

ABHANDLUNGEN

Mythos „Volk“. Zu Vorgeschichte und Entstehung der National-Texturen Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropas

von Jürgen Joachimsthaler

1. Isierung, Semiosphäre und National-Textur

Christianisierung, Alphabetisierung, Literarisierung, Zivilisierung, Konfessionalisierung, (Re-)Katholisierung, Schwedisierung, Säkularisierung, Germanisierung, Nationalisierung, Modernisierung, Polonisierung, Lithuanisierung, Industrialisierung, Tschechisierung, Finnisierung, Estisierung, Lettisierung, Slowakisierung, Sowjetisierung, Internationalisierung, Demokratisierung, Europäisierung, Globalisierung, Regionalisierung, Baltisierung, Internetisierung – an Isierungsvorgängen, denen die Bevölkerungen Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropas unterworfen waren (und sind), besteht kein Mangel. Nationalisierung ist da nur ein Beispiel von vielen.

Im Westen Europas (an dem sich die gängigen Nationalitätstheorien als angeblichem „Normalfall“ festmachen) diente nationale Isierung während des 19. Jahrhunderts als eine Isierung von und für Menschen, die aus den Banden ihrer Herkunft entlassen und den Zwängen und Chancen der Industrie- und marktwirtschaftlich organisierten Konkurrenzgesellschaft ausgesetzt worden waren; die Möglichkeiten (oft nicht freiwillig gewählter) räumlicher und sozialer Mobilität hatten sie mit biografischer Verunsicherung und Instabilität zu bezahlen – neue Stabilität und Gewissheit (und Loyalität) gewährte im größer gewordenen Bewegungsraum des jeweiligen Staates surrogathaft die mentale Verdichtung desselben zur Vorstellung, dieser sei der in sich homogene Raum einer Gemeinschaft brüderlich gleicher Menschen, denen der jeweils Einzelne sich hinzurechnen dürfe, der Nation. Der Staat unterstützte die Entstehung solcher Vorstellungen schon deshalb, weil sie die Menschen stärker an ihn band. Da innerhalb seiner Grenzen die Orte, an denen der Mensch sich aufhielt, nun meist nicht mehr ein Leben lang dieselben und trotz aller Freizügigkeitsregelungen oft auch nicht (völlig) selbstbestimmt waren, sondern ökonomischer Notwendigkeit oder staatlichen Zwängen

wie der Wehrpflicht folgten, wurde für die Bürger die Kleinheit und Bedeutungslosigkeit ihrer individuellen Biografien freilich jetzt erst wirklich spürbar. Umso größer war die Bereitschaft, sich emotional und mental in jene bergenden Vorstellungen eines größeren Kollektivs, jener nationalen Gemeinschaft einzubinden, die die nationale Isierung versprach. Man erhielt dadurch imaginären Anteil an Größe und Bedeutung einer Nation, die man als Ganzes ohnehin nicht mehr kennen, nicht mehr wahrnehmen, die man nur noch vorstellen konnte. Unter den Bedingungen unübersichtlich gewordener Lebensverhältnisse erlaubte oft nur noch dies den Eindruck von Zugehörigkeit. Geheimer Name jedes nationalen Mythos, gemeinsamer semantischer Nenner aller nationalen Ursprungs- und Begründungsgeschichten ist deshalb das Wörtchen „wir“. In die in dieser Form neuartige Nation konnte man, durch Mobilität isoliert und auf die ‚bürgerliche‘ Klein(st)familie außerhalb dörflicher Nachbarschaftsstrukturen oder gar nur auf sein bisschen ‚eigene‘ Individualität zurückgeworfen, seine jeweils individuellsten Bedürfnisse und Träume dann gerade deshalb umso freier hineinphantasieren, als sie in der Summe der vielen Millionen Menschen, die sie zu umfassen versprach, ohnehin nur noch als imaginäres Gebilde funktionieren konnte, als eine von bewusst vieldeutig gehaltenen, zu breiter Identifikation einladenden Kollektiv-Symboloi¹ (Helden, Könige, Dichter etc.) nur artifiziell und ersatzweise repräsentierte „imagined community“.² Gerade aufgrund ihres hohen Fiktionalitätsgrades und ihrer Unwirklichkeit war Nation nachgiebig gegenüber den einander oft widersprechenden Gemeinschaftsprojektionen derer, die sich in sie hineinzuträumen begannen und in diesen Träumen stabile Identität finden wollten. Aufgehobensein. Ein „Wir“.

In Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropa kam zur räumlichen und sozialen häufig noch der Zwang zu ethnischer und sprachlicher Mobilität hinzu: In Preußen bzw. dann dem Deutschen Reich, Österreich-Ungarn und dem Russischen Reich gehörten beträchtliche Teile der Bevölkerung ethnischen Minderheiten an, für die es Bewegungsmöglichkeiten nur unter den Bedingungen der Assimilation an die Staats-

¹ Axel Drews, Ute Gerhard, Jürgen Link, *Moderne Kollektivsymbolik*. Ein diskurstheoretisch orientierter Forschungsbericht mit Auswahlbibliographie. Teil I, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur (IASL). Sonderheft Forschungsreferate (1985), S. 256-375; Frank Becker, Ute Gerhard, Jürgen Link, *Dass*. Teil II, in: IASL 22 (1997), S. 70-154.

² Vgl. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983.

und/oder Mehrheitssprache gab, ein struktureller Zwang, der in den drei Kaiserreichen verbunden sein konnte mit gezielten Maßnahmen (sehr unterschiedlichen Härtegrades) gegen minoritäre Sprachen und Kulturen. Germanisierungs- und Russifizierungspolitik sollten die Bevölkerungen vereinheitlichen zu möglichst homogenen Gruppen, die sich bis in ihr Alltagsverhalten und ihre Sprechweise hinein reibungsfrei der staatlichen Semiosphäre³ einfügten, deren Vertreter (Lehrer, Beamte, Offiziere, Priester, Honoratioren aller Art) ihren Bevölkerungen mit dem paternalistischen Bewusstsein gegenüberstanden, über jene Bildung, Kultur, Schule und Infrastruktur zu verfügen, die für ein ‚modernes‘ Leben unverzichtbar waren. Wer nicht durch diese hindurchgegangen war, sich nicht den Regeln unterworfen hatte, die zu ihrem Erwerb und/oder dem Umgang mit ihnen nötig waren, hatte kaum eine Chance, sich überhaupt an gesellschaftlich relevanten Diskursen beteiligen zu können. Nicht umsonst entwickelten etliche Vorkämpfer minoritärer oder unterdrückter Nationalitäten ihr Engagement erst aus dem Widerstand gegen die Semiosphäre der dominierenden Staaten heraus, nachdem, obwohl und gerade weil sie zuvor in diese hineinerzogen worden waren: Vydūnas (Wilhelm Storost),⁴ Wojciech (Adalbert) Korfanty⁵ und Jurij Bržzan⁶ z.B. waren deutsch gebildet, bis zu einem gewissen Grade ‚germanisiert‘ und sahen sich dadurch in eine ‚deutsche‘ Semiosphäre eingegliedert, die von ihnen verlangte, auf ihre Herkunftskultur wie auf etwas Veraltetes herabzublicken, das ganz abzulegen als „Fortschritt“ dargestellt wurde. Logisch unvermeidliches Ergebnis solcher Erziehung waren gegen die staatlichen Isierungen gerichtete nationale Gegen-Isierungen, eine Entdeckung des ‚Eigenen‘ und nationale Arbeit, die minoritäre Bevölkerungen zu eigenem Bewusstsein zu mobilisieren und um sie herum eigene Semiosphären zu errichten

³ Der Begriff „Semiosphäre“ stammt von Jurij M. Lotman, Über die Semiosphäre, in: Zeitschrift für Semiotik 12 (1990), S. 287-305; zu seiner (etwas modifizierten) Verwendung vgl. auch Jürgen Joachimsthaler, Text und Raum, in: KulturPoetik 5 (2005), S. 243-255; ders., Erfundene Länder. Seh-Barkeit und Bedeutung, in: Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch 2 (2006), S. 64-79.

⁴ Jürgen Storost, Vydūnas im Spiegel zeitgenössischer deutscher Behörden und Presseorgane. Eine Dokumentation, in: Die Grenze als Ort der Annäherung. 750 Jahre deutsch-litauische Beziehungen, hrsg. v. Arthur Hermann. Köln 1992, S. 97-148; Vacys Bagdonavičius, Pagrindiniai Vydūno veiklos bruožai [Vydūnas' Tätigkeiten in ihren Grundzügen], in: Nuo Mažvydo iki Vydūno. Karaliaučiaus krašto švietėjiškiai [Von Mažvydas zu Vydūnas. Gelehrte des Königsberger Gebietes], hrsg. v. Vytautas Šilas. Vilnius 1998, S. 181-192.

⁵ Vgl. Marian Orzechowski, Wojciech Korfanty. Breslau 1975; Sigmund Karski, Albert (Wojciech) Korfanty. Eine Biographie. Dülmen 1990.

⁶ Vgl. Jurij Bržzan, Mein Stück Zeit. Berlin 2000 (Erstausgabe 1989), S. 39.

versuchten, wobei zum Schutz dieser Semiosphären wiederum häufig eigene Staaten gefordert wurden, die als eine Art juristisches Gehäuse die nationalen Semiosphären vor dem Zugriff jener Staaten sichern sollten, denen die jeweiligen Semiosphären ja überhaupt erst entgegengestellt wurden. Gingen in Westeuropa Staatsausbau und nationale Semiosphärenbildung mit dem Effekt Hand in Hand, dass die nationale Isierung der Bevölkerung vom Staat selbst mit Methoden wie Schulpolitik, Bildung und Wehrpflicht betrieben werden konnte und der Nationalismus die Bindung zwischen Staat und Bevölkerung tendenziell stärkte, wurde in Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropa nationale Isierung häufig gegen die bestehenden Staaten forciert.

Ziel *jeder* Isierung war (und ist) eine Formung der Bevölkerung, die diese in einen kulturellen Raum, in eine symbolische Ordnung, in eine Semiosphäre so einpasst, dass zwischen von den Isierern vermittelter Weltordnung und realer Weltwahrnehmung möglichst wenig Differenz besteht bzw. zu bestehen scheint. Isierung nimmt den Menschen (fürsorglich oder gewaltsam) bei der Hand und erklärt ihm nicht nur Kosmos und Alltag, Riten, Gebrauchsgegenstände, Feinde, Nährstoffe, Gifte und Gefahren, sondern auch, wie all das, was einem in einem Leben alles begegnen mag, zu verstehen, zu beschreiben und zu benennen sei. Einzuordnen. Isierung geschieht zuerst durch Elternhaus, Familie, Dorf und Kirche, später (schon im nationalen Zeitalter) durch den Staat, durch weltanschaulich geprägte Organisationen, Parteien, Gewerkschaften, Vereine, Behörden, Schulen, Universitäten und Medien, sie geschieht seit jeher durch Kunst und Literatur, derer sie als der Medien bedarf, die den isierten Menschen überhaupt erst eine Vorstellung des Kosmos zu vermitteln vermögen, als Teil dessen sie sich empfinden sollen. Isierung prägt Vorstellung, Denken und Wahrnehmung, sie gibt den Isierten Begriffe, Kategorien und Denkregeln, die zwischen vorgegebenem Weltbild und unmittelbar an die Sinne herantretender Wirklichkeit vermitteln und jeden Eingepassten als Agenten des jeweiligen Kulturverständnisses innerhalb einer von dieser Kultur aus gedeuteten „Realität“ nutzen.

Dabei trägt Isierung an das alltäglich Sichtbare einen Sinn heran, der erst erlernt werden muss, um verstanden werden zu können. Das unmittelbar Seh-Bare an diesem Vorgang ist das nur unmittelbar Auffallende. In die Landschaften des Mittelalters z.B. wurden allüberall Erinnerungsmale an Gethsemane und den Leidensweg Christi gebaut, die diese – verstärkt durch rituelle Erinnerung und Wiederholung der ‚heiligen Geschichte‘ – als „kulturelles Gedächtnis“ sinnlich vor Augen führten und präsent hielten. Die Menschen leben

jedoch nicht nur in einer materialen und mit den Augen wahrnehmbaren Welt, sondern zugleich in einer Bedeutungswelt. Im Falle des Christentums war diese zudem noch so (das sollte später nicht mehr wiederholbar sein) in den Jahreskreislauf eingebettet, dass jegliches Sich-Orientieren in der Zeit als Orientierung am Heiligen- und Festtags-Kalender das Weltbild als eine Tatsache scheinbar unmittelbar bestätigte, auf der subjektive Orientierung und intersubjektive Verständigung gleichermaßen beruhten. Auf die christliche(n) folgten dann nationale Semiosphären mit nationalen Sinnmarkierungen in der Landschaft, Denkmälern, Gedenkstätten, Heldenstatuen, Ruhmeshallen, Museen, repräsentativen Vorzeigebauten. Während freilich die christliche Semiosphäre für die Mehrheit ihrer Bewohner auf unmittelbar wahrnehmbare, zumeist dörflich oder kleinstädtisch überschaubare Milieus beschränkt blieb, die systematisch auf christliche Sinnbezüge hin ausgerichtet worden waren, mussten im Zeitalter der Nationen die Semiosphären Räume strukturieren, deren Bewohner diese Räume kaum je vollständig kennen konnten. An die Stelle sinnlich alltäglicher Begegnung mit Vertrautem trat die Vermittlung von Kenntnissen und Vorstellungen über lebensweltlich Fremdes, das dennoch dem ‚Eigenen‘ der Nation hinzugerechnet werden sollte. Dem dienten optische und literarische Medien, Schulbücher, Reisebeschreibungen, Landeskunden, Erzählungen, Bilderalben und Atlanten, Nationalenzyklopädien, Romane, Zeitschriften usw., also eine insgesamt sehr umfangreiche National-Textur, durch die man überhaupt erst eine Vorstellung jenes ‚Ganzen‘ erhielt, jenes Konzeptes „Nation“, an das mit Hilfe der zahlreichen Sinnmarkierungen in der sichtbaren Welt nur erinnert wurde und an das es mit deren Hilfe die reale Welt außerhalb der nationalen Imagination mit immer neuer Anstrengung wieder und wieder anzupassen galt. Die nationalisierte Welt sollte schließlich jene Bedeutung erweisen, die ihr zugeschrieben wurde. Nationale Markierung der Landschaft durch Denkmäler, Inschriften, Bauten usw. diente dabei bei weitem nicht nur der Erblickbarkeit der Markierung durch Anwohner und Besucher, sondern mehr noch der Bestätigung des mit der Markierung unterlegten Sinns und der Verbreitung der Nachricht über die Markierung durch Berichte, Erzählungen, Bilder und Postkarten u.dgl. – und damit der Bestätigung über den der nationalen Vorstellung entsprechenden nationalen Charakter der jeweiligen Orte. Die National-Textur sollte Wirklichkeit werden, Wirklichkeit die National-Textur belegen. Der Besuch solcher Orte durch die Wallfahrer der Moderne, die Touristen, bestätigte diesen dann letztlich nur als ‚wahr‘, ‚authentisch‘

und ‚echt‘, was sie ohnehin schon gelesen hatten. Die Landschaften wurden so mehr noch als in der geografischen Wirklichkeit in den National-Texturen und in der Vorstellung der Menschen nationalisiert, herausragende Merkmale, Berge, Flüsse oder Pflanzen *in den Texturen* zu Symbolen der Nation überhöht. In eine Ansammlung lesbarer Zeichen, in „Text“⁷ verwandelt.

Durch Überschreibung des nur Gegebenen mit an dieses herangetragener Sinn entstanden (und entstehen) Semiosphären, Deutungskosmen. Bauten repräsentierten nationale Sememe, selbst Wälder bedeuteten plötzlich, geologische Formationen trugen Sinn, Bäume verkörperten Unsichtbares und machten dadurch unmittelbar sichtbar, was ansonsten nur realitätsferner Begriff gewesen wäre. Der national Gläubige rezipierte auf antrainierte Weise, er empfand die der Landschaft zugeschriebene Bedeutung, vertrat sie, sah sie, schmeckte sie. Kultur bestätigte (scheinbar) sich selbst. Ziel war es, die nationale Semiosphäre so in der Landschaft zu verankern, dass der Mensch, der sich, die Texte über sie in Bewusstsein und Gedächtnis, durch sie bewegte, von sinnbestätigendem Bestandteil der Lebenswelt zu sinnbestätigendem Bestandteil der Lebenswelt voranschritt, ohne aus dem Sinngefüge der Semiosphäre herauszufallen. *Alles* musste nun bedeuten. Man glaubte zu *sehen* und *las* doch nur in der Landschaft, entzifferte, erkannte wieder, was man zuvor schon sich angelesen. Der richtig geschulte und isierte Semiosphärenbürger erinnerte so beim Anblick an sich zufälliger Äußerlichkeiten, was er als Bedeutung zu leben und wahrzunehmen gelernt hatte:

Über mir sich wiegend die Wipfel der Bäume summen
 – aus *Pan Tadeusz* sind sie, meine alten Bekannten...
 Die Freude über das, was man gelebt, verloren und schließlich
gefunden,
 ihre Gedichte mich singend rührten und durchdrangen.⁸

Mit diesen Versen versuchte Franciszek Fenikowski nach 1945, also nach dem Zweiten Weltkrieg mit seinen Grausamkeiten und Verbrechen und nach der Westverschiebung Polens, die viele Menschen unversehens in eine neue, ihnen völlig fremde Gegend verschoben hat-

⁷ Vgl. Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, hrsg. v. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt a.M. 1996.

⁸ Franciszek Fenikowski, Z Karkonoszy [Aus dem Riesengebirge], in: Karkonosze liryczne. Lyrisches Riesengebirge. Lyrické Krkonoše, hrsg. v. Wojciech Grzelak. Jelenia Góra 2001, S. 90.

te, im nun polnischen Riesengebirge die Bäume aus dem polnischen Nationalepos „Pan Tadeusz“ wiederzufinden – und sich und seinen Lesern (die das Riesengebirge gar nicht selbst zu besuchen brauchten) so nicht nur zu bestätigen, wie ‚urpolnisch‘ die neuen Westgebiete Polens⁹ doch seien, sondern mehr noch überkommenes polnisches kulturelles Bewusstsein in einer doch eigentlich fremden, noch ungekannnten Landschaft zu verankern, diese polnisch zu überschreiben und durch semantische Überdeckung mit Hilfe von Elementen des anerlernten polnischen Vorstellungsschatzes aus etwas Unbekanntem in ein traulich Bekanntes zu verwandeln, in dem man sich wie in Eigenem bewegen konnte. Diese Art der Überschreibung¹⁰ war systematisch durchgeführtes kulturpolitisches Programm in den ‚wiedergewonnenen Gebieten‘, das nicht nur im Riesengebirge durchgeführt wurde:

Die Polen sind nach 1945 im Oppelner Schlesien angekommen, sie haben an die längst vergangene Geschichte der Piasten und die Tradition vom Bund der Polen in Deutschland, das Oppelner Revier I, angeknüpft. Sie haben ihre Spuren in der Architektur und Ikonosphäre hinterlassen, die Spuren der deutschen Vergangenheit der Region absichtlich verwischend. Sie haben [sich] die Gegend vertrauter gemacht, indem sie ihre „Spuren in der Landschaft“ hinterließen – z.B. Denkmäler von Słowacki, Mickiewicz, dem Priester Popiełuszko, Monumente, die an das Golgotha des Ostens, an die Tapferkeit der polnischen Soldaten und der [polnisch-]schlesischen Aufständischen erinnern sollten.¹¹

Orientierung und Sicherheit sollte derartige Überschreibung ermöglichen, die Westverschiebung Polens entschärfen durch eine Verlagerung der Semiosphäre, die in einer Art und Weise in die neuen Gebiete zu transferieren versucht wurde, als wäre geografische Bevöl-

⁹ Vgl. Marek Zybur, Der Umgang mit dem deutschen Kulturerbe in Schlesien nach 1945, in: Verhandlungen der Identität. Literatur und Kultur in Schlesien seit 1945, hrsg. v. Jürgen Joachimsthaler, Walter Schmitz. Dresden 2004, S. 91-106.

¹⁰ Vgl. Elżbieta Dzikowska, Terra recognita. Polnische Schriftsteller über deutsche Vergangenheit ihrer schlesischen Heimatorte, in: Die Rezeption der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nach der Wende von 1989, hrsg. v. Norbert Honsza, Theo Mechtenberg. Wrocław 1997, S. 217-233.

¹¹ Danuta Berlińska, Das Oppelner Schlesien – Einheit in der Vielfalt, in: Śląsk Opolski. Zabytki i przyroda. Das Oppelner Schlesien. Denkmäler und Natur, hrsg. v. Oficyna Piastowska. Opole 2000, S. 7-11, hier S. 7.

kerungsverschiebung ein eher nebensächliches und möglichst marginales Phänomen angesichts der Unverletztheit der Semiosphäre, die in die neue ‚Heimat‘ mitgenommen und sofort so auf diese übertragen wurde, als gebe es kein Orientierungs- und Legitimationsdefizit. Zwar war man nicht mehr zu Hause, trug seinen Kosmos aber, einer schützenden semantischen Hülle gleich, so mit sich ins Neue, dass man so tun konnte, als bräuchte man sich gar nicht neu zurechtzufinden – die Gegend wurde überschrieben mit den kulturellen Codes der Herkunftswelt. Semiosphären bauen Kontinuitätsprothesen über Brüche und Diskontinuitäten epochalen Umfangs.

