Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

Nordost-Archiv N. F. 2007

National-Texturen. National-Dichtung als literarisches Konzept in Nordosteuropa

Neue Folge Band XVI/2007

Nordost-Institut Lüneburg

Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte
Neue Folge

Das Nordost-Archiv beschäftigt sich mit der Geschichte des nördlichen Ostmitteleuropa. Geographisch wird dieser Raum annähernd begrenzt von der Ostsee und den Karpaten im Norden und Süden, von der Oder und Newa im Westen und Osten. Ethnisch umschließt er die Hauptsiedlungsgebiete der Polen, Litauer, Letten und Esten und beträchtliche Teile des Siedlungsgebietes der (Groß-, Weiß- und Klein-)Russen, über Jahrhunderte auch der Juden und Deutschen.

Im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen die Deutschen, die einst, wie sonst nur noch die Juden, in nahezu dem ganzen Raum ansässig gewesen sind und ihn zu Zeiten in erheblichem Maße geprägt haben. Allerdings können die Deutschen nicht isoliert gesehen werden. Als Nachbarn, als Eroberer oder Kolonisten, Herren oder Untertanen, Mehrheit oder Minderheit haben sie immer und überall in so enger Berührung mit den anderen ethnischen Gruppen gestanden, dass die deutsche so wenig wie die polnische oder estnische Geschichte Ostmitteleuropas zu verstehen und zu beurteilen ist, wenn man sie ausschließlich vom Blickpunkt eines einzelnen Volkes betrachtet.

Das Nordost-Archiv wird:

– die Deutschen stets als Element des Raumes sehen, den sie mit anderen geteilt haben. Den grundlegenden Bezugsrahmen bietet deshalb auf unterer Ebene die Landesgeschichte, auf höherer Ebene die Geschichte der Gesamtregion;
– dem Verhältnis zwischen den ethnischen Gruppen besondere Beachtung zuwenden. Neben den „objektiven" Beziehungen, z.B. in Handel und Kultur, sind auch „subjektive" Aspekte zu behandeln, insbesondere „das Bild vom Anderen", die Vorstellungen, die die Gruppen wechselseitig voneinander ausgebildet, tradiert und verändert haben;
– die weite und anhaltende Verbreitung der Deutschen im nördlichen Ostmitteleuropa zu historischen Vergleichen nutzen;
– Autoren aus allen Ländern des nördlichen Ostmitteleuropa zusammenführen und dazu beitragen, dass überkommene nationalhistorische Sehweisen untereinander konfrontiert, aneinander abgearbeitet und womöglich miteinander ausgeglichen werden.

Aus der Zielsetzung der Zeitschrift ergibt sich, dass ihre Schwerpunkte in Zeiten liegen, in denen der deutsche Anteil an der Geschichte des nördlichen Ostmitteleuropa besonders hoch gewesen ist: im späten Mittelalter, der frühen Neuzeit und den späteren Jahrhunderten bis zum Ausgang des Zweiten Weltkrieges. Das Nordost-Archiv hält sich aber auch offen für Fragen der Zeitgeschichte und der Gegenwart, wenn sie die Deutschen und deren Verhältnis zu ihren Nachbarn berühren.

Die jährlich erscheinenden Hefte gruppieren sich jeweils um einen gemeinsamen Gegenstand. Die Themen beziehen sich auf einzelne Orte, eine Landschaft oder Sachfragen, die die Gesamtregion betreffen, und schließen grundsätzlich alle Bereiche der historischen Wirklichkeit ein.

Das Thema des nächsten Heftes 2008:

Über den Weltkrieg hinaus. Kriegserfahrungen in Ostmitteleuropa 1914–1921

mit Beiträgen u.a. von:

Mark R. Hatlie: Riga und der Erste Weltkrieg: Eine Exkursion

Theodore R. Weeks: Vilnius in World War I, 1914–1920

Christoph Mick: Kriegsalltag und nationale Mobilisierung. Lemberg im Ersten Weltkrieg

Christian Westerhoff: Deutsche Arbeitskräftepolitik in den besetzten Ostgebieten

Jens Boysen: Nationale Minderheiten (Polen und Elsass-Lothringen) im preußisch-deutschen Heer während des Ersten Weltkriegs 1914–1918

Michael Klees: Begegnung mit dem Osten. Kulturelle Erfahrungen in der Kownoer Etappe

Frank M. Schuster: „Für uns ist jeder Krieg ein Unglück". Die Auswirkungen des Ersten Weltkriegs auf die Welt der osteuropäischen Juden

Julia Eichenberg: Stiefsöhne des Vaterlands. Die polnischen Veteranen des Ersten Weltkriegs und die Debatte um ihre Versorgung, 1918–1939

Christhardt Henschel: Der Erste Weltkrieg zwischen Erinnerungskultur und Politik in Polen am Beispiel der Stadt Lublin (1918–1939)

Vėjas Gabriel Liulevičius: Building Nationalism: Monuments, Museums, and the Politics of War Memory in Inter-War Lithuania

Darius Staliūnas: Der Kult des Unbekannten Soldaten in Litauen

Nikolaus Katzer: Russlands Erster Weltkrieg. Erfahrungen, Erinnerungen, Deutungen

Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

National-Texturen.
National-Dichtung als literarisches Konzept in Nordosteuropa

Neue Folge Band XVI/2007

Nordost-Institut Lüneburg
2009

Herausgeber:

Institut für Kultur und Geschichte
der Deutschen in Nordosteuropa
– Nordost-Institut –
Conventstr. 1, D-21335 Lüneburg
Telefon (0 41 31) 40 05 90
Telefax (0 41 31) 39 11 43
E-Mail: sekretariat@ikgn.de
http://www.ikgn.de

Verantwortlich für dieses Heft:
Dr. Jürgen Joachimsthaler
Dr. Hans-Christian Trepte

Redaktion:
Dr. Konrad Maier

Gedruckt mit Unterstützung des Beauftragten der Bundesregierung
für Kultur und Medien (BKM).

Bezugsbedingungen:

Nordost-Archiv erscheint einmal jährlich.
Preis pro Heft € 17,50, Jahresabonnement € 15,00 zuzüglich Versandkosten.
Ein Abonnement gilt zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen des Abonnements können nur zum Ablauf eines Jahres erfolgen und müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingegangen sein.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Unverlangt eingesandte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in HISTORICAL ABSTRACTS and AMERICA: HISTORY AND LIFE.

Satz: fio & flo, Thorn, Polen
Herstellung: Stahringer: Satz. GmbH, Grünberg ISSN 0029-1595

National-Texturen. National-Dichtung als literarisches Konzept in Nordosteuropa

Jürgen Joachimsthaler, Hans-Christian Trepte: Editorial 11

Abhandlungen

Jürgen Joachimsthaler (Heidelberg): Mythos „Volk". Zu Vorgeschichte und Entstehung der National-Texturen Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropas 19

Hans-Christian Trepte (Leipzig): Adam Mickiewicz (1798–1855) – Vom litauischen Heimatdichter zum polnischen Nationalschriftsteller 78

Cornelius Hasselblatt (Groningen): Geburt und Pflege des estnischen Epos. Zur Funktionalisierung von Kreutzwalds *Kalevipoeg* 103

Stephan Kessler (Greifswald): Literatur und werdende Nation in Lettland und Litauen. Die Versepen *Lāčplēsis* (1888) und *Witolorauda* (1846) 127

Eugen Kotte (Vechta): Historienliteratur als nationale Mythografie: Gustav Freytags „Soll und Haben", Henryk Sienkiewiczs „Die Kreuzritter" und Alois Jiráseks „Chodische Freiheitskämpfer" 181

Frank M. Schuster (Heidelberg/Łódź): Zwischen Hoffen und Bangen. Reaktionen jüdischer Literaten auf das ‚Wunder der Wiedergeburt' Polens 1918–1921 239

Matteo Colombi (Leipzig): Mitteleuropäische Inseln und Halbinseln. Eine Überlegung zur Multiethnizität Mitteleuropas aus der Perspektive der Prager deutschen und der Triester slowenischen Literatur der 1920er und 1930er Jahre 273

Christhardt Henschel (Leipzig): Nationale Meistererzählung ohne Nation? Die Geschichte der Lemken als Experimentierfeld nationaler Akteure 332

Rafał Żytyniec (Berlin): „Sozialistische Repolonisierung" Die „Wiedergewonnenen Gebiete" im sozialistischen Realismus – der sozialistische Realismus in den „Wiedergewonnenen Gebieten" 348

Tomasz Derlatka (Leipzig): Zur Problematik der Konstruktion und Dekonstruktion des „slawischen Mythos" bei den Sorben. Paradigmawechsel (Thesen) 364

Jochen Strobel (Marburg): Schreiben – aus einer sterbenden Sprache heraus. Die sorbische Minderheits-Literatur innerhalb der deutschen Mehrheitsliteratur vor und nach 1989 381

Nachruf

Cornelius Hasselblatt (Groningen): Jaan Kross 19. Februar 1920–27. Dezember 2007 411

Rezensionen

Claude D. Conter, Jenseits der Nation – Das vergessene Europa des 19. Jahrhunderts. Die Geschichte der Inszenierungen und Visionen Europas in Literatur, Geschichte und Politik (Jürgen Joachimsthaler) 421

Deutschsprachige Zeitungen in Mittel- und Osteuropa. Sprachliche Gestalt, historische Einbettung und kulturelle Traditionen, hrsg. v. Jörg Riecke u. Britt-Marie Schuster (Indira Dupuis) 427

Entwicklung slawischer Literatursprachen, Diglossie, Gender: Literalität von Frauen und Standardisierungsprozesse im slawischen Areal, hrsg. v. Jiřina van Leeuwen-Turnovcová u. Nicole Richter (Hans-Christian Trepte) 431

Europas Mitte – Mitteleuropa – Europäische Identität?, hrsg. v. Barbara Breysach unter Mitarbeit v. Dorothee Rabe (Jürgen Joachimsthaler) 435

Helmut Glück, Ineta Polanska, Johann Ernst Glück (1654–1705). Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und in Russland (Anja Wilhelmi) 439

Carola L. Gottzmann, Petra Hörner, Lexikon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. 3 Bde. (Michael Schwidtal) 443

Grundbegriffe und Autoren ostmitteleuropäischer Exilliteraturen 1945–1989. Ein Beitrag zur Systematisierung und Typologisierung von Eva Behring (†), Juliane Brandt, Mónika Dózsai, Alfrun Kliems, Ludwig Richter, Hans-Christian Trepte, hrsg. v. Eva Behring, Alfrun Kliems u. Hans-Christian Trepte (Sebastian Mrożek) 449

Cornelius Hasselblatt, Geschichte der estnischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Ulrike Plath) 453

Armin Hetzer, Estnische Literatur. Eine historische Übersicht (Beate Biehl) 462

Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur, hrsg. v. Willi Jasper, Eva Lezzi, Elke Liebs u. Helmut Peitsch (Heidemarie Petersen) 469

Kalevipoeg. Das estnische Nationalepos. In der Übersetzung von Ferdinand Löwe. Herausgegeben von Peter Petersen (Dietmar Albrecht) 472

Kalewala. Das finnische Epos von Elias Lönnrot. Übersetzt und mit einem Nachwort von Gisbert Jänicke (Paula Jääsalmi-Krüger) 479

Benedikts Kalnačs, Inguna Daukste-Silasproģe, Māra Grudule, Zanda Gūtmane, Jana Vērdiņa, Vācu li teratūra un Latvija. 1890–1945 [Deutsche Literatur und Lettland. 1890–1945] (Beata Paškevica) 485

Martin Klöker, Literarisches Leben in Reval in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1600–1657). Institutionen der Gelehrsamkeit und Dichten bei Gelegenheit. Teil 1: Darstellung; Teil 2: Bibliographie der Revaler Literatur (Kristi Viiding) 489

Königsberger Buch- und Bibliotheksgeschichte, hrsg. v. Axel E. Walter (Hans-Jürgen Bömelburg) 494

Literatur Grenzen Erinnerungsräume. Erkundungen des deutsch-polnisch-baltischen Ostseeraumes als einer Literaturlandschaft, hrsg. v. Bernd Neumann, Dietmar Albrecht u. Andrzej Talarczyk (Andrzej Kątny) 497

