

■ CHRISTOPH AUGUSTYNOWICZ

Verwesung, Exkommunikation und Heiligkeit zwischen West und Ost

Der Vampirglaube als religiös-synkretistisches Phänomen?

»Seit langer Zeit bilden sich die Griechisch-Orthodoxen ein, daß die in Griechenland beerdigten Körper der Römisch-Katholischen nicht verfaulen, zumal sie exkommuniziert sind. Dem steht präzise unsere katholische Auffassung entgegen, wonach die Körper, die nicht verwesen, vom Siegel der ewigen Seligkeit gezeichnet sind.«¹

17

Ausgehend von dieser Aussage Voltaires wird im Folgenden gefragt, inwiefern Vorstellungen von parasitär-saugenden und wiedergehenden (Un)Toten, die gängig als Vampire bezeichnet werden, die *mental map*² Europas (mit)prägten: Sowohl in der Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als auch in den populärkulturellen Diskursen des 20. und 21. Jahrhunderts wird der Vampir häufig im östlichen Europa verortet und prägt so ein eingeschliffenes, geradezu kanonisiertes Set von Bildern zu dessen Charakterisierung als unverstänlich und rückständig zumindest mit.

Das Hauptaugenmerk soll auf zwei Aspekte gelegt werden, nämlich zum einen auf die zivilisatorischen Ein-, Ausschlüsse und Abgrenzungen, die durch das Vampirmotiv geschaffen und zum anderen auf deren Demontage und Korrektur durch Ambivalenzen und Synkretismen, die ihrerseits im Vampirmotiv manifest werden. Für Voltaire war die Vampirfigur vor allem Metapher für sozioökonomische Ungleichheit, womit er vielleicht nicht der erste, aber der exponierteste unter den im 18. Jahrhundert mit dem Vampirglauben befassten Autoren war. Der Vampir war Voltaire aber mehr als das – er war Parameter tiefenhistorischer und globaler Unaufgeklärtheit. Im vorliegenden Zusammenhang wird Voltaires Statement, mit dem er Anspruch auf Aufdeckung eines grundlegenden Widerspruchs erhebt, zum Anlass genommen, das Vampirmotiv auf sein ihm inhärentes, Stereotypen stiftendes und verfestigendes Potential hinsichtlich der europäischen West-Ost-Dichotomie zu befragen. Die Entstehung dieser Dichotomie hat Larry Wolff im 18. Jahrhundert angesetzt. Als wesentliches Argument zieht er dabei den Umstand heran, dass mit den verbesserten Kommunikations- und insbesondere Verkehrsmöglichkeiten die Reisetätigkeit in Europa zum 18. Jahrhundert hin wesentlich zunahm. Damit sei nach und nach bewusst geworden, dass die Gegenüberstellung eines mediterranen, auf die Zentren der Antike und vor allem auf Rom ausgerichteten Süden Europas einerseits und eines kontinentalen, barbarischen, fremden Norden Europas andererseits anachronistisch und nicht mehr haltbar war. Wolffs zentrales Argument ist, dass der Südosten Europas durch seine Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich dem Kontinent seit dem 15. Jahrhundert entfremdet worden sei. Seine Qualitäten als Wir-Gruppe seien daher für viele Reisende verloren gegangen oder zumindest reduziert worden: Die Zentren Europas hätten sich von Rom, Florenz und Venedig nach Paris, London und Amsterdam verlegt also vom Süden in den Westen – just von hier seien auch die Reisenden gekommen, die nun

- 1 Voltaire, Schlagwort »Vampires« im Dictionnaire Philosophique, Paris 1809, in: Klaus Hamberger, *Mortuus non mordet. Dokumente zum Vampirismus 1689–1791*, Wien 1992, S. 263–267, hier S. 264.
- 2 Vgl. Frithjof Benjamin Schenk, *Mental Maps. Die Konstruktion von geographischen Räumen in Europa seit der Aufklärung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 493–514.

implizit das Bild eines barbarischen Osten prägen, das sie mehr und mehr zwischen Ostsee und Ägäis aufspannten.³

Mit der Auflösung und Differenzierung der strikten Gegenüberstellung von West und Ost sind Mehrdeutigkeiten sowie vor allem religiöse Grenz- und Überlappungsräume, wie sie im vorliegenden Heft interessieren, im Kern angesprochen. Darüber hinaus sind die in diesen Räumen und ihren Vorstellungs- und Deutungswelten entstehenden Verschmelzungen (Synkretismen) geeignet, weitere, der Religion im konfessionellen Zeitalter und der Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung zugeschriebene dichotome Kategorien (ungläubig vs. gläubig, unaufgeklärt vs. aufgeklärt) und ihre Narrative zu differenzieren und zu diskutieren. In den diskursiven Feldern von Vampir(ismus)-Glaube und -Bekämpfung wird nämlich mit Hinblick sowohl auf die Religion als auch auf die Aufklärung die Auflösung der anthropologisch so grundlegenden Dichotomie Leben vs. Tod hin zu einer stärker synkretistischen Vorstellung eben in Gestalt des untoten, schädigenden Wiedergängers virulent.

Der Vampir ist über seinen Wandel vom naturwissenschaftlichen über das belletristische hin zum populärwissenschaftlichen kulturellen Motiv, verdichtet im Tripos »Monster – Mythos – Medienstar«,⁴ auch ein religiös-profaner Grenzgänger. Gemäß einer von Hagen Schaub aus den Forschungsergebnissen von Clemens Ruthner erarbeiteten Klassifikation vampirologischer Beschäftigung, die von vier Phasen (mythisch-folkloristische Vorstellungen, wissenschaftlich-publizistische Diskussion, literarische und filmische Bearbeitung, populärkulturelle Beschäftigung) ausgeht, soll hier vor allem auf die wissenschaftlich-publizistische Diskussion des 18. Jahrhunderts eingegangen werden.⁵ Der fiktionale Vampir des 19. und 20. Jahrhunderts in seinen literarischen, filmischen und darüber hinausgehenden populärkulturell-intermedialen Dimensionen bleibt in diesem Beitrag im Sinne vertiefter Erörterungen, aber durchaus auch im Sinne bewusst gebrochener Erwartungshaltungen, fast gänzlich ausgeklammert. Konkret wird auf folgende Punkte eingegangen: 1) Praktiken der Sinnstiftung: Wo und unter welchen Umständen wurde an die Existenz von Vampiren geglaubt und wie wurde der Vampirismus, darauf aufbauend, diskursiv hergestellt? 2) Konflikte und Koexistenzen: Zwischen welchen Deutungsmustern stellen Vampirglaube und Vampir(ismus)-Diskussion Grenzen und Eindeutigkeiten, aber auch Synkretismen und Ambivalenzen her?