Nationale Semiosphären suchen den Raum, in dem gelebt – oder zu leben gewünscht – wird, mit Hilfe von Denkmälern und Bedeutungsträgern aller Art in einen Raum zu verwandeln, der als ‚der‘ Raum der Nation empfunden werden kann – oft um den Preis, die in ihm auch und am selben Ort befindlichen Bedeutungsmarkierungen anderer Semiosphären verdrängen, marginalisieren, vielleicht sogar vernichten zu müssen. Oft überschneiden sich Semiosphären ja, Menschen können in unterschiedlichen konfessionellen oder nationalen Semiosphären leben, unterschiedlichen Gesetzen gehorchen, auf unterschiedliche Signale reagieren, in unterschiedlichen Sprachen kommunizieren, an unterschiedlichen Riten teilnehmen – und doch physisch unmittelbar nebeneinander am gleichen Ort wohnen und leben. Zu den Besonderheiten der nationalen Semiosphären gehört jedoch ein territorialer Anspruch, der andere Semiosphären nur schwer neben sich dulden mag. Gerade Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropa waren der Schauplatz heftiger Kämpfe zwischen einander widerstreitenden Semiosphären. Unterschiedliche Gruppen oder Staaten versuchten durch Markierung Ansprüche genau dort deutlich zu machen, wo mit analogen, nicht minder gerechtfertigten Ansprüchen anderer zu rechnen war. Viele Städte innerhalb des Russischen Reiches erhielten orthodoxe Kathedralen wie imperiale Markierungen, die von ihren Bewohnern nicht selten als ‚Fremdkörper‘ empfunden wurden, in Städten wie Vilnius/Wilno oder Lwiw/Lwów gab es lange Zeit eine Konkurrenz der verschiedenen nationalen Semiosphären, die Nationalsozialisten versuchten, die slawische Geschichte sowohl damals noch zu Deutschland gehöriger als auch nach Kriegsbeginn eroberten Gebiete durch systematische Umbenennung der Ortsnamen vergessen zu machen,¹² nach 1945 ging man in Polen ähnlich

¹² Gero Lietz, Im „Garten der Wandalen“. Ortsnamenänderungen im Reichsgau Wartheland, in: *Convivium* (2001), S. 9-54.

mit zuvor deutschen oder über die Jahrhunderte hinweg in Schreibung und Namensbestandteilen langsam germanisierten Ortsnamen vor,¹³ im ehemaligen Ostpreußen wurde an Stelle von Königsberg Kaliningrad errichtet, mehrmals wurden in sowjetischer Zeit die Kreuze auf dem Kryžiu kalnas bei Siauliai von sowjetischen Planiermaschinen weggewalzt, Breslau wurde als vorrangig polnische Stadt Wrocław rekonstruiert, bis dann im Zeitalter der Europäisierung ein multikulturelles Bresław¹⁴ zum inoffiziell neuen Stadtkonzept wurde, das sich bis in die Bauvorschriften und die Denkmalpflege hinein verfolgen lässt.

Historisch und politisch handlungsmächtig werden in Semiosphären hineinisierte Traum- und Vorstellungsgemeinschaften, wenn es gelingt, ihre Mitglieder nicht nur durch Schule und Bildung, durch Kunst, Riten und Religion in eine gemeinsame Imagination hineinzuisieren (das macht jeder Film und jedes Buch), sondern darüber hinaus auch die Gemeinschaft, die die Menschen zu bilden überzeugt sind, als wirklich und nachvollziehbar mit ihrem Leben verknüpft erscheinen zu lassen. Isierung will deshalb mehr als nur Unterhaltung, mehr als nur gemeinsame Phantasie und Imagination: Die von ihr vermittelte Weltdeutung trägt einen Handlungsauftrag in sich, deren erster Imperativ lautet: Sei aktives Mitglied der Gemeinschaft und bestätige Dir ihre Existenz, indem Du Dich für sie einsetzt! Was als – durch Semiosphärenbildung unterstützter – Appell an die Bevölkerung bereits existierender Staaten oder auch organisierter Konfessionen wie selbstverständlich erscheint, die Mobilisierung des Individuums für jene Organisation, der es Eingebundensein, Wissen, Weltdeutung und Sinn verdankt, oft auch seinen nährenden Platz innerhalb arbeitsteiliger Verteilungsmechanismen, wird dort zu riskantem Auftrag und Abenteuer, wo Menschen für nur latente, aber noch nicht organisierte Gemeinschaften gewonnen werden sollen, wie es in Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropa die Nationen lange Zeit waren: „Kulturnationen“, die nur davon lebten, von ihren Mitgliedern durch freiwillige Kulturarbeit aufrechterhalten zu werden. Zwar teilte man gewisse Eigenschaften (Sprache, soziale Lage, Bedürfnisse etc.), die Solidarität und Zusammenhalt im Alltag ermöglichten, aber daraus eine politisch organisationsfähige Masse zu organisieren, setzte eine

¹³ Walter Sperling, Standardisierung von geographischen Namen und Exonymie mit Beispielen aus Schlesien, in: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 42/44 (2001/2003), S. 639-676.

¹⁴ Andrzej Zawada, Bresław. Eseje o miejscach [Bresław. Essays über Orte]. Wrocław 1996 (Biblioteka wrocławskiego oddziału stowarzyszenia pisarzy polskich. IV/4).

Isierung voraus, die den Mitgliedern der nur latenten nationalen Gemeinschaft überhaupt erst die Möglichkeit bot, in dem Wissen als Angehörige eines Kollektivs handeln zu können, dass auch andere so handelten und die vielen individuellen Entscheidungen und kleinen Handlungsweisen zu einem Ganzen von nationaler Durchschlagskraft sich verknüpfen würden, zur quasi kollektiven Tätigkeit eines „Wir“. Man bedurfte einer gemeinsamen Vorstellung voneinander und von jenem noch gar nicht existierenden Ganzen, für dessen Verwirklichung man eintrat. Eine eigene Semiosphäre noch ohne eigenen Staat und staatsähnliche Organisation.

Semiosphären sind weder rein materielle noch rein immaterielle Gebilde: In ihnen überschneidet sich sinnlich unmittelbar Wahrnehmbares mit zu diesem hinzukommendem Sinn. Deshalb bedürfen die Zeichen und Symbole, aus denen Semiosphären sich zusammensetzen, einführender Erläuterung, didaktischer Erklärung, die Menschen anleitender Gebrauchsanweisungen – nicht umsonst wird das 19. Jahrhundert auch das Jahrhundert des Kommentars und erläuterter Ausgaben dadurch mit Verständnisbrille versehener Ausgaben ‚klassischer‘ oder für die Nation ‚wiederentdecker‘ (wo nicht gar neu geschaffener) ‚heiliger‘, Orientierung gewährender und womöglich sogar handlungstreibender Texte, Epen, Romane, Volkslied- und -märchensammlungen. Kommentar und Erläuterung lenken Wahrnehmung und appellieren an den, der sich in seiner Wahrnehmung von ihnen lenken lässt. Der Aufbau der nationalen Semiosphären geschah denn auch von Texten aus, in denen die Nationen sich selbst entwarfen. Wenn Franciszek Fenikowski noch nach 1945 in den Bäumen des Riesengebirges diejenigen aus Adam Mickiewicz’ „Pan Tadeusz“ wiedererkennen zu können behauptet und dieses Wiedererkennen als Botschaft über die neuen polnischen Westgebiete deren neuen Bewohnern und allen Polen, die seine Texte zu lesen bereit sind, vermitteln will, setzt dies voraus, dass „Pan Tadeusz“ bei diesem Publikum bekannt ist (und die Leser sich tatsächlich in ihm so sicher und selbstverständlich bewegen, wie sich die neuen Bewohner des Riesengebirges in ihrer neuen Umgebung gerne bewegen würden). Bekannter als das Riesengebirge, der Wahrnehmung und dem eigenen Bewusstsein näher als die eher zufällige Landschaft, in der der Text erinnert, in die er hineinerinnert wird. Nicht das eher zufällige Riesengebirge ist für die Semiosphäre und die Weltwahrnehmung der Semiosphärenbewohner wirklich wichtig, sondern der in die Gegend hineingelesene Text, „Pan Tadeusz“, das National-Epos. Man lebt nicht in einer Landschaft, man lebt in einem Text. Alle Se-

miosphärenbewohner in demselben. Unabhängig von den verstreuten Wohnorten der Leser erlauben solche gemeinsamen Bezugstexte die gemeinsame Propagierung gemeinsamer Werte – und nicht zuletzt den gemeinsamen imaginativen Vollzug derselben nationalen Vorstellungen, auf die man etwa in Briefen an Mitglieder der nationalen Gemeinschaft, die man ansonsten (noch) gar nicht kennt, Bezug nehmen kann wie sonst nur auf Gemeinsamkeiten, die aus wirklich gemeinsamem Erleben kommen – der gemeinsame National-Text gewährt im Zeitalter der schriftlichen Kommunikation eine gemeinsame Referenz- und Kommunikationsebene, ohne dass man wirklich über gemeinsame Erfahrung verfügen muss. Er substituiert Gemeinschaft durch die virtuelle Gemeinsamkeit der Lektüre.

Namen und Symbole (wie eben bei Fenikowski der „Pan Tadeusz“) in der Landschaft und auf Inschriften dienen so letztlich nur als Abkürzung für den Aufruf ganzer angelernter gemeinsamer Bildungskosmen: Ihre Nennung soll ein schulisch und durch Lektüre bereits vermitteltes gemeinsames Wissen evozieren, das in seinem Umfang nur noch in Büchern vollständig wiedergegeben werden könnte und deren Kenntnis vorausgesetzt wird. Die Symbole in der Landschaft leben von den Texten, die sie repräsentieren und ohne die sie nicht verständlich wären. Dies gilt für *alle* Versuche, die jeweilige Semiosphäre in der materialen Wirklichkeit zu verankern: Kirchenbauten setzen, um als solche erkannt zu werden, ein Mindestmaß an konfessionellem Wissen voraus, Nationaldenkmäler Informationen über Helden und Daten und deren Bedeutung für die nationale Geschichte. Wer Semiosphären verstehen will, bedarf umfassender Informationen (und wohl auch einstudierter ‚richtiger‘ emotionaler Reaktionen), die aus den sinntragenden Objekten allein nicht hervorgehen können. Semiosphären sind auf Texte angewiesen und beruhen auf Texten (wenn sie auf der rituellen und optisch sichtbaren Seite ihrer Existenz dies auch gerne wieder zu vergessen versuchen: Was als Wissen verinnerlicht worden ist, soll durch sinnliche Erlebnisse assoziativ – und nicht durch abstrakte Reflexion auf Gelerntes – wieder aufgerufen und dadurch wie eine Tatsache bestätigt werden). Zu allen nationalen Semiosphären gehört deshalb eine Unzahl sie begleitender Texte, mit deren Hilfe Menschen in sie hineinisiert werden sollen: Kalender, Gesangbücher, Katechismen, Zeitschriften, Flugblätter, Volksbücher, Märchen, Lieder, Gebete, Rätsel, Witze, Zeugnisse, Bestätigungen, amtliche Formulare, Kochbücher, Alben, Anthologien, Schulbücher, Erzählungen, Romane, Dreigroschenhefte, Erinnerungen, Bekenntnisse, Landser-Hefte, Libretti etc., etc.

Gerade die nationale Isierung bedarf ja schon deshalb derartiger National-Texturen, weil Nation weitgehend ein Textphänomen ist – und nur als solches notfalls auch gegen die Staaten in ihnen implementierbar. Im Vergleich zu jenen historisch früheren Semiosphären, die sie voraussetzt, ist Nation überproportional stark an Schriftlichkeit gebunden mit im Vergleich zur Religion vielfachem Papier- und Textbedarf. Im Gegensatz zur europaweit *einen* Geschichte der Bibel brauchen die vielen Nationen ja auch viele Geschichten: Jede die eigene und zusätzlich noch mehrere, um die Konkurrenz mit den anderen Nationen und ihren Geschichten mit jeweils eigenen Antworten darauf bewältigen zu können. Angesichts der in bestürzend kurzer Zeit zu Nationen zu mobilisierenden Massen bedurfte es darüber hinaus – und weit wichtiger noch – einer Vielzahl von Texten, die die Vielzahl der Menschen aus unterschiedlichen Regionen, konfessionellen und sozialen Verhältnissen, aus denen die jeweilige Nation sich zusammensetzen sollte, in die Nation hereinschrieben. Die überbordende Romanproduktion des 19. Jahrhunderts ist zu beachtlichen Teilen auch der Aufgabe geschuldet, unterschiedliche Lebenslagen in die Nation so hineinzuerzählen, dass möglichst viele Menschen sich mit Helden, mit denen sie sich identifizieren konnten, in Nation, nationale Öffentlichkeit und Aufmerksamkeit eingebunden sahen, angenommen und akzeptiert. Hinzu kommt ein medialer Effekt: Die nationalen Geschichten und Mythen wurden nicht mehr vorrangig oral durch Priester und Prediger verbreitet, sondern durch Presse und die auf Ausbildung der Lese- und Schreibfertigkeit ausgerichtete nationale Schule. War die Ausbreitung des Christentums noch die Arbeit von Jahrhunderten auf der Basis weniger, uralte bewährter Texte, die ein zeitlos gültiges Weltbild versprachen, dessen einmalige Ausformulierung nicht wiederholt, sondern nur vor den jeweils verschiedenen Gläubigen reproduziert und (seit der Reformation) in ihre Sprache übersetzt werden musste, so forderte die nationale Isierung den Aufbau von Semiosphären im Zeitalter der Beschleunigung, des Buchdrucks und der Schnellpresse, des rasch voranschreitenden technischen Fortschritts und immer neuer wissenschaftlicher Erkenntnis, die mit all dem Gewicht atemberaubend schneller, oft skandalträchtiger Sensation immer neue Großtheorien mit dem Anspruch umfassender Welterklärung produzier(t)en: Wissen selbst ist im Zeitalter der Naturwissenschaften flüchtig und unsicher geworden. Der Aufbau neuer Semiosphären auf solcher Basis unter den Bedingungen allgemeiner Lesefähigkeit und rasch sich verbreiternden Informationen über unendlich viele neue Gegenstände

von oft erregender Sprengkraft musste sich steter Reflexion stellen und bereit sein, jede neue Theorie bzw. ihre populär in den Journalen verbreiteten Schrumpfformen sofort zumindest soweit ins Nationale zu übersetzen, dass es keinen Widerspruch zwischen Weltwissen und Semiosphäre gab – bedrückendstes Beispiel ist die Einpassung sozialdarwinistischer und rassistischer Theoreme in national(istisch)es Selbstverständnis. War die Christianisierung erfolgt als Überschreibung des als unveränderlich geltenden agrarischen Lebens durch eine neue Deutung, hatte die Nationalisierung auf einer bis in den Alltag hinein instabil gewordenen Welt aufzubauen und sich auf den Wettlauf rasch aufeinander folgender Weltdeutungen einzulassen. Allein dies erhöhte den Text-Druck. Im Gegensatz zur Religion gelang es der Nation denn auch trotz aller nationalen Gedenkfeiern nie, sich als ebenso scheinbar existenziell, ‚natürlich‘ und unverzichtbar wie einst das Christentum in den traditionellen Jahresablauf einzuschreiben.

Es konnte ihr gar nicht gelingen, beruhte sie doch letztlich auf der Auflösung jener traditionellen Welt, deren ethnische und kulturelle Besonderheiten sie vor dieser Auflösung, der Mediatisierung aller Lebenszusammenhänge in modernem Verwaltungsstaat und alles erfassender kapitalistischer Wirtschaft bewahren zu können versprach. Selbst ein Produkt des fundamentalen Wandels, in und vor dem er Sicherheit versprach, konnte der Nationalismus trotz aller oft aufgesetzt wirkenden nationalen Kulte und Riten keine der christlichen Semiosphäre vergleichbare Selbstverständlichkeit erringen (vielleicht erklärt dies seinen Hang zum Fanatismus), die Nation blieb trotz aller Inszenierung eine Idee, ein Text, eine in vielen Variationen, Erneuerungen, Revisionen und immer und immer wieder neuen Texten (die Bibel reichte ein Leben, ein nationaler Roman dauert eine Woche, eine nationale Broschüre zwei Stunden) in stetem Umlauf gehaltene Textur, die davon lebte, dass ihre Textproduktion ständig mitgelesen und mit jeder Lektüre erneut durch einverstandenes Nach- und Hinterher-Denken bestätigt wurde – und dabei immer in Gefahr blieb, mit jeder neuen Bestätigung an die Irrealität dessen zu erinnern, was da bestätigt wurde. Ein Bedürfnis nach stabilen Texten, nach ‚dem Nationalroman‘, ‚dem Nationalepos‘, war unausweichlich – man sehnte sich nach einer Art eigener, nationaler Bibel, die der fluktuierenden Zeit die Werte der jeweiligen Nation in unveränderlicher Form entgegensetzen und den nationalen Semiosphären überhaupt erst ihre Bedeutung subfundieren konnte.

2. Exegese und Übersetzung: Von der missionarischen Differenz zum nationalen Schmerz

Im Mittelpunkt jeder Semiosphäre steht der Mensch, den es in sie hineinzuinsizieren gilt. Er ist nicht nur ihr Adressat, sein Bild ist auch die geheime Botschaft und Nachricht jeder Semiosphäre: Sie entwirft ihren idealen Bewohner als Identifikationsangebot für die Rezipienten, Gläubigen, Schüler, Leser etc., an die sie sich mit der Aufforderung richtet, das Leben eines solchen Semiosphärenbewohners zu leben. Dies setzt freilich Semiosphärenmacher und Autoren voraus, die für ihre Rezipienten in einer von den Angesprochenen verstandenen und zugleich als zur Semiosphäre hinzugehörig erachteten Sprache Texturen, Imagines und Ikonosphären zu entwerfen wissen. Gerade im Zeitalter der Nationalismen ist die Sprache, in der kommuniziert wird, nationales Bekenntnis und Erkennungszeichen. Deshalb muss, was heute noch selbstverständlich erscheint, im Vorfeld des Nationalismus als etwas noch keineswegs Selbstverständliches durchgesetzt werden: Muttersprache als Sprache der Semiosphäre. „Entdeckung“ der Muttersprache, das Bekenntnis zu ihr, gleicht einer nationalen Initiation.¹⁵ Dieser Vorgang ist von solcher Komplexität, dass er nur auf ihm vorgängigen, grundsätzlicheren, die Sprache betreffenden Isierungsschüben aufbauen kann – die National-Textur setzt eine als ‚national‘ semantisierbare Sprache voraus, die zugleich für Isierungen verwendbar (also bereits verschriftet) sein muss, wobei die Probleme, die während der Zurichtung solcher Sprachen auf ihre Verwendbarkeit (also während ihrer noch vor der nationalen Isierung vollzogenen Verschriftung) entstehen, sich dann auch in die nationalen Texturen, in die Lehrbücher und nationalen Programmschriften, ja sogar in die ‚heiligen Texte‘, in die nationalen Romane, Epen, Lieder und Volkstextsammlungen selbst einschreiben.

Die Vorbedingungen für die nationale Isierung waren bereits von Christianisierung und Konfessionalisierung gelegt worden, und tatsächlich entschied über die Frage, welche Bevölkerungsgruppen nationalisierungsfähig waren, nicht zuletzt der Stand der Verschriftlichung, den ihre Sprachen spätestens im Zeitalter der Konfessionalisierung, der Reformation und Gegenreformation, erhalten hatten: Diejenigen Sprachen, die bereits im Zuge der Christianisierung verschriftet worden waren (deutsch, tschechisch, polnisch, ‚[alt]kirchenslavisch‘, rus-

¹⁵ Exemplarisch nach einem Jahrhundert pränationaler deutscher Sprachreflexion Johann Gottlieb Fichte, Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808.

sisch), hatten sich während des Mittelalters zu Amts- und Literatursprachen in großflächigen Kult(ur)- und Herrschaftsverbänden entwickeln können, während Sprachen, die auch während der Konfessionalisierung noch nicht verschriftet worden waren (chodisch, kaschubisch, lachisch, kurisch, samisch, lettgallisch, livisch, ‚wasserpölnisch‘), später oft nicht einmal mehr zugestanden wurde, überhaupt eine eigenständige Sprache zu sein (sie galten dann als bloße Varianten, Dialekte, Mundarten etc.). Trotz vereinzelter Versuche¹⁶ konnten sie nicht mehr zur Sprache auf ihnen basierender eigener nationaler Semiosphären werden.

Christianisierung und Konfessionalisierung gingen der nationalen Isierung voraus und legten deren Grundlagen. Mit den Eroberungen der Schwert- und Deutschordensritter konnte Europa als weitgehend christianisiert erscheinen (das Einzugsgebiet der Orthodoxie folgte eigenen Gesetzen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann), der äußeren folgte nun die innere Kolonisation, die durch vermehrte seelsorgerische Zuwendung an die Gemeindemitglieder erfolgte: Die eroberten und zumeist zwangsgetauften Menschen mussten erst noch zu auch innerlich überzeugten Christen bekehrt werden. Es galt für die Kleriker nicht mehr nur, die Bibel zu verkünden, sondern auch auf ihre Bedeutung für die konkreten Lebenszusammenhänge hin auszulegen. Exegese als eine Form seelsorgerischer Zuwendung machte es notwendig, die Texte der Bibel während der Predigt und im Beichtgespräch in die Alltagspraxis der Menschen so zu übersetzen, dass diese bereit waren, sich in der dadurch eröffneten Bedeutungswelt der christlichen Semiosphäre wie in einer einzig realen Wirklichkeit zu bewegen. Verschiedene Frömmigkeitsbewegungen und schließlich die Reformation – und hier kommen nun langsam die Ethnien und Nationen ins Spiel – versuchten die Menschen so individuell wie nur möglich anzusprechen – zunehmend auch in ihrer eigenen Sprache (während das erobernde Christentum westlich der orthodoxen Sphäre den Eroberten oft noch einheitlich fremdsprachig lateinisch gegenüberstanden hatte). Das pastorale und pädagogische Bedürfnis der Isierer, den Isierten möglichst nahe zu sein, sie möglichst exakt in die Semiosphäre hineinzuförmern, erforderte die Bereitschaft, sich auf die Sprache der Isierten einzulassen – Übersetzung der heiligen und

¹⁶ Für das Lachische kann hier Ondra Łysohorský stehen (Vgl. das Vorwort von Pavel Gan in: Ondra Łysohorský, *Lachische Poesie 1931–1976 in deutschen Übersetzungen und Nachdichtungen*. Köln/Wien 1989, S. 5-15 und Arno Lubos, *Geschichte der Literatur Schlesiens*. Bd. III, München 1974, S. 622 ff.), für das Kaschubische exemplarisch Aleksander Majkowski, *Historia Kaszubów* [Geschichte der Kaschuben]. Gdynia 1938.

als verbindlich geltenden Texte in die Sprache der Menschen war die daraus logisch sich ergebende Folge.¹⁷ „Seit 1525 war Preußen ein evangelisches Land. Sollte der reformatorische Geist aber in alle Landesteile vordringen, musste die Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache erfolgen, und so hat Herzog Albrecht, der Spiritus rector der Reformation in Preußen, denn auch großen Wert auf Übersetzung der wichtigsten Werke Luthers ins Polnische, Litauische und sogar ins Prußische gelegt.“¹⁸

Nebeneffekt (aber keineswegs Ziel) dieser Tätigkeit war die Verschriftlichung der Sprachen, in die übersetzt wurde. Insbesondere die Übertragung des Katechismus wurde zur Grundlage einer Verschriftlichung zahlreicher Sprachen,¹⁹ so dass das jeweils erste Buch in diesen Sprachen der Katechismus ist: „Für den sorbischen Bevölkerungsteil bedeutete die Reformation einen wichtigen Schritt zur Sicherung und Verschriftlichung ihrer Kultur. In Wittenburg wurden in den Jahren 1540 bis 1546 insgesamt 40 Sorben zu evangelischen Pfarrern ordiniert. In Bautzen wurde 1574 der Katechismus von Albin Moller aus Straupitz (Niederlausitz) als erstes Buch in sorbischer Sprache gedruckt.“²⁰

Dasselbe gilt für das Estnische, das Lettische und das Litauische, sogar für das bald darauf ausgestorbene Prussische,²¹ im Prinzip auch für das Finnische,²² das erste gedruckte estnische Buch, der kleine Katechismus in der Übersetzung Johann Koells, erschien gar in Wittenberg, dem Zentrum der Reformation selbst, erstes lettisches Buch war 1585 die Übersetzung des katholischen Katechismus des aus Nim-

¹⁷ Vgl. Esther-Beate Körber, Die Reformation im Ostseeraum als Kommunikations- und Verkehrsereignis, in: Nordost-Archiv XIII (2004): Aspekte der Reformation im Ostseeraum, S. 15-44, hier S. 21-25.