Literaturen des Ostseeraums in interkulturellen Prozessen, hrsg. v. Regina Hartmann, in Verbindung mit Walter Engel (Joanna Jabłkowska) 501

Mare Balticum, Begegnungen zu Heimat, Geschichte, Kultur an der Ostsee, hrsg. v. Dietmar Albrecht u. Martin Thoemmes; Unverschmerzt. Johannes Bobrowski – Leben und Werk, hrsg. v. Dietmar Albrecht, Andreas Degen, Hartmut Peitsch u. Klaus Völker (Frank Schuster) 507

Narrative Konstruktion nationaler Identität, hrsg. v. Eva Reichmann (Hans-Christian Trepte) 514

Polen und Europa. Deutschsprachiges Theater in Polen und deutsches Minderheitentheater in Europa, hrsg. v. Horst Fassel, Małgorzata Leyko u. Paul Ulrich (Hans-Christian Trepte) ... 521

Polnische Literatur im europäischen Kontext. Festschrift für Brigitte Schultze zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Frank Göbler (Hans-Christian Trepte) 528

Pommern in der Literatur nach 1945. Materialien einer Konferenz in Külz, 11.–14. September 2003. Materiały z konferencji w Kulicach, 11–14 września 2003 r., hrsg. v. der Stiftung Europäische Akademie Külz-Kulice / Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz, redaktionelle Betreuung v. Liasaweta von Zitzewitz (Heft 3); Pomorze w literaturze po 1945 roku. Materiały z konferencji w Kulicach, 11–14 września 2003 r. Mate-

rialien einer Konferenz in Külz, 11.–14. September 2003, hrsg. v. der Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz / Stiftung Europäische Akademie Külz-Kulice, redaktionelle Betreuung v. Liasaweta von Zitzewitz (Heft 4) (Gabriela Ociepa) 534

Brigita Speičytė, Poetinės kultūros formos; LDK palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje [Dichterische Formen der Zivilisiertheit; das Erbe des Litauischen Großfürstentums in der litauischen Literatur des 19. Jahrhunderts] (Stephan Kessler) . 539

Stereotyp und Geschichtsmythos in Kunst und Sprache. Die Kultur Mitteleuropas in Beiträgen zur Potsdamer Tagung, 16.–18. Januar 2003, hrsg. v. Katrin Berwanger u. Peter Kosta (Eugen Kotte) 543

Der Text und seine Spielarten im polnischen Barock. Bausteine zu einer Epochensynthese, hrsg. v. Herta Schmid (Hans-Christian Trepte) 554

Andrea Ajzensztejn, Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg. Von der Niederlassung bis zur rechtlichen Gleichstellung (Heidemarie Petersen) 558

Baltic Postcolonialism, hrsg. v. Violeta Kelertas (Mark R. Hatlie) 561

Deutschland, Russland und das Baltikum. Beiträge zu einer Geschichte wechselvoller Beziehungen. Festschrift zum 85. Geburtstag von Peter Krupnikow, hrsg. v. Florian Anton u. Leonid Luks (Karsten Brüggemann) 564

Linas Eriksonas, National Heroes and National Identities: Scotland, Norway and Lithuania (Leonidas Donskis) 568

Forschungen zur baltischen Geschichte, Bd. 1 und 2, hrsg. v. Mati Laur u. Karsten Brüggemann (Ulrike Plath) 572

Geschichte der Oberlausitz. Herrschaft, Gesellschaft und Kultur vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Joachim Bahlcke (Jürgen Joachimsthaler) 578

Johannes Hoffmann, Stereotypen – Vorurteile – Völkerbilder in Ost und West in Wissenschaft und Unterricht. Eine Bibliographie. Teil 2 und 3 (Madlen Benthin) 583

Inventing the Past in North Central Europe. The National Perception of Early Medieval History and Archaeology, hrsg. v. Matthias Hardt, Christian Lübke u. Dittmar Schorkowitz (Hans-Christian Trepte) 589

Georg Kreis, Mythos Rütli: Geschichte eines Erinnerungsortes. Mit zwei Beiträgen von Josef Wiget (Christian Koller) 595

Torsten Lorenz, Von Birnbaum nach Międzychód. Bürgergesellschaft und Nationalitätenkampf in Großpolen bis zum Zweiten Weltkrieg (Andreas R. Hofmann) 600

National Identity in Russian Culture. An Introduction, hrsg. v. Simon Franklin u. Emma Widdis (Karsten Brüggemann) .. 607

Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa, hrsg. v. Heidi Hein-Kircher u. Hans Henning Hahn (Eugen Kotte) 611

Preußen – Erbe und Erinnerung. Essays aus Polen und Deutschland, hrsg. v. Basil Kerski (Christian Pletzing) 623

Sigrid Rausing, History, Memory, and Identity in Post-Soviet Estonia. The End of a Collective Farm; Olaf Mertelsmann, Der stalinistische Umbau in Estland. Von der Markt- zur Kommandowirtschaft (Karsten Brüggemann) 626

Thomas Serrier, Provinz Posen, Ostmark, Wielkopolska. Eine Grenzregion zwischen Deutschen und Polen 1848–1914 (Andreas R. Hofmann) 634

Skandinavien, Polen und die Länder der östlichen Ostsee. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, hrsg. v. Jarosław Suchoples u. Manfred Kerner (Janina Gesche) 639

Henri Vogt, Between Utopia and Disillusionment. A Narrative of the Political Transformation in Eastern Europe (Karsten Brüggemann) 645

Wiedergewonnene Geschichte. Zur Aneignung von Vergangenheit in den Zwischenräumen Mitteleuropas, hrsg. v. Peter Oliver Loew, Christian Pletzing u. Thomas Serrier (Kornelia Kończal) 648

Kristine Wohlfart, Der Rigaer Letten Verein und die lettische Nationalbewegung von 1868 bis 1905 (Karsten Brüggemann) 652

Die Autoren der Abhandlungen 657

Editorial

Dass Literatur „national" ist, dass ein Staat oder eine Nation über eine eigene „Nationalliteratur" verfügt, ist keineswegs selbstverständlich – bis ins 18. und 19. Jahrhundert hinein schrieben viele Schriftsteller und Gelehrte nicht in ihrer Muttersprache, sondern bedienten sich einer angelernten Bildungssprache (Latein, Französisch, Deutsch, Polnisch, Russisch etc.), die den tragenden Eliten in der Adelsgesellschaft, in der Kirche, in der Gelehrtenrepublik, in der *res publica literaria* ebenso wie in der Kunst als *lingua franca* diente. Sie gehörten dadurch einem übernationalen Diskursnetz an, das nur bedingt mit den vielen regionalen und lokalen Wirklichkeiten „vor Ort" vermittelt war. Jeder „Ungebildete" war aus dieser Welt schon aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse ausgeschlossen. In einigen übernationalen Großdynastien und Gesamtstaaten wie beispielsweise der alten Polnisch-litauischen Adelsrepublik (Rzeczpospolita Obojga Narodów) gab es durchaus einen sprachlichen, kulturellen wie religiösen Pluralismus (Latein, Polnisch, Altweißrussisch, Hebräisch), der allerdings nicht die hauptsächlich als Dialekte angesehenen „Volkssprachen" betraf. Die schriftsprachliche Durchdringung dieser lange nicht verschrifteten Volkssprachen (und ihrer Sprecher) erfolgte sukzessive und kam erst im 19. Jahrhundert zu jenem Abschluss, der uns heute als selbstverständlich erscheint: Die Literaturen Europas verteilen sich während der Blütezeit der Nationalkulturen entlang einer Vielzahl von Bruchzonen, fixierten Länder- bzw. Sprachgrenzen über Europa, sind in ihre jeweiligen nationalen Grenzen eingehegt und teilen den Kontinent unter sich auf. Das gilt auch für die gesellschaftlichen und intellektuellen Eliten, die zwischen einem europäischen Gemeinschaftsgefühl und nationalkultureller Vereinnahmung hin- und hergerissen waren und zwar in einer Zeit, in der sich die Gräben zwischen den europäischen Nationalkulturen und Nationalliteraturen vertieften. Die kulturellen Identitäten Europas bildeten sich zwischen Gemeinsamkeit und Partikularität, zwischen den bereits in der Antike und im Mittelalter etablierten Tiefenstrukturen, der seit dem Spätmittelalter zu beobachtenden pränationalen Staatsbildungsprozessen und dem Zeitalter der Nationalstaaten entlang von Raumstrukturen heraus. In der Antike unterschied man bereits zwischen einem Europa *extra limitem* und einem Europa *intra limitem*, hinzu kam die kirchliche Raumordnung des Mittelalters und die sich seit ihren Ursprüngen im 10. Jahrhundert in Folge von Reformation und Gegenreforma-

tion verändernde europäische Konfessionslandschaft. Sie wird von der wichtigen Unterscheidung zwischen lateinischem und orthodoxem Christentum überlagert und trennt bis in die Gegenwart das „westliche" vom „östlichen" Europa.

Nationale wie kulturelle Identität entwickelte sich insbesondere im östlichen Europa unter dem besonderen Einfluss der in die europäische Geschichte eingeordneten Nationalgeschichte, der religiösen Tradition (in der Auseinandersetzung von lateinischer und orthodoxer Christenheit) und der Kultur- und Literaturgeschichte. Vor allem jene historischen Epochen und Zäsuren erfuhren im zu stärkenden Nationalbewusstsein eine besondere Aufwertung, die für die Konstituierung nationalen Denkens, für die damit verbundene Hinwendung zur Nationalsprache und für das Entstehen einer nationalen Kultur und Literatur von entscheidender Bedeutung waren und dementsprechend Besonderes geleistet hatten. Es waren zumeist vergleichbare Epochen und Bewegungen, die das erstarkende nationale Selbstverständnis und dessen Verankerung in den abendländisch geprägten Denk- und Kulturtraditionen mit ihrem intensiven Kulturtransfer prägten. Diese gemeinsame Ausrichtung der regionalen Eliten am antiken und christlichen Erbe zeichnete sich durch einen starken Zusammenhalt aus. Dazu gehörten bei den Polen, Litauern, Tschechen, Slowaken, Ungarn und Balten Humanismus und Renaissance, die von einer nachhaltigen Wirkung auf die Entfaltung eines starken Nationalbewusstseins, auf ein nationalsprachiges Schrifttum bzw. den Beginn einer originären Nationalliteratur zum selbstverständlichen Bildungskanon gehörten. Dabei spielte die Auseinandersetzung zwischen Reformation und Gegenreformation ebenso wie die Wiederbelebung antiker Kultur durch die Renaissance, die Entdeckung des Individuums und die Förderung eines nationalen Bewusstseins, die mit dem Kanon klassischer Dichtungslehre von Aristoteles bis Vergil, mit dem Humanismus des Erasmus von Rotterdam oder der höfischen Kultur der italienischen Renaissance zu den allgemeinen kultur- und identitätsstiftenden Konstituanten zählten. Auch das literarische Barock vermittelte wichtige Identitätsbezüge vor allem in Mitteleuropa, förderte mit christlicher und moralisch-didaktischer Literatur, der Ausbildung neuer Gattungen (Memoiren, Reisebeschreibungen) und dem Universalismus eines neuen Welt- und Menschenbildes nationale und kulturelle Selbstbehauptung (Wacław Potocki, Wespazjan Kochowski, Andrzej Morsztyn in der polnischen, Comenius, Bedřich Bridel und Bohuslav Balbín in der tschechischen und Štefan Pilárik und Hogolín Gavlovič in der slowakischen Literatur als Gegenpol zum klassischen Frankreich).

Die Wissensrevolution der Aufklärung, auf der rationalen Philosophie und der Medienrevolution um 1500 aufbauend, löste mit der Herausbildung literarisch-publizistischer Märkte für ein protonationales Leserpublikum einen entscheidenden Differenzierungs- und Partikularisierungsschub aus. Es setzte der Prozess der Ausbildung von Nationalliteraturen unter Einschluss der Nationalgeschichtsschreibung und des nationalen Schrifttums ein. Allerdings werden Fragen der kulturellen Identitäten, der Nationalliteraturen und der Beziehung von Mehrsprachigkeit und Einheit der Vernunft in der Aufklärung (Klassik) in ganz Europa verstärkt problematisiert.