Praktiken der Sinnstiftung

Der für die regen Diskussionen des 18. Jahrhunderts grundlegende Vampir des Volksglaubens ist gemäß der Definition von Peter Mario Kreuter durch vier Kriterien charakterisiert und von anderen, ähnlichen Vorstellungen einigermaßen klar abgrenzbar: Er/Sie ist einE wiederkehrendeR ToteR, schädigend (in der Regel blutsaugend), stofflich-greifbar und individuell.⁶

Hinsichtlich seiner räumlich-regionalen Verortung geht in der rezenten Forschung ein Ansatz dahin, den Vampir als spezifisches Phänomen des südosteuropäischen, slawischen und orthodoxen Raumes zu sehen; kulturologisch aufschlussreicher sind jedoch, gerade bei Fokussierung synkretistischer Momente, stärker überregional-vergleichende Ansätze. Räumlich engere und weitere

3 Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, S. 4–8.

4 Florian Kühner, *Vampire. Monster – Mythos – Medienstar*, Kvelaer 2010.

5 Hagen Schaub, *Blutspuren. Die Geschichte der Vampire*, Graz 2008, S. 28.

6 Peter Mario Kreuter, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*, Berlin 2001, S. 28.

Zugänge müssen einander aber auch nicht kategorisch ausschließen; die Annahme einer spezifisch südeuropäisch-slawisch-orthodoxen Verwurzelung und Herkunft des Vampirglaubens kann ja immerhin auch als Anlass zur Erforschung des Transfers von Vorstellungen einzelner Akteure gelesen werden. Jedenfalls ist daran zu erinnern, dass auch in den katholischen slawischsprachigen Räumen und im deutschsprachigen Raum Vorstellungen von Untoten und Wiedergängern feststellbar sind.⁷

Für eine Fokussierung der Vampir(ismus)-Vorstellung auf einen geographisch (sehr) großzügig definierten südosteuropäischen Raum sprechen etymologische Hinweise, wobei der Ursprung des Wortes im Dunkeln liegt. Zumeist wird eine slawische Wurzel angenommen, jedoch auch eine Herleitung aus dem türkischen *Uber* wurde neben anderen Ursprüngen diskutiert; vermittelnd ist der Ansatz einer frühen slawischen Entlehnung aus den Turksprachen. Phonetisch ganz ähnlich kommen beide Varianten *Wampir* und *Upir* in Polen vor, Varianten von letzteren finden sich im Kaschubischen, im Tschechischen und in den Karpaten. Enger in Südosteuropa gibt es im Albanischen neben Varianten des *Broukalakas* den *Sampiro* und den *Dhampir*, im Griechischen den *Vampiras*, in Romani-Dialekten Südosteuropas den *Ipiri*. Stellvertretend für den Variantenreichtum steht das Bulgarische, hier gibt es nicht weniger als 22 Varianten, darunter *Ubur* und *Vampir*.⁸

Dementsprechend breit sind auch die Bedeutungsinterpretationen. Einer der wichtigsten Vampir(ismus)-Autoren des 18. Jahrhunderts, Johann Christoph Harenberg, zog griechische Belege zusammen und hielt die Bedeutung *nach Blut gieren* für wahrscheinlich; in allen weiteren etymologischen Interpretationen fehlt das Bild des Blutsaugers.⁹ Die phonetische Nähe zum slawischen Wortnest für Feder (z. B. russ. *pero*, poln. *pióro*) wurde zur Grundlage für die Vermutung gemacht, der Vampir sei ein gefiedertes oder fliegendes Wesen. Durch die Vorsilbe wurde eine Verneinung unterstellt, wonach der Vampir der *Nicht-Flieger* sei; auch der *Nachtflieger* (russ. *nietopyr*) wurde ausprobiert. Eine angenommene Entlehnung aus den Turksprachen führt zu den breiten semantischen Feldern der Hexe und des Verschlingens.¹⁰ In den Diskussionen des 18. Jahrhunderts gibt es hinsichtlich der Vorstellung von Vampiren dann letztlich »nur drei geographisch wohldefinierte Erscheinungsformen, allesamt seit dem späten 17. Jahrhundert bekannt, denen das Prädikat des Vampirs ex tunc verliehen wird«, ¹¹ nämlich den *Broukalakas* in der Levante, die slowenische Variante *Strigon* sowie das polnische Paar des *Upyr*/der *Upiierzycyca*. Geschlechtliche Dichotomie dringt somit lediglich im Polnischen an die morphologisch-semantische Oberfläche, darüber hinaus sind die vorliterarischen Vorstellungen von Vampir und Vervampirung weder an ein Geschlecht noch an eine Generation gebunden.

Mit der Mitte des 17. Jahrhunderts konkretisieren sich Vorstellungen von Wiedergängern zumeist in Quellen mit starkem Reiseberichtcharakter und wurden vor allem im heutigen Griechenland verortet.¹² Gegen 1670 setzte eine Literatur der *miracula mortuorum* ein, die sich mit Leichenphänomenen beschäftigte¹³ und à la longue die Frage der klaren Abgrenzung zwischen Leben und Tod aufwarf; diskursanleitend ist hier der Titel von Ludwig Christian Friedrich Garman, der 1670 seine Arbeit *De Miraculis Mortuorum* veröffentlichte.¹⁴ In den 1690er Jahren

7 Schaub, Blutspuren, S. 11–22, S. 153.

8 Kreuter, Vampirglaube, S. 68f.; Schaub, Blutspuren, S. 23f.

9 Vgl. dazu Kreuter, Vampirglaube, S. 69–73, S. 173f.

10 Schaub, Blutspuren, S. 23.

11 Hamberger, Mortuus, S. 18.

12 Montague Summers, *The Vampire. His Kith and Kin*, London 1928 (Neudruck New York 1991), S. 22f.

13 Vgl. dazu Hamberger, Mortuus, S. 12.

14 Vgl. dazu Schaub, Blutspuren, S. 111–113.

wurde eine Reihe von Anfragen zur Vorbeugung gegen Wiedergänger an die Sorbonne gestellt und von dortigen Professoren begutachtet; bereits 1679 hatte Philipp Rohr mit seiner Dissertation *De Masticatione Mortuorum* Geräusche in Gräbern thematisiert, die die Diskussion im 18. Jahrhundert stark prägte.