¹⁸ Andreas Kossert, Masuren. Ostpreußens vergessener Süden. München 2006, S. 64.

¹⁹ Joanna Ostaszewska-Nowicka, Altprussische, litauische und lettische Übersetzung von Luthers Enchiridion im Spiegel der großen Reformationsbewegung, in: Nordost-Archiv XIII (2004), Aspekte der Reformation im Ostseeraum, S. 45-57.

²⁰ Norbert Kersken, Die Oberlausitz von der Gründung des Sechsstädtebundes bis zum Übergang an das Kurfürstentum Sachsen (1346–1635), in: Geschichte der Oberlausitz. Herrschaft, Gesellschaft und Kultur vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Joachim Bahlcke. 2. Aufl., Leipzig 2004, S. 99-142, hier S. 131. Vgl. auch Frido Mětšk, Die kulturelle Entwicklung und Anfänge des sorbischen Drucks, in: Geschichte der Sorben. Bd. I: Von den Anfängen bis 1789, hrsg. v. Jan Brankačk, Frido Mětšk. Bautzen 1977, S. 214-220.

²¹ Enchiridion. Der kleine Catechismus Doctor Martin Luthers. Teutsch und Preussisch. Gedruckt zu Königsperg in Preussen durch Johann Daubmann 1541.

²² Erstes gedrucktes finnisches Buch war eine Fibel mit Katechismusauszügen und anderen religiösen Texten, die Michael (Mikael) Agricola, der später auch das Neue Testament übersetzte, 1543 unter dem Titel „ABC-Kiria“ veröffentlichte (1544 folgte ein in Stockholm publiziertes Gebetbuch Agricolas).

wegen stammenden Jesuiten Petrus Canisius durch Erthmann Tolgsdorff, fast gleichzeitig kam die Übersetzung des lutherischen Katechismus durch Johann Rivius heraus.²³ Dass die Übersetzer oft keine Muttersprachler und die ersten Übersetzungen nicht selten fehlerhaft waren – die estnische musste sogar wieder zurückgezogen werden²⁴ –, verdeutlicht über alle sprachlichen und übersetzungstechnischen Fragen hinaus das zentrale Problem bei der Entstehung dieser Übersetzungen: Sie wurden aus einer für die Übersetzer fraglos gültigen Semiosphäre heraus für Menschen geschrieben, die bis dahin nicht vollständig Mitglied dieser Semiosphäre geworden waren und v.a. der Semiosphäre (bisher) fremde Sprachen sprachen, die nun erst – und zwar nicht von deren Sprechern selbst, sondern von den Verwaltern der Semiosphäre – bis zur Verwendbarkeit zugerichtet werden mussten. Indem jedoch die Verschriftung der Sprachen in einer deren Sprechern partiell fremden Semiosphäre erfolgte, blieb diesen lange Zeit auch die dort verschriftete Sprache fremd.

Mit ihren Übersetzungen formten die Übersetzer die Sprachen, in die übersetzt wurde – damit aber auch die Ausdrucks-, Formulierungs- und deshalb oft auch Reflexions- und Denkmöglichkeiten, die die jeweilige Sprache ihren Sprechern überhaupt zur Verfügung stellte. In ihrer schriftlichen Form traten die Schriftsprachen den verschiedenen Ethnien, auf deren Sprachen sie doch beruhten, wie Fremdsprachen gegenüber. Übersetzung war so ein Vorgang, der weniger den übersetzten Text verwandelte als die Sprache, in die er übersetzt worden war. Die Übersetzung der christlichen Semiosphäre in die ‚Volksprachen‘ schuf also, mochte sie dem ‚Volk‘ noch so nahe sein wollen, kodifizierte Schrift- und Hochsprachen, deren Beherrschung für Bildung und Gelehrsamkeit stand, während diejenigen, die sie nicht beherrsch(t)en, zunehmend dem Verdikt verfielen, dem ‚ungebildeten Volk‘ anzugehören, in noch christlicher Zeit vielleicht gar ‚unchristlich‘ zu sein. Exemplarisch kann hier das Beispiel von Martynas Mažvydas (1500–1563) stehen: Er wurde mit seiner Übersetzung des Katechismus²⁵ (1547) zum Autor des ersten auf Litauisch publi-

²³ Siegfried Tornow, Was ist Osteuropa? Handbuch zur osteuropäischen Text- und Sozialgeschichte von der Spätantike bis zum Nationalstaat. Wiesbaden 2005 (Slavistische Studienbücher Neue Folge. 16), S. 254.

²⁴ Christoph Schmidt, Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000, S. 189.

²⁵ Martynas Mažvydas, Catechismusa prasty Szadei, Makslas skaitima raschta yr giesmes del kriksczianistes bei del berneliu iaunu nauiey sugulditas [Die einfachen Worte des Katechismus, die Lehre vom Lesen der Schrift und Lieder für Kinder neu aufgelegt]. Königsberg 1547.

zierten Buches; in der litauischen Nationalgeschichte wird ihm deshalb ein sehr ehrenvoller Platz eingeräumt. Sein Name zählt zu den Symbolen der nationalen Semiosphäre, wiewohl Mažvydas als Angehöriger der christlichen nicht so recht zur nationalen Semiosphäre passen will:

Mažvydas' Verhältnis zum einfachen litauischen Kirchenvolk, das er zu betreuen hatte, war, wie es für die Mitte des 16. Jahrhunderts nur natürlich ist, geprägt von der Standesgesellschaft: das Volk ist ungebildet und roh. Er vergleicht die einfachen Leute mit Kindern, die nur lallen können, d.h. die Katechese muss auf das Notwendigste beschränkt und komplizierte dogmatische Aussagen über den Glauben müssen in vereinfachter, kindgemäßer Darstellung vorgetragen werden. Die einfachen Litauer hingen nicht nur noch vielfach ihren alten heidnischen Göttern und allem möglichen Aberglauben an, sie wollten auch noch ihre hergebrachten katholischen Feste, besonders die der verschiedenen Heiligen, feiern und, was das Schlimmste war, sie waren nicht dazu zu bewegen, den Katechismus und das Vaterunser, d.h. die christlich-protestantischen Gebete zu lernen. Mažvydas weiß schließlich keinen anderen Ausweg, als den Herzog zu bitten, durch Verordnungen und Kontrollen, durch Strafandrohung, ja mit Gewalt, die von Gott gewollte Ordnung durchzusetzen.²⁶

Die Loyalität des Christen Mažvydas gehörte primär dem Christentum, die Semiosphäre, in der er sich bewegte, war keine litauische, sondern eine christliche, von deren transzendentaler Wahrheit aus er sich herab- und zurückbeugte in die Sprachwelt seiner Kindheit, um die Menschen aus dieser in ‚seine‘, die christliche Semiosphäre herüberzuholen. Mažvydas war weniger Litauer als Christ.

Die nachantike Differenz zwischen Kirchen- bzw. Gelehrtensprache einerseits und Volkssprache andererseits hielt immer schon zwei Denk- und Lebenssphären in Abstand zueinander, die sich gleichwohl in einer Vielzahl von Individuen wie eben auch Mažvydas überschneiden mochten, ja mussten: Die bis zur Reformation konkurrenzlos vorherrschende Bildungssprache Latein war niemandes Mutterspra-

²⁶ Friedrich Scholz, Mažvydas und die litauische Literatur, bearbeitet nach dem Vortrag auf der Jahrestagung 1997 des Litauischen Kulturinstituts: <http://pirmojiknyga.mch.mii.lt/Leidiniai/lkischolz.de.htm> (12.12.2007).

che, für die ‚kleinen Völker‘ Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropas galt dies danach noch lange für die in ihrer Umgebung ‚fremden‘ Bildungssprachen Deutsch und Polnisch (während in Deutschland wiederum zeitweise das Französische eine solche Funktion übernahm – fast könnte man den Verdacht haben, mindestens einige Mitglieder der Bildungssphäre wollten sich durch Fremdsprachigkeit von der muttersprachlichen Bevölkerung abgrenzen). So waren „die ‚Erstlinge‘ der Zeitungen in den baltischen Provinzen – ‚Ordinari Freytags Post-Zeitung‘ (1675), ‚Rigische Montags (Donnerstags) Ordinari Post-Zeitung‘ (1680), ‚Reval(i)sche Post-Zeitung‘ (1689) und ‚Narvische Post-Zeitung‘ (1701) (...) deutschsprachig.“²⁷ Gerade hier, im Baltikum, gehörte der muttersprachliche ‚Gelehrte‘ immer mindestens zwei Welten zugleich an, die am selben Ort gleichzeitig anwesend waren, in unmissverständlich hierarchisiertem Verhältnis zueinander standen und ihre interne Kommunikation in unterschiedlichen Sprachen führten. „Donelaitis hat etwas Ambivalentes: er ist der studierte, des Griechischen und Lateinischen mächtige lutherische Geistliche, zugleich aber der trotz alles gelehrten Studiums doch stets treue Sohn des einfachen Litauer Volkes.“²⁸

Unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft bewegten Pfarrer, Priester und ‚Gebildete‘ sich deshalb viele Jahrhunderte in einer der Bevölkerung fremden Welt, von der aus Muttersprachler durchaus mit Liebe und Sympathie auf ihre Herkunftswelt schauen mochten. Letztlich jedoch gehörten Pfarrer, später auch Lehrer und Ärzte, Aufklärer und Volkspädagogen, sprich: die „Gebildeten“, sozial, mental und intellektuell einer anderen Welt an als jenes „Volk“, an das sie sich wandten (mochten sie ihm selbst entstammen).

Die Notwendigkeit, über volkssprach-fähige Pfarrer und schließlich allgemeiner: Erzieher zu verfügen, erzwang Einrichtungen, an denen Menschen ausgebildet wurden, die mit Hilfe der übersetzten Katechismen und der dadurch neu entstehenden Schriftsprachen die entsprechenden Bevölkerungen *in deren Muttersprache* zu bearbeiten fähig gemacht werden sollten. Damit begann eine gezielte Ausbildung

²⁷ Anne Arold, Einige Beobachtungen zur deutschen Zeitungssprache in Livland im 18. und 19. Jahrhundert am Beispiel der „Dörptschen Zeitung“, in: Deutschsprachige Zeitungen in Mittel- und Osteuropa. Sprachliche Gestalt, historische Einbettung und kulturelle Traditionen, hrsg. v. Jörg Riecke, Britt Marie Schuster unter Mitwirkung v. Natallia Savitskaya. Berlin 2005, S. 49-62, hier S. 49. Vgl. auch Julius Eckardt, Beiträge zur Geschichte des deutsch-baltischen Zeitungswesens. Ludwigshafen a.Rh. o.J.

²⁸ Hermann Buddensieg, Nachwort, in: Kristijonas Donelaitis: Die Jahreszeiten. Ein litauisches Epos. Nachdichtung u. Geleitwort v. Hermann Buddensieg. Leipzig 1970, S. 106-127, hier S. 120.

muttersprachlicher Intellektueller, die dann im Konfliktfall Loyalität nicht mehr immer zwangsläufig primär zur klerikalen und ‚gebildeten‘, bald auch behördlichen Sphäre empfinden sollten. Immer öfter galt die Loyalität den eigenen Herkunftsverhältnissen – oder auch nur den Menschen der Umgebung, in der man tätig war. Die als Kolonialisierungseinrichtungen gegründeten schwedischen Akademien im estnischen Dorpat (Tartu), gegr. 1632, und im finnischen Turku, gegr. 1640, dienten z.B. eigentlich der – im historischen Vergleich allerdings eher behutsamen – Schwedisierungspolitik, die in Dorpat wurde bald nach Pernau (Pärnu) verlegt und 1710 wieder aufgelöst, die in Turku jedoch entwickelte sich bis 1800 zum Zentrum einer nun zunehmend finnisch interessierten Aufklärung und bald auch finnisch engagierten Romantik. Henrik Gabriel Porthan (1739–1804), noch aus schwedischsprachiger Familie, begründete dort als Sprachwissenschaftler und Historiker die moderne Finnougristik, seine Schüler vertraten ein neues finnisches Nationalbewusstsein, an dessen Ursprung sie dankbar seinen Namen schrieben. Nachdem dann die Akademie von Turku 1827 mit einem Großteil der Stadt Turku abgebrannt war, wurde sie in der neuen Hauptstadt des mittlerweile russischen Großfürstentums Finnland, in Helsinki, als Universität neu gegründet – und damit gleichsam symbolisch endgültig finnisiert, nachdem die finnische Bewegung ohnehin bereits die finnische Geisteswelt neu ausgerichtet hatte. Auch das (katholische) Wendische Seminar in Prag für die sorbische Bevölkerung der Lausitz (gegr. 1724) verdankt seine Existenz politischen Erwägungen, in denen es gar nicht um die Sorben ging, sondern um den Versuch, von Prag aus zumindest symbolisch den böhmischen Anspruch auf die seit ihrer Verpfändung an Sachsen (1635) faktisch nicht mehr unter böhmischer Kontrolle stehende Lausitz aufrechtzuerhalten. An eine sorbische Bewegung war dabei gar nicht gedacht worden, unabhängig davon aber wurde dieses Seminar zur wohl wichtigsten Ausbildungsstätte jener Sorben, die schließlich im 19. Jahrhundert eigenes sorbisches Bewusstsein (durchaus auch am tschechischen Vorbild geschult) entwickeln und die sorbische Bewegung aufbauen sollten. Und auch die Tatsache, dass in Preußen neben dem litauischen Seminar (gegr. 1723) an der Universität Königsberg von 1727–1740 auch eines fernab Preußisch-Litauens in Halle existierte, zeigt deutlich, dass es dabei *nicht* darum ging, Muttersprachler in ihrer Heimat in der Schriftform ihrer Muttersprache auszubilden, sondern Belehrer und Former, Verwalter und Kontrolleure, die als Beamte innerhalb des preußischen Staates als dessen Diener und Repräsentanten theoretisch jederzeit und überall (also

auch in Preußisch-Litauen) einsetzbar sein sollten, gleichgültig, woher sie kamen. Identifikation mit der litauischen Sprache und Kultur war dabei nicht vorgesehen. Und doch wurde das litauische Seminar in Königsberg – entgegen der Absichten bei seiner Einrichtung – eine wichtige Schule für die litauische Nation.

Aufklärung und Volkspädagogik, die im Anschluss an die Konfessionalisierung von den Staaten und Gebildeten seit dem 18. Jahrhundert vorangetriebenen Versuche, das ‚Volk‘ zu ‚bilden‘, also in die Semiosphäre jetzt weniger des Christentums als einer allgemeinen Vorstellung von ‚vernünftiger‘ Kultiviertheit und Zivilisiertheit hineinzuerziehen, ‚erbt‘ jedoch erst einmal die missionarische Distanz von der ihnen vorgängigen christlichen Semiosphäre und deren Spracharbeit. Im Übergang zwischen beiden und dann während des 18. Jahrhunderts intensivierte sich die Arbeit an den Sprachen, in denen man sich an das ‚Volk‘ wenden wollte. Spracharbeit war nun Bildungsarbeit. Jacob Lange (deutschsprachiger Pastor und später Generalsuperintendent Livlands) schrieb in seinem deutsch-lettischen „Lexicon“: „Wir haben ein Volk vor uns, das aus dem Groben soll heraus gearbeitet, doch auch erleuchtet werden.“²⁹ Das Volk als Objekt einer Verbesserungsarbeit, die an dieses von außen herangetragen wird! Sprache ist dabei ein ‚nur‘ notwendiges Werkzeug. Die jeweiligen Sprachen wurden deshalb nun in Wörterbüchern³⁰ und Grammatiken³¹ erfasst. Dies sollte sie für die Vertreter der ‚gebildeten‘ Semiosphären zugänglich machen und formte zugleich die – dem ‚einfachen‘ Volk nach wie vor fremde – Schriftform dieser Sprachen. Nicht umsonst gehören diese Sprachwerke heute, mochten sie nun von nichtmuttersprachlichen oder von muttersprachlichen Vertretern der ‚Bildung‘ verfasst worden sein, zur Geistes-, Kultur- und

²⁹ Jacob Lange, Vollständiges deutschlettisches und lettischdeutsches Lexicon, nach den Hauptdialecten in Lief- und Curland. Mitau 1777, S. VIII. Zu Lange vgl. auch Ineta Balode, Das vollständige zweisprachige „Lexicon“ (1777) von Jacob Lange – ein enzyklopädisches Wörterbuch?, in: Zwischeneuropa / Mitteleuropa. Sprache und Literatur in interkultureller Konstellation. Akten des Gründungsverbandes des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes, hrsg. im Auftrag des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes v. Walter Schmitz in Verbindung mit Jürgen Joachimsthaler. Dresden 2007, S. 602-613.

³⁰ Vgl. beispielhaft die entsprechenden historischen Abschnitte in: Ineta Balode, Deutsch-lettische Lexikographie. Eine Untersuchung zu ihrer Tradition und Regionalität im 18. Jahrhundert. Tübingen 2002.

³¹ Z.B. erschien 1644 in Riga mit der *Manuctio ad linguam lettonicam facilis* die erste lettische Grammatik, verfasst durch den deutschen Pastor Johann Georg Rehehusen. Zu den baltischen Sprachen vgl. insgesamt Friedrich Scholz, Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung. Düsseldorf 1990 (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 80), Kap. 2.

Literaturgeschichte jener Ethnien: Mit ihrer Hilfe entstand jene Gestalt ihrer Sprachen, in denen sie im Prinzip heute noch geschrieben werden. Damit einher ging ein verstärktes paternalistisches Interesse an denen, denen man sich da zuwenden wollte: Die ersten kleinen Sammlungen der „Volksliteratur“ dieser Ethnien, also der Keim dessen, was bald „Volks“- und Nationalliteratur werden sollte, entstammen den Anhängen und/oder dem sprachlichen Beispielmateriale solcher Sprachbücher, die gezielt aufgriffen, was der Pastor, Erzieher und Volkspädagoge wissen, womit er umgehen können musste. Pastor Jacob Lange z.B. erklärt in seinem deutsch-lettischen Lexikon: „Bey Gerichten, auf Kirchenvisitationen kommen oft Hexenprozesse, und anderer altväterischer Aberglaube vor. Deßwegen habe ich nicht unterlassen, auch diese in meinem Lexico beyzubringen.“³²

Bereits die estnische Grammatik³³ des späteren Bibelübersetzers Anton Thor Helle (1682–1748) enthält Sprichwörter, Rätsel, Redensarten.³⁴ Diese quasi ethnologischen Elemente (mochte sie Pastor Lange auch noch ablehnen) dienten didaktisch als sprachliches Beispiel und zugleich der Charakterisierung der Sprecher (und) der jeweiligen Sprache und sollten es ermöglichen, näher auf sie einzugehen, um sie dann umso geschickter „aus dem Groben (...) heraus[zuarbeiten]“,³⁵ sprich: zu ‚verbessern‘ und zu missionieren. Freilich entwickelte die Sammlung solcher Elemente rasch ihren eigenen Reiz und wurde für manch einen bald wichtiger als die damit verbundene Absicht, nur zu sammeln, wovon die Menschen hinwegzuerziehen seien. Der nationale Kult z.B., der später um die Dainos bzw. Dainas entstand, geht letztlich darauf zurück, dass solche als Sprachbeispiele in den Anhängen von Lehr- und Sprachbüchern gesammelt und mitgeteilt worden waren. Damit begann „eine Umprägung von der seelsorgerischen Zwecksetzung zu moralischer Lehrtendenz und ein Umbruch von größter Tragweite: indem Deutsche den Eigenwert des lettischen und estnischen sprachlichen und brauchwürdigen Volksguts entdeckten und bekanntmachten, taten sie den entscheidenden Schritt zu einer Neueinschätzung dieser Völker überhaupt.“³⁶

³² Lange, Vollständiges Lexicon (wie Anm. 29), S. XIII.

³³ Anton Thor Helle, Kurtz gefaszte Anweisung zur Ehstnischen Sprache. Halle 1732.

³⁴ Cornelius Hasselblatt, Geschichte der estnischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin/New York 2006, S. 93.

³⁵ Lange, Vollständiges Lexicon (wie Anm. 29), S. VIII.

³⁶ Reinhard Wittram, Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland 1180–1918. München 1954, S. 140.

Doch wie ‚neu‘ war diese „Neueinschätzung“ wirklich? Seelsorgerische Literatur wendet sich von klerikalem Standpunkt aus an Laien, wird um Laien herum aufgebaut und produziert in sich selbst das Bild jenes Laien, den sie anspricht und mit dem möglichst jeder reale Leser sich identifizieren können soll. Sie lebt vom textimmanenten Bild eines ausgedachten Laien. Im Übergang zu nationaler Literatur wandelt sich dessen Bild bei prinzipiell unveränderter Grundstruktur zu dem des „Volkes“ der Aufklärer, Volkspädagogen und Romantiker, das „Volk“ ist nun die für den Text notwendige Phantasie dessen, was der Text in sich als das Phantombild seiner intendierten Adressaten hervorbringt und an das seine tatsächlichen Leser, die ohnehin schon ‚Gebildeten‘, ihre Zöglinge, Schüler und Klienten möglichst anpassen, auf das sie sie hin-isieren sollen.

