gäbe nichts unterscheidbar Einzelnes, keine Struktur, letztlich keinen Sinn.⁶

Das heißt aber auch umgekehrt: Ohne all das Material, ohne all die schwarzen Zeichen gäbe es die Abstände und Zwischenräume nicht. Die Hauptsache am Sieb also, die Löcher, kriegen wir nicht ohne den ganzen Materialaufwand drumherum. Entsprechend wird auch diese Kulturgeschichte der Leere einen bestimmten Aufwand betreiben müssen, um vom Gegenteil – von Abwesenheit, Vakuum, Leere oder gar Nichts – sprechen zu können. Mehr noch: Dieses Buch möchte, indem es von der Leere spricht, auch das mit dem Begriff der Leere stets mitaufgerufene Gegenteil feiern – die Fülle und das Volle, das spürbar-materielle Drumherum. Denn diesen ganzen Aufwand um die Löcher herum nennen wir: Kultur.

Ironischerweise gibt es kulturgeschichtlich eine lange Tradition der Verwendung des Leere-Begriffs, die sich kritisch gegen die Kultur wendet. Leere bezeichnet in dieser Tradition die Hohlheit und Substanzlosigkeit unseres kulturellen Aufwands: von den differenziert-luxuriösen Maskeraden der Aristokratie bis hin zum Leerlauf der Konsumkultur. Leere kann aber auch das Gegenteil bezeichnen: die Befreiung von all dem unnützen, teuflischen Zeug der Kultur, den Ausweg aus Unruhe und Entfremdung. Nicht zufällig finden Sühne und Erleuchtung in zahlreichen Helden- und Heiligengeschichten oft im kulturlosen, menschenleeren Raum der Wüste statt. Und auch die apokalyptische Leere in Endzeitfilmen und Dystopien wird oft als verdiente Rache der Natur, als gerechte Strafe in Szene gesetzt, die dann vielleicht den Weg frei macht für einen

Neuanfang. All die Sintflut-Geschichten in den großen Kosmogonien und Schöpfungsgeschichten der Menschheit berauschen sich an dieser Phantasie und sind als *Tabula-rasa*-Erzählungen in der Regel immer beides: Auslöschung und Reinigung, Ende und Neuanfang.

Keine Kulturgeschichte der Leere ohne diese Tradition der Kulturkritik, ohne diese mächtigen Phantasmen und Narrative, deren erzählerischer Kraft man sich kaum entziehen kann. Aus historischer Perspektive ist diese Tradition aber auch nur Teil dessen, was sie kritisiert: Mit ihren Bildern, ihren Aufteilungen der Welt in Gut und Böse, ihren immer wieder variierten Dramaturgien führen die kulturellen Verhandlungen⁷ der Leere notwendig zum Gegenteil: zu einer immer größeren Fülle an Geschichten und Bildern, zu fortwährenden Wiederholungen, Variationen und Vergleichen, zu Kritik und Kritik der Kritik. Mit William Shakespeare gesagt: zu *Much ado about Nothing*, also zu viel Lärm oder Getue um Nichts, wobei zum kulturellen Getue nicht nur die schweren Zeichen und großen Erzählungen gehören, sondern auch die leisen Töne, all die wunderbaren Versuche, der Leere inmitten der Stimmen und Diskurse einen Raum zu geben, sie als Teil der Kultur ihrerseits zu kultivieren – in der Stille, in der bewussten, gedehnten Unterbrechung, im Spiel mit Zwischenräumen.

Die Prämisse dieses Buchs ist damit schon benannt: Es geht bei so einer Kulturgeschichte um nichts anderes als kulturelle Zeichen, um Erzählungen und menschliche Artefakte. Deshalb ist gerade dort, wo mit der Leere ein Diesselts oder Jenseits der Zeichen beschworen werden soll, Misstrauen angebracht. Keine noch so emphatische Beschwörung der Leere kann den kulturellen Raum der Relationen und Vergleiche verlassen. Der Begriff der Leere erweist sich dabei als »keine absolute, sondern eine relative Bestimmung, die sich auf Kontextbedingungen und Erwartungen bezieht«. Eine Wasserflasche zum Beispiel »wird als ›leer‹ bezeichnet, auch wenn streng genommen noch einige Wassertropfen darin sind; eine Lagerhalle wird als ›leer‹ erachtet, wenn keine oder kaum noch Güter darin lagern, auch wenn ihr Hohlraum mit Regalen ›gefüllt‹ ist«. Von Leere sprechen wir also immer dann, wenn etwas abwesend ist oder fehlt, »was irgendwo eigentlich sein sollte, was dort wesentlich sein sollte, wie das Wasser in der Wasserflasche und die lagernden Güter in der Lagerhalle, und zwar in nicht verschwindend geringer Menge«. ⁸

Auch das Vakuum ist als luftleerer Raum nie restlos und vollständig leer. Über solche empirischen Reste hinaus, die gegen die Annahme ab-

solut leerer Räume sprechen, ist Leere als absolute Bestimmung aber schon allein deshalb nicht möglich, weil Bestimmung und Bedeutung in der Welt der Zeichen nur durch Differenz zu anderen Zeichen möglich sind. »Ich habe – ich weiß nicht«, heißt es in Goethes *Werther*⁹, und in diesem scheinbar leeren Zeichen des Gedankenstrichs, in dieser Auslassung und Leerstelle¹⁰, tut sich nicht nur eine Poetik, sondern eine ganze Welt auf. Anders gesagt: Schweigen im kulturellen Raum der Zeichen ist immer beredt, womöglich sogar viel beredter als all die Zeichen drumherum. Auch wenn es nicht nur in bestimmten Traditionen der Mystik, sondern auch in der Moderne des 20. Jahrhunderts immer wieder Versuche gibt, möglichst nichts zu bezeichnen, der Leere Raum zu geben, lässt sich der Verweis der Zeichen auf andere, die Generierung von Bedeutung durch Differenz und Vergleich, das ganze Stimmengewirr der Kulturen, nie ganz außer Kraft setzen. »Eine echte Leere«, so Susan Sontag in ihrem Essay *Die Ästhetik des Schweigens*, »eine reine Stille kann es nicht geben – weder begrifflich noch in Wirklichkeit. Der Künstler, der Stille oder Leere produziert, muß, und sei es nur, weil das Kunstwerk in einer von vielen anderen Dingen erfüllten Welt existiert, etwas Dialektisches produzieren: ein erfülltes Nichts, eine bereichernde Leere, eine klangvolle Stille oder ein beredtes Schweigen. Schweigen bleibt unausweichlich eine Form des Sprechens (in vielen Fällen von Beschwerde oder Anklage) und ein Element in einem Dialog.«¹¹