Zwischen 1725 und 1732 kam es im äußersten Südosten der Habsburgermonarchie, an der Grenze jenes Teils des heutigen Serbien, der vom Frieden von Passarowitz (1718) bis zum Frieden von Belgrad (1739) kurzfristig Teil der Monarchie, davor und danach aber Teil des Osmanischen Reiches war,¹⁵ zu einer Reihe von Fällen, die eine Generation von Gelehrten ihrer Zeit beschäftigen sollten und deren Diskurse Klaus Hamberger so gründlich dokumentiert hat: Angeblich wiedergehende und saugende Untote sorgten dafür, dass die Administration eine Reihe von Toten exhumieren, untersuchen und schließlich, als Zugeständnis an magisch-religiöse Praktiken der Bevölkerung, deren Herzen durchbohren, sie enthaupten und verbrennen ließ. Mag auch so mancher Arzt an Untote geglaubt haben, so wird doch spätestens in den Maßnahmen Maria Theresias zur Unterbindung magischer Praktiken bezüglich Toter, auf die noch zurückzukommen sein wird, unmissverständlich deutlich, wie wenig der Obrigkeit an der Aufrechterhaltung derartiger Glaubens- und Vorstellungswelten gelegen war.¹⁶

Johann Christoph Harenberg und Michael Ranft sind die zentralen Autoren, die angesichts dieser Erscheinungen als erste argumentierten, man habe es buchstäblich mit »Einbildung« zu tun, wobei lebhaft diskutiert wurde, ob die »Einbildung« als Korruption der lebenden Seele oder als Phantasma des (un)toten Körpers zu verstehen sei, wie Anja Lauper gezeigt hat.¹⁷ Auch der Philosoph und Schriftsteller Jean Baptiste Boyer Marquis d'Argens sprach 1738 in seinen fiktiven jüdischen Briefen, die er für seine Auseinandersetzung mit den einschlägigen Berichten als Genre wählte, von Furcht und Vorurteil als Motor des Vampirismus.¹⁸

Aber auch härtere Fakten wie Ernährung und Naturraum kamen sehr früh ins Spektrum möglicher Ursachen und Erklärungen; Harenberg argumentierte darüber hinaus wegen der Nähe zum Osmanischen Reich mit dem Einfluss von Opiaten und brachte das Motiv des Scheintodes in die Diskussion;¹⁹ der als Putoneus bekannte Arzt Johann Christoph Meinig brachte die Vampirerscheinungen erstmals mit dem Phänomen des Alldrucks in Verbindung und setzte so Maßstäbe für die Verarbeitung im 19. Jahrhundert.²⁰ Georg Tallar schließlich führte bereits um 1756 Missverständnisse in der Diskussion auf Sprach- und Übersetzungsprobleme zurück.²¹ Er war zwar der einzige Teilnehmer der aufgeklärten Vampir(ismus)-Debatte, der Forschungen vor Ort, wenn

15 Karl Vocelka, *Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat*, Wien 2001, S. 107–111.

16 Hamberger, *Mortuus*, S. 18.

17 Anja Lauper, *Die ›phantastische Seuche‹. Episoden des Vampirismus im 18. Jahrhundert*, Zürich 2011, S. 74; vgl. dazu auch Heinz Schott, *Vampirismus in der Medizingeschichte*, in: Christian Begemann/Britta Herrmann/Harald Neumeyer (Hg.), *Dracula unbound. Kulturwissenschaftliche Lektüren des Vampirs*, Freiburg i. Br. 2008, S. 35–49, hier S. 40.

18 137. Jüdischer Brief, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 217–222, hier S. 219; vgl. dazu auch Schaub, *Blutspuren*, S. 139.

19 Johann Christoph Harenberg, *Vernünfftige und Christliche Gedancken über die Vampirs oder blut-saugenden Todten (...)*. Wolfenbüttel 1733, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 122–129, S. 241–248, hier S. 127, S. 241–248; vgl. dazu Lauper, *Die ›phantastische Seuche‹*, S. 55.

20 Kreuter, *Vampirglaube*, S. 86f.; Schaub, *Blutspuren*, S. 122f.

21 Georg Tallar, *Visum Repertum Anatomico-Chyurgicum*, Hofkammerarchiv Wien, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 260–262.

man so will Feldforschungen, betrieb,²² er war aber auch der erste, der den Vampir ausdrücklich als Blutsauger bezeichnete – davor bezeugen die Protokolle eher Drücken oder Würgen als Betätigungsmodus der Vampire.²³ Tallar leistete somit einer missverständlichen Bedeutungseinengung und -umpolung Vorschub und war also nicht nur Entdecker, sondern auch ein (Mit)Verursacher sprachlicher und diskursiver Transitverzerrungen.

Tatsächlich waren (und sind) die zum Aberglauben abgewerteten religiösen Praktiken und Vorstellungen der Bevölkerung ein effizientes Mittel zur Markierung angenommener zivilisatorischer Diskrepanz; seiner bezichtigt wurden in der Vampirismus-Diskussion des 18. Jahrhunderts die Rätzen,²⁴ die Iстриer,²⁵ die Juden,²⁶ die Papisten²⁷ oder gar die gesamte russische Nation (die Orthodoxen)²⁸ und in diesem Sinn schließlich die Griechen.²⁹ Johann Heinrich Zopf nahm 1733 eine territoriale Verortung des Vampirismus im östlichen Europa vor: Zentren seien nämlich Serbien und andere Gebiete des Königreichs Ungarn, Mähren, Böhmen, Polen und das mit Potential zur Omnipräsenz konnotierte »Anderswo«.³⁰ Vampirismus wurde zur imperialen Kategorie der Peripherie, wie Thomas Bohn verdeutlicht hat, und gerade deswegen auch wiederholt mit Epidemien in Zusammenhang gebracht.³¹ Neben der Militärgrenze im Südosten der Habsburgermonarchie ist es übrigens Schlesien, das bereits im 16. und 17. Jahrhundert als Zentrum eines Vampirismus-Glaubens gesehen wird, wie etwa Karen Lambrecht gezeigt hat.³²

Zentrales Subjekt der Vampirismus-Forschung im Reich wurde Sachsen; als ihre Hauptstadt und zentrale Institution hinsichtlich der Referenz und Diskussion, wenn auch ausdrücklich nicht der Kolportage, kann jedoch die preußische Universität in Halle/Saale angesehen werden.³³ Seitens der Autoren sei exemplarisch Michael Ranft herangezogen, der die deutsche Fassung seines Werkes *Vom Kauen und Schmatzen der Toten in Gräbern* 1734 in Leipzig publizierte. Ranft steht paradigmatisch für die Ambivalenz der Aufklärung, wenn er zum einen unmissverständlich klar macht: »Es mag uns demnach jemand von den klopfenden und schmatzenden Toten erzählen, was er will, wir leugnen ihre Existenz dennoch gänzlich«, zum anderen jedoch Berichten aus Ungarn über Menschen, die bis zu 170 Jahre alt werden, durchaus neutral gegenüber steht.³⁴