So wird das „Volk“ zugleich Inhalt, Produkt, Adressat, Thema, begründende Grundlage der Texturen und schon bald – das wird aus dieser Multifunktionalität fast zwangsläufig hervorgehen – ein Ursprungsmythos der Nation, der Mythos „Volk“, auf dem nationale Textur aufruht und den sie der Bevölkerung als einem Mythos von sich selbst, als ein Bild der idealen Verfasstheit der neu entstehenden nationalen Gemeinschaft zu vermitteln versucht. Bei all dem jedoch bleibt das den Texten immanente Bild des „Volkes“, seiner Sprache und Kultur, eine „Übersetzung“ aus der kulturell dominanten Semiesphäre, das „Volk“ und seine Sprache werden weiterhin von dieser aus, von den ‚Gebildeten‘ bearbeitet und in Bildungssprache „übersetzt“. Das „Volk“ bleibt Laie und zugleich ein Imaginationsprodukt der der Bevölkerung oft sehr fremden ‚Gebildeten‘. „Die systematische Sammlung und Aufzeichnung der mündlich tradierten Texte begann zur gleichen Zeit, als sich die Romantik innerhalb der gebildeten Schicht Estlands ausbreitete. Diese bestand – z.B. in der 1838 gegründeten ‚Gelehrten Estnischen Gesellschaft‘ – noch vorwiegend aus deutschbaltischen Intellektuellen, während Esten meist nur über die deutsche Sprache Zugang hatten.“³⁷

Mochte in bereits ausgeprägten Schriftsprachen die Entdeckung der „Volks“-Tradition letztlich zu Bereicherungen und Auflockerungen der Bildungssprache führen, so hatte sie bei den Ethnien, deren Schriftsprache noch in der Entwicklung war, eine (mindestens vorübergehend) fatale Auswirkung: Was nämlich auch möglich (und unter dem Aspekt der „Bildung“ sinnvoll) gewesen wäre, eine Über-

³⁷ Cornelius Hasselblatt, Estnische Literatur, in: Kindlers Neues Literatur-Lexikon. Digitale Fassung [CD-Rom].

setzung wichtiger wissenschaftlicher, juristischer oder auch nur halbwegs intellektuell anregender Texte in die entsprechenden Sprachen fand (vorläufig zumindest) *nicht* statt. Man wollte ja „Volk“, dessen Zeugnisse man sammeln konnte, und keine Intellektuellen. Das durch die konfessionalistischen Übersetzungen geschaffene Bild der Angesprochenen und ihrer Sprache entsprach noch immer ganz dem Wunschdenken von Missionaren und Pädagogen über den geistigen Zustand derer, zu denen sie sich mit überlegener Weisheit belehrend herablassen wollten: Freundlich und aufgeschlossen, naiv und ahnungslos, noch belehrbar, Kindern gleich, formbare ‚edle Wilde‘. Nicht umsonst hießen in deutscher Sprache die Balten, insbesondere die Letten, „Undeutsche“³⁸ – ein analog zum Begriff „Laien“ negativer Begriff, der ihre Nichtmitgliedschaft auch in einer geistigen Kulturwelt implizierte. Das „Volk“ musste, in dem Bild zumindest, das man sich von ihm machte, dazu geeignet bleiben, missioniert und pädagogisiert zu werden. Ehrliches Aufklärungs- und Volksbildungsbestreben ging dabei Hand in Hand mit oft nicht bewusst gewordener Zurichtung der zu Bildenden zu einem Vorstellungsbild von einem kinderähnlichen Wesen, das bildungsbedürftig genug war, um die Bildungsarbeit der ‚Gebildeten‘ überhaupt legitimieren zu können.

Die Mitglieder der 1779 gegründeten „Oberlausitzischen Gesellschaft zur Beförderung der Natur- und Geschichtskunde“ erörterten Ende des 18. Jahrhunderts die „Möglichkeiten, die Erziehung und Bildung des Landvolkes in der Oberlausitz zu verbessern“,³⁹ ähnliche Gesellschaften bildeten sich allerorten: 1784 in Prag die „(Königlich) Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften“ („Ceská společnost nauk“), 1815 in Mitau die „Gesellschaft für Literatur und Kunst“, 1817 die „Arensburgische Ehstnische Gesellschaft“, 1827 die „Lettisch-Literarische Gesellschaft“, 1838 die „Gelehrte Estnische Gesellschaft“ in Dorpat (Tartu), ebenfalls 1838 der „Akademische Verein für lausitzische Geschichte und Sprache“ mit eigener sorbischer Sektion in Breslau (!), 1841 in Posen der „Towarzystwo Naukowej Pomocy dla Młodzieży Wielkiego Księstwa Poznańskiego“, 1842 die „Estländische Literarische Gesellschaft“ in Reval (Tallinn), 1874 die

³⁸ Zur Begriffsgeschichte vgl. Wilhelm Lenz, Undeutsch. Bemerkungen zu einem besonderen Begriff der baltischen Geschichte, in: Aus der Geschichte Alt-Livlands. Festschrift für Heinz von zur Mühlen zum 90. Geburtstag, hrsg. v. Bernhart Jähmig, Klaus Militzer. Münster (u.a.) 2004 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 12), S. 167-184.

³⁹ Joachim Bahleke, Die Oberlausitz. Historischer Raum, Landesbewusstsein und Geschichtsschreibung vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert, in: Geschichte der Oberlausitz (wie Anm. 20), S. 11-54, hier S. 28.

„Maćica Serbska“ in Bautzen, 1879 die „Litauische Litterarische Gesellschaft“, um nur einige zu nennen, und gaben sich anfangs den Auftrag, das „Volk“ zu ‚bilden‘. Bald folgte jedoch auch die Aufgabe, dessen „Literatur“ und volkssprachlichen Zeugnisse zu sammeln,⁴⁰ also die Produkte einer vorwiegend oralen, noch weitgehend agrarischen Kultur, deren ‚Zurückgebliebenheit‘ (damit aber doch wohl diese Kultur selbst) zugleich durch die angestrebte Bildungs- und Kulturarbeit ‚überwunden‘ werden sollte. Dieser Widerspruch ist der europäischen Kultur, genauer: ihrer missionarischen Tradition inhärent und verdeutlicht das seelsorgerisch-volkspädagogische Dilemma: Die Menschen, die „unausgebildeten Völker“,⁴¹ die in eine Semiosphäre hineinisiert werden sollten, erweckten zugleich in dem Maße, in dem die Isierer sich ihnen um der Isierung willen stärker zuwandten, immer größeres Interesse, obwohl doch der Antrieb der Zuwendung die Aufgabe war, sie aus dem Zustand herauszuisieren, der nun Interesse fand.

Insgesamt nahm das „Volk“ dadurch den Wert eines dialektischen Gegenstücks zu einer Welt der ‚Bildung‘ an, die langsam Unbehagen über sich selbst zu empfinden begann – unterstützt wohl auch dadurch, dass immer mehr Isierer aus dem „Volk“ selbst kamen und in diesem „Volk“ nun ihrer eigenen persönlichen oder familiären Vergangenheit begegnen konnten. Das „Volk“ stand so bald zugleich auch für das, was man selbst im Zuge seiner Bildung hatte aufgeben, „überwinden“ müssen. „Das Volk – das waren nicht die etablierte bürgerliche oder adelige Kultur. Denn die Motivation, sich dem Volk und ‚seiner‘ Kunst zuzuwenden, lag in der Suche nach einer neuen Natürlichkeit und Einfachheit begründet. Gezielt wollte man die alten, jetzt als überfeinert und artifiziell geltenden Umgangs- und Lebensformen der oberen Schichten korrigieren.“⁴²

Mit dem Fortschritt der nun zunehmend staatlich und zivilgesellschaftlich geregelten Verhaltensdifferenzierung und Alltagsregeln wuchs jenes Gefühl der Enge, dem Rousseaus antizivilisatorische Po-

⁴⁰ Ein Ergebnis war Joachim Leopold Haupt, Jan Arnošt Smoler, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Niederlausitz aus Volksmunde aufgezeichnet und mit den Sangweisen, deutscher Übersetzung, den nöthigen Erläuterungen (...) und einem Anhang ihrer Märchen, Legenden und Sprichwörter hrsg. 2 Bde., Grimma 1841 und 1843.

⁴¹ Johann Jakob Harder, Untersuchung des Gottesdienstes, der Wissenschaften, Handwerke, Regierungsarten und Sitten der alten Letten, aus ihrer Sprache, in: Gelehrte Beiträge zu den Rigischen Anzeigen (1764), 2. B., S. 157.

⁴² Stephan Kessler, Der zweite Versuch, die lettische Lyrik zu folklorisieren: Jānis Medenis' volkstümliche Strophen und die Erforschung der „Daina“-Metrik in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Nordost-Archiv VIII (1999), H. 2, S. 443-481.

lemik ihre europaweite Wirkung verdankte: Kultur sei schlecht, der noch nicht kultivierte Mensch außerhalb der zivilisatorischen Zu-richtung, der ‚edle Wilde‘ eben, ein besserer Mensch in beneidenswert glücklichem Zustand – und den verkörperten (europaweit) genau die Menschen, die im Zusammenhang mit Kolonialisierung und Missionierung dazu ausersehen worden waren, als Objekte dieser Vorgänge den damit verbundenen Isierungsvorgängen unterworfen zu werden, so dass ihre Beschreibung in sich widersprüchlich wurde: Beneidenswert unkultiviert, vorzivilisatorisch glücklich, barbarisch ‚unberührt‘, quasi ‚rein‘ und fern allen heilenden (oder quälenden) Wissens. Das, was die Semiosphärenverwalter selbst (mal offen, mal heimlich) gegen die in der Semiosphäre dominanten Werte zu sein wünschen mochten und dabei zugleich in sich selbst und in aller Welt zu „überwinden“ hatten. Gegenbilder der Kultur.

Bildung ist ja seit jeher mit Selbstbeherrschung und Disziplin konnotiert, in der christlichen Ära kommen Entsagung und Überwindung des Leiblichen und Irdischen hinzu. Wer immer es in die Semiosphäre der ‚Gebildeten‘ hineingeschafft hatte, hatte Phasen der Selbstüberwindung und der Aufgabe eigener Bedürfnisse hinter sich zu bringen gehabt. Weil nun aber die Angehörigen der Bildungs-Semiosphäre in Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropa immer öfter selbst aus den Kreisen derjenigen stammten, die von den Bildungs-Semiosphären aus exotisiert und alterisiert, missioniert und erforscht, behandelt und geformt wurden, war der beruflich zumeist von der Semiosphäre gebotene und vorgeformte Umgang mit diesen Menschen für sie zugleich ein Umgang mit einem Teil von sich selbst, die missionarische Differenz verwandelte sich gerade für diese Menschen in den lockenden Schmerz, im ‚Anderen‘ sich selbst sehen zu dürfen und ihm doch zugleich mit unüberwindbarer Distanz gegenüberstehen zu müssen.

Die volkspädagogische Arbeit an Kultur und Sprache der entsprechenden Ethnien erhielt desto mehr Intensität, je mehr die ‚Kulturarbeiter‘, die Missionierer und Pädagogen die zu Missionierenden als Objekte eines Bedürfnisses nach einer nun nicht mehr primär christlich motivierten emotionalen Gemeinschaft betrachteten. Sie stellten dem Bildungsauftrag eine Sehnsucht nach Verbundenheit entgegen, die es ihnen erlauben sollte, sich mit einigen ihrer durch ihre Erziehung stillgestellten Persönlichkeitsmerkmale im Kreis derer aufgehoben zu fühlen, die sie doch als Objekte ihrer Arbeit betrachten sollten. Oft kam es dadurch zur Aufwertung und Wiederezulassung des durch Bildung Abgelegten. Die Konversion eines Korfanty oder Vydūnas zur Nation, also dem „Volk“ ihrer Herkunft ist ein typi-

sches Beispiel für solche Vorgänge. Freilich gab es zu Korfantys und Vydūnas' Zeit bereits nationale Bewegungen, in die sie sich eingliedern konnten. Für ihre Vorgänger, die Volkspädagogen der Zeit zwischen Spätaufklärung und Romantik, deren Sprach- und Erziehungsarbeit überhaupt erst die Grundlagen für die nationale Isierung legen sollte, sah das Problem ganz anders aus: Sie konnten sich keiner nationalen Isierungsbewegung anschließen. Wie aber konnten sie zugleich in der gebildeten und in der ungebildeten Semiosphäre existieren? Ihre traditionelle Bildungs-Arbeit am „Volk“, und das wussten sie, bedeutete ja immer auch eine Verwandlung desselben in genau die Richtung, in die sie selbst sich bereits erzogen und entwickelt hatten, während die neue Kunst romantischen Sammelns aus dem „Volk“ stammender Texte genau das aufwertete, wovon das „Volk“ zu entfernen ihre Aufgabe war. Zwei Lebenssphären, im christlichen Kosmos einst in ein nun nicht mehr funktionierendes prekäres Verhältnis zueinander gerückt, begannen sich gegenseitig aufzulösen und in Frage zu stellen, wobei dieser Vorgang von genau jenen Menschen vorangetrieben wurde, die ihn am schmerzlichsten als Widerspruch erfahren mussten. Als (kulturellen) Schmerz.

3. „Volk“ und „Volks“-Literatur

Der Isierer steht den Isierten, mag er selbst seiner Herkunft nach zu ihnen gehören, mit einer von Formungs- und Gestaltungswillen geprägten Distanz gegenüber, die solange kein grundsätzliches Problem ist, solange die Isierer sich wie noch zu christlicher Zeit in Semiosphären bewegen, die ihren Sinn nicht in der Welt der Isierten finden, sondern umgekehrt diese zu einem Sinn bekehren wollen, der quasi von außen, aus Bereichen herangetragen wird, die beiden Welten, der der Isierer und der der Isierten gegenüber gleichermaßen transzendent und übergeordnet sind. Es gibt dann ein höheres Drittes, das den Abstand zwischen Isierern und Isierten zugleich legitimiert und relativiert. Davon lebten selbst noch die volkspädagogischen Anstrengungen der Aufklärung mit ihrer Überzeugung einer orts- und zeitunabhängigen, quasi ‚göttlichen‘ Vernunft. Sobald – und dies ist in der Aufklärung bereits latent (und selbst im Christentum als pädagogische Abweichung schon möglich) – aber der „Sinn“ der Isierungsarbeit in den Isierten selbst gefunden werden soll, muss die Distanz der Isierer den Isierten gegenüber als unheilvoll empfunden werden, die es zu überwinden gilt. Das Objekt der Semiosphärenarbeiter wird von

ihnen ja nun zugleich als subjekthafte Verkörperung ihrer eigenen Wünsche betrachtet, die Arbeit am Objekt zugleich als Verletzung oder Heilung eines zutiefst ‚Eigenen‘ empfunden. Die Subjekt-Objekt-Grenze schmerzt und provoziert den Wunsch, sie zu überschreiten. Mindestens in der Phantasie kommt es dann zu Seitenwechseln, emotionalen Aufständen, semiosphärischen Reaktionen: Die Träger der Bildung wenden sich gegen die Welt der Bildung bzw. die in dieser herrschenden Hierarchien, mobilisieren zu diesem Zweck ihre Visionen vom „Volk“ und beschwören Massen, die bis dahin nur als Objekt der Bildung galten (oder ganz von ihr ausgeschlossen waren). Zwar verändert sich das Verhältnis zwischen Führern und Geführten dadurch nicht unbedingt, wird die Subjekt-Objekt-Grenze nicht wirklich überschritten (auch der Volkstribun steht den Massen als ihr ‚Anderer‘ gegenüber), doch ermöglicht die Beschwörung des Übertritts seine nicht umsonst von Exzess und Ek-Stasis begleitete Illusion.

Bezeichnenderweise war es ein aus dem Baltikum stammender Lehrer, Pädagoge und Prediger, der, dort in die eben beschriebenen Arbeitstechniken hineinisiert, auf die Volkslieder der Esten, Letten und Litauer aufmerksam geworden war und diese sammelte – also in besser Tradition der baltischen Bildungs-Semiosphäre stand –, mit diesem Sammelgut im Gepäck aber nun in den Westen nach Deutschland fuhr und dort die Grundlage legte für ein neues Verständnis der vielen Völker in Europa und die Projektionsmöglichkeiten, die das Wort „Volk“ enthielt: Johann Gottfried Herder. Mit seiner Übertragung dieses Produkts komplizierter baltischer Verhältnisse in die brodelnde Unzufriedenheit jener jungen deutschen Bildungsbürger, die als „Stürmer und Dränger“ bald etliche der Traditionen ihrer Bildung in Frage stellen sollten, belieferte er ein in der bürgerlichen Sphäre nach einem ‚Anderen‘, einem neuen ‚Eigenen‘ gierendes Publikum mit einem Konzept, das in nun ein- und muttersprachlicher Umgebung (die Viel- und Fremdsprachigkeit von Herders Quellen wurde in der binnendeutschen Rezeption oft stillschweigend übergangen) den Traum erlaubte, durch emotionale Verschmelzungsakte mit dem „Volk“ ließe sich aus der Welt der als beengend empfundenen Bildung austreten und ein gegen die Welt der Bildung gerichtetes neues Konzept gegenbürgerlichen Lebens aufbauen.

Faktisch war dies ein innerhalb des Bildungssystems geträumter Traum von einem Außerhalb, der schließlich in der Romantik⁴³ zu ei-

⁴³ Vgl. nun Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München 2007, der seine Darstellung der Epoche nicht umsonst mit dem Volksliedsammler Herder beginnt.

nem Ausschwärmern junger bürgerlicher Intellektueller in die Dörfer und Wälder führte, wo sie möglichst viel „Volk“ entdecken zu können glaubten – die bekannten (und auf das gewünschte Bild des „Volkes“ hin manipulierten) Sammlungen von Liedern und Märchen, Sprichwörtern, Rätseln, Altertümern u.dgl. mehr entstanden nun um ein Bild des „Volkes“ herum, in dem die missionarische Differenz immer noch nachlebte, während der nationale Schmerz durch die Emphase der Identifikation mit diesem „Volk“ überdeckt wurde. Die Entwicklung des Konzepts der modernen Nation beginnt historisch genau an dieser schmerzlichen Stelle des nicht dazugehörigen Herausgehobenseins aus der Gemeinschaft, für die man doch konzeptionelle Verantwortung bereits übernahm. Dabei blieb (und das hielt den Schmerz aufrecht) dieses „Volk“ immer eine bildungsbürgerliche Phantasie, die es freilich den Semiosphärengestaltern bald erlaubte, ihre Macht als Erzieher und Bildungsmanager dazu zu nutzen, die reale Bevölkerung so zu erziehen, dass Hoffnung bestand, sie würde dem Bild des „Volkes“ bald entsprechen.

Das „Volk“ blieb ein Entwurf in Texten, die Bildungsbürger für Bildungsbürger schrieben, „Volksliteratur“ in aller unfreiwilligen Doppeldeutigkeit des Begriffs: Von ‚oben‘ aus verfasste belehrende Literatur an die Bevölkerung (die diese Texte gefälligst zu lesen hatte), Didaktisches und Propaganda, daneben aber auch Sammlungen von Liedern, Sprüchen, ein buntes Vielerlei, das dort, wo man das „Volk“ vermutete, gesammelt und v.a. ausgewählt, verschriftet und während der Verschriftung gestaltet wurde: „Volks“-Tümliches, Folkloristisches, angeblich oder wirklich Authentisches, das von den Dichtern und Autoren kombiniert und zusammengefügt wurde zu einer Textur des „Eigenen“, des „Volkes“.

Die Bevölkerung blieb Objekt, nun das einer Erziehung zum „Volk“, und sollte fähig werden, als Staffage zu dienen für bildungsbürgerliche Genrebildchen – auch wenn die Menschen im Zeitalter von Gewerbefreiheit, beginnender Industrialisierung und Pauperisierung, landwirtschaftlicher Revolution, zunehmender Mobilität und schließlich immer stärker zugreifender staatlicher Vereinheitlichungspolitik (die bald auch viele Muttersprachen und ethnische Traditionen in Frage stellen sollte) ganz andere Sorgen hatten und die Geschichtsquellen von umfangreichen Migrationsbewegungen, von Hunger und Wohnungsnot, katastrophalen Arbeitsverhältnissen, Kinderarbeit, hoher Sterblichkeit, Prostitution und Alkoholismus berichten. Tatsächlich waren all die rekonstruierten und restaurierten Elemente aus dem angeblichen „Volks“-Leben längst schon dysfunktional und

bedeutungslos geworden, Wanderlieder im Zeitalter der Eisenbahn, ‚natürliche Unverbildetheit‘ in der Epoche der Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht, in lauschige Naturszenen eingebettete Liebesballaden unter den Bedingungen von Wohnungsnot, Schlafgängerei und Massenquartieren in den Großstädten, Handwerksreminiszenzen im Zeitalter der Industrialisierung (und schließlich noch über ein Jahrhundert später als konsequenter Höhepunkt dieser Entwicklung: Cepelia-Läden zwischen sozialistischen Plattenbauten). Doch das entgegen allem Augenschein und entgegen aller zeitgenössischen Erfahrung propagierte Gegen-Bild des „Volkes“ ermöglichte nun den als mentale Größen im kollektiven Bewusstsein der Kommunikationsräume verschiedener europäischer Sprachen erst langsam entstehenden Nationen Vorstellungen ihrer selbst als heilender Gemeinschaften. Gerade weil ihnen keine Realität entsprach, waren sie utopisch und verführerisch genug, um schließlich auch von der ‚einfachen‘ Bevölkerung während ihrer gleichzeitigen zunehmenden Herauslösung aus überkommenen Lebensweisen und „Heimaten“ als ein von Sehnsucht getragenes Wunschbild akzeptiert werden zu können. Es repräsentierte, was dem realen Leben fehlte und zur nostalgisierenden Sehnsucht nach einem ‚verlorenen Paradies‘, einer ‚guten alten Zeit‘ gerann, einer vormodern agrarischen Idylle, in der ‚naive‘, bildungsferne Menschen ein rosarot glückliches Sonntagsleben an flüsternden Bächen unter singenden Vögeln zwischen zutraulich pelzigen Tieren leben. Kitsch ist die Antwort der Moderne auf die emotionalen Kosten, die zu tragen sie den Menschen abverlangt. Je weniger die Wirklichkeit solchen Vorstellungen entspricht, desto inbrünstiger wird ihnen angehangen.