Das klingt vielleicht etwas abstrakt, hat aber sehr praktische Konsequenzen, und zwar nicht nur für die Kunst. Vielleicht nämlich führt es zu einem Misstrauen, das im 21. Jahrhundert wieder nützlich sein kann und das sich gegen jede Form politischer *Tabula rasa*-Erzählungen richtet. Es richtet sich gegen die kulturkritische Denunzierung von Kultur als Raum der Leerläufe und leeren Herzen und gegen das Pathos von Eigentlichkeit, Tiefe und Substanz. Es richtet sich aber auch gegen bestimmte Vermarktungen der Leere, die ihre Verstrickung in genau das, wogegen sich die Leere angeblich richtet, nicht reflektieren. »Je leerer ein Laden in einer belebten Einkaufsstraße aussieht«, so der Historiker Valentin Groebner, »und je geringer die Zahl von Kleidern, Schuhen oder Elektrogeräten, die darin vor minimalistischem makellosem sauberen Weiß oder Hellgrau ausgestellt werden, desto teurer sind diese Waren.«¹² Die Leere ist also auch das: ein großes Geschäft. Und mit diesem Geschäft können nicht nur wachsende Gewinne erzielt werden, sondern es kommt in der Summe einfach noch mehr Zeug in die Welt. Vor der Minimalis-

mus- und Marie-Kondo-Mode, vor Apple und Patagonia gab es all die Millionen Ratgeber, iPads und Outdoor-Jacken eben noch nicht, die man fürs minimalistische Glück angeblich so benötigt. Nicht zuletzt auch die Vermarktung dystopischer Erzählungen ist ironischerweise ein sehr erfolgreiches Geschäftsfeld genau der Wachstumsökonomie, deren ›Erfolg‹ aufgrund ihres zu hohen Stoffwechsels mit der Natur schlichtweg keine Zukunft hat.

Das klingt jetzt sehr düster – fast schon nach negativer Dialektik. Und in der Tat: Diese Kulturgeschichte kommt, vor allem wenn sie von der dystopischen Leere am Ende handelt, am Düsternen nicht vorbei. Dass das Thema der Leere aktuell so präsent ist, hat nun einmal auch mit der Tatsache zu tun, dass einstmalige Normalitäten einer auf Wachstum und Verbrennung basierenden Überflussgesellschaft nicht zukunftsfähig sind. Wenn der notwendige Abschied von solchen Normalitäten gleich als totaler Weltuntergang erscheint, offenbart sich in den damit verbundenen Bildern absoluter Leere vielleicht vor allem eines: unsere mangelnde Phantasie.

Aber so wie es auf dem Feld der Endzeitgeschichten viele Schattierungen beim Schwarzsehen gibt und das dystopische Genre sich längst bereits selbst ironisiert, so gibt es auch in diesem Buch viel Heiteres und Helles. Nicht weil das Buch sonst eine Zumutung wäre, sondern weil die Leere selbst voller Ambivalenzen steckt. Wenn ein Philosoph wie Hegel zum Beispiel vor über zweihundert Jahren von der »Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei«¹³ spricht, meint er damit einerseits etwas politisch höchst Gefährliches, das von Robespierre bis Putin reicht. Andererseits aber hat diese Leerheit immer auch etwas Lächerliches. Und überall dort, wo dieses Lächerliche reflektiert wird, kann es nicht nur zu anderen, freieren Formen der Rede führen, sondern vielleicht insgesamt zu mehr Lockerheit. Denn Leere heißt eben auch – die (oft viel zu heiße) Luft herauszulassen.

I. Die Leere am Anfang

»Das Universum [...] ist aus zweierlei zusammengesetzt:
aus Körpern und aus Leere.«

Lukrez, *Über die Natur der Dinge*¹

Bevor Sie weiterlesen, schauen Sie vielleicht noch einmal nach links. Was Sie da sehen, ist einfach nur ein leeres, unbedrucktes Blatt. Solche sogenannten Vakant-Seiten, wie es in der Sprache des Buchdrucks heißt, stehen oft vor dem Anfang eines neuen Kapitels. Aber beim Lesen nehmen wir die ganzseitige Leere solcher Vakant-Seiten in der Regel nicht wahr. Dabei sind wir mit dieser leeren Seite bereits – *vor* dem vermeintlichen Anfang – mitten im Thema. Viele Begriffe werden uns auf den folgenden Seiten begegnen – Formulierungen und Termini wie *Vakuum*, *Horror vacui*, *Creatio ex nihilo*, *Chaos* –, und mit dieser unscheinbaren leeren Seite ist bereits ein erster wichtiger Begriff verknüpft: die sogenannte *Tabula rasa*.

Bezeichnet wurde damit in der Antike eine Wachstafel, die durch Abschaben der Schrift immer wieder neu beschriftet werden konnte. Bis heute spricht man davon, *Tabula rasa* zu machen, wenn man etwas Altes radikal hinter sich lassen und ganz neu anfangen will. In der Philosophiegeschichte stellte man sich die menschliche Seele immer wieder als eine solche Wachstafel vor: Am Anfang, in der Kindheit, sei sie, so die Auffassung von Platon bis John Locke, noch ganz leer wie ein unbeschriebenes Blatt, und erst im Laufe unserer Entwicklung werde sie durch Eindrücke und Erfahrungen nach und nach beschriftet, das Beschriftete immer wieder überschrieben.²

Der Autor Jean Paul sah im Jahr 1797 in einer Vakant-Seite, wie sie hier links zwischen Prolog und erstem Kapitel zu sehen ist, eine Art *Tabula rasa*: eine markierte Leerstelle im Buch – »zum Zeichen«, »das nächste Blatt sei ebenso unbewohnt und ebenso offen beliebigen Schreibereien«. Die Ironie dabei ist allerdings, dass dieses unbeschriebene Blatt bereits selbst eben ein *Zeichen* darstellt und auf unzählige bereits beschriebene Seiten der Philosophie- und Literaturgeschichte zum Thema *Tabula rasa*

oder *page blanche*³ verweist. Der Ironiker Jean Paul weiß um solche Widersprüche und schlägt deshalb noch eine andere Lesart der Vakant-Seite am Anfang (und Ende) eines Buches vor. Vielleicht nämlich, so Jean Paul, »sind diese den Garten des Buchs einfassende leere Hahas auch die Wüsteneien, die ein Buch vom andern sondern müssen, wie große leere Räume die Reiche der Germanier oder die der Nordamerikaner oder die Sonnensysteme auseinanderstellen«. ⁴

Ein »Ha-Ha« bezeichnet in der Gartenbaukunst einen Graben, der den Garten oder Park begrenzt und im Unterschied zu einer Mauer den Blick auf die umgebende Landschaft nicht verstellt. Das lautmalerische »Ha-Ha« hat mit dem Staunen zu tun, das sich einstellt, wenn man die tiefer gelegte Begrenzung plötzlich bemerkt. Beim leeren Haha am Anfang hätte man es dieser Lesart zufolge also mit keinem Nullpunkt, sondern bereits mit einem *Zwischenraum* zu tun. Schon am Anfang stünde nicht der mit der Leere verbundene Ernst des souveränen (Neu-)Anfangs, sondern das ans Komische grenzende Staunen über die eigene Begrenzung – inklusive der Gefahr, in den Graben zu stürzen. Immerhin aber ist die Aussicht gut.