Aber nicht nur die evangelischen Zentren der Wissenschaft artikulieren sich aufgeklärt in der Sache und dichotom in der Verortung. Der Benediktiner Augustin Calmet thematisierte 1746 in seiner vielbeachteten und noch von Voltaire verspotteten Abhandlung von 1746 unter anderem

22 Schaub, Blutspuren, S. 120.

23 Kreuter, Vampirglaube, S. 167–169.

24 Gmelin an Treu, 1732 November 1, in: Hamberger, Mortuus, S. 65f.

25 Bericht Valvasors, 1689, in: Hamberger, Mortuus, S. 71–73.

26 Sarganeck an Treu, 1732 Juni 9, in: Hamberger, Mortuus, S. 76f.

27 Besondere Nachricht des Putoneus, nach Ranft, in: Hamberger, Mortuus, S. 119–121, hier S. 120.

28 Kramers »Gedanken über die serbischen Vampire«, in: Hamberger, Mortuus, S. 140–142.

29 Traité de Apparitions Calmets, in: Hamberger, Mortuus, S. 234–241, hier S. 236.

30 Johann Heinrich Zopf, Dissertatio de Vampyris Serviensibus. Duisburg 1733, in: Hamberger, Mortuus, S. 204–206.

31 Vgl. Thomas Bohn, Vampirismus in Österreich und Preussen. Von der Entdeckung einer Seuche zum Narrativ der Gegenkolonisation, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/vamp/TBohn1.pdf>, S. 1 (letzter Zugriff 18.2.2015).

32 Karen Lambrecht, Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa – Posthume Verbrennung statt Hexenverfolgung?, in: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde 37 (1994), S. 49–77, hier S. 57–65.

33 Hamberger, Mortuus, S. 26f.; vgl. dazu auch Lauper, Die »phantastische Seuche«, S. 50–52.

34 Michael Ranft, Traktat von dem Kauen und Schmatzen der Toten in Gräbern, Leipzig 1734 (Neudruck in einer Bearbeitung von Nicolaus Equiamicus, Diedorf 2006), S. 34, S. 67.

auch zivilisatorische Phasenverschiebung, wenn er Vampirismus und verwandte Phänomene zunächst im England und Dänemark des 12. Jahrhunderts verortet und sie nun, im 18. Jahrhundert, gewissermaßen als in Ungarn angekommen sieht.³⁵ Im unmittelbaren Zentrum des Katholizismus, im Vatikan, bezog Prospero Lambertini als Papst Benedikt XIV. nach 1755 gegenüber dem Erzbischof von Gnesen ganz klar Stellung zu den geopolitischen Implikationen des Vampirglaubens, wenn er den Toten Polens das Recht auf Umherwandeln als Teil der adelsrepublikanischen Privilegien bestätigte und die Totenruhe und vor allem ihre Ächtung folglich zu einem Gradmesser ge- oder missglückter Sozialdisziplinierung und daher Modernität machte.³⁶ Calmet hatte dieser Kritik an binnenkatholischen Vorstellungen und Zuständen übrigens mit der These vorgebaut, in Polen sei der Glaube an Vampire so verbreitet, dass jeder, der sie nicht teile, für einen Ketzer gehalten werde.³⁷ Der Papst sah die Erzbischöfe als verantwortlich für die Bekämpfung des Aberglaubens an und setzte ihr Interesse an der Aufrechterhaltung des Glaubens an Wiedergänger schlichtweg mit Geldgier gleich – Exorzismen seien ein gutes Geschäft. Maria Theresia als Königin von Ungarn und ihrem Arzt Gerhard van Swieten gestand er diesbezüglich einen Aufklärungsauftrag zu – van Swieten hatte 1755 ein Gutachten zu Vampirismus-Fällen im österreichisch-schlesischen Hermersdorf (heute Svobodné Hermanice in Mähren, westlich von Ostrava) verfasst und dabei vor allem die Geistlichkeit der gezielten Aufrechterhaltung von Aberglauben beschuldigt.³⁸ Auch Georg Tallar machte ziemlich genau zu dieser Zeit darauf aufmerksam, dass das Vernichten von Vampiren vor allem ein lukratives Geschäftsmodell sei.³⁹

Dieser Hermersdorfer Fall, der dem Gutachten van Swietens zugrunde lag, ist aus heutiger Forschungsperspektive weniger wegen des Aufzeigens der im 18. Jahrhundert virulenten Vampirängste relevant, sondern vielmehr deshalb, weil er deutlich macht, welch ungeahnt starken und ungebrochenen Rückhalt diese Ängste bei den hohen Ebenen der kirchlichen Hierarchien hatten. Was war geschehen? Anlässlich einer neuerlichen Exhumierung und Exekution einer Toten wurde bekannt, dass das bischöfliche Konsistorium von Olmütz in den Jahren seit der großen Vampir-epidemie, also ein Vierteljahrhundert hindurch, zahlreiche Fälle von Vampirexekutionen vorbei an der staatlichen Evidenz hatte durchsetzen können. Anders als in den serbischen Fällen hatte diesmal nicht ein eigenmächtiger Feldscher die Leichenschändungen zu verantworten, sondern die kirchliche und noch dazu die bischöfliche Autorität! Der Vampirglaube sollte nun im Rahmen der Habsburgermonarchie kategorisch und systematisch bekämpft werden. Als unmittelbare Reaktion auf das Gutachten gab Maria Theresia ein *Rescriptum* heraus, gemäß dem Praktiken der *magia posthuma* strikt untersagt und – noch wichtiger und einschneidender – ihre Untersuchung und Ahndung den geistlichen Autoritäten – ganz im Sinne aufklärerischer und säkularer Ideen – entzogen wurden. Sogar die Ausarbeitung einer neuen Gerichtsordnung, der *Constitutio Criminalis Theresiana* von 1766, kann mit dem Hermersdorfer Fall in unmittelbaren kausalen Zusammenhang gebracht werden.⁴⁰ In der Publizistik schließlich wurden die Vorgänge in Hermersdorf von der friderizianisch-preußischen Presse nahezu tagesaktuell genutzt, um die Habsburgermonarchie als orientalistisch-rückständig zu markieren. Konkretes Mittel dafür war die Perzeption und Titu-

35 *Traité de Apparitions Calmets*, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 235f.

36 Brief Benedikts XIV., in: Hamberger, *Mortuus*, S. 254f.

37 Auskünfte Pater Sliwiskis, 1745 Februar 3, nach Calmet, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 74f.

38 Bernhard Unterholzner, *Vampire im Habsburgerreich, Schlagzeilen in Preußen. Wie Mythen zu politischen Druckmitteln werden*, in: Christoph Augustynowicz/Ursula Reber (Hg.), *Vampirglaube und magia posthuma im Diskurs der Habsburgermonarchie*, Wien 2011, S. 89–103, hier S. 91.