Die „Volks“-Konzepte wurden denn auch romantisch weiterentwickelt parallel zu jenen Modernisierungsschüben, die zu einer zunehmenden Entleerung der agrarischen Welt durch Abwanderung führten; Verstädterung und Industrialisierung lösten jene Milieus auf, die erst jetzt, nach ihrem Untergang, romantisiert werden konnten. Zahllose Menschen träumten von Welten, denen sie nicht (mehr) angehörten, in denen sie aber von den Frustrationen ihrer Existenz frei sein zu können wähten, die ‚Gebildeten‘ versuchten durch ‚geistige Arbeit‘ (etliche lebten davon) die Existenz dieses „Volkes“ herbeizuschreiben, herbeizuerziehen, herbeizuisieren. Wissenschaft und Poesie vermengten sich und wurden Erzählung, Geschichte, Roman und Historie, Phantasie und Propaganda in einem. So entstanden neue Kulturtexte, Bedeutungsräume, narrative Kosmen – Sinn all der neu um das „Volk“ herum konzeptionierten Semiosphären waren nicht

die dort nun über das neu entdeckte „Eigene“ erzählten Geschichten, Sinn all dieser poetischen Verdichtung war das „Volk“, auf das hin und um das herum diese neuen nationalen Welten konstruiert wurden, wobei das „Volk“ nicht so sehr das Publikum war, dem erzählt wurde, sondern weit mehr das Märchen, das erzählt wurde. Man produzierte es, indem man es erzählte, wobei die Erzähler sich (untereinander) über dieses „Volk“ technisch objektiv unterhielten wie Ingenieure über ein Objekt und *gleichzeitig* (untereinander und vor Publikum) enthusiastisch wie Liebeslyriker und mystische Schwärmer. Als lyrische Vision war das „Volk“ der National-Texturen eine Phantasmagorie der Isierer, deren reales (und keineswegs ideales) Gegenstück sich bereits längst in Auflösung befand.

Als Spezialisten für die von ihnen geformte Sprache versprach das „Volks“-Konzept den ‚Gebildeten‘ zudem (weiterhin) eine gewisse Vormachtstellung in der jeweiligen Bevölkerung (soweit diese sich dazu animieren ließ, sich mit deren jeweiligem „Volks“-Bild zu identifizieren), wobei auch hier sich bald Risse und innere Widersprüche zeigten, das zur Idylle neigende „Volks“-Konzept in zumindest partiellen Widerspruch geriet zu jener auf seiner Basis bald einsetzenden nationalen Isierung, die die reale Bevölkerung unter motivierender Verwendung des als Symbol benutzten „Volks“ in ein subjekthaftes Kollektiv von politischer Handlungsmacht unter den Bedingungen der Moderne umzuwandeln versuchte. Je mehr die Nationen aber als moderne sich über technische Leistungen, militärische Macht, politische Organisation und ökonomische Positionen definierten und ihre Bevölkerungen sich urbanisierten, desto weiter entfernten sie sich von dem Bild, das das „Volks“-Konzept von ihnen entwarf – und an dem so viele Gesellschaftsmitglieder vielleicht gerade deshalb so sehr festhielten, weil ihr Leben ihm überhaupt nicht (und weniger als je zuvor) entsprach. Der Kontrast zwischen Nation und „Volk“ wird dadurch vielleicht am deutlichsten, dass das „Volk“ immer in Distanz gehalten wurde zu den intellektuellen Errungenschaften jener Semiosphären, die sich so gern auf es beriefen, während es für die Nation zumindest theoretisch selbstverständlich war, Beherrschung etwa der Hoch- und Schriftsprache, eines naturwissenschaftlichen und kulturellen Kanons und die Fähigkeit, sich in der modernen Welt zu bewegen, zum Zugehörigkeitskriterium vollwertiger Mitglieder der Nation zu machen. Dieser Widerspruch zeigt sich während einer relativ langen Übergangszeit bis in Volkspädagogik, Lehrpläne und Schulverordnungen hinein, wenn etwa einerseits eine allgemeine Schulpflicht eingeführt wurde und gleichzeitig in den minis-

teriellen Anordnungen davor gewarnt wurde, dass Schüler aus dem ‚einfachen‘ „Volk“ zu viel lernen könnten⁴⁴ – besonders stark natürlich wieder dort, wo die Differenz zwischen Isierern und Isierten noch eine ethnische war und das Dilemma der Isierungspolitik noch verschärfte, Differenz zugleich aufheben und bewahren zu müssen.⁴⁵ In diesem Zusammenhang konnte in den ‚älteren‘ Schriftsprachen auch um eine Aufwertung der tatsächlich gesprochenen Sprache gegenüber der schriftlich kodifizierten gekämpft werden,⁴⁶ konnte der „Nation (poln. *naród*) der ‚Gebildeten‘ das einfache Volk ([poln.] *lud*)“ als Inkarnation des unverfälschten, ursprünglich Polnischen“ entgegengesetzt werden,⁴⁷ konnte versucht werden, „Volk“ und reale Bevölkerung ein Stück näher aneinander zu rücken (ganz sollte es nie gelingen). In der polnischen Literaturgeschichte vermengt dieser Widerspruch sich mit der geradezu epochalen Zäsur zwischen Romantik und „Positivismus“, einer auf Erziehung der Bevölkerung nun zu vernünftiger ökonomischer Arbeit ausgerichteten, antiromantischen Strömung. Letztlich sind gegenmodernes „Volks“-Konzept und auf nationale Isierung ausgerichtete Modernisierung dialektisch voneinander abhängig und durchdringen, ergänzen und bekämpfen einander auf oft schwer durchschaubare Weise. Das romantische Bild des „Volkes“ konnte ja auch nicht entstehen und verbreitet werden ohne die Techniken, die es überhaupt erst erlaubten, im großen Kommunikationsraum der Nation den kollektiven Traum von ihm zu entwerfen, das Konzept „Volk“ brauchte die Maschinerie, der es entgegengestellt wurde, während umgekehrt die Begründung für die mit der Nationalisierung einhergehende Notwendigkeit zu verstärkter Sozialisierung mit Schulpflicht, Militärzwang, Erwerbsleben ‚außer Haus‘ (oft in der ‚Fremde‘ industrieller Ballungsgebiete), Selbst-

⁴⁴ Berichtigt und wirkungsmächtig: Die drei preußischen Regulative vom 1., 2. und 3. Oktober 1854 über Einrichtung des evangelischen Seminar-, Präparanden- und Elementarunterrichts im amtlichen Auftrag zusammengestellt von F. Stiehl. 9. Aufl., Berlin 1868.

⁴⁵ Vgl. etwa Jürgen Joachimsthaler, „Bildung“ für die Polen. Anschaulichkeit, Ganzwortmethode und „Realismus“ als Instrumente der wilhelminischen Germanisierungspolitik in Oberschlesien, in: *Śląska Republika Uczonych. Schlesische Gelehrtenrepublik. Slezská vědecká obec*, hrsg. v. Marek Haľub, Anna Mańko-Matysiak. Wrocław 2004, S. 513-528.

⁴⁶ Für das Tschechische z.B. wäre hier in erster Linie František Jan Tomsa (1753–1814) zu nennen, vgl. Walter Schamschula, *Geschichte der tschechischen Literatur*. Bd. I: Von den Anfängen bis zur Aufklärungszeit. Köln/Wien 1990, S. 347 f. In Deutschland entstanden während des 19. Jahrhunderts langsam erste Verschriftungen der Dialekte.

⁴⁷ Hans-Christian Trepte, Regionale kulturelle Identität im „Europa der Regionen“ – die Ostsee im polnischen Kulturbewusstsein, in: *Literaturen des Ostseeraums in interkulturellen Prozessen*, hrsg. v. Regina Hartmann. Bielefeld 2005, S. 25-43, hier S. 25.

überwindung und notfalls sogar Selbstaufopferung für Familie, Vaterland und Regierung ihre Motivation nur erfuhr aus dem Bild des „Volkes“, das die unromantische Existenz der Nation überblendete und überdeckte.

Die Unwirklichkeit des „Volkes“ ist schon in seinen Entstehungsbedingungen angelegt: Hatten die Pastoren und Volkspädagogen einst ihr Anschauungsmaterial für die Konstruktion ihres Bildes von ‚ihren‘ Laien und Zöglingen außerhalb ihrer Semiosphären bei den ‚Heiden‘, den noch nicht ganz Gläubigen, bei den Nicht-Klerikern oder, später, bei den ‚Ungebildeten‘ gesucht, so fällt auf, wie sehr auch die romantische Arbeit am „Volk“ in die Peripherien der ‚gebildeten Welt‘ auswich und die Materialien für die Konstruktion des angeblich „Eigenen“ genau dort sammelte, wo die Sammler faktisch selbst fremd waren: In Dörfern der Peripherie und kulturellen Randgebieten wie Karelien (Elias Lönnrot in Finnland),⁴⁸ dem Land der Choden (tschechische Nationalliteratur),⁴⁹ Oberschlesien (Lucjan Malinowski für die polnische Nationalbewegung),⁵⁰ sogar noch im vergleichsweise kleinen Estland suchte Friedrich Reinhold Kreutzwald abseits der Zentren. Nicht die Gespräche, die diese Bildungsbürger selbst miteinander in ihrer nun langsam zur Nationalsprache werdenden Muttersprache miteinander führten, wurden aufgezeichnet und der Nation als ihr ‚Urtext‘ zugrundegelegt, sondern an entlegenen Orten nach möglichst bildungsfernen Rudimenten eines ‚Eigenen‘ gesucht, das in der angestrebten Ursprünglichkeit und ‚Reinheit‘ niemand (mehr) kannte oder überhaupt kennen konnte und insbesondere für die Sucher selbst eigentlich gar kein ‚Eigenes‘ mehr war, sondern gegensemiosphärische Bedürfnisse befriedigte. Zwar wandte die Rhetorik der Nation als „urbane Rede“⁵¹ sich an gebildete Bürger, doch war das Bild des Kollektivs namens „Volk“, über das man dort in

⁴⁸ „Die alten finnischen Lieder aber wichen (...) in die Randbezirke der neu überformten Kultur aus. Sie lebten im Austragstüblein der Kultur bei den Neusiedlern in Weißmeerkarelien und Ingermanland“ – also der Gegend um St. Petersburg. Hans Fromm, Nachwort, in: Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot, aus dem finnischen Urtext übertragen von Lore Fromm und Hans Fromm. Wiesbaden 2005, 1. Teil, S. 341-386, hier S. 343.

⁴⁹ Antonín Měšťan, Geschichte der tschechischen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert, übersetzt v. Peter Drews. Köln 1984, S. 105, 141, 153 f. Vgl. auch Eduard Maur, Die Choden, in: Deutsche und Tschechen. Geschichte, Kultur, Politik, mit einem Geleitwort von Vaclav Havel, hrsg. v. Walter Koschmal, Marek Nekula, Joachim Rogall. München 2001, S. 603-610.

⁵⁰ Jerzy Pospiech, Stanisława Sochacka, Lucjan Malinowski a Śląsk [Lucjan Malinowski und Schlesien]. Opole 1976.

⁵¹ Hans Carl Finsen, Die Rhetorik der Nation. Redestrategien im nationalen Diskurs. Tübingen 2001, S. 55.

merkwürdiger Selbstaufspaltung wie über ein „Wir“ zu reden begann, das man selbst nicht war, agrarisch vormoderner Konvenienz.

Um überhaupt zu irgendwelchen Vorstellungen darüber gelangen zu können, musste man aus den Städten in entlegene Regionen wandern – Wandern, ästhetischer Genuss distanziert betrachteter und lustvoll ‚zweckfrei‘ wahrgenommener Landschaft und Menschen wurde dadurch eine neue bürgerliche Betätigung, die es erlaubte, das ersehnte Identitätsbild „Volk“ während „vaterländische[r] Wanderungen“⁵² in jene von Sorgen freien⁵³ und erholsamen Anblicke hineinzu projizieren, die man sich touristisch erschloss – und in deren Summe eine erste Ahnung von jenem ganzen größeren Raum entstand, der bald als der der Nation zur neuen, nun territorial auf der Landkarte (auch einem neuen, zum Beträumen einladenden Medium) konturierten nationalen Semiosphäre verdichtet werden sollte. Insbesondere ethnisch gemischte Gebiete erfuhren besondere Aufmerksamkeit, galt es dort doch nun „kulturelles Erbe gegen das jeweils andere Volk zu sichern“,⁵⁴ dessen Anwesenheit gerne als unrechtmäßig dargestellt und bei Konstruktion der „Volks“-Phantasien aus der nun ‚ungestört‘ sein sollenden Idylle einfach hinwegimaginiert wurde.

Von dorthier, aus dem (zunehmend touristengerecht zugerichteten) Abseits der Moderne, bezog man die Bausteine für die Bilder des „Volks“. Die Menschen in den Städten wurden auf diese Weise mit Bildern von und für sich selbst konfrontiert, denen sie genauso wenig entsprechen konnten wie schon zu Zeiten des Christentums den Bildern des idealen Christen. Die diesem Vorgehen innewohnende strukturelle Fremdheit allem zum ‚Eigenen‘ Erklärten gegenüber zeigte sich nicht zuletzt auch an der philologisch inspirierten Vorgehensweise, die das ‚Eigene‘ zum Objekt einer Re-Konstruktion, eines wissenschaftlich-technischen Herstellungsprozesses nach der europaweit überall selben Gebrauchsanweisung machte. „Altertums-,

⁵² „Und vaterländische Wanderungen sind notwendig, denn sie erweitern des Menschen Blick, ohne ihn dem Vaterlande zu entführen. Kennenlernen muß sich das Volk; sonst stirbt es ab.“ Friedrich Ludwig Jahn, *Deutsches Volksthum*. Lübeck 1810, S. 441.

⁵³ Bezeichnenderweise forderte Jahn auch „Entfernung der Bettler und Landstreicher“ auf den neu entdeckten Wanderwegen, „Gute Strassenaufsicht“ bis hin zum „Umherreiten von Feldjägern“ und eine „Scharfe Ahndung der Prellerei durch Gastwirte“ (ebenda, S. 446) – im Moment ihrer Entdeckung wird die Provinz schon zugerichtet und das „Volk“, das man in sie hineinprojiziert, befreit von der beschwerlichen Zumutung real existierender Bevölkerungen.

⁵⁴ Andrea Hohmeyer, „Böhmischen Volkes Weisen“. Die Darstellung der deutschsprachigen Dichtung in den böhmischen Ländern der Jahre 1895 bis 1945. Probleme und Perspektiven territorialer Literaturgeschichtsschreibung in Mitteleuropa. Münster (u.a.) 2002, S. 360.

Landes- und Volkstumskunde eröffneten dem Mittelstandsbürger eine breite Basis zur Aktion in seinem Territorium und gaben ihm gleichzeitig Selbstbestätigung durch die höhere Weihe des vaterländischen Dienstes und der Erziehungsaufgabe, sowie durch die Möglichkeit der Darbietung in Vereinen und ihren zahlreichen Zeitschriften, so daß sich ein neuer Identifikationsraum innerhalb einer ‚Bildungselite‘ eröffnete.“⁵⁵

Dass die Bauteile der Konstruktion aus der Peripherie kamen, lag nicht so sehr, wie die offizielle Begründung wollte, daran, dass hier die Isierungsmechanismen der Moderne Landschaft und Menschen noch nicht völlig umgewandelt hatten, so dass hier noch Reste historisch älterer Bewusstseinszustände aufzufinden gewesen wären, sondern findet seine Begründung eher darin, dass das Ziel dieser Arbeit, das „Volk“, eine quasi transzendente Diskursfunktion als „Kontingenzformel“⁵⁶ übernehmen musste und deshalb gar nicht allzu sehr im ‚Diesseits‘, in der bekannten eigenen Welt verankert sein durfte, denn dieses „volk“-haft ‚Andere‘ wurde nun in einem Akt der Transzendenzumkehrung zum eigentlich ‚Heiligen‘, während die Semiosphärenmacher sich und die Mehrheit der Bevölkerung (auf jeden Fall auch ihre Leser) einem Bereich der ‚Uneigentlichkeit‘ zu-rechneten. Wenn im „Volk“ Erlösung zu finden sein sollte, mussten die Rezipienten der Erlösungs-Textur in unerlöster Welt leben und zwischen „Volk“ und ihnen eine Kluft klaffen, die nur durch eine nationale Eschatologie überwunden werden konnte. Dass zudem gerade solche Orte zu Plätzen der „Eigentlichkeit“ stilisiert wurden, aus denen im Zuge der die Modernisierung begleitenden Wirtschaftsmigration eigentlich abgewandert wurde, erlaubte es, sie quasi neu zu bevölkern mit Phantasien und touristischen Einrichtungen, die die zurückgebliebene Bevölkerung rasch dazu brachte, sich jenes gut verkäufliche „volk“-hafte Aussehen zu geben, das die langsam immer öfter in diese Gebiete kommenden zahlenden Bildungstouristen von ihnen erwarteten. Sammler und Ethnologen durchreisten Europa (bald anhand vorgeformter Reiserouten) und fanden gerade in einer für sie nicht heimischen Abgelegenheit ein neues ‚Eigenes‘, das ländlich fremd genug schien, um ihren Ursprungsphantasien offenzustehen.

⁵⁵ Ina-Maria Greverus, *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a.M. 1972, S. 299.

⁵⁶ Vgl. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1995, S. 214-238.

Es kam in Mode, aufs Land zu fahren, dort Textilien und Keramik einzukaufen, Volkslieder wurden gesammelt, vergessenes Brauchtum erneut eingeführt. Man hielt das Ländliche für eine Art Reservoir des reinen Tschechentums (...). Alle besseren Haushalte waren mit rustikalen Stickereien geschmückt, die Damen trugen sie an den Kleidern. In der Stadt suchte man, das ‚einfache Leben‘ auf dem Lande zu imitieren. Es wurden Volksfeste abgehalten, an denen vor allem bürgerliche Kreise in Volkstrachten teilnahmen.⁵⁷

Die Aneignung des ländlich ‚Fremden‘ als neuem ‚Eigenen‘ und seine Verdichtung zur nationalen Semiosphäre erfolgte oft sogar noch über die Grenzen der Ethnie hinaus. So wurden die Choden im Böhmerwald zu einem Gegenstand tschechischer nationaler Phantasien, die unfreiwillig das Problem verdeutlichen: Zu einem Symbol ‚echten‘ Tschechentums wurde mit den Choden ein Bevölkerungsteil gemacht, dessen Zugehörigkeit zur tschechischen Ethnie so eindeutig gar nicht war.⁵⁸ Das „Volk“ wurde neu erfunden auf der Basis durchaus fraglicher Wirklichkeit – man denke nur an die Einführung der bayerischen Trachten auf königlichen Wunsch hin und schließlich deren Überformung durch Anpassung an touristische Bedürfnisse. So entwickelten diese Gebiete sich zu touristisch besuchten Gegenorten, Orten der Erholung und einer ‚Eigentlichkeit‘ auf Zeit, in der Frei-Zeit erlebt und mit der diesen Orten nun zugeschriebenen Bedeutung verschmolzen werden konnte – die nationale Semiosphäre war im Entstehen.

Bereits in Zeiten des Christentums war die Welt, in der gelebt wurde, minderwertig gegenüber den göttlichen Sphären der ‚Eigentlichkeit‘, auch in den Zeiten des Christentums waren die Semiosphärenmacher innerhalb dieser Sphäre der Minderwertigkeit durch ihre ‚geistige‘ (geistliche) Arbeit dem ‚Heiligen‘ schon näher als die Mehrheit der Bevölkerung – nur dass eben jetzt das ‚Heilige‘, das ‚Eigentliche‘ in der (touristisch besuchbaren) Peripherie des ‚eigenen‘ Territoriums gesucht wurde. Im Christentum lag das „Heilige“ zugleich in einer mythisch fernen Vergangenheit und einer heilsgeschichtlich

⁵⁷ Jiří Gruša, Eda Kriseová, Petr Pithart, Prag. Einst Stadt der Tschechen, Deutschen und Juden. München 1993, S. 28.

⁵⁸ So werden die Choden systematisch als (slawische) Nicht-Tschechen dargestellt in dem (mit Literaturhinweisen arbeitenden) ethnologischen Roman Maximilian Schmidt, Hančička. Das Chodenmädchen. Ein Kulturbild aus dem böhmisch-bayerischen Waldgebirge von Maximilian Schmidt, mit einem Vorwort v. D. Max Oberbreyer. Berlin 1893.

erst noch bevorstehenden Zukunft – dem „Volk“ musste eine mythische Vergangenheit erst noch unterlegt werden, von der aus man ihm dann eine Zukunft versprechen konnte. Herders Lehrer Johann Georg Hamann hatte in Königsberg eine theologische Volte geschlagen, die Herder nun mit europaweiter Wirkung als Vergangenheitsauftrag des „Volks“-Konzepts nutzen konnte. Für Hamann lagen Reste des mit dem Sündenfall menschlicher, genauer: aufklärungs-, bildungs- und fortschrittsgläubiger, also der Semiosphäre der ‚Gebildeten‘ zuzuschreibender Selbstermächtigung verlorenen biblischen ‚Paradieses‘ nur noch in verderbt fragmentarisierter Gestalt vor: „(...) wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disiecti membra poetae zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen – oder noch kühner! — sie in Geschick zu bringen des Poeten bescheiden Theil.“⁵⁹

In diesen berühmten Zeilen ist, nimmt man noch die kurz zuvor im Text stehende theologische Begründung für die Überlegenheit ‚alter‘, vor dem ‚kultivierenden‘ Sündenfall entstandener ‚ursprünglicher‘ Poesie hinzu, *in nuce* bereits das gesamte mit Herder beginnende Programm enthalten: „Volksdichtung“ (Lieder, Sprichwörter etc.) sind die letzten erhaltenen Reste einer Vergangenheit, die es zu „sammeln“, „auszulegen“, um der Re-Konstruktion des verlorenen Ganzen willen auf dieses hin zu deuten und „nachzuahmen“, also für die Gegenwart zu aktivieren gilt. Die Arbeit des Wissenschaftlers, des geistigen Entwerfers bzw. Konzept-Managers und des Dichters sollten dabei Hand in Hand gehen – faktisch wurden sie nun ununterscheidbar. Es bedurfte nur noch einer Vorstellung von jener Vergangenheit, die es wiederherzustellen galt. Auch die Antwort darauf ist schon bei Hamann vorgegeben – in kühnen poetischen Formulierungen, die eigentlich das Paradies vor dem Sündenfall umschreiben sollten: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts; wie der Gartenbau, älter als der Acker: Malerey, – als Schrift: Gesang, – als Deklamation: Gleichnisse, – als Schlüsse: Tausch, – als Handel. Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Ururahnen; und ihre Bewegung, ein taumelnder Tanz. Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinnens oder Erstaunens saßen sie; — und thaten ihren Mund auf – zu geflügelten Sprüchen.“⁶⁰

⁵⁹ Johann Georg Hamann, *Aesthetica in Nuce* [Erstausgabe 1762], in: Ders., *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* von Josef Nadler. Bd. 2: *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik 1758–1763*. Wien 1950, S. 196–217, hier S. 198.