Tohuwabohu

Wenn Jean Paul von leeren Hahas als »Wüsteneien« spricht, erinnert er damit nebenbei an *den* kanonischen Text zum Thema Leere und Anfang. In der ersten Gesamtausgabe der Lutherbibel von 1534 findet sich die bis heute prägende Formulierung *wüst und leer* wieder, die in der *Genesis* den Anfangszustand der Erde beschreibt: »Am anfang schuff Gott himmel vnd erden / Vnd die erde war wuest vnd leer / vnd es war finster auff der tieffe / vnd der Geist Gottes schwebet auff dem wasser.« ⁵

Wüst und leer, das ist die Luther'sche Übersetzung der Formulierung תהו ובהו (*Tohuwabohu*) in der Hebräischen Bibel. ⁶ In der Septuaginta lautet die griechische Übersetzung: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (*aoratos kai akataskeyastos*: unsichtbar und unbebaut). In der lateinischen Vulgata heißt es: *inanis et vacua* (>unbebaut und leer<). Wie aber soll man sich dieses Unbebaute, Wüste und Leere vorstellen? Ganz leer ist es ja offenbar nicht: Immerhin gibt es »Finsternis«, und es gibt »Tiefe« und somit schon einmal die Differenz von oben und unten – anders als im Weltall. »Tiefe«, das ist in der Hebräischen Bibel תהום (*Tehom*) und bezeichnet

einen Abgrund, tiefes Meer, unterirdisches Wasser oder Flut. Entsprechend gibt es in der *Genesis* von Anfang an immerhin bereits »Wasser«.

Auch Luther betont in seiner *Genesis*-Vorlesung, dass man sich mit solchen Vorstellungen in den Text durchaus hineindenken könne: »Man merke, dass Erde und Wasser noch ineinander gemengt sind, es noch keinen Himmel gibt, sondern nur dicken Nebel.«⁷ Der Text der Bibel greift mit solchen Vorstellungen auf eine Topik des Ungestalteten und Ungeordneten zurück, die in vielen Schöpfungsgeschichten, Kosmogonien und Theogonien verbreitet ist. Der im 6. Jahrhundert v. Chr. im Babylonischen Exil entstandene erste Schöpfungsbericht der *Genesis* (Gen 1,1–2,3) und vor allem die *Tabula-rasa*-Geschichte der Sintflut (Gen 7,1–8,19) stehen in engem Austausch mit den Ursprungs- und Schöpfungsgeschichten der altorientalischen Nachbarkulturen.⁸ Die beiden früheren Schöpfungsmythen, das akkadische Atrachasis-Epos (um 1800 v. Chr.) und das sumerisch-babylonische Gilgamesch-Epos (3000–1200 v. Chr.), erzählen zwar nicht vom Anfang der Welt oder der Geburt der Götter, beide aber greifen ebenfalls auf den Mythos der großen Flut zurück. Sowohl ganz am Anfang als auch beim Neuanfang nach der großen Flut geht vielen altorientalischen Schöpfungsmythen zufolge offenbar nichts ohne Wasser.⁹

Wie aber ist zu erklären, dass am Anfang der *Genesis* von drei Entitäten – Wasser, Erde und Himmel – die Rede ist, wenn der Himmel doch erst am zweiten und die Erde als vom Wasser geschiedener trockener Boden erst am dritten Tag der Schöpfung entstehen? Die moderne Bibelexegese versteht wegen solcher Deutungsprobleme den Eingangsvers – »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde« – als einen das eigentliche Schöpfungswerk rahmenden Satz. Dieser Rahmen wird dann in Gen 2,4 geschlossen mit dem Satz: »So sind Himmel und Erde geworden, als sie geschaffen wurden.« Die Wendung »Himmel und Erde« meint demnach in Gen 1,1 noch keine voneinander unterschiedenen Bereiche, sondern einfach nur »Welt«¹⁰, und das in Gen 1,2 genannte Tohuwabohu der »Erde« wäre nicht als Hinweis auf eine noch wüste und leere oder gar neblige Erdoberfläche zu verstehen, sondern als kulturell im 6. Jahrhundert v. Chr. verbreiteter *Chaos*-Topos.

Chaos ist zwar kein »quellensprachlicher Begriff« des Alten Testaments, als »metasprachlicher Ausdruck« ist er aber durchaus auf den Anfang der *Genesis* zu beziehen – wie überhaupt Gen 1,2 »nicht ohne Rückgriff« auf altorientalische und frühgriechische »Wissensmaterialien

gedeutet werden« kann.¹¹ *Chaos*, griechisch *χάος*, bezeichnet als Gegenbegriff zu *Kosmos* das Ungeordnete. Etymologisch verweist *χάος* auf das Verb *χαίρειν* (*chaírein*: ›klaffen, gähnen‹) und geht im Griechischen mit der Semantik eines klaffenden, gähnenden Abgrunds, einer Schlucht oder gähnenden Leere einher. Es steht damit nicht nur im Zusammenhang mit dem hebräischen *Tohuwabohu*, sondern auch mit *Tehom*. Bis in die altnordischen Schöpfungsgeschichten reicht dieses semantische Netz des Gähnenden und Klaffenden. Auch in der mittelalterlichen *Edda* steht am Anfang ein gähnender Abgrund, eine Leere und Tiefe, anders aber als in der *Genesis* oder in *Enuma Elisch* offenbar ohne Meeresflut, ohne Erde und Himmel, also tatsächlich bis auf die Existenz von Göttern und Riesen ziemlich leer: »Urzeit war es, als Ymir lebte; / es gab weder Sand noch Meer noch kühle Wogen, / Erde existierte nicht noch Himmel darüber, / den Schlund der Urleere gab es, aber nirgends Gras.«¹² »Schlund der Urleere«, das ist im Altnordischen »gap ginnunga« oder »Ginnungagap«. Am Anfang aller Dinge also steht ein *gap*, eine Lücke, ein Zwischenraum – womit man wieder bei Jean Pauls leerem Haha wäre.