39 Lauper, *Die ›phantastische Seuche‹*, S. 41.

40 Vgl. dazu ebd., S. 21–24.

lation Maria Theresias ausschließlich als Königin von Ungarn.⁴¹ In der preußischen Berichterstattung wurden darüber hinaus die Hermersdorfer Exhumierungen, die ja eigentlich erst der Anlass für das Gutachten van Swietens gewesen waren, als Werk der kaiserlichen Administration dargestellt. Die Gründe für diese Markierung der habsburgischen Obrigkeit als rückständig waren macht- und zivilisierungspolitischer Natur – es sei daran erinnert, dass der Schauplatz an der Grenze zwischen habsburgischem und hohenzollernischem Herrschaftsgebiet lag: Friedrich II. war daher an einer klaren Ziehung und Etablierung der neuen, seit dem Frieden von Berlin (1742) bestehenden Grenze gelegen, die Schlesien an die Hohenzollern-Monarchie band; darüber hinaus womöglich sogar an einer offensiven Arrondierung: Preußen war der Fortschritt und die Zukunft, Österreich hingegen der Rückschritt und die Vergangenheit – das war die ganz klare Botschaft der Berichterstattung.⁴²

Nahe am Zentrum des Katholizismus, in Neapel, hatte es Kardinal Giuseppe Davanzati bereits in seiner 1739 verfassten und 1744 veröffentlichten *Dissertazione sopra i vampiri* auf den Punkt gebracht: Vampirismus komme nur in Dörfern Mährens und Ungarns vor und betreffe nur Leute niedriger Herkunft⁴³ – einer derartigen Verschiebung der Grenze vampirischer Betroffenheit vom Geographischen ins Soziale, allerdings im religiösen Sinn, hatte übrigens schon Ranft in der Überarbeitung seines Traktates Vorschub geleistet.⁴⁴ Der Glaube an Vampire und somit die Notwendigkeit von Aufklärung werden von Davanzati somit ganz klar als Phänomene der Peripherie dargestellt. Wegweisend warf er die Frage auf, warum solche Phänomene nicht in bedeutenden Städten Europas auftreten, konkret in Neapel, Rom, Paris oder London, und argumentierte damit ironischerweise genau in die Richtung, die der große Kleruskritiker Voltaire eine Generation später aufgreifen sollte.

Konflikte und Koexistenzen

Bei der Analyse der Konflikte und Koexistenzen, der Ambivalenzen und Synkretismen, die der Glaube an Vampire als Deutungsmuster freilegt, stellen sich zunächst folgende zentralen Fragen: Wie wird man zum Vampir? Wie (un)schuldig ist der Vampir, in welchem Ausmaß ist er Täter und/oder Opfer? Welche wesentlichen Elemente machen zum einen ein gutes Leben und zum anderen einen guten Tod aus?

Potentielle Vervampirung hing – und hängt, wo heute noch daran geglaubt wird – gemäß gängigen Vorstellungen in hohem Ausmaß vom Geburts- und Todesmoment sowie von den Begräbnisumständen ab. Nur um das Ausmaß zu zeigen, in dem die diesbezüglichen Deutungen formalen Vorstellungen verhaftet waren: Gefahr wurde häufig schon gesehen, wenn etwa ein Tier, vor allem eine Katze, über den Leichnam oder den Sarg sprang, aber auch schon dann, wenn eine

41 Unterholzner, Vampire, S. 100.

42 Ebd., S. 98–100; zum Frieden von Berlin vgl. Peter Baumgart, Schlesien als eigenständige Provinz im altpreußischen Staat, in: Norbert Conrads (Hg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Schlesien, Berlin 1994, S. 345–464, hier S. 352f.

43 Giuseppe Davanzati, *Dissertazione sopra i vampiri*, Napoli 1774 (sic!), in: Hamberger, Mortuus, S. 228–234, hier S. 232; zur Datierung auf 1744 vgl. Gábor Klaniczay, Historische Hintergründe. Der Aufstieg der Vampire im Habsburgerreich des 18. Jahrhunderts, in: Julia Bertschik/Christa Agnes Tuczay (Hg.), Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Tübingen 2005, S. 83–111, hier S. 103.

44 Vgl. dazu Oliver Hepp, Vom Aberglauben hin zur »magischen Würckung« der Einbildung. Michael Ranffts *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern*, in: Augustynowicz/Reber, Vampirglaube, S. 105–123, hier S. 116.

Beerdigung bei oder nach Sonnenuntergang stattfand. Weitere Anfälligkeit für Transformationen zum Vampir wurde, so Claude Lecouteux, bei Kindern mit auffallenden Schwangerschafts- oder Säugumständen vermutet, etwa bei fünf- oder siebtgeborenen, bei rothaarigen oder blauäugigen Menschen, bei Gesetzlosen und Randständigen, also Außenseitern, bei Leuten mit zwei Seelen (russ. etwa *dvoedušniki*), bei behaarten und noch dazu unter besonderen liturgischen Umständen geborenen Kindern und schließlich bei Personen, die selbst bereits vampirischem Einfluss ausgesetzt waren.⁴⁵

Voraussetzung für Reinheit, so die Vorstellung, ist jedenfalls ein guter, altersgemäßer Tod, der einen abgeschlossenen Übergang gewährleistet.⁴⁶ Die Angst vor Vampiren ist mithin die Angst vor eben nicht gänzlich transformierten Verstorbenen, welche die *rite de passage* vom Leben zum Tod nicht vollzogen haben. Sie ist mithin nicht ausschließlich, aber doch unmissverständlich und wesentlich als ein Symptom des kirchlichen (katholischen wie evangelischen wie orthodoxen) Versagens zu lesen, ausreichende Erklärungen für das Phänomen des Todes anzubieten⁴⁷ – hier kann nur am Rande erwähnt werden, dass auch der Vampirwerdung in ihrer literarischen Überhöhung ihre Auffassung und Inszenierung als *rite de passage* mit den drei Phasen von Trennung, Übergang/Umwandlung und Angliederung inhärent ist, wie etwa Hans Brittnacher wiederholt und eindrücklich gezeigt und betont hat.⁴⁸

Der Vampirglaube hat zunächst das Potential, zwischen vorchristlichen und christlichen Deutungsmustern zu vermitteln, also angenommene chronologische und geopolitische Brüche synkretistisch einzuebnen. Die Slawistin Dagmar Burkhart bezeichnet den Vampirglauben sowie die in ihm deutlich werdenden Glaubensvermischungen und Begriffsverwirrungen hinsichtlich seines synkretistischen Potentials geradezu als paradigmatisch: »Die Skala des Synkretismus reicht von präanimistischen und animistischen Glaubensvorstellungen bis zu einem ausgesprochenen Seelen- und Geisterglauben meist christlicher Prägung.«⁴⁹ Ein zentraler synkretistischer Moment, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, liegt daher in der Analogie zu nichtlinearen, zyklischen Lebenserklärungsmodellen der Antike, in denen die menschliche Individualität gegenüber der Kreisläufigkeit etwa des agrarisch geprägten Lebensrhythmus weit hintan steht.⁵⁰