Eine wichtige gemeinsame Epoche bei der Ausbildung einer eigenen nationalen Identität, Kultur und Literatur war die im östlichen Europa verspätet einsetzende Romantik, die sich der nationalen Geschichte zuwandte, die Volkskultur und Volksdichtung (wieder)entdeckte und aufwertete und in einigen Fällen mit dem Prozess der nationalen Wiedergeburt (wie bei den Tschechen und Slowaken) verbunden war. Wichtige Schriftsteller wie Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki und Zygmunt Krasiński für die Polen, Karel Hynek Mácha, Karel Jaromír Erben und Božena Nemcová für die Tschechen oder der Dichterkreis der Štúrianer für die Slowaken waren allgegenwärtige Bezugspunkte nationaler wie kultureller Identität geworden. Sie repräsentierten einen Höhepunkt nationalsprachlicher wie nationalliterarischer Vollkommenheit, auf den seither immer wieder verwiesen wird.

Seit dem 19. Jahrhundert werden im gesamteuropäischen Rahmen Identitätskonstruktionen in erster Linie mit dem Begriff „Nation" verknüpft. Im langwierigen und vielschichtigen Prozess der Nationenwerdung (*nation building*) verloren die zentralistischen Gesamtstaaten und Monarchien, die gezwungen waren, nicht nur realpolitische Strategien, sondern auch legitimatorische Ideologien und übergreifende Identitätsmuster zu entwickeln, ihre einst staatsbildende Kraft und Tradition. Als Bezugspunkt neuer politischer wie nationaler Orientierung traten sie immer stärker in den Hintergrund und mussten der Idee einer nationalen Staatsbildung und den Formierungsprozessen nationaler Kulturen und Literaturen Platz machen. Die tragende Kategorie sich emanzipierender nationaler Selbständigkeitsbestrebungen war nunmehr der Nexus von Nationalsprache und Nationalliteratur geworden. Für den historischen Prozess der Nations- und Identitätsbildung war der Tatbestand entscheidend, dass politische Strukturen stets auch kulturell ausgefüllt wurden und die auf diese Weise entstehenden kulturellen Spezifika auf die politischen Strukturen in einer ständigen, jedoch nicht gleichförmigen Wechsel-

wirkung von vereinheitlichenden und partikularistischen Faktoren der Kultur- und Literaturbildung zurückwirkten.

Literatur ist als Nationalliteratur in der jeweiligen Nationalsprache verfasst, jede Sprache, so scheint es, hat „ihre" eigene (nationale) Literatur, jede Literatur „ihre" eigene (nationale) Sprache. Doch in dieser nur scheinbar einfachen Gleichung verbergen sich etliche Probleme: Weshalb sollen immer *eine* Sprache, *eine* Literatur und womöglich sogar noch *ein* Staat(sgebiet) zu einer unaufhebbar wirkenden Einheit verschmelzen? Betrachtet man die herausragende Rolle, die die Literatur im 18. und 19. Jahrhundert bei der Entwicklung und Verbreitung des Nationalbewusstseins gespielt hat, stellt sich zudem unwillkürlich die Frage, ob die Nationalliteratur wirklich Produkt bzw. „Ausdruck" der Nation oder nicht mindestens ebenso sehr die Nation Produkt der Literatur sei – ihre Erfindung, ihr größtes fiktionales Projekt. Wahrscheinlich ist beides richtig: Literatur war das zentrale Medium bei der Entwicklung jener identifikationstauglichen Bilder, um die sich dann die „Nationen" als Kollektive gruppieren konnten, deren Mitglieder bereit waren, in dem jeweiligen Bild ein auch für sie gültiges Selbstbild zu erkennen. Nationalliteratur und moderne Nation brachten einander so in einem steten Rückkopplungsakt wechselseitig hervor, die eine gäbe es nicht ohne die andere.

Von Region zu Region, von Nation zu Nation lief dieser Vorgang anders ab. Besonderes Interesse verdient dabei jenes weit gespannte Gebiet Nordost-, Ost- und Mitteleuropas, das in diesem Band umrissen wird: Es war bis zum Ende des Ersten Weltkriegs dominiert von ursprünglich übernational angelegten Vielvölkerstaaten, die älter waren als der moderne Nationalismus. In diesen lebten Ethnien, die teils (Deutsche, Polen und Tschechen, z.T. auch die Litauer) auf eine staatliche Vorgeschichte zurückblicken konnten und sich deshalb ganz selbstverständlich als Nationen mit dem Anspruch auf eigene sprachliche Repräsentation begriffen, während andere (Finnen, Letten und Esten, aber auch Slowaken, Sorben, Weißrussen, Ukrainer und Kaschuben) erst vergleichsweise spät begannen, nationales Selbstbewusstsein im Zuge der nationalen Wiedergeburt zu entwickeln und eigene politische Selbstvertretungsmöglichkeiten einzufordern. Auch in den baltischen Ländern ist Literatur als Nationalliteratur erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts am Rande der russischen, polnischen und preußischen Hegemonialmächte entstanden, entwickelte sich dann aber beschleunigt und unter Ausbildung eines eigenen literarischen Kanons, zum zentralen Medium der estnischen, lettischen und litauischen Nationalbewegung. Für manche Ethnien (wie die

Pruzzen oder Slowinzen) kam diese Entwicklung zu spät, nicht jede erlangte einen eigenen Staat, nicht jede eine eigene Literatur, der Status mancher ethnischen Gruppierung als „Nation" ist bis heute prekär, ungeklärt, wie das Beispiel der Rusinen beweist, und noch in Entwicklung, wie es die nationalen Zersplitterungsprozesse auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens nachhaltig demonstrieren. Ethnischen Minderheiten wird ja oft von Angehörigen der Mehrheit abgestritten, mehr zu sein als eine bloße Variation der Mehrheit, der sie doch zuzurechnen seien, wie die nicht immer einfache kulturelle Emanzipation der Slowaken von den Tschechen, aber auch der Weißrussen und Ukrainer von den Russen zeigt, welche die Ukrainer gerne als „Kleinrussen" bezeichneten. Eine eigene nationale Literatur erscheint deshalb gerade manchen eher kleinen Gruppen als notwendige Markierung nationaler Eigenständigkeit. Die Angehörigen jener im westlichen Europa weitgehend unbekannt gebliebenen „unsicheren Zone *kleiner Nationen*" (Milan Kundera), Sprachen und Literaturen versuchten hauptsächlich durch Übersetzungen ins Deutsche, Französische und Englische „weltsprachliche Ausdruckskraft" zu gewinnen und sich auf diese Weise im (westlichen) Europa Geltung zu verschaffen. Als „kleine Völker" fühlten sich allerdings weder die Polen noch die Ungarn, allein schon wegen ihrer „großen" Geschichte und „heroischen" Vergangenheit. So pflegten die Polen und Litauer die Erinnerung an die alte Polnisch-Litauische Adelsrepublik, die als Mythos im Nationalbewusstsein beider Völker weiterlebte; die Ungarn fühlten sich gar als „Imperium".

Nach ihrer Loslösung aus dem religiösen Weltbild gewann Literatur genau zu der Zeit, in der im Zuge der Modernisierung aller Lebensverhältnisse während der „Sattelzeit" (Reinhart Koselleck) um 1800 ihre „Autonomie" verkündet wurde, die neue (und abermals „dienende") Aufgabe, Ausdruck und Vertreterin der Nation nach innen wie nach außen zu sein. Der in der Nationalsprache schreibende Schriftsteller avancierte zum *poeta vates*, zum sehenden, aus höherer Instanz schöpfenden Dichter und Führer der Nation – man denke nur an die Figur des Dichterpropheten (wieszcz) in Polen: Seine Literatur ist nicht nur Hort des Nationalen, der Nationalsprache, -geschichte und -kultur, sie stellt im dreigeteilten Land auch eine Art Ersatz für den verlorengegangenen Staat (mit seinen Einrichtungen) dar. Aus diesem Grunde kam dem Nationalschriftsteller auch eine besondere Stellung, hohe Wertschätzung und Achtung in der Gesellschaft zu.

„Nationalliteratur" ist schon aufgrund ihres bloßen Vorhandenseins Medium der Nation, der Sprach- und Zeichenraum, in dem diese sich

entfaltet und eigene Kulturcodes ausbildet. „Nationalliteratur" vermittelt der Nation Vorstellungen von sich selbst und trägt zugleich zur Verbreitung der schrift- und hochsprachlichen Variante der „Nationalsprache" bei, nationalisiert als national*sprachliche* Literatur bereits vor jeder Nationalisierung literarischer Inhalte (man denke nur an die Rolle Petrarcas und Boccaccios für Italien) bzw. artikuliert und stärkt den Stolz auf die eigene Nationalsprache (z.B. Mikołaj Rej) und trägt in Konkurrenz mit der überregional wirkenden lateinischsprachigen zur Blüte der nationalen Dichtung in der *lingua vulgaris* bei (z.B. Jan Kochanowski). Nicht umsonst ist die Entwicklung der Nationalliteraturen häufig eingebettet in ein Konzept umfassender gleichzeitiger volkspädagogischer Konzepte, zu denen zuallererst „Volksbildung" gehört, die Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht, damit aber überhaupt erst die Fähigkeit der Bevölkerungen, jene Texte lesen zu können, die diese Bilder von sich selbst anbieten. Die Entstehung nationaler Kanones (mit Pflichtlektüren für alle Mitglieder der Nation) gehört ebenso hierher wie die sprachliche Kodifizierung und der Ausbau nationaler Schriftsprachen zu in sich homogenen sprachlichen Systemen mit einer Vielzahl neu entstehender Regelungen im Bereich der Orthografie, Syntax (durch vereinheitlichte Zeichensetzung) und Morphologie (durch Entwertung regionaler Sonderformen gegenüber den zu „Hochsprachen" erklärten Schriftsprachen). Die Nationen entstanden als literaturförmige Sprachwelten, die darauf warteten, gelebt und (durch Nationalisierung des Alltags) in Alltag, in „Wirklichkeit" umgesetzt zu werden.

Nicht jeder Text war als Nationalliteratur gedacht, der dann so rezipiert wurde (wieder sei auf Petrarca und Boccaccio, aber auch auf den frühen Mickiewicz verwiesen), nicht jede Nation fand den einen, fand „ihren" zentralen nationalen Text (oder Kanon aus Texten), das Bedürfnis nach solchen Texten jedoch war weit verbreitet, seine Befriedigung wurde von den nationalen Eliten eingefordert. Etliche der Texte in diesem Band beschreiben denn auch die Mühen, die die Arbeit an Texten mit sich brachte, deren Autoren hofften, ihre Produkte mögen nationale Schlüsselwerke werden, mögen zum einfachen Volk gelangen und zu „Volksbibeln" werden. Damit sollte der nationale Zusammenhang, die nationale wie kulturelle Identität gestärkt und das nationale Überleben garantiert werden.

Die quasi sakrale Aura, die jene Werke bald umgeben sollten, die es geschafft hatten, Nationalliteratur zu werden, erhöhte den Druck auf Gruppen, die noch keine Nationalliteratur aufzuweisen hatten, wirkte sich aber auch auf die nationalliterarisch erfolgreichen Natio-

nen selbst aus: Von einigen zum Gipfel nationaler Literatur erhobenen zentralen Hauptwerken aus entstand eine ganze Textur zweitrangiger Bestätigungs- und Nachfolgetexte, eine motivlich und thematisch in sich stark vernetzte Textur, die bis in die Schulbücher hinein reichte und eine eigene Geschichtskultur mit weitreichenden Folgen begründete. Sie erhob Nationalität zur selbstverständlichen und allgegenwärtigen Kategorie des Denkens, das noch die Konstruktionen des Sozialistischen Realismus durchzog: Der Einzelne wusste dank ihr, welcher Nation er sich zuzurechnen hatte – oder zweifelte und suchte und schrieb unangepasste Reflexionstexte, die absichtlich oder unabsichtlich in Frage stellten, woran sich anzupassen ihm nicht entsprach. Das schwierige Verhältnis solcher Autoren zu den Vorgaben der Nationalliteraturen zeigt nur einmal mehr deren besondere Problematik: Nationalliteratur und Nation stehen in einem Verhältnis zueinander, das aus Sicht solcher Literatur zu Identität neigt, während es aus Sicht von Menschen, die wider ihren Willen Nationen zugerechnet werden (oder keine Nation finden, der sie sich zurechnen dürfen oder wollen), etwas Willkürliches hat. Wenn die Frage legitim ist, ob es Nationen ohne eigene Nationalliteratur als Selbstverständigungsmedium überhaupt geben kann, dann stellt sich umgekehrt auch die Frage, ob jede Nationalliteratur immer eine Nation haben muss, deren Literatur sie ist. Nationalliteraturen können Nationen ja nicht nur überleben und als Texte auch nach dem Tod ihrer Verfasser weiter existieren, Nationalliteraturen können auch Nationen entwerfen, denen sich niemand (mehr) zurechnet – insbesondere die Literatur kleinerer Ethnien wie der Lemken oder der Lachen sieht sich solcher Gefahr ausgesetzt, in der sorbischen Literatur wird die Angst vor einer Entwicklung in diese Richtung formuliert.