Creatio ex nihilo

Wie aber soll etwas klaffen oder gähnend leer sein, wenn es drumherum – anders als etwa beim weit aufgerissenen, gähnenden Mund – noch gar nichts gibt? Man kommt, wenn es um die ersten (und letzten) Dinge geht, kaum an solchen ketzerischen Fragen vorbei. Eine andere, naheliegende Frage dieser Art zitiert Augustinus in seinen *Bekenntnissen*, nämlich: »Was tat Gott, bevor er Himmel und Erde erschuf?« »Ich antworte«, schreibt Augustinus, »nicht mit dem Spaßwort, das einer, der Wucht der Frage ausweichend, erwidert haben soll: ›Er hat Höllen hergerichtet für Leute, die so hohe Geheimnisse ergrübeln wollen.«¹³ Augustinus hingegen legt großen Wert auf das Ergrübeln höchster Geheimnisse. Was also war *vor* dem Anfang, was um Gottes willen tat Gott eigentlich *vor* der Schöpfung? Hat er etwa »unzählige Jahrhunderte« vor dem ersten Schöpfungstag einfach nur müßig gar nichts getan?

Vor allem die jüdische Mystik und Kabbala hat sich an solchen Fragen abgearbeitet und den Ursprung der Welt vor der Schöpfung als *Zimzum*, als Leerraum schaffende Zusammenziehung und Selbstbeschränkung Gottes zu denken versucht.¹⁴ Augustinus' schlaue Lösung ist die

Gegenüberstellung von Zeit und zeitloser Ewigkeit: Gott kann vor der Schöpfung weder etwas anderes noch gar nichts getan haben, weil dieses Tun oder Nichtstun bereits Zeit in Anspruch genommen hätte, Zeit selbst aber bereits eine Schöpfung Gottes ist, also nicht vor der Schöpfung existieren konnte: »Da Du also gar aller Zeiten Wirker bist, wie kann man, wenn also doch etwelche Zeit gewesen wäre, ehvor Du Himmel schufst und Erde – wie kann man sagen, da seiest Du des Wirkens müßig gewesen? Eben diese Zeit auch hattest doch Du erschaffen, und Zeiten konnten nicht verfließen, ehe Du Zeiten erschufst.«¹⁵ Noch Stephen Hawking, der berühmte Physiker, antwortet auf die etwas säkularere Frage: »Was war vor dem Urknall?« über 1500 Jahre nach Augustinus: »Nach der Keine-Grenzen-Hypothese ist die Frage, was vor dem Urknall war, sinnlos – so sinnlos wie die Frage, was südlich des Südpols ist –, weil es keinen Zeitbegriff gibt, auf den man sich beziehen könnte. Das Konzept der Zeit existiert nur innerhalb unseres Universums.«¹⁶

So sinnlos Bestimmungen wie ›damals‹ oder ›vorher‹ sind, wenn es noch keinen Zeitbegriff gibt, so sinnlos sind Bestimmungen wie ›leer‹ oder ›voll‹, wenn es noch keinen Raumbegriff gibt. Es wäre daher aus Augustinus' Sicht sinnlos zu sagen, die ›Welt‹ sei vor dem Urknall oder vor der Schöpfung leer gewesen. Theologisch ist ohnehin klar, dass es in der zeitlosen Ewigkeit vor der Schöpfung immer schon Gott gegeben hat.

Gott – und sonst nichts? Im christlichen Nachdenken über solche wichtigen Ursprungsfragen taucht seit Augustinus an dieser Stelle nicht der Begriff der Leere auf, sondern der Begriff des »Nichts« und die sogenannte *Creatio ex nihilo*. »Wie hast Du Himmel und Erde erschaffen, o Gott?«, fragt Augustinus in seinen *Bekenntnissen*, und seine Antwort lautet: »Offenbar nicht im Himmel und nicht auf der Erde hast Du Himmel und Erde erschaffen [...]. Du hattest auch nicht irgendwas zuhanden, um hieraus Himmel und Erde zu erschaffen: woher auch sollte Dir dies kommen, ohne daß Du selbst es erschaffen hättest, damit Du daraus etwas erschüfest?«¹⁷ Also, folgert Augustinus, »nur ›gesprochen‹ hast Du, ›und es ward‹, und in Deinem ›Wort‹ hast Du es erschaffen«. Aber auch da lässt Augustinus nicht locker und fragt weiter: »wie hast Du gesprochen?« Denn mit einer Stimme, deren Schallwellen sich räumlich und zeitlich verbreiten, kann dieses Sprechen nicht stattgefunden haben, da auch das bereits die Schöpfung von Zeit und Raum vorausgesetzt hätte. Selbst Augustinus scheint an dieser Stelle an die Grenzen seines Grübelns und seiner eigenen sprachlichen Schöpfung in den *Bekenntnissen*

zu kommen, macht aber schnell aus der theologischen Not die Tugend einer wortreichen Grenzerfahrung: »Irgendwie sehe ich es ja, aber wie ich es ausdrücken soll, weiß ich nicht. [...] Wer kann es begreifen, wer erzählen?«¹⁸

Erzählen kann man den zeitlosen Zustand vor der Schöpfung schon deshalb nicht, weil das Erzählen aufs zeitliche Nacheinander des ›Und dann‹ und damit immer schon auf eine temporale Ordnung angewiesen ist, die erst mit der Setzung des Anfangs installiert wird. »Gründungsnarrative«, so der Literaturwissenschaftler Albrecht Koschorke, müssen sich »performativ selbst in Geltung setzen – in einer paradoxen Operation, weil sie ja erst die Codes etablieren, auf Grund derer solche Validationen erfolgen können«.¹⁹

Ein Anfang ist innerhalb der *Poetik* des Aristoteles etwas, »was selbst nicht mit Notwendigkeit auf etwas anderes folgt, nach dem jedoch natürlicherweise etwas anderes eintritt oder entsteht«.²⁰ Für Augustinus ist klar, dass es vor dem Anfang der Welt nichts anderes als Gott gab und Gott ohne jede Notwendigkeit, absolut frei, einen Anfang gesetzt hat, der nicht auf etwas anderes folgt, nichts anderes voraussetzt: »Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.« Vorher gab es nach Augustinus' Lesart der *Genesis* buchstäblich nichts. Wobei dieses »Nichts« »nicht abstrakt als Gegenbegriff zum Sein, sondern konkret als Gegenbegriff zum schöpferischen Sein Gottes wie zum geschaffenen Sein der Welt verstanden sein will und deshalb weder als Erklärungsgrund noch als notwendiger Durchgangspunkt für das welthaft Seiende in Frage kommt«. Die *Creatio ex nihilo* »drückt, so verstanden, die souveräne, durch ›nichts‹ bedingte Freiheit aus, kraft der Gott die kreatürliche Wirklichkeit ins Dasein ruft, zieht damit aber auch einen unübersehbaren Trennungsstrich« zwischen Gott und Schöpfung.²¹