Der Bezug des Vampirmotivs zur Antike wurde auch von den Autoren des 18. Jahrhunderts betont, wobei hinsichtlich des jeweiligen konfessionellen Kontextes klar unterschieden werden kann: Der Protestant Ranft erachtete die hier noch auszuführende Idee, Unverweslichkeit sei ein Zeichen für Heiligkeit, ausdrücklich als falsch, sah darin aber synkretistisches Potential, wenn er darauf hinwies, »dass sich auch die Heiden und Ketzer gleichermaßen mit der Unverweslichkeit ihrer Körper groß machen können«.⁵¹ Ranfts zentrale Referenz für als tatsächlich unterstellte und auf natürliche Ursachen zurückgeführte Unverweslichkeit waren dabei Beispiele aus der mythischen und historischen Antike, etwa Hektor oder Alexander der Große.⁵² Der Katholik und Benediktiner Augustin Calmet hingegen leugnete dem Vampirglauben vergleichbare Vorstellun-

45 Kreuter, Vampirglaube, S. 32–37, S. 178–186; Lecouteux, Die Geschichte der Vampire. Metamorphose eines Mythos, Düsseldorf 2001, S. 67–71.

46 Ebd., S. 41, S. 49.

47 Schaub, Blutspuren, S. 62.

48 Vgl. dazu etwa Hans Richard Brittnacher, Blut. Grundsätzliche Bemerkungen zur Erfolgsgeschichte des Vampirs, in: Augustynowicz/Reber, Vampirglaube, S. 17–37, hier S. 32.

49 Dagmar Burkhart, Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas, Berlin 1989, S. 65.

50 Kreuter, Vampirglaube, S. 146.

51 Ranft, Traktat, S. 55.

52 Ebd., S. 54–57.

gen in der Antike gänzlich. Er machte auf einen zentralen Widerspruch aufmerksam, der auch im Rahmen dieses Beitrages weiter beschäftigt wird, wenn er ganz unverblümt die Frage nach der Ambivalenz der Vampirfigur und ihrer Erklärbarkeit stellte: So es Wiedergänger gibt, wer ist verantwortlich für sie? Ist es Gott, der den Verstorbenen erlaubt oder befiehlt, in ihren Körper zurückzukehren, oder ist es der Teufel, der sich der Körper der Verstorbenen bemächtigt?⁵³

Wie die Auseinandersetzung mit dem Vampirmotiv bei Ranft und Calmet deutlich macht, warf die Frage nach der Ursache und Verantwortung für Vervampirung früh die Frage nach allfälliger Heiligmäßigkeit der Vampirfigur auf – ja sogar das Wesen der Heiligkeit selber wurde in den Diskussionen um Vampirismus und Gegenmittel virulent, wenn etwa die bereits erwähnten Gutachter der Sorbonne bereits im Jahr 1693 zu dem Urteil kamen, Maßnahmen zur Vernichtung, insbesondere die Verstümmelung vermeintlicher Vampire, seien gegen die Unantastbarkeit und somit gegen die Heiligkeit des Grabes gerichtet.⁵⁴ Ausdrücklich zwischen Heiligsprechung und Steinigung verortete etwa der Wiener Theologe Laurentius Hentschel das Vampirismus-Phänomen am Höhepunkt seiner Wirkmächtigkeit 1732. Vampire waren für ihn ausdrücklich Produkte der Phantasie, die ihrerseits wiederum der Wirkung des Teufels entsprang und durch Gebet und die Doktrin Christi zu bekämpfen sei, aber ausdrücklich nicht mit Mitteln, die er abergläubisch nannte.⁵⁵ Der Marquis d'Argens charakterisierte und stilisierte die Opfer des Vampirismus explizit als Märtyrer, wenn auch als eingebildete.⁵⁶

Ein Spiegel dieser Ambivalenz ist erneut das Dispositiv der (Un)Verweslichkeit, womit sich der Bogen nicht nur zu Ranfts bereits skizzierten Ausführungen, sondern auch zu jenem einleitend zitierten Paradoxon spannt, das Voltaire so eindringlich beschäftigte. Die Faszination am unverwesten Körper begegnet in zwei »entgegengesetzten religiösen und kulturellen Kontexten bzw. symbolischen Bedeutungsrahmen: bei Heiligen und Vampiren, den Gottgesegneten und den Gottverfluchten.«⁵⁷ Zentraler Ausgangspunkt für diese Ambivalenz ist die sich im 18. Jahrhundert verdichtende Einsicht, dass Verwesungsprozesse unregelmäßig ablaufen⁵⁸ – all die Phänomene, für die die *miracula mortuorum*-Literatur des 17. Jahrhunderts dem Vampir(ismus)-Diskurs eine Folie angeboten hatte, sind dafür symptomatisch: Unverweslichkeit (*incorruptio*) bei Grabesöffnungen, Ausfluss aus Körperöffnungen, angebliches Wachstum von Körperhaaren über den Todeszeitpunkt hinaus, Geruchlosigkeit des Leichnams, Abschichtung der Oberhaut mit gleichzeitiger Bildung einer neuen Haut, Abfallen von Körperteilen sowie schließlich geschlechterspezifische Symptome wie Fäulnis des Uterus bei Frauen und Penis-Erektion, das so genannte »Wilde Zeichen«, bei Männern.⁵⁹ Die Sakralisierung der Unverweslichkeit im Christentum geht zurück auf den Übergang von der Antike zum Mittelalter. Aus einer stark an Reliquien orientierten Frömmigkeit entstand im römischen Einflussbereich nämlich die Vorstellung, heilige Körper(teile) würden nicht verwesen. Zunächst auf zufällige Funde beschränkt, wurde Unverweslichkeit hier bald bewusst beobachtet; im Hochmittelalter und der frühen Neuzeit wurde das Motiv schließlich auf frühe

53 *Traité de Apparitions Calmets*, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 235–238.

54 Spruch der Sorbonnischen Doctoren 1693, nach Calmet, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 222–225, hier S. 222f.

55 Laurentius Hentschel, »Pro actione supernaturali«, in: Johann Jacob Freundt de Weyenberg, *An nimirum sanguisugorum Vampyris dictorum actio sit supernaturalis an vero naturalis*, Wien 1732, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 206–210.

56 Jüdischer Brief 137, in: Hamberger, *Mortuus*, S. 218.

57 Marco Frenschkowski, *Die Unverweslichkeit der Heiligen und Vampire. Eine Studie über kulturelle Ambivalenz*, in: Augustynowicz/Reber, *Vampirglaube*, S. 53–68, hier S. 53.