⁶⁰ Ebenda, S. 197. Hamann dachte dabei auch an die „bey einer Reise durch Curland und Liefland“ ihm aufgefallenen Volkslieder, die er das marginalisierte „lettische oder undeutsche Volk bey aller (...) Arbeit singen“ (ebenda, S. 215) hörte.

Mit dieser Darstellung des Gesangs als paradiesischem Ursprung war die Vorstellung eines *singenden* und vorbewussten Kollektivs von größter poetischer Kraft in die Welt gesetzt. Es brauchte von Herder nur noch mit polyphoner Stimme ausgestattet und „Volk“ genannt zu werden: „Sie [die Poesie] lebte im Ohr des Volkes, auf den Lippen und der Harfe lebendiger Sänger: sie sang Geschichte, Begebenheit, Geheimnis, Wunder und Zeichen: sie war die Blume der Eigenheit eines Volks, seiner Sprache und seines Landes, seiner Geschäfte und Vorurteile, seiner Leidenschaften und Anmaßungen, seiner Musik und Seele.“⁶¹

Der von Hamann und seinen eigenen baltischen Erfahrungen inspirierte Liedersammler Johann Gottfried Herder bestimmte damit gleich die vollständige „Poesie“ ganzer Epochen und Völker als sakrales Ergebnis geheimnisvoll kollektiven Dichtens. Dieses Konzept zu einer Stimme sich vereinender kollektiver Poesie war natürlich nicht völlig neu. Schon während des 18. Jahrhunderts war die Bibel der historisch-kritischen Bibelforschung⁶² in eine Vielzahl von Stimmen unterschiedlicher Autoren zerfallen, bis Ende des Jahrhunderts folgte im Zuge der „Homeranalyse“⁶³ auch Homer, dessen Werk als Ergebnis kollektiver Gesänge in unabsehbar tiefe Vergangenheiten hinabreichen sollte. An die Stelle autoritär überlieferter ‚heiliger Bücher‘ trat ein Konzept gemeinschaftlicher Polyphonie ohne privilegierten Autor, Homer galt nicht mehr als Dichter, sondern nur noch als Sammler und Redakteur der in den Epen kompilierten vielen Stimmen des „Volks“. „Volk“ wurde nun aus diesem singenden Kollektiv abgeleitet, die Existenz von ihm ‚gesungener‘ Lieder oder gar Epen zeugte von seiner Existenz, historischen Ehrwürdigkeit und ‚ursprungs‘-nahen Vergangenheits-Tiefe. Im Ergebnis musste jedes „volk“-hafte Kollektiv, jede der neu entstehenden Nationen sich vor sich, den Zeitgenossen und der Geschichte dadurch legitimieren, dass es entsprechende Zeugnisse seiner selbst vorweisen konnte. Im internationalen Konkurrenzkampf der gemeinsam sich gegeneinander entwickelnden Nationalismen waren die Nationen nun dazu gezwungen, eine jeweils

⁶¹ Johann Gottfried Herder, Stimmen der Völker in Liedern. Leipzig 1978 [1778/79], S. 149.

⁶² Ihr Begründer war Richard Simon (1638–1712), der mit der Konzentration auf Jesus als der eigentlich ‚wahren Offenbarung‘ die Bibel in die nachgeordnete Rolle menschlicher und damit potenziell fehlerhafter Aufzeichnungen darüber rücken konnte. Einen Überblick über die Geschichte der bis heute wirkungsvollen Methode bietet Hans-Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchen 1956.

⁶³ Friedrich August Wolf, Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum orisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi. Halle 1795.

eigene Vergangenheit aufzuweisen, die aus der kollektiven Stimme des „Volks“ sich zu nähren hatte.

War einst der ‚Gebildete‘ von Gottes und später der heiligen ‚Vernunft‘ Stimme und Eingebung abhängig, so wurde er es jetzt von der Inspiration durch das „Volk“, d.h. er formte eine Stimme des „Volkes“, die er als von ihm unabhängige Re-Konstruktion einer Vergangenheit entwarf, der er (scheinbar) nur ‚diente‘ (wie schon früher Propheten und Rhapsoden bloß als Diener und Medien göttlicher Inspiration auftraten). Das „Volk“ ist nun das Vergangene, die verlorene Ganzheit, das wiederzufindende Heil, auf das mit identifikatorischer Wehmut zurückgeblickt wird – wobei für Herder die Stimmen der vielen Völker sich noch vereinten zu einem ihrerseits kollektiven Gleichklang der Völker, „die weitaus mehr waren als die Summe ihrer Mitglieder: spirituelle menschliche Gemeinschaften, Kollektivindividuen, Gedanken Gottes“.⁶⁴ Seine Schüler freilich – es gab sie nicht nur im deutschsprachigen Raum, es gab sie in ganz Europa, insbesondere in Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropa – konzentrierten sich weniger auf das harmonische Zusammenspiel der vielen Völker als auf die Re-Konstruktion des Einen „Volkes“, das ihnen bald zum einzigen wurde, dem ‚Eigenen‘.

Im jeweils gegenwärtigen, durch kulturelle Überfremdung beeinträchtigten „Volk“ hätten, so hieß es bald unisono aus allen Ländern, an entlegenen Orten noch rudimentäre Reste eines vergangenen ‚wahren‘ „Volkes“, vielleicht sogar noch „alte heidnische Lieder“⁶⁵ (die man dem „Volk“ in der christlichen Semiosphäre noch „abgewöhnen“⁶⁶ hätte müssen) überlebt, die es nun zu sammeln und zu rekonstruieren gelte – womit jeder „Fund“, jedes von Menschen aus dem „Volk“ gesungene Lied zwangsläufig nicht mehr als Ergebnis gegenwärtiger individueller Kunstäußerung betrachtet werden durfte, sondern als Zeugnis eines Überrests eines Kollektivs von jeder verfälschenden Gegenwartigkeit und Individualität befreit werden musste – der Phantasie der Konstrukteure waren bei solchen Vorgaben keine Grenzen gesetzt. Wenn Mythos „erzählte Geschichte“⁶⁷ ist, die

⁶⁴ Hagen Schulze, Staat und Nation in der europäischen Geschichte. 2. Aufl., München 1995, S. 170.

⁶⁵ So über die estnischen Lieder Friedrich C. Weber, Das veränderte Rußland. / In welchem Die jetzige Verfassung des Geist- und Weltlichen Regiments / Der Krieges-Staat zu Wasser und zu Lande (...) nebst der allerneusten Nachricht von diesen Völkern (...) vorgestellt werden. Franckfurth und Leipzig 1744, S. 70.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Robert A. Segal, Mythos. Eine kleine Einführung, übersetzt v. Tanja Handels. Stuttgart 2007, S. 11.

Orientierung gewährende Bedeutung für die jeweilige Gegenwart entfalten soll, dann ist zahlreichen europäischen nationalen Mythemen des 19. Jahrhunderts der „Mythos Volk“, diese Geschichte vom verlorenen und wiederzuerlangenden „Volk“, zugrundegelegt. Auf ihm basieren alle Versuche, die jeweilige Nation mythisch zu fundieren, auf diesem ‚Ur-Mythos‘ wurde die neue Idee nationaler Gemeinschaft aufgebaut. Die Arbeit an der Nation konnte beginnen. Zwar teilte man auch zuvor schon gewisse Eigenschaften (Sprache, soziale Lage, Bedürfnisse etc.), die Solidarität und Zusammenhalt im Alltag ermöglichten, aber daraus eine politisch organisationsfähige Masse zu organisieren, setzte eine Isierung, eine Vertextung voraus, die den Mitgliedern der nur latenten nationalen Gemeinschaft überhaupt erst die Möglichkeit bot, sich vorstellen zu können, in dem Wissen als Angehörige eines Kollektivs handeln zu können, dass auch andere so handelten und die vielen individuellen Entscheidungen und kleinen Handlungsweisen zu einem Ganzen von nationaler Durchschlagskraft sich verknüpfen würden zur quasi kollektiven Tätigkeit eines „Wir“. Man bedurfte einer gemeinsamen Vorstellung von einer solchen Gemeinschaft und von jenem noch gar nicht existierenden Ganzen der Nation. Der „Volks“-Mythos beinhaltete eine solche Vorstellung – und die Gewissheit, dass die „Volks“-haftigkeit des „Volkes“ bereits existiert habe, in der Bevölkerung latent immer noch vorhanden sei und nur wieder freigelegt zu werden brauche. Es galt nur noch, diesen neuen Mythos zu vertexten und damit als Referenzebene für Diskurse, Kunst und Politik in verbindlicher Form greifbar zu machen.

Faktisch waren die nun fleißig gesammelten „Volks“-Stimmen, Lieder, Märchen, Sagen, Rätsel, Sprichwörter etc. durch Auswahl, Art der Aufzeichnung und Repräsentation, rekonstruierende Eingriffe, Emendationen u.dgl.m. das Produkt der Forscher, die behaupteten (und oft auch glaubten), ‚gefunden‘ zu haben, was sie tatsächlich produzierten. Spektakulärer, aber nicht zufälliger, sondern innerhalb dieses Denk- und Arbeitssystems geradezu notwendiger Höhepunkt waren die gefälschten tschechischen Handschriften aus Grünberg⁶⁸ und Königinhof;⁶⁹ insbesondere die Grünberger schien mit Gedichten angeblich aus dem 8. und 9. Jahrhundert zu national wichtigen

⁶⁸ Václav Vladivoj Tomek, Die Grünberger Handschrift. Zeugnisse über die Auffindung des „Libušin soud“, aus der Böhmisches Museumszeitung übersetzt v. Jakob Malý. Prag 1859; Rukopisy královédvorský a zelenohorský: Dnešní stav poznání [Die Königinhof- und Grünberger Handschriften. Die heutige Sicht der Dinge], hrsg. v. Mojmír Otruba. Prag 1969.

⁶⁹ Julius Feifalik, Über die Königinhof-Handschrift. Wien 1860.

„Volkssagen“ der Nation jene historische Tiefe zu verleihen, die es ja zu bestätigen galt. Der Antrieb hinter den Fälschungen war weniger materieller als ideeller Art. Das aus der christlichen Semiosphäre als ein „Anderes“ hervorgegangene „Volk“ benötigte in dem Maße, in dem die Semiosphärenmacher Identität in ihm suchten, Verschmelzung, ein „Wir“, die Bestätigung, wirklich zu sein, real. Nur durch den Willen dazu lässt sich die eigenartige Gleichzeitigkeit von „Wissenschaftlichkeit“ und Aufgabe aller Selbstkritik erklären. Die Berufung auf die Wissenschaft erlaubte es, mit Methoden der Bildungs-Semiosphäre zu beweisen, was von dieser als Wunschtraum nach einem Außerhalb derselben doch stets unerreichbar bleiben musste. Man tauchte nicht ins „Volk“ ein (es war ja ohnehin als unerreichbar vergangen konzipiert), sondern in seine Vorstellung von ihm, die nun aber die Hoffnung beinhaltete, mit dieser Re-Konstruktion wirklich zu erschaffen, real zu machen – und noch dazu wissenschaftlich ‚bewiesen‘ –, wovon man faktisch in unüberschreitbar schmerzlicher Distanz sich befand. Zu diesem Zweck bedurften die „Volks“-Konstrukteure neuer Texte, die eine ähnliche Funktion in den neuen Semiosphären übernehmen konnten wie einst die Bibel in der christlichen Welt oder die homerische Dichtung im damals verbreiteten Bild der griechischen Antike. „Heilige Texte“ sollten es sein, die durch ihr Alter ehrwürdig geworden waren und es erlaubten, das eigentlich neue Konzept als „Wiederentdeckung“ (nicht umsonst gibt es den Ausdruck ‚nationale Renaissance‘) eines nur verschüttet gegangenen ‚Eigenen‘ darzustellen.

4. Auf der Suche nach der nationalen Epik

In nahezu allen europäischen Nationen erhielten im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts bestimmte Texte den besonderen Status eines quasi ‚heiligen‘ nationalen Referenztextes. Funktion dieser Texte innerhalb der nationalen Semiosphäre war es, in dieser das Bild des „Volks“, seiner verlorengegangenen Tradition und seiner Geschichte zu repräsentieren und die übrigen nationalen Texte wie aus einer Art ‚Urtext‘ organisch aus ihm ableiten zu lassen. Betrachtet man sich die Nationalepen jedoch konkret, zeigt sich schnell das damit verbundene Problem – es wird schon deutlich im Terminus „Nationalepos“ selbst: Die Brüder Grimm, die (europaweit) viel für das „Volks“-Konzept und die romantische Re-Konstruktion des „Volks“ bewirkt hatten, nahmen ihn z.B. gar nicht in ihr Wörterbuch auf.

Dort gibt es stattdessen das Lemma „Volksepos“, begrifflich „nach den Vorstellungen bestimmt, die sich an der Homeranalyse und Bibelkritik entwickelt hatten; man dachte sich das Volksepos aus einzelligen zusammengewachsen“,⁷⁰ wobei das aus der kritischen Homer- und Bibelphilologie übernommene Konzept eines anonymen, kollektiv entstandenen Textes diesem als Autor tatsächlich das „Volk“ zuzuschreiben erlaubte, während ein Nationalepos ein „Volks“-Epos (wenn es denn ein solches überhaupt gibt) zwar sein kann, aber keineswegs sein muss – wenn in Polen mit dem „Pan Tadeusz“ ein literarisches Werk mit bekanntem Autor den Rang eines Nationalepos erreichte, so mochte dieser Text alle Funktionen eines ‚klassischen‘ Referenztextes erfüllen, aber er war kein „Volks“-Text – was freilich durchaus der aristokratisch dominierten Struktur der polnischen Nationalbewegung und dem Mythos des „Sarmatismus“⁷¹ entsprach. Darin besann der seines Staates beraubte Adel sich seiner selbst und bedurfte keines gegenbürgerlichen „Volks“, um sich aus kultureller Entfremdung (in den Zeiten der Teilung war diese für Polen in Form der tagtäglich unmittelbar spürbaren Fremdherrschaft sehr konkret) in ein besseres ‚Wahres‘ von fast schon mystischer Qualität von sich selbst hinweg fortträumen zu können.

Nun gab es aber solche „Volks“-Epen auch außerhalb Polens (noch gar nicht, sie mussten also erst aufgefunden und rekonstruiert und v.a. als solche (an)erkannt werden, wobei die Re-Konstrukteure immer in Gefahr standen, selbst zu nur individuellen Autoren zu werden, den ersehnten Anschluss an das Kollektiv also gerade durch ihre Arbeit zu verpassen. Jedes von einem identifizierbaren Autor, also nicht vom „Volk“ selbst geschriebene literarische Werk musste sich ja fragen lassen, inwieweit es überhaupt geeignet war, das projizierte „Volk“ und (das war keineswegs dasselbe) die reale Bevölkerung zu repräsentieren. Ein kurzer Durchgang durch einige der wichtigsten Epen mag das Problem veranschaulichen.

Als Vorbilder galten die homerischen Epen und die Bibel. Nun hatte und hat die homerische Dichtung seit jeher viel Spekulation

⁷⁰ Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 26, S. 478 [hier benutzte Ausgabe: Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung. Hrsg. v. Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Frankfurt a.M. 2004].

⁷¹ Vgl. Jerzy Serczyk, *Confabulationes et/sive transformationes. Über Mythen und Legenden in der polnischen Geschichtsschreibung*, in: *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3*, hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt a.M. 1996, S. 245-256; Stanisław Grzybowski, *Sarmatyzm [Sarmatismus]*. Warszawa 1996.

zu erdulden, ein anonym kollektives „Volks“-Epos war sie zumindest im Verständnis der Griechen, die an der Gestalt Homers (und an einem ihm zugeschriebenen, kanonisch festen Textbestand) festhielten, nicht. Damit aber konnte sie in ihrer Umgebung gar nicht so funktionieren, wie sie als „Volks“-Dichtung hätte funktionieren sollen: fluktuierend in endloser Variation von Mund zu Mund. Ähnliches gilt für die Bibel. Dass sie aus unterschiedlichen historischen Schichtungen besteht und in sich die gesamte Literaturgeschichte des alten Israel umfasst, ist unbestritten, jedoch waren diese durchaus von politischen und theologischen Interessengruppen verfassten und geformten Texte nach dem Verständnis ihrer ursprünglichen Rezipienten kein Ergebnis von „Volks“-Dichtung, sondern von göttlicher Inspiration, so dass die Texte der Bibel als von Gott als ihrem eigentlichen Autor kommende Texte heilig waren – und eben nicht als „Volks“-Texte. Es war lediglich die neue philologische Methode der Textkritik, die der homerischen Dichtung und der Bibel *nachträglich* das „Volks“-Konzept unterstellte.

Dieses wurde nun freilich hochwirksam. Die nun in ganz Europa beginnende (Wieder-)Entdeckung alter Sprachdenkmäler von (unterschiedlicher) epischer Qualität („Edda“, „Nibelungenlied“, „Beowulf“, „Heliand“, „Y Goddodim“, „The Book of Taliesin“ etc.) beflügelte die Phantasien, wiewohl es sich bei diesen (oft wohl auf Basis älterer mündlicher Überlieferungen entstandenen) schriftlichen, teilweise sehr kunstvollen Texten keineswegs um „Volksdichtung“ im eigentlichen Sinne des Wortes gehandelt haben dürfte (am ehesten ist noch die „Edda“ eine Sammlung ‚alter‘ Lieder – aber damit eben noch kein „Epos“). Auch kann man darüber streiten, inwieweit diese wiederentdeckten Texte wirklich jemals „Nationalepen“ wurden – der „Beowulf“ z.B. hat es nicht zum Nationalmythos gebracht, sondern ‚nur‘ zur Inspiration für die moderne Fantasy,⁷² das „Nibelungenlied“, nie als Nationalepos konzipiert, sollte zwar im 19. Jahrhundert als deutsche „Ilias“ und deutsches Nationalepos durchgesetzt werden⁷³ und wurde tatsächlich mindestens zum Anlass einer breiten Rezeption. Inwieweit der hochartifizielle mittelalterliche Text freilich selbst nachhaltige kulturelle Wirkung erreicht hat, wage ich doch zu bezweifeln – eher waren es die aus der Überlieferung her-

⁷² J.R.R. Tolkien, *Beowulf, the monsters and the critics*. Sir Israel Gollancz memorial lecture 1936 (University of Oxford). London 1936.

⁷³ Otfried Ehrismann, *Das Nibelungenlied in Deutschland. Studien zur Rezeption des Nibelungenlieds von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg*. München 1975.

ausgeschälten Fantasy-, Action-, Sex and Crime-Elemente, die in vielfach popularisierter Fassung umliefen und die Phantasien der Menschen mehr beschäftigten als die Kunst vieles verschweigender Andeutung im „Nibelungenlied“ selbst. Immerhin lässt sich an diesem Beispiel sehr schön der Unterschied zwischen „Volks“- und Nationalepos erläutern: Es müssen im Mittelalter tatsächlich zahllose Variationen von Sagen aus dem Umkreis der Nibelungenthematik im Umlauf gewesen sein, das „Nibelungenlied“ war ein Versuch, diese zu einem Epos zusammenzufassen, wobei diese Zusammenfassung zugleich die Übersetzung der umlaufenden Sage in die damalige Bildungssphäre des Schreibers bedeutete – das schriftlich überlieferte „Nibelungenlied“ war kein „Volks“-Epos, der umlaufende Sagenschatz selbst vielleicht im „Volk“ verwurzelt, aber eben kein Epos. Im 19. Jahrhundert wurde das „Nibelungenlied“ dann durch Wissenschaft, Publizistik und Schule in den Rang eines Nationalepos erhoben, es hatte quasi offiziellen Wert, war aber damit als nun endgültig der Bildungssphäre einverleibter Text erst recht kein „Volks“-Epos mehr.

All die neu gefundenen Texte ließen logischerweise auf frühere Kulturzustände schließen, die wiederum einem „Volk“ als einem Identifikation für die Leser des 18., 19. und 20. Jahrhunderts ermöglichenden Kollektiv unterstellt wurden, all diese Texte waren in der Frühzeit der Christianisierung entstanden und erlaubten Rückschlüsse auf damals noch lebendige vorchristliche, in der erhaltenen schriftlichen Überlieferung eben dieser Texte aber bereits christlich überformte ältere Traditionen. In dem Bedürfnis der zumindest zu Beginn der hier wiederzugebenden Entwicklung häufig noch theologisch gebildeten Semiosphärenmacher enthielt dies die Möglichkeit, die ‚Fremdheit‘ der eigenen Semiosphäre durch Austritt in ein innerhalb der Semiosphäre erträumtes zeitliches Außerhalb, ein „Vorher“ zu verlassen, das „in jenen uralten Zeiten, wo wir die Entstehung des Volksepos aus Rhapsodien suchten“, ⁷⁴ erhofft wurde und der christlichen Tradition entgegengesetzt werden konnte. Geschichte, so schien es, sollte „mit dem Volksepos, den ältesten und werthvollsten Denkmälern, (...) beginnen“ ⁷⁵ und diese in die Gegenwart hereinverlängern, neu aktivieren und sie zur Grundlage einer ‚Wiederentdeckung‘ dessen machen, was die Semiosphären als das aus sich ausgeschlossen hat-

⁷⁴ Georg Gottfried Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*. 4. Aufl., Leipzig 1853, Bd. 2, S. 5.

⁷⁵ Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, ediert und mit einem Nachwort versehen v. Ottmar Ette u. Oliver Lubrich. Frankfurt a.M. 2004, S. 204.

ten, was sie überwunden zu haben glaubten: Heidentum, Aberglaube, ‚unkultivierte Barbarei‘. Von einer strukturell noch immer christlich geprägten Semiosphäre aus sehnte man sich in ein visionär ausgestattetes Heidentum ‚zurück‘.