Mit dem Stand der heutigen *Genesis*-Exegese allerdings ist Augustinus' wirkmächtige Annahme einer *Creatio ex nihilo* nicht kompatibel: Wie gesehen sind Finsternis, Tiefe und Wasser in Gen 1,2 bereits vorgegeben: »Wie immer man die Syntax von Gen 1,1–3 beurteilt, der Konsens besagt: Der Rahmen Gen 1,1 + 2,4a spricht von der geordneten Lebenswelt, Gen 1,2 aber nennt (mesopotamische Vorbilder entmythologisierend) vorgegebene Größen, ohne deren Vorgegebenheit zu problematisieren, an denen Gott erschaffend handelt.«²² Was die vorgegebene Größe der Wassertiefe oder Urflut impliziert, ist die bereits räumliche Struktur der ungeordneten Vorwelt, auch wenn Wasser und Erde noch

nicht geschieden sind und vollständige Finsternis herrscht. Mit der Annahme eines solchen Raums ist es dann durchaus sinnvoll, von Leere zu sprechen: Die ungeordnete, mit Wassermassen gefüllte Welt, in der – auf dem Wasser – der Geist Gottes schwebt, ist insofern leer, als sie eben noch nichts von Gott Geschaffenes enthält. Die Formulierung vom Tohuwabohu, die sich nicht zufällig vor allem an ihrem eigenen Klang berauscht, stellt so gesehen eine Tautologie oder Nullaussage dar: Vor der Schöpfung gibt es logischerweise noch keine Geschöpfe. Das Tohuwabohu ist also, wenn man die Füllungen der sechs Schöpfungstage *ex negativo* auf die Welt vor der Schöpfung bezieht, *relativ* leer: ohne Licht, bodenlos, baum- und pflanzenlos, ohne Sonne, Mond und Sterne, eine Welt ohne Tiere und Menschen.

Für heutige, von jüdischen und christlichen Narrativen geprägte Ohren klingt das Tohuwabohu der Bibel nicht nur nach einer Ursprungsphantasie, sondern auch nach der *Tabula rasa* einer Endzeit. Und in der Tat taucht die Formulierung vom Tohuwabohu ein weiteres Mal in der Bibel an einer Stelle auf, wo es um die Verwüstung der Welt durch Gottes Gericht geht (Jer 4, 23 ff.): »Denn so spricht der HERR: Das ganze Land soll wüst werden [...]. Alle Städte werden verlassen stehen, sodass niemand darin wohnt.«

Von solchen apokalyptischen Bildern der Leere wird noch die Rede sein. Es gibt aber auch Ursprungsphantasien der Leere, denen solche negativen oder gar apokalyptischen Konnotationen fremd sind. Im Daoismus zum Beispiel steht am Anfang aller Dinge ein Prinzip, eine Kraft – das *Dao* –, das nicht wie in der *Genesis* ursprünglich eingreift, um die Leere zu füllen, oder das aus Zorn irgendwann erneut eingreift, um die Fülle der Welt wieder zu zerstören; vielmehr wird die Kraft des Dao selbst als gestalt- und tonlose Leere des Ursprungs gedacht, die nach dem Anfang weiter fortwirkt in der Welt und alles durchdringt. »Ein Wesen gibt es chaotischer Art, / Das noch vor Himmel und Erde ward, / So tonlos, so raumlos. / Unverändert, auf sich nur gestellt, / Ungefährdet wandelt es im Kreise. / Du kannst es ansehen als die Mutter der Welt. / Ich kenne seinen Namen nicht. / Ich sage *Weg* [*Dao*], damit es ein Beiwort erhält.«²³

Auf dem Weg, den wir Menschen gehen, gilt es zwar immer wieder, sich auf dieses Prinzip zu besinnen, was nicht ohne die ein oder andere Kulturtechnik, also nicht ohne Disziplin und regelgeleitetes Tun denkbar ist. Jedes Tun, jede Regel aber verfehlt das Dao zugleich, füllt seine Leere

mit Namen und überführt die mit ihm verbundene Kreisstruktur in eine zielgerichtete Linie. Daher die Vorliebe des Daoismus für Paradoxien und nicht auflösbare Gleichnisse: Tun gelingt nur durch Nicht-Tun, der Kern des Dao ist leer. Man könnte zusammenfassend sagen, dass der Daoismus kulturgeschichtlich ab etwa dem 4. Jahrhundert v. Chr. im Unterschied zur biblischen Schöpfungserzählung einen erstaunlich positiven Leere-Begriff etabliert. Aber schon dieses Positive und Begriffliche wäre angesichts des Dao *too much*. Dennoch gibt es im Daoismus durchaus auch die wortreiche Feier der Leere: »Am Uranfang gab es nichts, und nichts war benannt; daraus ging Eines hervor, als es das Eine gab, war es ohne Gestalt. Die Lebewesen empfangen von ihm das Leben – das ist die Lebenskraft«. Vollkommene Lebenskraft, so der chinesische Philosoph und Dichter Zhuangzi, »entspricht dem Ursprünglichen. Ihm zu entsprechen, bedeutet Leere; Leere bedeutet Größe.«²⁴

Atome und leerer Raum

Da sich Kosmogonien für den Anfang und die weitere Entwicklung der Welt interessieren, wird die Welt, der Kosmos, nicht als ewig gedacht, sondern hat einen benennbaren Beginn und Verlauf. Schaut man sich die frühgriechischen »Wissensmaterialien« genauer an, die zum Verständnis der *Genesis* wichtig sind, liegt hier ein zentraler Unterschied: Auch bei dem vorsokratischen Philosophen Thales zum Beispiel ist wie in der Bibel oder in den altorientalischen Schöpfungsmythen das Wasser grundlegend für die Welt. Es findet bei Thales – im 6. Jahrhundert v. Chr. – aber keine Setzung des Anfangs im Sinne eines Schöpfungsakts statt, die Welt als Kosmos ist immer schon da, und weder Gott noch Götter spielen dabei eine Rolle.

Was das frühgriechische Denken umtreibt, ist die Frage nach Sein und Werden. Parmenides von Elea zum Beispiel vertritt die Auffassung, dass es seit jeher und für immer nur ein einziges Seiendes gibt. Es ist nicht entstanden und unzerstörbar, hat also weder Anfang noch Ende, und es ist strikt vom Nichtseienden zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist allerdings eine rein formale; da es nur das eine, ewige Seiende gibt, gibt es das Nichtseiende nur als argumentativ notwendigen (Gegen-)Begriff, nicht aber ontologisch in der Welt – etwa als Lücke oder leerer Zwischenraum im Seienden. Im Zusammenhang dieser Abgrenzung ist der

Begriff des Leeren bei den sogenannten Eleaten, also bei Parmenides von Elea, bei Melissos oder Zenon, erstmals bezeugt: »Auch ist kein Leeres. Denn das Leere ist nichts; also kann wohl, was nichts ist, auch nicht sein. Und es (sc. das Seiende) bewegt sich auch nicht. Denn es kann an keiner Stelle zurückweichen, sondern ist voll. Denn wenn Leere wäre, würde es (sc. das Seiende) in das Leere zurückweichen. Da aber Leeres nicht ist, hat es keine Stelle, an der es zurückweichen könnte.«²⁵