Jürgen Joachimsthaler, Heidelberg
Hans-Christian Trepte, Leipzig

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 Isierungs-Vorgängen, 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-Symboloi[1] (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 Semiosphäre[3] 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) Korfanty[5] und Jurij Brězan[6] 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 šviesuoliai [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 Brězan, 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 herangetragenem 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 Polens[9] doch seien, sondern mehr noch überkommenes polnisches kulturelles Bewusstsein in einer doch eigentlich fremden, noch ungekannten 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 Überschreibung[10] 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 Zybura, 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 Denkmalen 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 eroberter 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 Planierraupen weggewalzt, Breslau wurde als vorrangig polnische Stadt Wrocław rekonstruiert, bis dann im Zeitalter der Europäisierung ein multikulturelles Bresław[14] 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 Vorstellungs-Gemeinschaften, 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 ‚wiederentdeckter' (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, uralt 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 flüssig 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 einzuverschreiben.

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 hineinzuisieren 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 Herrschaftsverbünden entwickeln können, während Sprachen, die auch während der Konfessionalisierung noch nicht verschriftet worden waren (chodisch, kaschubisch, lachisch, kurisch, samisch, lettgallisch, livisch, ‚wasserpolnisch'), später oft nicht einmal mehr zugestanden wurde, überhaupt eine eigenständige Sprache zu sein (sie galten dann als bloße Varianten, Dialekte, Mundarten etc.). Trotz vereinzelter Versuche[16] 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 gegenübergestanden hatte). Das pastorale und pädagogische Bedürfnis der Isierer, den Isierten möglichst nahe zu sein, sie möglichst exakt in die Semiosphäre hineinzuformen, 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 Verschriftung 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 werden[24] –, 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 ‚Volkssprachen' 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 Katechismus[25] (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 krikszczianistes 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, ‚erbten' 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 Wörterbüchern[30] und Grammatiken[31] 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, Deutschlettische Lexikographie. Eine Untersuchung zu ihrer Tradition und Regionalität im 18. Jahrhundert. Tübingen 2002.

[31] Z.B. erschien 1644 in Riga mit der Manuductio 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 Akademia 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 Beispielmaterial 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 Grammatik[33] 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 brauchtümlichen 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 Ostseelande 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 Semiosphäre, 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) Böhmische Gesellschaft der Wissenschaften" („Ceská spolecnost nauk"), 1815 in Mitau die „Gesellschaft für Literatur und Kunst", 1817 die „Arensburgische Ehstnische Gesellschaft", 1827 die „Lettisch-Literärische 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 Literärische 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 Jähnig, Klaus Militzer. Münster (u.a.) 2004 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 12), S. 167-184.

39 Joachim Bahlcke, 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 Zurichtung, 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 Wiederzulassung 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 eigensten 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 bester 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 Romantik[43] 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 Ausschwärmen 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 wähnten, 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 könnten[44] – 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 Sozialdisziplinierung mit Schulpflicht, Militärzwang, Erwerbsleben ‚außer Haus' (oft in der ‚Fremde' industrieller Ballungsgebiete), Selbst-

---

44 Berüchtigt und wirkungsmächtig: Die drei preußischen Regulative vom 1., 2. und 3. October 1854 über Einrichtung des evangelischen Seminar-, Präparanden- und Elementarschulunterrichts 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 Hałub, 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 freien[53] und erholsamen Anblicke hineinzuprojizieren, 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 dorther, 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 nothwendig, 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 transzendentale 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 Tanszendenzumkehrung zum eigentlich ‚Heiligen‘, während die Semiosphärenmacher sich und die Mehrheit der Bevölkerung (auf jeden Fall auch ihre Leser) einem Bereich der ‚Uneigentlichkeit‘ zurechneten. 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 Gegen-Orten, 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] Jiři 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 ‚Gebildeteten‘ 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 „beÿ einer Reise durch Curland und Liefland“ ihm aufgefallenen Volkslieder, die er das marginalisierte „lettische oder undeutsche Volk beÿ 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 Bibelforschung[62] 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 Gegenwärtigkeit 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 Völckern (...) vorgestellet 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 Grünberg[68] 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 Böhmischen Museumszeitung übersetzt v. Jakob Malý. Prag 1859; Rukopisy královédvorský a zelenohorský: Dnešní stav poznání [Die Königinhofer und Grünberger Handschriften. Die heutige Sicht der Dinge], hrsg. v. Mojmír Otruba. Prag 1969.

[69] Julius Feifalik, Über die Königinhofer 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 einzelliedern 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 projektionierte „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 werden[73] und wurde tatsächlich mindestens zum Anlass einer breiten Rezeption. Inwieweit der hochartifizielle mittelalterliche Text freilich selbst nachhaltende 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 Zutaten – 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 Kreutzwald[88] (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 Lönnrot[90] 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.,] Kalewipoeg, 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 Kreutzwald 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 Kreutzwald, 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 verschroben 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 Kreutzwalds, die dieser jedoch – auch das „Kalevipoeg" wird natürlich ohne Verfassername auf der Titelseite veröffentlicht – zum Ausdruck des „Volkes", zur „Volks"-Epik erklärt: „der Kalewipoeg ist durch und durch nach Form und Inhalt Mark, Knochen, Fleisch und Blut des Estnischen Volks".[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, beruhte noch weniger auf „Volks"-Material als Kreutzwalds 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 Derdowskis (1852–1902) Versuch, mit „O panu Czerlońscim 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 Kościoł Miechowski“.[107] Die Zeit des „Volks“-Epos und seines gesamtnationalen 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 Kościoł 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 Litthauischen des Christian Donaleitis, genannt Donalitius, in gleichem Versmaaß ins Deutsche übertragen v. D. l. 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 gegeben 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 Litauen[113] 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 Nationalliteraturen 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“ zurechtzuisieren). 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 Schulfibel 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 aufbegehrte. 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.

Adam Mickiewicz (1798–1855) – Vom litauischen Heimatdichter zum polnischen Nationalschriftsteller

von Hans-Christian Trepte

brot
das uns nährt und begeistert
das sich in blut des volkes verwandelt

die poesie von Mickiewicz

hundert jahre nährt uns
dasselbe brot
vervielfacht
durch die kraft der empfindung[1]

1. Zum litauischen Aspekt bei Mickiewicz

Durch die willkürlichen Grenzziehungen infolge der Beschlüsse von Jalta wurden historisch gewachsene Regionen und Kulturen im östlichen Teil Europas auseinander gerissen und Menschen voneinander getrennt, die bisher miteinander gelebt hatten. Bereits vor Jalta waren diese Gebiete, vornehmlich auf der Grenze zwischen Mittel- und Osteuropa gelegen und im Polnischen „östliches Grenzland" (kresy wschodnie) genannt, dem einen oder anderen Staat bzw. politischen System zugeteilt worden. Deshalb waren sie lange Zeit auch Gegenstand zahlloser Streitereien, Auseinandersetzungen und Kriege, aber auch nostalgisch verklärter Betrachtungen u.a. auch zahlreicher literarischer Werke. Aus diesem historischen polnisch-litauisch-weißrussischen Grenzland stammen viele namhafte polnische Künstler, Wissenschaftler und Schriftsteller. So wurde Adam Mickiewicz auf dem Gebiet des heutigen Belarus geboren, er hat in Wilna, der heutigen Hauptstadt Litauens, studiert, in der auch einige seiner Werke spielen; das eigentliche Polen kannte Mickiewicz nicht. Die Geschichte der Stadt Wilna (Wilno, Vilnius, Vilne) widerspiegelt wie kaum eine andere die komplizierten polnisch-litauischen Beziehungen vom Untergang der Polnisch-Litauischen Adelsrepublik (Rzeczpospolita Obojga Narodów) bis hin zur demokratischen Wende des

[1] Tadeusz Różewicz, Gedichte. Stücke, hrsg. v. Karl Dedecius. Frankfurt a.M. 1983, S. 70.

Jahres 1989/90, der Proklamation der demokratischen III. Republik Polen und der unabhängigen Republik Litauen. Die vom litauischen Schriftsteller Tomas Venclova explizit über die Geschichte dieser europäischen Stadt getroffene Feststellung kann aber auch zum Teil für das polnisch-litauisch-weißrussische Grenzland stehen.

> „Vor dem Krieg sehnten sich die Litauer nach Vilnius, denn es wurde von Polen beherrscht; jetzt, da die Stadt wie zu ihren Gründungszeiten die Hauptstadt von Litauen ist, sehnen sich nach ihr die Polen und vielleicht noch mehr die Weißrussen. Keines dieser Völker kann behaupten, dass Vilnius ihm allein gehört. Die in dieser Stadt schier phantastische Verschmelzung von Sprachen, nationalen Traditionen und Religionen, die politische Grenzen ignoriert, fiel Neuankömmlingen immer ins Auge, während ihre Bewohner meinten, daß es gar nicht anders sein könne".[2]

Es waren die Litauer, die ihre Herkunft von den Aestii ableiteten, welche die autochthone Bevölkerung im nordöstlichen Grenzland der untergegangenen Polnisch-Litauischen Adelsrepublik stellten. Der polnische Romantiker Adam Mickiewicz vertrat dagegen die Auffassung, dass die Litauer von den Indern, ja den Brahmanen abstammen würden.[3] Im 19. und 20. Jahrhundert sprachen die gebildeten Schichten in Litauen und der alten Hauptstadt Vilnius nur noch polnisch. Das Litauische und Weißrussische waren immer stärker in die ländlichen Gebiete zurückgedrängt und zum Merkmal mangelnder Bildung wie auch bäuerlicher Herkunft geworden. Eine vergleichbare Situation gab es im 19. Jahrhundert in Böhmen. Auch hier beschränkte sich das Tschechische immer mehr auf die „böhmischen Dörfer", es musste sich im Zuge der nationalen Wiedergeburt gegenüber der deutschen Sprache und Kultur erst wieder emanzipieren und als Literatursprache neu geschaffen werden.

Geografisch, ethnisch und kulturell unterschied sich das Litauen zur Zeit Mickiewiczs stark vom Litauen unserer Zeit. Mit der im europäischen Maßstab verspäteten römisch-katholischen Christianisierung des Landes gegen Ende des 14. Jahrhunderts begann ein Prozess der Inkorporation Litauens, seit der Lubliner Union (1569) der eigentliche politische Zusammenschluss und die sprachliche wie kulturelle

---

2 Tomas Venclova, Vilnius. Eine Stadt in Europa. Frankfurt a.M. 2006, S. 22.
3 Ebenda, S. 23.

Polonisierung des Landes. Das traf insbesondere für die Zeit der Renaissance mit ihrer Liberalität, ihren kulturellen Errungenschaften und Freiheiten zu. Selbst unter der Herrschaft der russischen Teilungsmacht galten die im Litauischen Statut in polnischer, altweißrussischer und lateinischer Sprache, jedoch nicht in Litauisch fixierten Verwaltungs- und Rechtsstrukturen weitgehend weiter und erweckten die trügerische Illusion, dass der litauische Staat bei einer sich verändernden politischen Lage ohne größere Schwierigkeiten wieder herzustellen sei.