Dass man in dieser sonst so rationalen, aufgeklärten, wissenschaftsfreundlichen und allem „Abergläubischen“ gegenüber so skeptisch eingestellten Zeit überhaupt soviel Interesse an alten Mythen entwickelte und ihnen, ohne wesentliche ihrer Inhalte wie Götter, Geister, Zauber, Fluch und Drachen wirklich zu glauben, quasi sakralen Wert zuerkannte, zeigt schon, dass es bei all den Epen, die nun in Schwange kamen, gar nicht so sehr um diese Stoffe ging, als darum, dass man diese Texte jenem ominösen „Volk“, der heiligen Gemeinschaft, jenem „Wir“ zuschreiben konnte, das neu zu schaffen die nationalen Bewegungen Europas gegeneinander angetreten waren. Unabhängig vom Inhalt bewiesen die Epen die Existenz dieses Kollektivs schon in ferner Vergangenheit und legitimierten die Arbeit an seiner ‚Wiederherstellung‘. Deshalb war der Mythos „Volk“ der eigentliche Gründungsmythos der neu entstehenden Nationalismen und in die verschiedenen nun bald produzierten „Volks“-Epen als deren gemeinsamer Kern gerade auch noch in jenem europäischen Gegeneinander einverschrieben, zu dem sich die neuen Nationen vereinten. Die Narrative der Epen selbst waren bloße Oberflächenvariationen, Quelle folkloristischer Begleitproduktion und Namens- und Stichwortgeber für die Semiosphärenmacher. Austauschbar und unwichtig.

Die Sammler und Jäger der „Volks“-Romantik schufen oft erst, was sie nur zu finden vorgaben. Und was sie zu finden, was sie zu schaffen hatten, war klar: den ‚Urtext‘ der eigenen Ethnie, das „Volksepos“, das als ‚heiliger‘ Referenztext der neu zu schaffenden nationalen Semiosphäre zugrunde gelegt werden konnte. Man fand und sammelte „Volksliteratur“, Lieder, Märchen, Sagen, Anekdoten, Schwänke – „einfache Formen“,⁷⁶ „Literatur vor der Literatur“,⁷⁷ aber kein Epos, keine Ilias, keine Bibel. Der Schotte James MacPherson (1763–1796), aufgefordert, gälische ‚Urtexte‘ zu suchen, erfand einfach, weil er solche nicht entdeckte, mit der Dichtung Ossians eine ganze vorchristlich-keltische Literatur, die es dank ihrer Wirkung auf die Zeitgenossen tatsächlich zu einer Art Klassikerstatus

⁷⁶ André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. 6. Aufl., Tübingen 1982 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft. 15).

⁷⁷ Hasselblatt, *Geschichte der estnischen Literatur* (wie Anm. 34), S. 51.

gebracht hat, obwohl sie eine Fälschung ist; der Finne Elias Lönnrot (1802–1884) schließlich schrieb, bewundert sogar von Jacob Grimm,⁷⁸ mit dem „Kalevala“ selbst ein Epos, das alle widersprüchlichen Tendenzen des „Volks“-Konzepts in sich vereinigte – und zum Vorbild auch für die estnischen und lettischen Epen-Entwürfe werden sollte. Lönnrot war „im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Intellektuellen“⁷⁹ im noch schwedisch dominierten Finnland finnischer Muttersprachler und sammelte Lieder in Karelien (also weitab vom Zentrum) in der Überzeugung, „die Volksdichtung stelle die vorchristliche Vergangenheit Finnlands, ihre Helden und großen Männer dar.“⁸⁰ Auf seinen Sammelwanderungen trug er Volksgut aller Art, Lieder, Rätsel, Sprichwörter, Zaubersprüche und Mundartliches in diversester Form zusammen, um daraus dann das Epos „Kalevala“ (Erstausgabe 1835/36, um zahlreiche neu gefundene Quellen stark erweiterte zweite Ausgabe 1849) zu formen. Wichtig war für ihn

„der Gedanke an Homer, genauer: an den Redaktor der homerischen Lieder, wie ihn der Vater der Homer-Philologie, Friedrich August Wolf, Ende des 18. Jahrhunderts zum wissenschaftlichen Dogma (...) erhoben hatte. Er hatte postuliert: Die Ilias ist ‚am Schreibtisch‘ entstanden; und der Mann, der sie fügte, muß nach den Ausführungen Wolfs ein halber Philologe gewesen sein. Eine Konstellation also, die den gelehrten finnischen Kreisarzt in seinen Plänen nur beflügeln konnte!“⁸¹

Die geradezu postmodern anmutende Leistung Lönnrots bestand schließlich darin, einen epischen Großtext geschaffen zu haben, der fast vollständig aus Zitaten besteht, zusammengestückten Funden, Stimmen verschiedener Sänger und Traditionen, die Lönnrot montierte unter fast völligem Verzicht auf eigene Zutate – obwohl die so zu einem Text verflochtenen Heldengeschichten und die Mythologie, in die sie eingebettet sind, letztlich von Lönnrot selbst im Zuge der scheinbaren Re-Konstruktion als *sein* Text verfasst und oft auch erfunden worden sind. Er selbst war freilich auch seinem eigenen Verständnis nach nur Re-Konstrukteur, vom Volksgeist bloß

⁷⁸ Jacob Grimm, Über das finnische Epos. Berlin 1845.

⁷⁹ Pertti Lassila, Geschichte der finnischen Literatur. Aus dem Finnischen von Stefan Moster. Tübingen/Basel 1996, S. 56.

⁸⁰ Ebenda, S. 57.

⁸¹ Fromm, Nachwort (wie Anm. 48), S. 349.

inspiriertes Medium, durch den das von ihm Re-Konstruierte quasi hindurchtönte (vom ‚heiligen Geist‘ erfassten Propheten ähnlich).

„Nicht nur die Späteren haben Lönnrot als lebenden Mund der Sage, als Sprecher des Kollektivs verstanden, er verstand sich auch selbst so. Die beiden von ihm veröffentlichten ‚Auflagen‘ des Epos (...) tragen seinen Namen nicht auf dem Titelblatt, sondern nur unter der Vorrede. Auch Lönnrot meinte sich dem ungeschriebenen Gesetz unterwerfen zu müssen, wonach der im Bereiche des heroischen Genos Schöpferische als Traditor frühzeitlicher Wahrheit und Geschichte sich namenlos hinter seinem Werke verbirgt. (...) Lönnrots stilgemäße Bescheidenheit hatte ungeahnte Folgen. Obwohl er nie daran dachte, die Spuren seiner eigenen Tätigkeit zu tilgen, nahmen die Nachfahren das anonyme Epos als vollen Zeugen der Tradition und arbeiteten mit ihm wie mit einem frühzeitlichen Epos, wie mit dem Nibelungenlied oder dem Beowulf.“⁸²

Letztlich nutzte diese Konstruktion „dem Aufbau einer nationalen Identität. Nun konnte bewiesen werden, daß die Finnen über ein eigenständiges, von Schweden und Rußland unabhängiges Kulturerbe verfügten.“⁸³ Seine Arbeit am „Finnisch-Schwedischen Wörterbuch“ (1880) war zugleich die „umfassendste Bestandsaufnahme der finnischen Sprache“.⁸⁴ Nicht umsonst wurde er 1853 Inhaber des Lehrstuhls für finnische Sprache und Literatur in Helsinki und las, das war noch nicht selbstverständlich, auf Finnisch – in einer Sprache, an deren Gestalt er selbst mitgearbeitet hatte. „Das wäre noch zwanzig Jahre vorher praktisch unmöglich gewesen, weil erst die Bemühungen der ‚Nationalromantiker‘, und nicht zuletzt das ‚Kalevala‘ Lönnrots selber, die bäuerliche, ausdrucksstarke, aber geistig wenig profilierte finnische Sprache zu einem Instrument formten, das die geistige Welt des Jahrhunderts widerzuspiegeln imstande war.“⁸⁵

Seine Rezeption in Finnland ist denn auch vergleichbar mit der des „Nibelungenliedes“ in Deutschland.⁸⁶ Freilich war die Sprache des „Kalevala“ schon aus rein inhaltlichen Gründen vor- und gegen-

⁸² Ebenda, S. 344.

⁸³ Lassila, Geschichte der finnischen Literatur (wie Anm. 79), S. 57.

⁸⁴ Fromm, Nachwort (wie Anm. 48), S. 352.

⁸⁵ Ebenda, S. 351.

⁸⁶ Vgl. Christian Niedling, Zur Bedeutung von Nationalepen im 19. Jahrhundert. Das Beispiel von Kalevala und Nibelungenlied. Köln 2007.

modern, die Inhalte des Epos waren eigentlich gar nicht geeignet, in der für das Epos entwickelten Sprache modernes Leben mit all seinen technischen und naturwissenschaftlichen Errungenschaften, streng kodifizierten und bürokratisierten Fach- und Amtssprachen wiederzugeben. Dem Epos verdankt das Finnische eher den Anstoß, es anspruchsvoll und auch in offiziellen, fachlichen, politischen etc. Zusammenhängen benutzen zu können, als tatsächlich die im Alltagsleben wirklich notwendigen Ausdrucksmöglichkeiten. Da verdankt die Sprache weit mehr der parallel zur Arbeit am Epos entstehenden Nationalliteratur, als deren bekanntestes Beispiel nur Aleksis Kivis „Sieben Brüder“ genannt seien.⁸⁷ Damit freilich wurden Sprache und Literatur von Autoren übernommen, die selbst der klassischen Bildungs-Semiosphäre nicht mehr so richtig angehörten.

Das „Kalevala“ wurde Vorbild für den „Kalevipoeg“, das estnische National- und „Volksepos“, das in ähnlicher Weise entstand – und doch mit aussagekräftiger Abweichung. War das „Kalevala“ Werk eines Einzelnen, so wurde (natürlich) auch der „Kalevipoeg“ letztlich von einem Einzelnen, von dem estnischen Arzt Friedrich Reinhold Kreutzwald⁸⁸ (1803–1882) verfasst, doch stand dahinter angesichts der „Forderung der Zeit, etwas Derartiges vorzulegen, bzw. sogar der Notwendigkeit, wollte man als Volk fürderhin mitreden oder erst einmal ein Volk werden“, ⁸⁹ die Initiative gleich eines ganzen, in Estland tonangebenden bildungsbürgerlichen Vereins mit volkspädagogischem Anspruch: Bereits 1832 begann die „Gelehrte Estnische Gesellschaft“ mit dem Sammeln von estnischem Sagen- und „Volks“-Material, der Arzt Friedrich Robert Faehlmann (1798–1850) versuchte nach dem Vorbild des „Kalevala“ die Sammlung auf ein zu rekonstruierendes Epos hin zu perspektivieren, nach seinem Tod setzte Friedrich Reinhold Kreutzwald die Arbeit im Auftrag der Gesellschaft fort, korrespondierte mit Lönnrot⁹⁰ und schuf mit dem „Kalevipoeg“ ein estnisches Epos von unbestrittener Bedeutung. Die Begründung war dieselbe, wie überall in Europa: Es gelte, „die Sagen und Lieder der Esten mit besonderem Interesse zu betrachten, da sie das einzige selbstredende Denkmal der Vergangenheit dieses Volkes bilden“, ⁹¹ aber auch

⁸⁷ Aleksis Kivi, *Seitsemän veljestä*. Helsingissä 1870.

⁸⁸ Eine Kreutzwald-Bibliografie bietet Herbert Laidvee, *Fr.R. Kreutzwaldi bibliograafia 1833–1969*. Tallinn 1978.

⁸⁹ Hasselblatt, *Geschichte der estnischen Literatur* (wie Anm. 34), S. 239.

⁹⁰ Friedrich Reinhold Kreutzwald, Vorwort, in: [Ders.] *Kalevipoeg, eine estnische Sage, verdeutscht v. Carl Reinthal*. Dorpat 1857, S. V–XVI, hier S. XIII.

⁹¹ Ebenda, S. V.

das Dilemma war dasselbe wie sonst überall auch: „Es existieren im Munde des Volkes freilich nur rudimentäre Ruinen der ganzen Heldensage.“⁹² Ob es je die unterstellte „ganze Heldensage“ gegeben haben mag, wird nicht einmal gefragt, ihre ehemalige Existenz wird einfach vorausgesetzt (und durch die Annahme ihres Verlustes gleich *ex negativo* bestätigt).

Bezeichnend dabei war die von Anfang an doppelte sprachliche und semiosphärische Verankerung des als estnisches „Volks“- und Nationalepos geplanten Werkes: Es erschien in einer estnischen und einer deutschen Fassung parallel, wobei die deutsche eine von Kreutzwald überwachte, „unter meinen Augen entstanden[e]“,⁹³ von ihm mit eigenem Vorwort und Anhang versehene Übersetzung des Pastors Carl Reinthal war. Kreutzwald scheute in seinen Anmerkungen nicht einmal davor zurück, für einige Stellen bessere Übersetzungen vorzuschlagen. Eine derartige Vorführung des Übersetzers – man hätte ja, zumal offensichtlich eng zusammengearbeitet wurde, stillschweigend verbessern können – macht Sinn nur, wenn es Kreutzwald darum ging, sich mit diesem Epos auch in eine deutschsprachige Bildungs-Semiosphäre einzuschreiben und vor und in dieser seine sprachliche Gewandtheit im Deutschen zu beweisen. Und tatsächlich war Kreutzwald auch Mitarbeiter der in Dorpat erscheinenden deutschsprachigen Zeitschrift „Das Inland“,⁹⁴ die unter diesem sehr bezeichnenden Titel, wie es programmatisch in der ersten Nummer hieß, „den heimatlichen Boden in allen seinen Beziehungen“ erforschen und darstellen wollte, wobei diese in deutscher Sprache selbstgestellte Aufgabe natürlich die estnischen Traditionen mit einbezog, diese aber sofort wieder in den Kontext der deutschen Bildungs-Semiosphäre von Aufklärung, Romantik und „Volks“-Forschung stellte: „Und sollten wir darin dem Beispiel unseres großen Vaterlandes und unserer Deutschen Stammesverwandten, wo überall ähnliche Unternehmungen ins Leben getreten sind, nachstehen?“⁹⁵ Mit ethnologischer Distanz berichtete Kreutzwald dort denn auch „über Aberglauben, Sitten und Sagen der Esten“⁹⁶ und schrieb aus Sicht der deutschsprachigen Bildungs-

⁹² Ebenda, S. IV.

⁹³ Ebenda, S. XVI.

⁹⁴ Mari-Ann Palm, Fr.R. Kreutzwald als Mitarbeiter der Wochenschrift „Das Inland“, in: Deutschsprachige Zeitungen (wie Anm. 27), S. 63-78; die folgenden Zitate aus der Zeitschrift „Das Inland“ werden zitiert nach diesem Artikel.

⁹⁵ Das Inland (1836), Nr. 1.

⁹⁶ Das Inland (1838), Nr. 9.

welt und für diese über seine Sammlungen und Forschungen, die er zeitgleich für seine Arbeit am estnischen Epos nutzte.

Die Begründung für seine Sammeltätigkeit macht die Abhängigkeit von Hamann, Herder und der auf diese aufbauenden Konzeption eines „Volkes“ deutlich, in dem von der Semiosphäre aus und für sie gegen- und vorsemiosphärische Momente gefunden werden können:

„Die religiösen Denkmäler eines Volkes (...) sind dem Geschichtsforscher insofern von Wichtigkeit, als sie ihn beim Mangel irgend eines schriftlichen Nachlasses aus der Vorzeit zu interessanten Untersuchungen führen können. (...) Eine bekannte Erfahrungssache, die sich überall bestätigt, ist die, daß ein überwundenes Volk mit eiserner Festigkeit an den Sitten und Gebräuchen seiner glücklichen Vorzeit hängt (...); durch den Druck von außen läßt sich keine Vergessenheit erzwingen, so wie die Segnungen der christlichen Religion bei einem rohen Volke, dessen Ueberwinder diese Lehre mitbrachten, nicht leicht eine solche Aufnahme finden, daß dadurch alle Ueberbleibsel der alten Götterlehre vernichtet werden. Man unterwirft sich zwar öffentlich den neuen Formen, aber im Verborgenen (...) werden den chimärischen Götzenbildern manche stille Opfer gebracht: weil das Herz der alten Lehre treu blieb.“⁹⁷

Letztlich spiegelt diese doppelte Tätigkeit, die Berichterstattung in der deutschsprachigen Zeitschrift und die Arbeit am estnischen Epos auf Basis desselben Materials, die Gespaltenheit der Semiosphärenmacher wider, die sich noch in der Welt der fremdsprachigen Bildung bewegten und zugleich doch an einem muttersprachlich ‚Eigenen‘ arbeiteten. Im Vorwort zur deutschen Fassung klagte Kreuzwald einerseits über „das eifrige Streben unserer Nationalen nach Deutscher Bildung, das sie gegen alles Nationalgefühl vollkommen abgestumpft zu haben scheint“,⁹⁸ andererseits grenzte er sich dort selbst zugleich von den beschränkten Ausdrucksmöglichkeiten des Estnischen ab (die er mit dem Epos doch wiederum entscheidend erweiterte), wenn er die (bei dieser Textgattung eigentlich logische) Versform des Epos damit begründete, „dass wir keine genuine estnische Prosa besitzen und

⁹⁷ Ebenda.

⁹⁸ Kreuzwald, Vorwort (wie Anm. 90), S. VI.

(...) wohl auch in Zukunft nie besitzen werden.“⁹⁹ Das Dilemma des „Volks“-Konzepts wurde dadurch noch deutlicher, dass er im Deutschen – auf Kosten des Estnischen – nur exakt das wiedergab, was ohnehin schon im deutschen „Volks“-Diskurs gegenbürgerliches Argument der bürgerlichen Bildungsschicht gegen die ‚Überfremdung‘ des „Volkes“ durch eben diese Bildungsschicht war: „In meinen Augen hat das Estenvolk keine Fähigkeit mehr zur selbständigen nationalen Produktivität, nachdem es durch die ihm aufgedrungenen Erzeugnisse der Schulmeister- und Künstlerschriftstellerei verschoben und verdorben ist.“¹⁰⁰ Letztlich erlaubt dieser Satz eine doppelte, eine gespaltene Selbstzuordnung zu einer kritisch und distanziert betrachtenden (deutschsprachigen) Bildungs-Semiosphäre und zu einer fast schon chancenlos heroisch gegen diese gerichteten, besser, von Überfremdung freizulegenden estnischen „Volks“-Sphäre.

Kreutzwalds eigener Textanteil am „Kalevipoeg“ ist weit größer als der Lönnrots am „Kalevala“. Dies reicht bis in die Form hinein. Die Versform war dem Epos angemessen, faktisch waren jedoch „alle im Volksmunde kursierenden Varianten von der Form her Prosa und erst Kreutzwald hat als Ergebnis eines langen und komplexen Entstehungsprozesses hieraus ein Versepos geschaffen.“¹⁰¹ Nichtsdestotrotz erklärte Kreutzwald die von ihm gewählte Volksliedform damit, „weil (...) so vieles für die Sage Benutzte in dieser Form schon fertig dalag“.¹⁰² Sie entsprach einfach dem Konzept. Gewichtiger noch – und auch hierin typisch – ist eine andere Manipulation, die er an dem von ihm vorgefundenen Material vorgenommen hat. Die überlieferten Sagen seien, so erklärt er, in der tradierten Form, lückenhaft und verfälscht: „So kommen Deutsche Märchen und Teufelsgeschichten (...) christliche Legenden und nicht Hinzugehöriges oft genug vor, mit Merkmalen indessen vermischt, die bei genauer Prüfung sie unverkennbar für die Kalewisage in Anspruch nehmen.“¹⁰³ Dies zeigt wieder den Drang zu einem „Vorher“, dessen angebliche Re-Konstruktion schon voraussetzt, dass man weiß, was diese Re-Konstruktion ergeben, wie also das Ergebnis der Befreiung der Überlieferung von „nicht Hinzugehörige[m]“ aussehen soll. Die „Vorzeit“ ist ein Produkt der Gegenwart und gegen die Elemente in ihr gerichtet, wegen derer man

⁹⁹ Ebenda, S. XIV.

¹⁰⁰ Ebenda, S. VII.

¹⁰¹ Hasselblatt, *Geschichte der estnischen Literatur* (wie Anm. 34), S. 228.

¹⁰² Kreutzwald, *Vorwort* (wie Anm. 90), S. XIV.

¹⁰³ Ebenda, S. X.

sich aus ihr befreien möchte. Der in der Semiosphäre geträumte und ganz zu ihr gehörige Traum von einem „Außerhalb“, das es jedoch nur als Vorstellung in der Semiosphäre selbst gibt. Das Ergebnis ist eine Dichtung Kreuzwalds, die dieser jedoch – auch das „Kalevipoeg“ wird natürlich ohne Verfassernamen auf der Titelseite veröffentlicht – zum Ausdruck des „Volkes“, zur „Volks“-Epik erklärt: „der Kalevipoeg ist durch und durch nach Form und Inhalt Mark, Knochen, Fleisch und Blut des Estnischen Volkes“.¹⁰⁴ Wie für das „Kalevala“ gilt für den „Kalevipoeg“: Es war für das Bewusstsein der estnischen Muttersprachler wichtig, mit Hilfe dieses Textes sprachlich-kulturelle Gleichwertigkeit in der kulturellen Konkurrenz der entstehenden Nationen Europas zu erhalten, die Entwicklung einer *modernen* estnischen Sprache, die dem Leben der Menschen angemessen ist, dürfte jedoch eher Autoren und Autorinnen wie Kristian Jaak Peterson oder Lydia Koidula zu verdanken sein.

Das lettische Epos „Lāčplēsis“ (1888) von Andrej Pumpurs (1841–1902), inspiriert von „Kalevala“ und „Kalevipoeg“ gleichermaßen, beruht noch weniger auf „Volks“-Material als Kreuzwalds Dichtung und wird deshalb schon einmal als „Pseudonationalepos“¹⁰⁵ bezeichnet, bestätigt aber nur die Tendenz, dass zum Zwecke der Produktion von „Volks“-Epen auf der Basis einer Montage gefundenen Materials ein angeblich altes Epos geformt wurde, wobei im Laufe der Zeit der Anteil eigener Textpassagen der Verfasser am jeweiligen Werk immer größer wurde – die Bedeutung der „Volks“-Epen ging im Zuge der nationalen Isierung der Völker zurück. Wichtiger wurde zunehmend eine ‚moderne‘, der eigenen Zeit und ihren Problemen angepasste Sprache (deshalb womöglich auch der erhöhte ‚eigene‘ Arbeitsanteil an den Epen). Hieronim Derdowski (1852–1902) Versuch, mit „O panu Czerłońscim co do Pucka po sece jachoł“¹⁰⁶ ein kaschubisches Epos zu schaffen, darf man angesichts des bereits erreichten Übergewichts der polnischen Standardsprache als einen nur noch humorvoll regionalistischen Versuch bezeichnen, nicht mehr nationale, sondern dialektal-regionale Sonderart in den größeren Grenzen einer Nation hervorzuheben, wobei der humorvolle Ton nicht nur von der Ernsthaftigkeit des Willens zum „Volks“-Epos Abschied nahm, sondern nun auch ganz offen eine individuelle Tönung in das Werk hinein-

¹⁰⁴ Ebenda, S. XV.