Auch Empedokles, der im Unterschied zu Parmenides das Seiende als durch Liebe und Streit bedingte Bewegung unterschiedlicher Elemente denkt, vertritt die Auffassung, »*dass nichts leer ist*«: Zwischen den unterschiedlichen Elementen des Seienden oder zwischen den sich abwechselnden Zyklen von Verbindung und Trennung gibt es wie bei Parmenides keine Lücken: »Nichts ist frei [kenon] [d. h., es gibt keine ›All-freie‹ Zone]; woher sollte mithin etwas [zum All] hinzukommen?«²⁶

Erst die sogenannten Atomisten – von Leukipp und Demokrit im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. über Epikur bis hin zu Lukrez – gehen in ihren naturphilosophischen Spekulationen davon aus, dass es Leere (κενός; kenós) gibt. In seiner großen Studie zur Theoriegeschichte des Begriffs spricht Ernst A. Schmidt bezeichnenderweise nicht von *der* Leere, sondern *dem* Leeren: »Weil nur von dem Leeren im naturphilosophisch-physikalischen Sinn die Rede ist, wird das Substantiv ›Die Leere‹ gemieden, um den Assoziationen dieses Begriffs aus Daseins- oder Existenzanalyse und Zeitkritik als Metapher insbes. für die Erfahrung von Sinnlosigkeit (›Sinnleere‹) und für Nihilismus aus dem Weg zu gehen.«²⁷ Auch wenn man solchen »Assoziationen« kulturgeschichtlich nicht aus dem Weg gehen kann und gerade aus den metaphorischen Übertragungen, den geschichtsphilosophischen, kulturkritischen oder ästhetischen Verhandlungen des Leere-Begriffs dessen bis heute spürbare soziale Energien hervorgehen, kann man doch erst einmal festhalten, dass der Begriff über die Naturphilosophie ins europäische Denken gelangt und in diesem Zusammenhang weder etwas mit Religion noch mit Mythologie, geschweige denn mit Kulturkritik oder Existenzanalyse zu tun hat.

Was *das* Leere bei den Atomisten bezeichnet, ist keine Metapher, sondern ein physikalischer Raum, ein Seiendes, das nichtstofflich ist, in dem sich aber eine unendliche Vielzahl von Seiendem, die sogenannten Atome, bewegen. Mit Parmenides und gegen Empedokles verstehen Leukipp und Demokrit die Atome als unteilbar, sie sind nicht entstanden und unzerstörbar, also ewig. Mit Empedokles und gegen Parmenides gehen die

Atomisten allerdings davon aus, dass es nicht nur das eine, unbewegte Seiende, sondern eine *bewegliche Vielzahl* von Seiendem gibt. Die Voraussetzung für dieses unterschiedlich Seiende und dessen Bewegung – das ist die entscheidende Neuerung der Atomisten – ist ein leerer, nichtstofflicher Raum. In der Welt insgesamt gibt es ontologisch nach Auffassung der Atomisten nur diesen leeren Raum und die sich in ihm bewegendenden Atome – sonst nichts. Ohne Leere als Raum der Bewegung wäre alles Seiende in der Welt schlechterdings undenkbar. Fast zur gleichen Zeit wie die Daoisten in China kommen also auch die Atomisten im alten Griechenland zu einem positiven Begriff der Leere, dem nichts schöpfungstheologisch Defizitäres oder apokalyptisch Unheilvolles anhaftet.

Abgerechnet hat dann vor allem Aristoteles im vierten Buch seiner *Physik* mit dem atomistischen Begriff der Leere.²⁸ Viele Annahmen der Atomisten sind überhaupt nur indirekt durch Aristoteles' Kritik überliefert. Ausgehend von seinem Konzept der *Entelechie*, wendet Aristoteles ganz grundsätzlich die unumgängliche ›Haltlosigkeit‹ des Seienden im leeren Raum ein: Wenn in jedem Körper eine Art Programmcode steckt, der im Sinne der Entelechie ein bestimmtes Bewegungsziel, einen ›natürlichen‹ Zielort vorsieht, kann die Bewegung zu diesem Ziel unmöglich in einem leeren Raum stattfinden, da dessen Leere keinerlei Reibung bietet, er also auch keinen Halt, keinen Stopp des jeweiligen Körpers an einem bestimmten Ort erlaubt. Außerdem kritisiert Aristoteles *bewegungs- oder geschwindigkeitstheoretisch*, dass es bei der Annahme eines leeren, also reibungslosen Raums keine Erklärungsmöglichkeit für die unterschiedlichen Geschwindigkeiten von Körpern gibt; in einem leeren Raum mit der Dichte Null müssten sich alle Körper mit gleicher Geschwindigkeit bewegen. Doch der für Aristoteles entscheidende Einwand gegen das atomistische Konzept der Leere folgt aus seinem Begriff des *Ortes*. Für Aristoteles ist ein Ort keine Gestalt oder Form. Ein Ort ist auch kein Körper oder ein bestimmtes Material wie Wasser oder Luft, denn dann wären, wenn man z. B. einen Würfel in Wasser taucht, »an derselben Stelle zwei Körper«²⁹, was nicht möglich ist. Und ein Ort ist auch nicht einfach eine unabhängig von Körpern zu denkende räumliche Ausdehnung, also etwa der mit Luft oder Wein gefüllte Innenraum eines Krugs. Ein Ort ist für Aristoteles vielmehr »die Grenze des umgebenden Körpers, an der er das Umgebene berührt«³⁰, also, bezogen auf den Weinkrug, nicht der Innenraum, das Intervall zwischen den Wänden des Krugs, sondern die Innenseiten selbst, die innere Hülle des Krugs.³¹

»Oft«, so Aristoteles, »wechselt das Umgebene und Getrennte, während das Umgebende verharrt, z. B. wenn Wasser aus einem Gefäß fließt. Deshalb hält man das Dazwischen für eine bestimmte Ausdehnung, denn es sei etwas außer dem Körper, der entfernt wird. Aber das stimmt nicht. Sondern irgendeiner von den Körpern dringt ein, die [von dem ausfließenden Wasser] verdrängt werden und von solcher Natur sind, dass sie angrenzen können.«³² Die Ausdehnung bzw. Dreidimensionalität ist also keine Eigenschaft des Orts, in dem sich die Körper befinden, ausgedehnt sind nur »die in Bewegung befindlichen Größen« wie Wasser oder Luft. Weil die Luft »unkörperlich zu sein scheint«, hält man das Dazwischen im Inneren eines Gefäßes, aus dem man das Wasser gegossen hat, für leer und die Ausdehnung für eine vom jeweiligen körperlichen Inhalt unabhängige Größe.³³