58 Ebd., S. 54.

59 Vgl. dazu Hamberger, *Mortuus*, S. 12.

Heilige rückprojiziert. Die Idee heiliger Unverweslichkeit besteht auch in den orthodoxen Kirchen, erinnert sei nur an den Bischof Nikita von Novgorod im frühen 12. Jahrhundert, an Aleksandr Nevskij im hohen 13. Jahrhundert oder an die unverwesten Leichname im Höhlenkloster von Kiew. Die Idee der heiligen Unverweslichkeit ist also der West- wie der Ostkirche geläufig; immer steht sie für Wirkung der Heiligen über den Tod hinaus.⁶⁰

Worin bestehen aber die Unterschiede? Der Katholizismus sieht für die Hinterbliebenen Möglichkeiten vor, die verstorbene Person etwa durch Weihwasserspender, Gebete, Messopfer oder Almosen vor der Verdammnis und dem Vergessen zu bewahren. In diesem Zusammenhang ist relevant, dass gerade in der Zeit der prominenten Vampirvorfälle an der Wende vom ersten zum zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts der so genannte Arme-Seelen-Kult, der sich vor allem dem Gebet für Verstorbene widmete, auf einem Höhepunkt war; auch das in der frühen Neuzeit entwickelte ikonographische Programm des *memento mori*, also die stetige verbildlichte Erinnerung an die eigene Vergänglichkeit, sollte auf den Tod vorbereiten und in diesem Sinn einen guten Tod garantieren. Ist das Skelett Sinnbild für einen guten christlichen Tod im Sinne einer raschen Transformation und somit einer zügigen *passage*, so ist das *memento* hingegen eindringliche Abbildung der Zwischenstadien und des Verfalls. In der Vorstellung der orthodoxen Kirchen hingegen waren die Möglichkeiten der Hinterbliebenen, für das Seelenheil eines Verstorbenen zu wirken, deutlich eingeschränkt: Ein Sterbesakrament gibt es in der Orthodoxie ausdrücklich nicht; Toten-, Sterbe- oder Hinterbliebenenbetreuung sind schwach akzentuiert. Entsprechende Bedürfnisse werden eher durch Rückgriffe auf vorchristlich-animistische Vorstellungen (Totenklagen, Grabbeigaben) kompensiert als von der Kirche bedient.⁶¹ Ein signifikanter Unterschied katholischer und orthodoxer thanatologischer Vorstellungen besteht schließlich in der Idee des Fegefeuers, deren Entstehung als Produkt der Debatten lateinischer und griechischer klerikaler Autoritäten im 13. Jahrhundert Jacques Le Goff so eindringlich nachgezeichnet hat.⁶² Derartige Vorstellungen einer »dritten Gesellschaft im Jenseits«⁶³ gab und gibt es in den orthodoxen Kirchen – wie übrigens auch in den Protestantismen – ausdrücklich nicht.

Tatsächlich ist die von Voltaire paraphrasierte Idee, die Exkommunikation bringe Wiedergänger hervor, ein Teil der orthodoxen Dogmatik.⁶⁴ Der rasche Zerfall eines Leichnams gilt hier ausdrücklich als Gnade; das Fehlen der Verwesung kann hingegen als Zeichen eines Fluches gesehen und als solcher auf gottloses Leben, Häresie oder dämonische Einflüsse zurückgeführt werden.⁶⁵ In den orthodoxen Kirchen ist die Idee der Auferstehung und der Erlösung somit stark abstrahiert und jedenfalls erst nach dem vollständigen Zerfall des Leichnams möglich. Exhumierung wurde somit zur notwendigen Kontrolle und das Grab 40 Tage nach der Beerdigung rituell wieder geöffnet, um den Verwesungszustand zu kontrollieren.⁶⁶

Im Katholizismus höhlte der Glaube an Vampire hingegen unmissverständlich grundlegende Positionen des Glaubensbekenntnisses aus: Zentrale Positionen wie etwa der Heiligenkult oder die Vorstellung vom Abendmahl sind dort in ihrer positiven Konnotation durch das Bild schädigender und untoter Wiedergänger gegengezeichnet.⁶⁷ Prospero Lambertini nahm daher in seinen

60 Frenschkowski, Unverweslichkeit, S. 56–60.

61 Kreuter, Vampirglaube, S. 144f.; Schaub, Blutspuren, S. 60–62.

62 Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, München 1990, S. 340–343.

63 Ebd., S. 254.

64 Summers, The Vampire, S. 33.

65 Frenschkowski, Unverweslichkeit, S. 61f., S. 66.

66 Schaub, Blutspuren, S. 153.

67 Ebd., S. 153f.

frühen, 1734 bis 1738 entstandenen Schriften zur Heiligsprechung *De servorum Dei Beatificatione et beatorum Canonizatione* unmittelbar nach den Vampirfällen klar Stellung: Unverweslichkeit war und blieb ein unveräußerlicher Teil der katholischen Vorstellung von Heiligkeit.⁶⁸ Wie Gábor Klaniczay gezeigt hat, markierte Lambertini den Vampirglauben in diesem Zusammenhang ausdrücklich als Aberglauben, wenn er seine Behandlung unter die Überschrift *De vanitate vampirorum* stellte.⁶⁹ Dessen Bekämpfung wurde zu einem wesentlichen Aufgabengebiet der katholischen Aufklärung, wie ja hier bereits aus einschlägigen Stellungnahmen Calmets, Tallars und Henschels deutlich wurde. Den Umstand, dass damit gleichzeitig das Beharren der katholischen Kirche auf der Heiligenverehrung anachronistisch wurde, ist wiederum im einleitenden Zitat von Voltaire substantziell angesprochen.

Wie ebenfalls bereits deutlich wurde, ist die Vampir(ismus)-Debatte schließlich auch Symptom der evangelisch-katholischen Auseinandersetzungen und somit der konfessionellen Spaltung innerhalb der Westkirche. Auch Ranft, der übrigens als einer der wenigen Teilnehmer der Vampir(ismus)-Diskussion jüdische und islamische thanatologische Zusammenhänge mitberücksichtigte, sah vor allem den Unterschied zwischen katholischem und protestantischem Zugang: Die »Papistischen« würden das Kauen und Schmatzen der Toten in ihren Gräbern für ein göttliches Wunder halten; er selbst sei »von der Gegenpartei und eines besseren Glaubens.«⁷⁰ Putoneus, Mathematiker und Arzt in Leipzig, erachtet den Aberglauben als ein Argument für die Aufrechterhaltung der für ihn irrigen Idee des Fegefeuers.⁷¹ Im katholisch-protestantischen Gegensatz spielt der Vampirglaube somit eine unmissverständliche Rolle als Marker zivilisatorischer Unterlegenheit.