Die Erinnerung an das untergegangene Polnisch-Litauische Großreich, die Rzeczpospolita Obojga Narodów (Die Republik der beiden Nationen), ging in Litauen auch mit einem Mythos einher, der besagte, dass die Polen aus Litauen den Polen aus dem polnischen Kronland selbst in ihrer „polnischen Gesinnung" überlegen waren. Nicht selten bezeichneten sie sich zwar als Litauer, „aber Litauen war für sie ein Teil Polens, doch es war exotischer, geheimnisvoller, voller eigenartiger spiritueller Kräfte, aber trotzdem Polen. Außerdem machten sie keinen klaren Unterschied zwischen Litauern und Ruthenen (die etwa zu dieser Zeit anfingen, sich Weißrussen zu nennen). Die Sprachen dieser Region und besonders Litauens Geschichte und Mythologie waren für Mickiewicz und seine Freunde eine besondere Zierde Polens."[4] Sie waren sich auch darin einig, dass es durchaus interessant sei, „in diesen Sprachen zu schreiben, doch auf längere Zeit würde das verschwinden, weil sie der Einheit der polnischen Sprache im Wege standen".[5] So verfasste der Philomat Jan Czeczot (im Weißrussischen Jan Čačot genannt) nicht nur weißrussische Lieder, sondern gilt heute als ein Vorläufer der belorussischen Literatur. Obgleich er zumeist auf Polnisch schrieb, wird Czeczot in Weißrussland als belorussischer Romantiker polnischer Zunge bezeichnet.[6]

Oft und gern widersetzten sich „die Litauer" den „Polen der Krone" (koroniarze) aus dem polnischen Kernland, d.h. aus Krakau und Warschau.

> „Litauen wurde als ‚die andere Hälfte' des zivilisierten Landes dargestellt, als eines jener faszinierend andersartigen Länder, die eine mögliche Umbewertung der gesamten europäischen Kul-

4 Ebenda, S. 139.
5 Ebenda.
6 Vgl. dazu Uladzimir Marchel, Rasa njabjosaj na zjamli tutejšaj. Belaruskaja polskamojnaja paezija XIX stagoddzja [Himmelstau auf hiesiger Erde. Belarussische polnischsprachige Poesie des 19. Jahrhunderts]. Minsk 1998, S. 9 f.

> tur versprachen. Für Mickiewicz, der übrigens Warschau oder Krakau nie besucht hat, war seine heimatliche Randregion eine Welt, die der Welt Polens, d.h. des Westens, ebenbürtig und sogar überlegen war. (...) Litauen verfügte über eine Vergangenheit von shakespeareschen Dimensionen, in der alle Züge des romantischen Nordens und des romantischen Ostens zusammenflossen. Einerseits war es ein halb-mythisches barbarisches Land, gesegnet mit seltsamen schöpferischen Kräften, dem germanischen und keltischen Europa ähnlich, das die romantischen Dichter der mediterranen Welt gegenüberstellten. (...) Und es kam noch eine weitere romantische Nuance hinzu: die litauische Sprache und Identität wurden nicht ohne Grund als etwas im Schwinden Begriffenes wahrgenommen, war doch das litauische Schrifttum (...) noch nicht über sein Frühstadium hinausgekommen. Die Vergangenheit wurde offenbar nur in der Folklore bewahrt und zwar im historischen Gedächtnis des des Lesens und Schreibens unkundigen Volkes. Dort lebte es fort, um eine Ballade von Mickiewicz zu zitieren, als ‚Hieroglyphe, die moosbewachsene Steine schmückt, eine Inschrift in Umarmung mit einer Bedeutung'. Dieser Mythos von Litauen als dem ‚Schatten' Polens, als Gegenkultur, die dem Westen einen Strich durch die Rechnung machte – mit einem Wort: das archetypische ‚Andere' der polnischen Krone – versetzte Mickiewicz in die Lage, ein antikanonisches Paradigma zu schaffen, das das kulturelle Selbstgespräch der polnischen Aufklärung verdrängte. Der Mangel an verläßlichem Wissen über Litauen und seine verschwommenen raumzeitlichen Grenzen konnten der romantischen Idee nur förderlich sein."[7]

Unter diesem vergleichenden Aspekt kann ein weiteres europäisches Land angeführt werden, Irland. Hier war nach 1600 das einheimische Gälische immer stärker durch das Englische als Hochsprache, als Sprache der Gebildeten, als Sprache von Kultur und Literatur verdrängt worden. Seit 1893 gab es unter der Führung der „Gaelic League" verstärkt Bemühungen, das Gälische, das heute wieder die erste Amtssprache in Irland ist, zu beleben. Das zu den baltischen

---

[7] Tomas Venclova, Native Realm Revisited: Mickiewicz's Lithuania and Mickiewicz in Lithuania. Wiktor Weintraub Memorial Lecture, Havard University, April 2, 1998, zit. nach: Claudia Sinnig, Litauen. Ein literarischer Reisebegleiter. Frankfurt a.M. 2002, S. 63 ff.

Sprachen gehörende Litauische hatte ebenso wenig mit dem (west)-slawischen Polnisch zu tun wie das keltische Gälisch mit dem Englischen. Und so vergleicht der litauische Schriftsteller Tomas Venclova jenes Grenzland, in dem Adam Mickiewicz geboren wurde, ähnlich wie auch der polnische Nobelpreisträger Czesław Miłosz, nicht zufällig mit Schottland bzw. der Bretagne: „In der Einleitung zu seinen Balladen und Romanzen pries er [Adam Mickiewicz; H.-C. T.] die Werke schottischer Dichter (die auf englisch schrieben) und stellte sich selbst als deren Gegenpart dar, als einen litauischen Dichter polnischer Sprache."[8]

Ähnliches lässt sich auch über Weißrussland sagen. Hier werden zahlreiche Gedichte von Mickiewicz zur „weißrussischen polnischsprachigen Lyrik" bzw. zu den weißrussischen Volksliedern gezählt.[9] Adam Mickiewicz stützt sich, was seine nationale und kulturelle Identität betraf, auf eine andere, seinerzeit gültige Auffassung von Nation, wie sie im 16. Jahrhundert von Stanisław Orzechowski geprägt worden war: „gente Lithuanus, natione Polonus" – litauischer Abstammung, polnischer Nation.[10] Seine regionale Identität wies Mickiewicz als „Litauer" aus, seine Zugehörigkeit zur polnischen (Staats-)Nation kennzeichnete ihn jedoch als „Pole". Im 19. Jahrhundert sollte ein übergeordnetes Zusammengehörigkeitsgefühl, vor allem von Literatur und Religion gefördert, über die schweren Zeiten der Teilungen und Unterdrückung hinweghelfen. Viele Einwohner, vor allem in den Grenzregionen der Adelsrepublik, waren binational oder wussten häufig nicht, welcher Völkerschaft sie angehörten. Der Dichter Adam Mickiewicz, der polnische (und amerikanische) Nationalheld Tadeusz Kościuszko, Anführer des gleichnamigen Aufstandes im 18. Jahrhundert, der polnische Freiheitskämpfer und Staatsmann Józef Piłsudski zählten ebenso wie der Begründer der wichtigsten polnischen Exilzeitschrift „Kultura", Jerzy Giedroyc, der polnische Nobelpreisträger Czesław Miłosz und sein Onkel Oscar (de) Milosz zu den prominentesten Kronzeugen der „litauischen Polen", die im Polnischen als „krajowcy" (etwa: Einheimische, Ortsansässige) bezeichnet werden.[11]

---

8 Ebenda, S. 63.

9 Vgl. dazu Marchel, Rasa njabjosaj (wie Anm. 6), S. 9.

10 Barbara Walczak, Język Mickiewicza a regionalne zróżnicowanie polszczyzny [Die Sprache Mickiewiczs und regionale Differenzierung des Polnischen], in: polonistyka 7 (1998), S. 395-402, hier S. 400.

11 Von Józef Piłsudski soll dabei der Ausspruch stammen, dass Polen einer Brezel gleiche, alles was an ihm sei, befinde sich an den Rändern und innen drin sei gar nichts; zit. nach Venclova, Vilnius (wie Anm. 2), S. 28.

Die litauische Nationalbewegung, eine der spätesten in Europa, die in einem engen Zusammenhang mit der Entwicklung des litauischen Bürgertums stand, musste sich im 19. Jahrhundert von ihren engen Verbindungen zur polnischen Sprache und Kultur lösen, die Litauer sollten sich von nun an nicht mehr nur als „anders sprechende Polen" begreifen.[12]

So bildeten sich im Prozess der (Re)Litauisierung zwei unterschiedliche „Arten" von Litauern heraus: Die einen beherrschten auch weiterhin das Litauische (und zum Großteil auch das Weißrussische), sie träumten von einem unabhängigen litauischen Staat, während die anderen polnisch sprachen und sich auch weiterhin der Polnisch-Litauischen Adelsrepublik zugehörig fühlten. Die litauische Nationalbewegung knüpfte in erster Linie an zuvor liegende Epochen der litauischen Geschichte an. Gefördert wurde diese Entwicklung von der Romantik. Vor allem galt das für den heute als polnischer Nationalschriftsteller geltenden Adam Mickiewicz (1798–1855), dessen ins Litauische übersetzten literarischen Werke die Entstehung der sich nachfolgend rasch entwickelnden litauischsprachigen Literatur angeregt hatten. Damit hatte die polnische Romantik auf paradoxe Art und Weise der Entpolonisierung und der Relitauisierung von „Lithuania Propria", des litauischen Kernlands, entscheidende Impulse gegeben. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich das Litauische von einem fast totgesagten Idiom zu einer verbreiteten Schrift- und Literatursprache entwickeln und etablieren können.[13] Die Familie Mickiewiczs, die dem alten litauischen Geschlecht der Rimvydas entstammte und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in die Nähe von Nowogródek umsiedelte, wo überwiegend weißrussisch gesprochen wurde, hatte – wie die Mehrzahl der litauischen Adligen – weitgehend die litauische Sprache vergessen und sich polonisiert.[14] In Litauen hatte sich, wie generell in den östlichen Grenzgebieten der Polnisch-Litauischen Adelsrepublik, eine melodiöse, vom Weißrussischen und Litauischen beeinflusste Variante der polnischen Sprache herausgebildet, das so genannte litauische Polnisch (polszczyzna litewska).[15] Insgesamt gese-

---

12 Vgl. dazu Elisabeth Seitz, Adam Mickiewicz und die Sprache der „Kresy", in: Von Polen, Poesie und Politik. Adam Mickiewicz, hrsg. v. Rolf Dieter Kluge. Tübingen 1999, S. 244.

13 Vgl. Sinnig, Litauen (wie Anm. 7), S. 19.

14 Venclova, Vilnius (wie Anm. 2), S. 134; Vincas Mykolaitis-Putinas, Adam Mickiewicz und Litauen, in: Adam Mickiewicz. Leben und Werk, hrsg. v. Bonifacy Miązek. Frankfurt a.M. 1998, S. 379-394, hier S. 380.