Modern gelesen klingt das insofern plausibel, als ja tatsächlich bis hin zu sogenannten Quantenfluktuationen immer irgendeine in Bewegung befindliche Größe »da« oder möglich ist. Die Leere ist so gesehen ein bloßer Schein, das Dazwischen in einem Gefäß ohne Wasser erweckt lediglich den Eindruck, »als wäre es leer«.³⁴ Die Physik seit der Neuzeit hat dann auch empirisch gezeigt, dass dieser Schein trügt und sich so einiges im leeren Raum befindet. Von der Luft als Körper, der das Wasser oder den Wein als Körper im Krug ersetzt, wusste schon die Antike. Das Wissen um die molekulare Struktur der Luft aber war dann eine moderne Entdeckung – erst recht das Wissen um elektromagnetische Strahlung, Neutrinos aus dem All oder Quantenfluktuationen. Selbst im Weltall gibt es, wie wir wissen, nicht einfach nichts, sondern Wasserstoffatome oder die elektromagnetische Strahlung der Sonne. Hat also Aristoteles einfach nur den aus heutiger Sicht richtigen Gedanken formuliert, dass es ein perfektes Vakuum, in dem sich nichts Stoffliches, keinerlei Materie, keine in Bewegung befindliche Größe befindet, nicht gibt? Aristoteles so zu verstehen, wäre zu sehr von den Experimenten und empirischen Beobachtungen späterer Epochen her gedacht, von denen noch die Rede sein wird. Damit bei diesen Beobachtungen eine empirische Relativierung des Vakuumbegriffs einsetzen konnte, musste zunächst aber erst einmal erlaubt sein, das Leere als stofflosen, materiefreien Raum überhaupt zu denken. Und gegen genau diese (widerspruchsfreie) Denkbarkeit wendet sich Aristoteles mit allen Werkzeugen der Logik (und Rhetorik), die dieser große Philosoph zur Verfügung hat. Seine raumtheoretische Pointe ist dabei, dass es keinen unabhängig oder vorgängig zu denkenden leeren

Raum diesseits oder jenseits ausgedehnter Körper geben kann. Immer berührt ein Umgebenes ein Umgebendes, also etwa Wasser die Innenseiten des Krugs, die Erde die Lufthülle oder die Lufthülle die Himmelskugel etc.

Bezogen auf die temporale Vorgängigkeit des Leeren wirkt diese Pointe ebenfalls durchaus modern, da sie sich kritisch gegen die ursprungsphilosophische Annahme vieler Kosmogonien richtet, dass am Anfang erst einmal alles leer gewesen sein muss, bevor dann die Körper in die Welt kamen: »Dass der Ort eine bestimmte Sache außer den Körpern ist und dass jeder wahrnehmbare Körper in einem Ort ist, könnte man [...] wohl annehmen. Auch könnte man meinen, dass Hesiod das Richtige sagt, wenn er das *chaos* zum Ersten macht. Er sagt nämlich: ›Von allem zuerst entstand das *chaos*, dann aber die Erde mit ihrer breiten Brust.‹ Dabei unterstellt er, dass es zuerst Raum für die Dinge geben muss. Denn wie die meisten glaubt er, alles sei irgendwo und in einem Ort. Wenn es sich aber so verhält, dann wäre der Einfluss des Orts ein erstaunlicher und allem vorgängiger. Denn wenn ein bestimmtes Ding keines der anderen Dinge ist, es selbst aber ohne die anderen, dann muss es das erste sein. Der Ort wird ja nicht vernichtet, wenn vergeht, was in ihm ist.«³⁵ Aristoteles verfolgt das in seiner *Physik* nicht weiter: Die Atomisten sind bei aller Kritik die relevanteren Gegner, und Kosmo- oder Theogonien à la Hesiod interessieren Aristoteles schon deshalb nicht, weil er wie Parmenides alles Seiende als ewig und unentstanden, also ohne Anfang, denkt. Was kulturgeschichtlich vorerst aber den Leere-Diskurs prägt, ist Aristoteles' mächtiges Verdikt gegen die Leere, das viele Jahrhunderte lang das Weiterdenken der Atomisten verhindert.

Horror vacui

Eines der bis heute populärsten Schlagworte im Gefolge des aristotelischen Verdikts gegen die Leere lautet: *Horror vacui*.³⁶ Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass es in der Natur eine grundsätzliche, überall zu beobachtende Abscheu vor dem Leeren gebe, einen natürlichen Hang der Natur, das Leere zu meiden und stets das Volle anzustreben. Virulent wird dieser Hang vor allem dann, wenn eine Substanz ihren Ort verlässt oder zu verlassen droht: Die Natur sorgt dann stets dafür, dass eine andere Substanz den frei gewordenen Ort wieder füllt. Oder sie hindert

die Substanz scheinbar gegen deren Natur (etwa im Fall des eigentlich nach unten fließenden Wassers), den Ort zu verlassen. Wann diese Vorstellung aufkommt, ist nicht genau zu datieren. Die ersten eindeutigen Zeugnisse lassen sich erst im 13. Jahrhundert finden, also lange nach Aristoteles. Erst im Mittelalter scheint das Leere als so bedrohlich wahrgenommen zu werden, dass der *Horror* davor die gesamte scholastische Philosophie bestimmt. Aristoteles bildet mit seiner fundamentalen Ablehnung der Leere zwar die ideengeschichtliche Voraussetzung für den mittelalterlichen *Horror vacui*, bei ihm selbst aber findet sich kein vergleichbares Konzept.³⁷ Warum auch sollte es die Natur nötig haben, das Leere zu meiden, wenn es das Leere von Parmenides über Empedokles bis Aristoteles gar nicht gibt?

Die Experimente, auf die sich die mittelalterlichen Philosophen und Naturforscher bezogen, waren schon in der Antike bekannt, die Prämissen und Schlussfolgerungen aber waren andere. Das wohl berühmteste Experiment findet sich bereits bei Empedokles, der das Bild eines mit einem Wasserheber, einer sogenannten Klepshydra, spielenden Mädchens aufruft: »Stets wenn sie die Öffnung des Halses an ihre wohlgeformte Hand drückt und dann [den Bauch des Wasserhebers] in die feine Gestalt des silberglänzenden Wassers taucht, dringt kein Nass mehr [durch das unten angebrachte Sieb] in das Gefäß ein, sondern die Masse der Luft hält es ab, indem sie vom Gefäßinneren her auf die dichtgedrängten Löcher [des Siebes] fällt – bis das Mädchen seine Hand vom kräftigen [Luft-]Strom wegnimmt; dann aber, wenn [oben] der Lufthauch schwindet, dringt [unten] die entsprechende Wassermenge ein. In genau entsprechender Weise wird, wenn das Wasser die Tiefen des [emporgehobenen] Bronzegefäßes einnimmt und [oben] durch menschliche Haut Öffnung und Durchgang blockiert sind, das Nass durch die Außenluft abgewehrt, die [unten zum Sieb] hineinwill und an den Öffnungen des übel dröhnenden Siebes die Grenzen beherrscht, bis das Mädchen mit der Hand nachgibt; doch dann wiederum, wenn [oben] der Lufthauch einfällt, läuft umgekehrt wie zuvor die entsprechende Wassermenge unten heraus.«³⁸