Welche vermittelnden Vorschläge gab es aber? Synkretistisches Potential zur Auflösung der Ambivalenz von Heiligkeit und Verwesung hat eine Position, die knapp ein Jahrhundert vor den Vampirismus-Diskussionen des 18. Jahrhunderts geäußert wurde und hier abschließend thematisiert werden soll: Leo Allatios/Leone Allacci, zum Katholizismus konvertierter Grieche, Vatikanischer Bibliothekar und somit mit der entsprechenden obrigkeitlichen Autorität ausgestattet, stellte in seinen *De Graecorum hodie quorundam opinionibus* von 1645 die Unverweslichkeit der Vampire dem Fegefeuer gleich und differenzierte sie damit von den Heiligen – wie gezeigt wurde, ist diese Argumentation der Diskussion des 18. Jahrhunderts nicht fremd. Deutlich stärker auf die Verschmelzung von Deutungsmustern abzielend und somit synkretistisch hingegen ist Allatios' Schlussfolgerung: Vampirismus sei ein Ergebnis von Exkommunikation, erst deren bischöfliche Aufhebung ermögliche Reinigung durch das Aufblähen der Verwesung (griech. *tympaniaios*), die ihrerseits im Fall der Heiligen eben nicht notwendig sei.⁷² Für Allatios als Verfechter einer griechisch-römischen Ökumene war die Figur des Wiederkehrers eine Brücke hin zur katholischen Vorstellung des Fegefeuers⁷³ und hatte in diesem Sinn synkretistisches Potential zwischen katholischen und orthodoxen Vorstellungen, die ihrerseits gerade in Griechenland in ganz wesentlicher Wechselwirkung zu griechisch-vorchristlichen Vorstellungen stehen. Es ist erstaunlich, welche geringe Rolle dieser vermittelnde Ansatz in der Vampirismus-Diskussion des 18. Jahrhunderts spielte.

68 Frenschkowski, Unverweslichkeit, S. 57.

69 Vgl. dazu Klaniczay, Historische Hintergründe, S. 103.

70 Ranft, Traktat, S. 20.

71 Besondere Nachricht des Putoneus, nach Ranft, in: Hamberger, Mortuus, S. 120.

72 Frenschkowski, Unverweslichkeit, S. 65; vgl. dazu auch Summers, The Vampire, S. 29.

73 Vgl. dazu Karen Hartnup, »On the Beliefs of the Greeks«. Leo Allatios and Popular Orthodoxy, Leiden 2004, S. 233–236.

Zusammenfassend sei festgehalten, dass die Angst vor Vampiren vor allem die Angst vor jenen Verstorbenen war (und ist), welche die *rite de passage* vom Leben zum Tod nicht oder nur teilweise vollzogen – diese wiederum ist als Symptom des kirchlichen Versagens, ausreichende Erklärungen für das Phänomen des Todes anzubieten,⁷⁴ zu lesen. In diesem Versagen liegt aber auch das synkretistische Potential des Vampir(ismus)-Glaubens: Er steht an der Grenze zwischen Leben und Tod, im Überlappungsbereich katholischer und orthodoxer Christenheit, an der Schwelle von magischem zu naturwissenschaftlichem Denken.⁷⁵ Allgemein ordnet sich der Vampirdiskurs dem Übergang vom symbolischen zum kausalen Weltbild ein, den ja die Aufklärung markiert; zentrale Mittel dieser Schwelle sind auch in diesem Zusammenhang Entzauberung und buchstabengetreues Verständnis.⁷⁶

Die damit noch einmal hervorgehobene Ambivalenz der Aufklärung wird vor allem anhand der involvierten Akteure deutlich: Zunächst als Phänomen des Volksglaubens, also der Glaubensvorstellungen breiter, un- oder wenig gebildeter Bevölkerungsschichten angenommen, entfaltete der Vampirismus zunächst vor allem durch die Notwendigkeit der Abgrenzung von ihm, dann aber auch seine Wirkmächtigkeit auf die gelehrte Welt – hier wirkte, mit den Worten von Sabine Doering-Manteuffel, die »doppelte Funktion der Medien. Was aufklären sollte, konnte zugleich alte Glaubensformen alimentieren«.⁷⁷ Wie sehr nämlich die Vampirmaterie selbst im gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts noch eine Persistenz naturmagisch-magnetischer Annahmen und eine Verhaftung im Denken in »Ähnlichkeiten und Kontiguitäten«⁷⁸ bedeutete, sei somit noch einmal ausdrücklich betont.

Wie früh und wie inhärent das Vampirmotiv darüber hinaus genutzt wurde, um geopolitische und sozioökonomische Dichotomien und Ungleichheiten abzubilden, wie sehr der Vampir mithin ein religiös-profaner Grenzgänger ist, wurde ebenfalls gezeigt. Bezüge zur vor- und außerchristlichen Weltdeutung konnten hier nur peripher behandelt werden; multipel religiös ist das Phänomen jedenfalls wegen seiner Ambivalenz zwischen Werte- und Deutungssystemen. Die Vampirfigur als Mittel der Projektion geozivilisatorischer Abgrenzung einerseits und synkretistischer Grenzüberschreitung andererseits zueinander in Beziehung gesetzt zu haben war somit das zentrale Motiv dieses Beitrages.

Mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts verschärfte sich das bereits von Voltaire artikulierte sozialkritisch-metaphorische Potential des Blutsauger-Motivs im Kontext der Französischen Revolution hin zur politischen Brisanz.⁷⁹ Nur wenige Zeit später, mit der Romantik, änderte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Einstellung zu den Toten; ihre Betrachtung, ihre Gegenwart wurde nun nachhaltig tabuisiert, die Grundlagen für die Literarisierung des Leichnams hin zum Monster waren geschaffen.⁸⁰ Der Vampir war und blieb ein Star.

74 Schaub, Blutspuren, S. 62.

75 Vgl. dazu Clemens Ruthner, Erlesene Leichname. Spuren des Vampirs in der deutschsprachigen Literatur, in: Norbert Stefenelli (Hg.), Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit dem Tod, Wien 1998, S. 113–123, hier S. 114.

76 Vgl. dazu Peter Burke, Historiker, Anthropologen und Symbole, in: Rebekka Habermas/Nils Minkmar (Hg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie, Berlin 1992, S. 21–41, hier S. 34–36.

77 Sabine Doering-Manteuffel, Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web, München 2008, S. 103.

78 Lauper, Die ›phantastische Seuche‹, S. 74.

79 Klaniczay, Historische Hintergründe, S. 110f.

80 Schaub, Blutspuren, S. 66.