15 Tilman Berger, Mickiewicz und die polnische Literatursprache seiner Zeit, in: Von Polen, Poesie und Politik (wie Anm. 12), S. 223-238; Seitz, Adam Mickiewicz (wie Anm. 12), S. 239-266.

hen unterschieden sich zu Mickiewiczs Zeiten die litauischen Adligen nicht nur sprachlich, sondern auch kulturell kaum vom polnischen Adel, auch wenn vor allem die Vertreter des litauischen Kleinadels, zu denen Mickiewiczs Familie gehörte, stolz die geschichtliche Tradition Litauens pflegten und zu bewahren suchten.[16]

Mickiewicz hat sich selbst zuweilen als „wilden Litauer" bezeichnet, was sich vor allem auf seinen konformistischen Charakter und seine geistige Unabhängigkeit bezog. Bis heute wird der „polnische" Mickiewicz von vielen Litauern als einer der Ihren, d.h. als Litauer und nicht als Pole angesehen.[17] Mickiewicz träumte ebenso wie die Mehrheit des Adels im historischen Litauen von der Wiederherstellung der alten Polnisch-Litauischen Adelsrepublik und nicht von der Gründung eines eigenen litauischen Nationalstaates. Mit der Entstehung des Fürstentums Warschau unter Napoleon Bonaparte, der in Polen und Litauen als Befreier verehrt wurde, lebte die Hoffnung der litauischen wie auch der polnischen Adligen auf, die russische Fremdherrschaft abwerfen und den gemeinsamen polnisch-litauischen Staat wieder herstellen zu können. Im Gegenzug versprachen sie, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln den französischen Imperator zu unterstützen. Diese Vorstellungen reflektieren u.a. die 1832 im Pariser Exil entstandenen und im biblischen Stil geschriebenen „Bücher der polnischen Nation und der polnischen Pilgerschaft" („Księgi Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego") von Mickiewicz, in denen der Dichterprophet stolz verkündet, dass „die große Nation Litauen sich mit Polen vereinigte wie Mann und Frau, zwei Seelen in einem Körper. Und niemals früher hat es eine solche Vereinigung der Nationen gegeben. Aber in Zukunft wird es sie geben. Denn diese Vereinigung und Ehe Litauens mit Polen ist das Beispiel für die zukünftige Vereinigung der Völker im Namen des Glaubens und der Freiheit". Die kommende nationalistische Entzweiung der „polnisch-litauischen Brüder" nicht ahnend, verkündet Mickiewicz weiter: „Denn Hafen, Meere und Land sind das Erbe der freien Völker. Streitet sich denn der Litauer mit dem Polen um die Grenze der Memel oder um Grodno oder Białystok? Deshalb sage ich euch, dass Franzose, Deutscher und Russe wie Pole und Litauer sein müssen."[18]

---

16 Mykolaitis-Putinas, Adam Mickiewicz und Litauen (wie Anm. 14), S. 380 f.

17 Venclova, Native Realm (wie Anm. 7), S. 80.

18 Zit. nach Vincas Mykolaitis-Putinas, Die litauische Thematik in Adam Mickiewiczs Werken, in: Adam Mickiewicz. Leben und Werk (wie Anm. 14), S. 379-394, hier S. 374.

Auch in seinem letzten großen Werk, „Pan Tadeusz. Die letzte Fehde in Litauen“ (Pan Tadeusz czyli ostatni Zajazd na Litwie. Historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem – Herr Tadeusz oder Die letzte Fehde in Litauen aus dem Jahr 1811 und 1812 in zwölf Büchern in Versen), bleibt Mickiewicz der Idee der Wiedergeburt der Polnisch-Litauischen Union treu. In diesem Werk lässt er seinen kleinadligen Protagonisten, den alten Gerwazy, folgendes äußern: „Merkwürdig, seltsam waren die Schicksale unserer Krone; / Auch unseres Litauens! Es ist so, wie in der Ehe bei Gatten. / Gott eint, der Teufel trennt sie! Gott dieses, den Teufel doch jenes! Ach mein Bruder Protazy, daß wir das noch erleben, / Daß jetzt die aus dem Kronland wieder mit uns sich vereinen!“[19] Napoleon und General Dąbrowski hatten mit ihrem sich gegen die Teilungsmacht Russland richtenden Feldzug zusätzlich die Hoffnung des polnischen und litauischen Adels genährt, die alte Polnisch-Litauische Adelsrepublik wieder herstellen zu können, und so kehrt am Schluss des polnischen Nationalpoems der Hauptheld, Tadeusz, als Offizier der polnischen Ulanen in Napoleons „Großer Armee“ in seine Heimat zurück. Es kommt zu einer optimistischen Vision, einem Happyend und der scheinbaren Lösung aller Probleme. Der heimgekehrte Tadeusz heiratet seine Zosia und hebt die Leibeigenschaft seiner Bauern auf. Eine große Polonaise, die symbolisch das Volk vereint, beschließt beim Sonnenuntergang auf märchenhafte Art und Weise die Handlung:

> „Unentwegt trinkt die Schlachta und läßt viel Vivats erschallen / Auf Napoleon, die Führer, auf Tadeusz und Zosia, / Schließlich der Reihe nach auf die drei heute verbundenen Paare, / Auf alle Gäste, die heute zum Fest warn geladen und kamen, / Alle die lebenden Freunde, an die man sich heute erinnert, / Und die Verstorbenen, deren Andenken heilig geblieben! / Ich war auch bei den Gästen, trank Met, sprach weidlich / dem Wein zu, / Was ich gehört und gesehen, barg ich hier in den Büchern.“[20]

Bereits während seiner Studienzeit in Wilna (1815–1819), als Mickiewicz dem Bund der sich für Bildung, Moral und die Pflege des (polnischen) nationalen Gedankens einsetzenden Philomaten angehörte,

---

19 Adam Mickiewicz, Pan Tadeusz oder Die letzte Fehde in Litauen. Versepos, aus dem Polnischen nachgedichtet von Hermann Buddensieg. Berlin/Weimar 1976, S. 318.

20 Ebenda, S. 359 f.

wurde die Frage nach einer unabhängigen litauischen Nation, Sprache Kultur und einem eigenständigen Staat kaum erhoben, auch wenn zahlreiche Vertreter des Bundes durchaus patriotische Gedichte zu Themen aus der litauischen Geschichte verfassten und ihr Bedauern über den Verlust der litauischen Sprache künstlerisch-literarisch zum Ausdruck brachten.[21] Unter dem Einfluss seines Lehrmeisters in Geschichte, Joachim Lelewel, begann sich Mickiewicz zwar zunehmend für die Vergangenheit Litauens, für seine Volkspoesie und Natur zu interessieren und sie in seinem literarischen Schaffen zu thematisieren, doch die staatliche Unabhängigkeit Litauens hielt er für unwiderruflich verloren. Der Begriff „Litauen" selbst ist bei Mickiewicz ziemlich schillernd. Er bezieht sich entweder auf das Großfürstentum Litauen als Ganzes oder aber auf das alte heidnische Litauen mit seiner baltischen Sprache und seinem besonderen kulturellen Erbe.[22]

Andererseits hatte Mickiewicz die Litauer nie klar von den Letten und Pruzzen unterschieden. Und den offensichtlichen linguistischen Tatsachen widersprechend, benutzte er den Begriff „Litauer" auch für Sprecher slawischer Dialekte, sofern sie auf dem Gebiet des ehemaligen Großfürstentums lebten. „Litauisch" mischte sich nicht nur mit „Ruthenisch", auf einer anderen Ebene wurden Litauisch und Ruthenisch als regionale Varianten des Polnischen gedeutet, und bei Mickiewicz konnte das Wort Litwin (Litauer) ohne weiteres an die Stelle von Polak (Pole) treten. Die „Schattenseite" von Polen war für Mickiewicz und sein Milieu immer noch Polen, so wie die erdabgewandte Seite des Mondes nie aufhörte, Teil des Mondes zu sein.[23]

In diesem Zusammenhang ist dem Begriff Litauen, so wie er zu Beginn des polnischen Nationalpoems „Pan Tadeusz" in Form der berühmten Anrufung auftaucht, auch keine nationale, sondern eine regionale Bedeutung beizumessen. Denn „früher hatten die Menschen ein großes Herz, ein größeres als heute: darin hatte die Liebe zum engeren heimatlich-vertrauten Vaterland Platz, ebenso wie die Liebe zum weiteren, staatlichen Vaterland. Nicht anders empfand es auch Mickiewicz."[24]

> „Litauen, du meine Heimat, du bist wie die Gesundheit,
> Nur wer diese verloren, weiß das Verlorne zu schätzen.

---

21 Vgl. dazu Mykolaitis-Putinas, Die litauische Thematik (wie Anm. 18), S. 382 f.
22 Vgl. Venclova, Native Realm (wie Anm. 7), S. 64 f.
23 Ebenda, S. 65.
24 Walczak, Język Mickiewicza (wie Anm. 10), S. 399.

> Heut aber schau ich in all ihrer Pracht vor mir Deine Schönheit,
> Davon will ich jetzt singen, denn sehnend verlangt es mich
> heimwärts."[25]

Polen als Staat war dabei das allgemeine, übergeordnete Vaterland und Litauen die (regionale) Heimat; sie wurde für Mickiewicz „zum Land der magischen Wälder und Seen, ein Reich von Nacht und Schrecken, eine ‚jenseitige Welt' gleichsam – hier sprachen die Toten zu den Lebenden, die alten heidnischen Götter zu Mickiewiczs Zeitgenossen vom Lande."[26] In diesem Sinne war Mickiewicz „auf einer höchsten poetischen Stufe ein Heimatdichter seines Litauens",[27] der im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert des „nation building", zum Repräsentanten der polnischen Nationalliteratur wurde. Mit seinem Versepos „Pan Tadeusz" hatte der Dichter, von Heimweh beflügelt, in einer nach dem Scheitern des polnisch-litauischen Aufstands von 1830 verzweifelten Situation im Pariser Exil ein romantisch verklärtes, traumhaftes und utopisches Land erschaffen, mit dem er in die behütete Welt seiner Kindheit zurückkehrte und sich von seiner Heimat, dem alten, nicht mehr existierenden Polen-Litauen verabschiedete:[28]

> „Für uns heut in der Welt der unerwünschten Gäste / Gibt's im Vergangenen wie in allem Künft'gen / Ein einzig Land der uns vertrauten Art, / In dem ein Funke Glück noch für den Polen glimmt: / Das Land der Kindheit! Das blüht immer, rein / Und heilig, wie die erste Liebe glühte, / Nicht von Erinnerung getrübt an Fehler, / Nicht untergraben von dem Trug der Hoffnung, / Verwandelt nicht vom Strome des Geschehens. / Wo selten ich geweint und niemals knirschte, / Die Lande möchte ich in Gedanken grüßen, / Der Kindheit Lande – als der Mensch noch in der Welt / Gleichwie auf einer Wiese lief, / nur Blumen kannte, / Die lieblich schön – die giftigen verwarf, / Zum Nutzen aber nie das Auge wandte."[29]

---

25 Mickiewicz, Pan Tadeusz (wie Anm. 19), S. 7.
26 Venclova, Vilnius (wie Anm. 2), S. 135.
27 Rolf Fieguth, Mickiewicz, Dichter der Polen, in: Adam Mickiewicz und die Deutschen. Eine Tagung im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar, hrsg. v. Ewa Mazur-Kębłowska u. Ulrich Ott. Wiesbaden 2000, S. 19.
28 Vgl. dazu Venclova, Native Realm (wie Anm. 7), S. 80.
29 Mickiewicz, Pan Tadeusz (wie Anm. 19), S. 365.

Mickiewicz, der sich ähnlich wie die litauischen Nationalisten für die vorchristliche Zeit des heidnischen Litauens interessierte, begann diese Vergangenheit aus den nur spärlich vorhandenen historischen Materialien zu rekonstruieren.[30] Zu den ersten Werken, in denen sich der Schriftsteller der litauischen Geschichte zuwendete, gehören „Mieszko, der Fürst von Nowogródek" (Mieszko, Książe Nowogródka), seine Balladen „Grażyna", „Dziady" (Die Totenfeier) und „Konrad Wallenrod". Es waren vor allem schöne und heldenmütige litauische Frauen, die wie Zyle in „Mieszko, der Fürst von Nowogródek" ihre Gatten auffordern, die bedrohte Heimat zu verteidigen. Im späteren Schaffen beginnen diese patriotischen Frauengestalten selbst zu handeln, werden aktiv wie Grażyna, die Gattin des litauischen Teilfürsten Litawor, der ein verräterisches Bündnis mit dem ärgsten Feind Polen-Litauens, dem Deutschen Orden plant. Gegen den Willen Litawors zieht Grażyna in Mickiewiczs gleichnamiger Verserzählung selbst in den Kampf, sie opfert sich für ihre Heimat und sühnt damit den Verrat ihres Gatten.[31]

2. Adam Mickiewicz auf dem Weg zum polnischen Nationalschriftsteller

Zu den bekanntesten Werken Mickiewiczs, die sich mit litauischer Geschichte auseinandersetzen, gehört die in der russischen Verbannung entstandene düstere „Geschichtliche Erzählung in sechs Büchern aus Litauens und Preußens Vorzeit", „Konrad Wallenrod" (1828), die sich wie „Grażyna" gleichfalls auf den im polnischen wie litauischen Bewusstsein tief verwurzelten Widerstandskampf gegen den Deutschen Orden beruft.[32] Die Geschichte vom litauischen Konrad von Wallenrode, der als Kind von den Kreuzrittern entführt und in ihrem Geist erzogen wurde, bleibt nicht zuletzt dank der Lieder des Vajdeloten, des litauischen Liedersängers, seinem Volk treu. Durch List und Verstellung gelingt es ihm, sogar die Hochmeisterwürde zu gewinnen; er führt den Orden in eine vernichtende Niederlage und greift, noch bevor ihn die Kreuzritter gefangen nehmen

[30] Teodor Narbutt gehört mit seiner neunbändigen litauischen Geschichte, dessen erster Band ausschließlich der litauischen Mythologie gewidmet ist, zu den wichtigsten litauisch-polnischen Vertretern, welche versuchten, die litauische Vergangenheit aufzuarbeiten.