Taucht man die Klepshydra also ins Wasser, während man die Öffnung oben zuhält, dringt kein Wasser durch das Sieb am Boden, was für Empedokles beweist, dass Luft ebenso wie Wasser nicht nichts, sondern eine Substanz ist und mit ihrer Ausdehnung – da niemals zwei ausgedehnte Substanzen am selben Ort sein können – das Eindringen des Wassers verhindert. Die ins Wasser getauchte Klepshydra also enthält zwar kein

Wasser, sie ist aber nicht leer. Schon diese Erkenntnis ist alles andere als trivial und zeigt wie bei Aristoteles, dass der Schein trügen kann. Als Versuchsanordnung stellt Empedokles' Wasserheber-Beispiel das erste überlieferte Zeugnis einer experimentell gewonnenen philosophischen Erkenntnis dar.

Weltberühmt wurde das Experiment aber vor allem durch den weiteren Verlauf: Füllt man die eingetauchte Klepshydra mit Wasser, verschließt danach erst die obere Öffnung und hebt das Gefäß in die Luft, bleibt das Wasser im Gefäß und fließt erst dann durch das Sieb unten heraus, wenn man die Öffnung oben wieder freigibt. Die große Frage ist, warum das Wasser nicht das macht, was es sonst macht, nämlich einfach nach unten zu fließen. Empedokles' Antwort (in der Überlieferung durch Aristoteles) lautet: Es wird »durch die Außenluft abgewehrt«. Aber wieso wehrt die Außenluft das Wasser nicht auch dann ab, wenn die Öffnung oben nicht blockiert ist? Die mittelalterliche Antwort lautet: Das Wasser fließt deshalb nicht heraus, weil sonst ein Vakuum entstehen würde und die Natur ein solches Vakuum verabscheut.

Weder die Antike noch das Mittelalter kennen die physikalisch richtige Antwort: dass es der Luftdruck ist, der das Herausfließen verhindert. Empedokles scheint dieser Antwort mit seinem Hinweis auf die Außenluft immerhin näher zu sein als die *Horror vacui*-Argumente des Mittelalters. Vor allem aber ist er – wie die antiken Leere-Diskurse insgesamt – zumindest logisch konsistent und benötigt keine zusätzlichen Theorie-Konstrukte wie das des *Horror vacui*. Denn wenn man das Leere *entweder* zulässt wie die Atomisten und die Vertreter der sogenannten Porentheorie³⁹ *oder* es wie Empedokles mit guten Gründen bestreitet und von einer lückenlos gefüllten Welt ohne leeren Raum ausgeht, dann ist das Konzept des *Horror vacui* buchstäblich undenkbar und taucht deshalb auch in der Antike nicht auf.

Aber ist dann das *Horror vacui*-Konzept des Mittelalters einfach nur widersprüchlich und »wahnhaft«?⁴⁰ Bevor man hier vorschnell nur noch »logisches Harakiri«⁴¹ sieht und das Mittelalter entweder gegen die Antike oder gegen die Moderne ausspielt, sollte man sich dreierlei vor Augen führen: *Erstens* ist es auch in der modernen Physik oft vor allem erst einmal »gute Praxis«, an bestimmten Prinzipien zur Erklärung von Phänomenen festzuhalten. »Genauso war es bis zu den Experimenten Torricellis auch von heute aus gesehen gute Praxis, am Prinzip des *Horror vacui* festzuhalten.«⁴² *Zweitens* liegt das Spannende am *Horror vacui*-Konzept

auch darin, dass es mit der (widersprüchlichen) Annahme einer Abscheu vor etwas, das noch gar nicht eingetreten ist (und eigentlich auch gar nicht eintreten kann), genau darauf verweist, was es selbst tabuisiert. Was beim mittelalterlichen Blick auf die Klepshydra stattfindet, ist so gesehen ein Gedankenexperiment, das bei Empedokles noch keine Rolle spielt und das *ex negativo*, wider die eigene Intention, zum radikalen Denken der Leere einlädt: Die Leere bei Empedokles ist beim mit Luft gefüllten Wasserheber zu Beginn des Experiments wie gesagt bloßer Schein; in Wirklichkeit ist das Gefäß mit Luft gefüllt und nicht leer. Würde aber, so die mittelalterliche *Horror vacui*-Hypothese, im späteren Verlauf des Experiments bei der vollständig mit Wasser gefüllten und oben geschlossenen Klepshydra womöglich doch das Wasser unten durch das Sieb fließen, dann würde zwischen geschlossener Öffnung oben und sinkender Wasseroberfläche kein nur scheinbar leerer, mit Luft gefüllter Raum entstehen, sondern tatsächlich ein Raum ohne Wasser und (weitgehend) ohne Luft. Evangelista Torricelli, von dem gleich die Rede sein wird, war dann der Erste, dem die Herstellung eines solchen luftleeren Raums gelang. *Drittens* aber sind womöglich gerade die Widersprüche und Ambivalenzen an einem Diskurs interessant. Das *Horror vacui*-Konzept mit seinem wilden »Gemisch aus Anschauung und Logik«⁴³ und seinen endlosen scholastischen Verästelungen ist diskursgeschichtlich gerade deshalb so interessant, weil es dabei eben nicht mehr nur um Physik und Naturphilosophie im antiken Sinn, sondern auch um die christliche Frage nach dem Ort und der Allmacht Gottes und dem Status seiner Schöpfung geht. Hinter der drohenden Leere im Wasserheber verbarg sich letztlich nichts anderes als ein leerer, gottloser Himmel und die Leere einer Welt vor der Schöpfung, gar unabhängig von Gott, gegen die sich schon Augustinus zur Wehr gesetzt hatte.

Spätestens hier fangen dann jene Assoziationen und metaphorischen Übertragungen an, die über den vermeintlich rein naturphilosophisch-physikalischen Begriff der Leere weit hinausgehen. Innerhalb des christlichen Weltbildes aber waren es eben keine Metaphern, sondern metaphysische Wahrheiten, von denen buchstäblich alles abhing. Metaphysikgeschichtlich ging es beim Vakuum, wenn dieser Kalauer erlaubt ist, ans Eingemachte:

Die christlich-aristotelische Welt war eine kontagiöse Welt, alles stand mit allem in vermittelter Berührung. Nur der *horror* garantierte die Lückenlo-