¹⁰⁵ Friedrich Scholz, Die lettische Literatur, in: Kindlers Neues Literatur-Lexikon. Digitale Fassung [CD-Rom].

¹⁰⁶ Hieronim Derdowski, O Panu Czorlińscim co do Pucka po sece jachoł [Wie Herr Czorliński nach Putzig fuhr, um Netze zu kaufen]. Toruń 1880.

trug, die sich durchaus gut mit dem nur noch partikular-regionalen Anspruch vertrug. Ebenfalls nur noch regionale Aufmerksamkeit erregte Norbert Bonczyks unter germanisierter Namensschreibung, aber auf Polnisch (mit polnisch-schlesischem Sprachanteil) veröffentlichtes, in Form, Sprache und mancherlei Motiven an Mickiewicz angelehntes Regional-Epos „Stary Kościół Miechowski“.¹⁰⁷ Die Zeit des „Volks“-Epos und seines gesamt nationalen Anspruchs war bereits vor der Jahrhundertwende um 1900 vorbei. Die unter Maßgabe des „Volks“-Konzepts eigentlich spektakuläre ‚Entdeckung‘ des südestnischen Setu-Epos „Peko“, das in den 1930er Jahren nach Diktat einer Analphabetin aufgezeichnet wurde,¹⁰⁸ hatte denn auch kaum noch größere Auswirkungen auf die Verfassung des nationalen Selbstverständnisses oder der Literatur, wiewohl dieses Epos wie kein anderes zuvor der „Volks“-Konzeption entsprochen hätte. Es kam einfach zu spät.

Gänzlich anderen Traditionen als dem „Volks“-Konzept folgten andere, teilweise bereits ältere potentielle Nationalepen wie Donelaitis litauische „Metai“,¹⁰⁹ eine Sammlung rustikal-schwankhafter Idyllen, geschrieben gar nicht für Publikum, re-konstruiert erst nachträglich, mit einem Titel versehen und zur Einheit gefügt von Ludwig Rhesa, dem kurischen (also nicht muttersprachlichen!) Direktor des Litauischen Seminars, der, auch als „Daino“-Sammler hervorgetreten, darin Material für ein distanziert ethnologisch interessiertes litauisches „Volks“-Konzept sah. Donelaitis' Text(e) (es handelt sich um private poetische Liebhaberarbeiten, die wohl partiell auch in Predigten zum Einsatz kamen) jedoch geben die Sicht des auf Lateinisch, Deutsch und Litauisch schreibenden Pastors nicht auf ein romantisches „Volk“, sondern auf (s)eine vielstimmig aus teilweise sehr kratzbürstigen und rauflustigen, durchaus schwankhaft gezeichneten Individuen sich zusammensetzende christliche Gemeinde wieder. Nicht als „Volks“-Epos konzipiert, ist der Text (begreift man ihn denn als Einheit) seiner Anlage nach doch so polyphon, wie manche als „Volks“-Epen konzipierte Werke zu sein nie erreichten. In verschiedene Situationen und ineinander überfließende Szenerien von gelegentlich oft schwer

¹⁰⁷ Nobert Bontzek [= Nobert Bonczyk], *Stary Kościół Miechowski. Obrazek obyczajów wiejskich w narzeczu górnośląskiem* [Die alte Kirche von Miechowitz. Ein ländliches Sittengemälde im oberschlesischen Dialekt]. Bytom 1883.

¹⁰⁸ Hasselblatt, *Geschichte der estnischen Literatur* (wie Anm. 34), S. 75.

¹⁰⁹ Deutsche Erstveröffentlichung: *Das Jahr in vier Gesängen. Ein ländliches Epos aus dem Lithauischen des Christian Donalaitis, genannt Donalitus, in gleichem Versmaß ins Deutsche übertragen v. D. I. J. Rhesa, Prof. d. Theol. Königsberg 1818.*

durchschaubarer Abgrenzbarkeit voneinander aufgeteilt, ist er ganz in eine traditionelle christlich-feudale Semiosphäre hineingetextet, in der die litauische ländliche Bevölkerung in der Härte ihres nicht idyllisierten Alltags gezeigt und beständig moralisch ermahnt wird. Zwar wird sie ethnisch, sozial, ökonomisch und v.a. auch ethisch deutlich abgesetzt von den ‚Anderen‘, insbesondere den deutschen Herren, doch sollen trotz aller dargestellten Brutalität der Herrschenden die Litauer sich innerhalb der nun einmal gegebenen Verhältnisse durch ein ‚richtiges‘ Verhalten auszeichnen, das mit dem Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit letztlich auch die Bewahrung der Standesgrenzen mit einschließt. So werden die Machtverhältnisse schonungslos gezeigt, aber eben nicht in Frage gestellt. Dies alles ist vornational ständisch gedacht und hat mit dem ‚Volks‘-Konzept nichts zu tun. In seiner Form, dem Hexameter, an das Vorbild Homers (und Hesiods, Äsops, Theokrits und Vergils) angelehnt, begreift es Homer weniger als den Kollektiv-Autor des ‚Volks‘-Konzepts, sondern noch ganz selbstverständlich als bildungstechnisch ‚klassischen‘ Autor; jedenfalls wird mit dieser Formwahl die christliche Semiosphäre um die der antik-humanistischen Bildung erweitert und Gelehrsamkeit ein formgebendes Prinzip, das das dargestellte ‚Volk‘ erst recht in intellektuelle Distanz zum predigenden und moralisierenden Autor rückt. Geschrieben weder als ‚Volks‘- noch als Nationalepos, hat es doch in seiner Art der Abbildung des ‚Volkes‘ mehr Gegenwarts- und Wirklichkeitsbezug als die behandelten ‚Volks‘-Epen, bleibt freilich bei aller sich herablassenden Liebe des Pfarrers zu seiner ‚Gemeinde‘ noch ganz der missionarischen Differenz verhaftet. Inhaltlich bereitet es eher jene nachromantisch ‚realistische‘ Literatur vor, die es der Nationalliteratur dann nach dem Abschied vom ‚Volks‘-Konzept erlauben sollte, die reale Bevölkerung in die nun moderne Nation hereinzuschreiben.

Goethes „Hermann und Dorothea“ schließlich, ein Hexameter-Epos auch dies, aufgeteilt in neun Gesänge, die die Namen der Musen tragen, ist aus überlegener, bildungsaristokratisch hoher Warte geprägt von deutlicher (durchaus liebevoller) Ironie der kleinbürgerlichen Behäbigkeit bürgerlich idyllisierender ‚Volks‘-Vorstellungen gegenüber, die zugleich (und dies ist das eigentliche Anliegen des Textes) instrumentalisiert werden gegen die von der Französischen Revolution ausgehende Beunruhigung; ein auktorialer Blick von ‚oben‘ zeichnet auch dies Werk aus, der sich nach Verschmelzung mit einem „Wir“ nicht sehnt und höchstens genussvoll ironisch beobachtet, wie dieses Werk von Teilen des Publikums dann wirklich als „deutsches Epos“

rezipiert wurde: Damit „habe ich, was das Material betrifft, den Deutschen ihren Willen gethan und nun sind sie äußerst zufrieden.“¹¹⁰ Die Betonung des „Materials“ zeigt schon – im Brief an den Ästheten Schiller – die Ironie des Klassikers Goethe, dem der Stoff unter den Vorgaben der klassischen Ästhetik gleichgültig sein muss gegenüber der künstlerischen Form. Vergnügen am „volks“-nahen Stoff ist etwas für das „Volk“, während der Dichter selbst sich auf die aus der Antike überkommene Form konzentriert – und deshalb schließlich Jahre später eine lateinische Fassung des Epos begrüßt: „es kommt mir (...) vornehmer vor, als wäre es, der Form nach, zu seinem Ursprunge zurückgekehrt.“¹¹¹

Wieder anders ist es mit dem polnischen Nationalepos „Pan Tadeusz“ (1834 im Exil in Paris erschienen) – es drückt die melancholische Erinnerung eines Einzelnen an seine verlorene Kindheitswelt an den „Kraj lat dziecinnych“ (das „Land der Kindheitsjahre“)¹¹² in Litauen¹¹³ aus und konnte zum Nationalepos aufsteigen, weil es repräsentativ zu sein vermochte in seiner Sehnsucht nach einer verlorenen Heimat, die zugleich den verlorenen polnischen (bzw. polnisch-litauischen) Staat implizierte. Kein „Volks“-Epos, aber als National-Epos äußerst erfolgreich.

Die „Volks“-Konzeption jedoch, die es hier in erster Linie zu verfolgen galt, hatte in dem Moment ihre literarisch innovative Schubkraft verloren, in dem die ‚Gebildeten‘ aus nichtmutter- oder zumindest distanziert bildungssprachlicher Semiosphäre in die neu geschaffenen nationalen Semiosphären mit ihrer bevölkerungsnäheren Sprache eintauchen konnten. Auf dieser Basis entstanden die neuen National-literaturen im Widerspruch zu den in den Bildungs-Semiosphären bis in die „Volks“-Konzeption hinein noch immer vorherrschenden Regeln der klassischen Rhetorik, derzufolge das „Volk“ als ‚niederer‘ Stand mit ‚niederen‘ ästhetischen Mitteln (wie eben Märchen, Spruch, Rätsel, Volkslied etc.) vertextet werden musste – die der Bildungs-

¹¹⁰ Goethe am 3. Januar 1798 an Schiller. Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, hrsg. v. Emil Staiger. Frankfurt a.M. 1977, S. 533.

¹¹¹ Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, mit einer Einführung hrsg. v. Ernst Beutler. München 1976, S. 141.

¹¹² Adam Mickiewicz, Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachtecka z roku 1811 i 1812 we dwunastich księgach wierszem [Pan Tadeusz oder die letzte Fehde in Litauen. Adelige Geschichte in den Jahren 1811 und 1812 in zwölf Gesängen]. Warszawa 1992 (Adam Mickiewicz, Dzieła poetyckie. 4), S. 387.

¹¹³ Nicht umsonst beginnt das Epos mit der Beschwörung „Litwo! Ojczyzno moja!“ [„O Litauen! Du mein Vaterland!“] (ebenda, S. 7). Vgl. auch den Beitrag von Hans-Christian Trepte in diesem Band.

Semiosphäre inhärente Distanz zum von ihr selbst beschworenen „Volk“ hatte, mochte das einst ‚Niedere‘ auch radikal aufgewertet worden sein, immer klare Bestimmungen über Stoffe, Motive, literarische Techniken und Gattungen mit eingeschlossen, die überhaupt als „volk“-haft akzeptiert werden konnten. Damit aber war auch die Grenze dessen gezogen, was mit Hilfe dieser Art von „Volks“-Literatur (incl. der „Volks“-Epen) überhaupt gesagt werden konnte: ziemlich wenig. Nationalliteratur bedeutete den Schritt über diese Vorgaben hinaus – und holte nicht mehr „Volk“ in die Bildungs-Semiosphäre herein, sondern die reale Bevölkerung und stellte die einer Fremdsprache analoge ‚Fremdheit‘ selbst noch der „Volks“-Literatur dadurch in Frage, dass fortan *alles* in der nun verschrifteten und ständig erweiterten Muttersprache geschrieben wurde. Auch dank der vorbereitenden Spracharbeit der „Volks“-Epen war damit die missionarische Differenz soweit aufgehoben (völlig sollte sie freilich nie verschwinden), dass nun ein „Wir“ in der seit Einführung der Schulpflicht allen gemeinsamen Schriftsprache möglich schien. Die Zukunft gehörte den Romanen und Erzählungen, in denen die Nation sich (und sei es in historischer Zurückprojektion) ihre aktuellen Probleme erzählen konnte. Die „Volks“-Epen gehörten nicht dazu.

In ihnen war ja nicht einmal die Gestalt des kompilierenden Sammlers und Dichters selbst vorgekommen. Nicht einmal der Autor und sein Publikum – sie gehörten nicht zum „Volk“ und wären im Text nur als störend erschienen – konnten einen Platz finden in der Geschichte, die ihre Verfasser und Leser einander als die ‚ihre‘ erzählten. Dieses Fehlen verweist auf das Dilemma, von einem ‚gebildeten‘ Standpunkt aus ein „Volk“ erfinden zu müssen, dem all das abgehen soll, was man selbst als Nachteil der Bildung empfindet – und aufgrund dessen man sich überhaupt erst nach dem „Volk“ sehnt, ohne doch die eigene Position thematisieren zu dürfen, würde sie doch zwangsläufig auf die „Volks“-Ferne des „Volks“-Konzepts verweisen. Dieses „Volk“ mochte Identitätsbedürfnisse reizen, konnte sie aber letztlich schon deshalb nicht befriedigen, weil die Semiosphärenmacher sich damit selbst ausschlossen aus ihrer eigenen Phantasie. Erst in der Nationalliteratur sollten Künstler und Dichter mit ihren jeweils gegenwärtigen Problemen als moderne Berufsschicht einen (privilegierten) Platz erhalten. Historisch betrachtet waren diese „Volks“-Epen deshalb nur eine Übergangsliteratur zu den Nationalromanen – was nicht heißt, dass sie nicht Nachwirkungen noch bis in die Gegenwart herein haben können. Als Schullektüre präg(t)en sie das Denken (und sei es durch den Widerspruch, den Schullektüre nun ein-

mal hervorruft), ihre Autoren sind als „Nationaldichter“ zumindest dem Namen nach in den nationalen Semiosphären präsent, Denk- und Erinnerungsmale, Straßennamen und touristisch besuchbare Orte halten sie im Bewusstsein lebendig, Namen und Begriffe aus den Epen gehören zum Bildungsgut derjenigen, die in einer Semiosphäre aufgewachsen sind, denen ein solcher Text als kultureller Referenztext zugrunde gelegt wurde – bis hin zu Versuchen, ganze (entlegene) Landschaften als solche der „Volks“-Epen zu identifizieren und touristisch zu erschließen.

In eine Semiosphäre hineinisiert zu werden bedeutet immer auch, in die National-Textur und damit in das „Nationalepos“ hineinisiert zu werden (nur dies ermöglicht Fenikowskis Versuch, das Riesengebirge zur Landschaft des „Pan Tadeusz“ zurechtzuweisen). Und wenn zu dessen Verständnis gehört, dass es ein „Volks“-Epos sei, wird man in das Bewusstsein hineinisiert, es mit einem „Volks“-Epos zu tun zu haben, dessen kollektive Vielstimmigkeit zumindest theoretisch Platz auch noch lassen sollte für die jeweils eigene Stimme. Faktisch jedoch hat man ‚heiligen‘ Texten gegenüber keine Stimme – und in ihnen erst recht nicht. Sie verkörpern nur das, als was sie schon von Anfang an angelegt waren: Vergangenheit. Das in ihnen repräsentierte Bild des „Volkes“ ist, mag es auch erfolgreich folkloristisch vermarktet werden, letztlich nicht das Bild, in dem man sein eigenes gegenwärtiges Leben wiedererkennen kann. Bestenfalls ein Gegenbild, schlimmstenfalls ein idyllisches Schreckensbild, dem Erzieher und Semiosphärenverwalter das kulturelle Leben in ‚ihrer‘ Semiosphäre anzupassen versuchen.

5. Ein Nachspiel

„Der erste Ansatz, aktiv Zukunft zu denken, galt der Vorbereitung einer sorbischen Schulbibel für die erste und zweite Klasse und Überlegungen für ein Lesebuch.“¹¹⁴ Literarische Arbeit ist Spracharbeit an der Bevölkerung und damit zugleich Bildungs- und Gestaltungsarbeit an ihr. Wie kaum ein anderer hat der sorbische Autor Jurij Brězan unter den inneren Widersprüchlichkeiten eines „Volks“-Konzepts leiden müssen, das im Falle der Sorben gerade deshalb bis heute überlebt hat, weil diese in ihrer Minderheitensituation nie zu einem eigenen Staat gelangen und keine in sich geschlossene nationale Semiosphäre aufbauen konnten. Sie sind bis heute auf Bildungsinstitutionen an-

¹¹⁴ Brězan, Mein Stück Zeit (wie Anm. 6), S. 189.

gewiesen, die die ‚Gebildeten‘ zugleich immer schon auch in die Bildungs-Semiosphäre der deutschsprachigen Welt entfernen, aus der heraus sie dann wieder und wieder versuch(t)en, eine „Bildung“ an die sorbische Bevölkerung heranzutragen, die mit der missionarischen Differenz auch die Idee des ‚Volks‘ reproduziert.

Als sich Brězan nach 1945 entschloss, sich der sorbischen Sache anzunehmen, bedeutete dies für ihn zugleich aus Sicht jener deutschen Bildungs-Semiosphäre, in der er sich immer zugleich auch bewegt hatte, einen schmerzlichen Verlust:

„Die Trauer (...) galt ja nicht nur der Einsicht, Rilke weglegen und sorbische Kalendergeschichten aus der Zeit vor Hitler hervorholen zu müssen, intellektuelle Ansprüche zu vergessen und alle Intelligenz darauf zu verwenden, die arme Sprache reicher zu machen, ohne den dörflichen Leser im Unverständnis arm bleiben zu lassen. Die Trauer war auch ein ganz persönlicher, nur mir gehörender Schmerz, eine Möglichkeit preiszugeben, schreibend Bekanntheit, Ansehen – vielleicht sogar Ruhm – in den Ländern der ‚großen Sprache‘ zu gewinnen.“¹¹⁵

Die Möglichkeit, Rilke (oder gar Goethe, Schiller oder Kant?) zu übersetzen, scheint im sorbischen Kulturbetrieb nie bedacht worden zu sein – man hielt die Sprache in Distanz zu dem, dessen Fehlen in ihr zumindest Brězan beklagte. Für ihn bedeutete dies nach 1945, dass er sich – unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus (der ein „Volks“-Konzept eigener Art verfocht) – auf eine Arbeit am „Volk“ einzulassen hatte, gegen deren Implikationen sein intellektuelles und literarisches Gewissen zugleich aufbeehrte. Das in sorbischen Einrichtungen immer noch verbreitete „Volks“-Konzept des 19. Jahrhunderts bedeutete für ihn geistige und moralische „Enge“.¹¹⁶ Sorbische Kulturarbeit konzentriert(e) sich im Bereich der Literatur auf Kinder- und Jugendbücher, die damit zugleich das „Volk“ als Objekt dieser Kulturarbeit mit Kindern und Jugendlichen, noch zu Erziehenden also gleichsetzt(e). Auch Brězan begann mit dem Aufgreifen der sorbischen Krabat-Sage an einem Stoff zu arbeiten, der sich für ein lied- und abenteuerreiches „Volks“-Epos geeignet hätte –

¹¹⁵ Jurij Brězan, *Ohne Paß und Zoll. Aus meinem Schreiberleben*. Leipzig 1999, S. 22.

¹¹⁶ Vgl. das Interview mit Jurij Brězan, „Die Enge ist sanktioniert“. Fragen von Hans-Peter Hoelscher-Obermaier und Walter Koschmal, in: *Perspektiven sorbischer Literatur*, hrsg. v. Walter Koschmal. Köln (u.a.) 1993, S. 51-68.

entwickelte daraus aber (nach einer ersten Erzählung tatsächlich für Jugendliche)¹¹⁷ einen polyphonen (post-)modernen Roman,¹¹⁸ in dem archaische folkloristische Elemente ebenso ihren Platz finden wie politische Dialektik im Zeitalter des Kalten Krieges und naturwissenschaftliche Spekulation. Science Fiction-Elemente vereinen sich mit ‚alten‘ Momenten sorbischer Überlieferung in einer durchaus episch wirkenden Sprache zu einem Text, der bewusst so collagenhaft wirkt, wie es die zusammengestückten „Volksepen“ des 19. Jahrhunderts oft unfreiwillig sind.

Doch unabhängig davon, ob man in diesem Stück in Deutschland geschriebener und hier doch fast unbekannter Weltliteratur eine postmoderne Aktualisierung des „Volks“-Epos, „Epos oder epischen Märchens“¹¹⁹ nun in experimenteller Romanform betrachten und akzeptieren will oder nicht: Ein solches Hereinholen des aktuell Bedrängenden, von dem Nationalliteratur lebt, ist dem noch in vornationalistischer Zeit entstandenen „Volks“-Konzept fremd und gehört eigentlich einer definitiv anderen Semiosphäre an als die, in der „Volks“-Bewahrer sich bewegen. Solche Literatur passt nicht in ihre Welt. Und Brězan hatte mit seinem literarischen Werk überall dort, wo es vom „Volks“-Konzept abwich, kein Glück bei den Semiosphärenmachern der Sorben. Sein Schreiben passte nur insoweit zum „Volks“-Konzept, als er sich auch auf das Schreiben von Kinder- und Jugendliteratur einließ, während seine literarisch anspruchsvolleren Werke *auf Deutsch* verfasst werden mussten. Nicht, weil er selbst dem sorbischen Publikum anspruchsvollere Werke nicht gegönnt hätte, sondern weil diese nicht ankamen gegen das „Volks“-Konzept im monopolistisch strukturierten Kulturbetrieb der Sorben, der damit freilich aus sich ausschloss, was der Bevölkerung überhaupt erst sprachliche, kulturelle und geistige Orientierung in der Gegenwart hätte ermöglichen können. „Ich schrieb für die sorbische Bühne ein Stück, das weder an Spätbürgerlichkeit noch an sozialistischem Realismus krankte, aber es sei zu intellektuell für ‚unsere Menschen‘, befand der Intendant bedauernd und ließ es liegen.“¹²⁰

¹¹⁷ Jurij Brězan, *Čorny młyn*. Budyšin 1968; deutsche Fassung: Die schwarze Mühle. Berlin 1968.

¹¹⁸ Jurij Brězan, *Krabat oder Die Verwandlung der Welt*. Roman, mit einem Vorwort von Peter Handke. Frankfurt a.M. 2004 [Erstausgabe 1976].

¹¹⁹ Peter Handke, Vorwort, in: Ebenda, S. 7-13, hier S. 7.

¹²⁰ Brězan, *Ohne Paß* (wie Anm. 115), S. 37.