[31] Vgl. dazu Mykolaitis-Putinas, Die litauische Thematik (wie Anm. 18), S. 354-357.

[32] Adam Mickiewicz, Konrad Wallenrod. Geschichtliche Erzählung in sechs Büchern aus Litauens und Preußens Vorzeit, übersetzt v. Arthur Ernst. Zürich 1956.

können, zum Gift. Das Werk wurde in Polen wie in Litauen zu einem wichtigen Symbol des Widerstands, zu einem Hohelied der Vaterlandsliebe. Nach dem missglückten Dekabristenaufstand von 1825 ruft Mickiewicz in „Konrad Wallenrod" zum kompromisslosen Freiheitskampf auf, der mit allen Mitteln, selbst mit denen des Verrats, zu führen sei. So stellt er seinem Werk ein Motto von Niccolo Machiavellis „Il Principe" (Der Fürst) voran: „Ihr sollt nämlich wissen, daß es zwei Arten von Kampf gibt ... man muß Fuchs sein und Löwe", und für das heilige Ziel, den Kampf um die Freiheit des Volkes, galt es auch den Schein des Verrates als eine harte historische Notwendigkeit auf sich zu nehmen, denn „Du bist Sklave, des Sklaven einzige Waffe ist der Verrat".[33] Dieses Motiv taucht auch in Mickiewiczs Gedicht „An eine polnische Mutter" auf.

Diese Ideologie, auch als „Wallenrodismus" bezeichnet, beinhaltete enorme politische Sprengkraft und war für die weitere Entwicklung Polens von eminenter Bedeutung. Der Dichterprophet (wieszcz) oder poeta vates fühlt sich dazu berufen, nicht nur von der einstigen Größe Polen-Litauens zu künden, sondern auch den Glauben an die kommende Freiheit und Unabhängigkeit zu stärken. Im historischen Kostüm reflektiert dieses Werk Mickiewiczs Hass gegenüber den zaristischen Unterdrücker seiner Heimat und die in seinen Augen verräterische Unterwürfigkeit zahlreicher litauischer und polnischer Adliger. Von besonderer Bedeutung war für den Dichter die reiche Volkskultur, vor allem das Volkslied seiner Heimat, das in Anlehnung an die litauischen Dainas und die weißrussische Volksdichtung in seinen Balladen und patriotischen Lieder, aber auch im Gesang des Vajdeloten in „Konrad Wallenrod" eine exponierte Rolle spielte.[34] Für Mickiewicz selbst schien die Herkunft dieser Volkslieder ungeklärt geblieben zu sein. So äußerte er in einem Essay aus dem Jahre 1828/29: „Volkslieder, die wir erwähnen, nennen wir polnische Lieder, Balladen und Idylle, die von dem polnisch sprechenden Kleinadel und den Beamten benutzt werden. Manche dieser Lieder zeichnen sich durch ihre Altertümlichkeit aus, aber wann sie entstanden sind, ob in Litauen oder aus Polen übernommen, hat bis heute niemand zu erforschen versucht."[35]

---

33 Vgl. dazu Alois Hermann, Nachwort, in: Mickiewicz, Pan Tadeusz (wie Anm. 19), S. 376. Der letzte Satz war übrigens von der russischen Zensur gestrichen worden.

34 Vgl. dazu Mykolaitis-Putinas, Die litauische Thematik (wie Anm. 18), S. 357-363.

35 Ebenda, S. 363 f.

Der Warschauer Klassizist und Gegner der Romantik, Kajetan Koźmian, erkannte in „Konrad Wallenrod" einen bedeutenden Umbruch in Mickiewiczs Schaffen, der zu einem spezifisch polnischen Patriotismus führte. Mit diesem Werk sei die polnische Literatur zum „Inspirator und Träger des Ringens um die Freiheit der Nation" geworden.[36] „Słowo stało się ciałem a Konrad Belwederem" (Das Wort wurde zur Tat / [eigentlich zum Körper; H.-C. T.] und Konrad zum Belweder [dem Sitz der Regierung; H.-C. T.]), schrieben die Aufständischen während des Novemberaufstands von 1830 an die Mauern des kämpfenden Warschaus. Mit Mickiewiczs „Konrad Wallenrod" wurden der polnischen Literatur neue, programmatische Aufgaben gestellt, nämlich „Künderin der Freiheit, Wiedererweckerin und Ruferin im Kampf um die höchsten Werte der Nation zu sein."[37] In Litauen gehören die „litauischen" Werke Mickiewiczs bis heute zur bevorzugten Lektüre, das trifft vor allem auf „Konrad Wallenrod" zu. Vollständig ins Litauische übertragen, gehört dieses Werk auch zu den populärsten Bühnenstücken in Litauen, das einen wesentlichen Beitrag zur Stärkung des litauischen Selbstbewusstseins und Nationalgefühls geleistet hat.

Auch in Mickiewiczs „Totenfeiern" (Dziady), vor allem im zweiten Teil (Dziady II), ist die litauische Problematik präsent, auch wenn das Werk bereits stark der (polnischen) politisch-nationalen Problematik verhaftet ist. In den dargestellten Zeremonien der Seelen- bzw. Ahnenfeiern, die Mickiewicz aller Wahrscheinlichkeit noch selbst miterlebt hat, vermischen sich christliche und heidnische Elemente. Doch weitaus wichtiger als das litauische Kolorit ist in diesem Werk, das zum größten polnischen nationalen Drama werden sollte, der hier zum Ausdruck gebrachte polnische Patriotismus. Dabei lenkt der Autor bereits durch das dem Werk vorangestellte Motto aus Shakespeares „Hamlet": „There are more things in heaven and earth / Than are dreamt of in your philosophy" (Es gibt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als sich eure Schulweisheit träumen lässt) die Aufmerksamkeit auf das Ungewöhnliche, Geheimnisvolle. Mickiewicz war, wie auch seine Freunde, unter dem verhassten und korrupten russischen Senator Nowosilzew im Herbst des Jahres 1823 verhaftet und etwa ein halbes Jahr lang in einem ehemaligen Kloster in Wilna inhaftiert worden. Wegen „Verbundenheit zur törichten polnischen Nationalität und Liebe zur endgültig erloschenen Heimat", wegen

[36] Zitiert nach Mickiewicz, Pan Tadeusz (wie Anm. 19), S. 378.
[37] Ebenda, S. 377.

„untrüglicher Anzeichen für die Vorbereitung eines gegen Rußland gerichteten Aufstands“[38] wurden die jungen Geheimbündler von der zaristischen Polizei nach Russland verbannt. Tatsächlich brach in einer Novembernacht des Jahres 1830 in Warschau ein Aufstand gegen die verhasste zaristische Administration aus, der blutig niedergeschlagen wurde. Eine Folge des missglückten Aufstands war die Schließung der Wilnaer Universität und die „große Emigration“ (wielka emigracja). Tausende Polen und Litauer, vor allem Intellektuelle, verließen ihre Heimat und gingen ins Exil, um von dort den Befreiungskampf gegen Rußland fortzuführen.[39]

Mickiewicz verbrachte seine Zeit in der Verbannung allerdings recht unbeschwert, so u.a. auf zahlreichen Reisen und in namhaften russischen Adelssalons. Es waren russische Freunde, die ihm schließlich die Ausreise aus Russland ermöglichten; Wilna sollte er nie wieder sehen. 1832 war der Dichter in Dresden eingetroffen. Hier begann der fruchtbarste Abschnitt seines Lebens. In nur wenigen Wochen, in leidenschaftlicher, seine Kräfte aufzehrender Besessenheit verfasste er das von ihm als „Poem“ bezeichnete Drama „Die Totenfeier, III. Teil“, die so genannte „Dresdner Totenfeier“ (Dziady drezdeńskie), das wohl wortgewaltigste Werk der polnischen Romantik. In der „Dresdner Totenfeier“ greift der Dichter noch einmal den Leidensweg der Philomaten und Philareten auf, um ihn zu einer großen, dramatischen Synthese des tragischen Schicksals des ganzen Volkes zu erweitern. Die Handlung spielt in einer Klosterzelle, teilweise im Palast des zaristischen Statthalters Nowosilzew.[40] Mickiewicz beabsichtigte ein großes nationales literarisches Werk schaffen (Bezüge zu Goethes „Faust“ sind erkennbar), mit dem er sich rehabilitieren wollte, hatte er sich doch an der nationalen Erhebung von 1830 nicht beteiligt. Die Figur des Gustaw, ein unglücklicher Liebhaber, wandelt sich in einer Gefängniszelle des Wilnaer Basilianerklosters vom „individuellen Liebhaber“ zu Konrad, „dem Liebhaber einer ganzen Nation“.[41] Konrad ist polnischer Prometheus, Rebell und Schuldiger

---

38 Venclova, Vilnius (wie Anm. 2), S. 141.

39 Ebenda.

40 In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen fand der polnische Historiker Juliusz Kłos im Basilianerkloster von Vilnius Mickiewiczs Zelle, die heute zu besichtigen ist und in der sich folgende Aufschrift befindet: DOM Gustavus obiit MDCCCXXIII calendis Novembri Hic natus est Conradus MDCCCXXIII calendis Novembris / Gustaw starb am 1. November 1823, Konrad wurde am 1. November 1823 geboren /, die in Mickiewiczs „Totenfeier“ ein Inhaftierter an die Wand schreibt.

41 Zitiert nach Jan Wypler, Mickiewicz als Dichter der „Ahnenfeier“, in: Adam Mickiewicz. Leben und Werk (wie Anm. 14), S. 101-115, hier S. 119.

zugleich; er rechnet mit seiner Vergangenheit und Liebe ab und reinigt sich in der Beichte durch sein offenes Bekenntnis. In der Figur des Konrad, der sein unterdrücktes Volk retten will, verbindet sich persönliches Leid mit dem Unglück und der Tragik der Nation, ja der ganzen Menschheit im Kampf von Gut und Böse. Konrad steht nunmehr symbolisch für Vaterland und Volk:

„Mein Leib hat ihre Seelen verschlungen:
Ich und das Vaterland – sind eins!
Ich heiße: „Million" – denn um Millionen
Bin ich von Liebe und Qual umrungen!"[42]

So wird Mickiewiczs „Totenfeier" zu einem Aufschrei der Qual, der Not und des qualvollen Leids einer ganzen Nation. „Seit den Zeiten des Propheten Zions, seit der Zeit ihrer Tränen und Seufzer, hat sich noch keine Stimme mit solcher Kraft emporgeschwungen, um einen so gewaltigen Gegenstand zu besingen, als es der Fall einer Nation ist",[43] schreibt George Sand in ihrem 1839 erschienenen „Essai sur le drame fantastique", in welchem sie Mickiewiczs „Totenfeier" mit Goethes „Faust" und Byrons „Manfred" vergleicht. „Die Bilder sind so, wie sie weder Byron, noch Goethe, noch Dante zu malen imstande gewesen wären. Vielleicht hat auch Mickiewicz selbst in seinem Leben einen einzigen Moment diese übernatürliche Inspiration gehabt. Die Verfolgungen, die Leiden und die Verbannung entwickelten in ihm Kräfte, von denen er bis jetzt nichts gewußt hatte."[44] In einem großen Monolog fordert schließlich Konrad den Schöpfer wegen des an der Menschheit zugelassenen Unrechts heraus, er klagt ihn an, ohne jegliches Mitgefühl für die unterdrückten und geknechteten Menschen zu sein. Geradezu prometheisch ruft er Gott zum Kampf um die Herrschaft über die Seelen der Menschen (rząd dusz) auf, fühlt er sich doch berufen, noch größere Wunder als Gott zu vollbringen, nämlich seinem Volk, ja der ganzen Welt Glück zu bringen.

„(...)
O Du, von dem die Sterblichen sagen,
Du herrschest im Himmel, sieh: ich bin hier;

42 Ebenda, S. 110.
43 Vgl. dazu Günther Wytrzens, Adam Mickiewicz. Der große Dichter der polnischen Nation, in: Adam Mickiewicz. Leben und Werk (wie Anm. 14), S. 13-71, hier S. 51.
44 Wypler, Mickiewicz (wie Anm. 41), S. 113.

Spürst Du die große Macht in mir?
(...)
Ich liebe das ganze Volk! Allemal
Alle Geschlechter von gestern und morgen
Halt ich in meinen Armen geborgen,
Ein Freund, ein Liebender, ein Gemahl,
Ein Vater; ich will es erheben, beglücken,
Der Welt zum Staunen und Entzücken...
Ich konnte dafür keine Art erfinden,
Drum kam ich zu Dir, sie hier zu ergründen."[45]

Doch Gott schweigt und Konrad steigert sich in seiner Ekstase bis an den Rand der Gotteslästerung:

„Du schweigst. – Bis auf den Grund des Herzens ließ ich Dich blicken.
Ich beschwöre Dich: Gib mir Macht! Einen kläglichen Teil der Macht,
Zu der es auf Deiner Erde die Hoffart allzeit gebracht.
Wie viele könnte ich doch mit diesem Teilchen beglücken!
Du schweigst. – Verwehrst Du's dem Herzen, so gib's dem Verstand.
Sieh her: Der erste bin ich unter den Menschen und Engelschören.
Und kenne Dich besser, als je Dich ein Cherub gekannt.
Bin ich's nicht wert, daß Du teilst? Laß die Hälfte der Macht mir gehören.
Irre ich? – Du schweigst: Ich belüge Dich nicht.
(...)
Gib Antwort! Sonst wird sich mein Schuß gegen die Schöpfung kehren.
Und kann ich sie nicht zersplittern,
So werde ich doch das Gebiet all Deiner Reiche erschüttern.
Und schleudre die Stimme hinaus bis an den Rand Deiner Sphären;
Und von Geschlecht zu Geschlecht trage sie immerdar

[45] Adam Mickiewicz, Totenfeier, in: Polnische Romantik. Ein literarisches Lesebuch v. Hans-Peter Hoelscher-Obermaier. Frankfurt a.M. 1998, mit einem Vorwort von Maria Janion. Dieses Stück übersetzt von Siegfried Lipiner und Karl Dedecius, S. 240.

> Die Kunde, Du seist der Welt kein *Vater*, sondern ein...
> Stimme des Teufels Zar!"
> *Konrad steht eine Weile aufrecht, dann wankt er und bricht zusammen* (...)[46]

Wegen seines Hochmuts und seiner Gotteslästerung wird Konrad Opfer des Teufels. Es folgt die Szene einer Teufelsaustreibung; doch der Rebell und Lästerer kann letztendlich erlöst werden. Es ist der Priester Piotr, der Konrad auf den rechten Weg zurückführen will, denn seine Missetaten hat er allein aus einem Grund getan, aus Liebe zu seinem Volk, und so soll er durch Demut und Buße entlastet, befreit und erlöst werden:

> „Oh Herr, mache ihn für mich zum Diener Deines Glaubens,
> Und ich will für seine Schuld alle Strafen auf mich nehmen!"[47]

Das auferlegte, erlittene Leid des Volkes stellt sich dabei als eine geplante, besondere Prüfung Gottes heraus. Denjenigen nämlich, die bereit sind, ihre Seele für das Vaterland zu opfern, wird von Gott auch die schwerste Sünde verziehen, da sie aus reiner Liebe zu ihrem Vaterland handeln. Das heißt, alles spielt sich auch hier in der Dimension göttlicher Gerechtigkeit ab, die sich nicht irrt und den Menschen nicht alleine lässt. Der dritte Teil der „Totenfeier" stellt somit einen Versuch dar, der hoffnungslosen Situation nach der Niederlage des Aufstandes von 1830 im Nachhinein einen Sinn zu geben, ihn im Geiste des polnischen Messianismus wenigstens in einen moralischen Sieg zu verwandeln und die Zukunft der Nation vorherzusagen. Damit will der Dichter das moralische Recht gewinnen, über das weitere Schicksal der Nation Auskunft zu geben.[48]

Mickiewiczs Patriotismus beginnt sich in der Fremde des Exils zunehmend von der litauischen Thematik zu lösen, will er doch jetzt zum Kämpfer für die *ganze* Nation werden, und das ist ihm tatsächlich gelungen. Das von tiefer Gläubigkeit, zugleich aber auch provokanter Herausforderung Gottes zeugende Drama „Die Totenfeier" rührte an den Wunden und am Selbstbefinden der polnischen Nation, es enthält nationalen Sprengstoff von langer Dauer. Seine fatale

---

46 Ebenda, dieses Stück in der Übersetzung von Helene Lahr, S. 243.
47 Ebenda.
48 Eligiusz Szymanis, Warum ist die Dresdener „Ahnenfeier" des Dramas dritter Teil?, in: Adam Mickiewicz und die Deutschen (wie Anm. 27), S. 89.

romantische Kraft, zum Aufruhr und zum Kampf im Namen der Freiheit aufzurufen, hat Mickiewiczs „Totenfeier" z.B. 1968 erneut entfaltet, als es nach der Aufführung seines Dramas am Warschauer Nationaltheater zu Tumulten kam, denen sich Demonstrationen, Verhaftungen und Polizeieinsätze anschlossen. Die Vision des Paters Piotr, in dem er Polen mit Christus und die Leiden der Polen mit den Qualen und der Geschichte des Erlösers Jesus Christus vergleicht, enthält eine geheimnisvolle Prophezeiung. Polen muss wie Christus durch Leid und Opfertod gehen, es wird zum „Christus der Völker" und wird ebenso wie der Messias auferstehen. Das heißt, die Opferqual und der Opfertod des Volkes waren nicht umsonst, sondern sie werden als eine notwendige Etappe auf dem Weg zu Freiheit und „ewigem Frieden" für alle Völker angesehen.

Dabei werden im Drama drei eng miteinander verbundene Bilder vorgestellt: 1. Die Kreuzwege der in den Norden verbannten litauisch-polnischen Jugendlichen sowie des „Beschützers" und „Wiedererweckers der Nation". 2. Die Bilder des geteilten, zum Tode verurteilten und gekreuzigten Polens und 3. Die Himmelfahrt des auferstandenen Volkes und des geheimnisvollen „Statthalters der Freiheit".[49] Das Land und die Menschheit sollen schließlich von einem Helden befreit werden, dessen Name „Vierundvierzig" lautet: „Der Wiedererwecker der Nation, / Von fremder Mutter, sein Blut von alten Helden, / Und sein Name wird sein: ‚Vierundvierzig'."[50] Es wird vermutet, dass dieser – entsprechend der kabbalistischen Tradition – dem Vornamen Mickiewiczs, Adam, entspricht, zumal der „Spross von einer fremden Mutter" sein soll. Immerhin soll Mickiewicz von einer jüdischen Mutter abstammen...[51]

Im Pariser Exil sprach der Dichter von einem kommenden Helden, einer großen Persönlichkeit aus Polen, der diese Aufgabe im messianischen Sinne übernehmen werde:

> „Wo wäre sonst die Wiege eines solchen Geistes denkbar? Möglicherweise wird es unsere Brüder, die Tschechen, Russen und

---

49 Vgl. dazu Gerardo Cunico, Messianismus bei Mickiewicz, in: Von Polen, Poesie und Politik (wie Anm. 12), S. 175 f.

50 Adam Mickiewicz, Die Ahnenfeier. Ein Poem. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Walter Schamschula. Köln (u.a.) 1991, S. 297.

51 Vgl. dazu Jadwiga Maurer, „Z matki obcej" ... Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów [„Von einer fremden Mutter" ... Skizzen über die Verbindungen Mickiewiczs mit der Welt der Juden]. London 1990.

> Donauslawen kränken, aber wir sagen es offen, nur in einem Volke, das unter den slawischen Völkern am meisten gelitten und Europa am meisten gedient hat. Unter allen Umständen gehört dieser Vorrang dem polnischen Volk. Es hat dieses Privileg nicht durch seine Heldentaten, sondern durch sein langes und schreckliches Martyrium verdient."[52]

In seinen „Büchern des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft" („Księgi Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego") von 1832 hatte Mickiewicz bereits die enge Verbindung von politisch-nationalen und christlich-religiösen Vorstellungen entwickelt. Im ersten Teil legt er im sakralen Stil der Bibel die Geschichte der Menschheit im Überblick dar: „Von der Erschaffung der Welt bis zum Leidenstod der polnischen Nation". Polen kommt dabei die Aufgabe zu, Bollwerk des christlichen Abendlandes, Märtyrer und Inkarnation des Freiheitsprinzips zu sein. Dem Leidensweg und Tod der polnischen Nation folgt die Auferstehung, die Erlösermission mit der Vision des „ewigen Friedens": „Und so wie mit der Auferstehung Christi auf der ganzen Erde die Blutopfer aufhörten, so werden mit der Auferstehung des polnischen Volkes in der Christenheit die Kriege aufhören".[53]

Der zweiten Teil des Werkes übt anhand biblischer Gleichnisse Kritik an der sozialen Ungerechtigkeit, er prangert Tyrannei, Despotismus und Unfreiheit an, will den Glauben an eine kommende Revolution der Völker stärken und verkündet schließlich den messianischen Sendungsgedanken des polnischen Volkes: „Aber die Völker werden nicht durch den alten Bund erlöst werden, sondern durch das Verdienst des Märtyrer-Volkes, und werden getauft im Namen Gottes und der Freiheit".[54]

Im Exil fühlte sich der Dichter berufen, Moses gleich Lenker und Fürsprecher seines Volkes zu sein. Als weiser Dichterprophet (wieszcz) will er die Sehnsucht seines Volkes nach Freiheit und Unabhängigkeit wach halten. In Paris half Mickiewicz vaterländische Vereine zu gründen, so u.a. die „Gesellschaft für Litauen und die russisch besetzten Gebiete", wollte er die französische Gesellschaft über Polen informieren und aufklären sowie russische Entstellungen in der Pres-

---

52 Karl Dedecius, Idol und Idee einer Nation, in: Von Polen, Poesie und Politik (wie Anm. 12), S. 26.

53 Adam Mickiewicz, Die Bücher des Polnischen Volkes und der Polnischen Pilgerschaft. Aus dem Polnischen übersetzt von P.-J. G.g.r (P.J.B. Gauger). Deutschland [Paris] 1833, S. 24.

54 Ebenda, S. 99.

se korrigieren. Auf der Grundlage alter sarmatischer Mythen, u.a. von Polen als dem östlichen Bollwerk des abendländischen Europas und seinen edlen, ritterlichen Verteidigern, und der jüdischen Leidensgeschichte schuf Mickiewicz unter dem Einfluss des gleichfalls aus Litauen stammenden Mystikers Andrzej Towiański ein neues, verifiziertes Evangelium, den polnischen Messianismus. Die drei „Kardinalpunkte" dieser Philosophie sah Mickiewicz 1. in der Notwendigkeit eines Opfers. „Man kann nicht nur keine Tat, sondern sogar keine fruchtbare Geistesarbeit ohne ein vorbereitendes Opfer unternehmen"; 2. in der „christlichen Sendung der polnischen Nation", ihres „notwendigen Todes und ihrer Wiedergeburt"; 3. Der polnische Messianismus erkennt dabei seiner Nation eine Sendung zu, die von „einem Mann vertreten werden muß".[55]

Die untergegangene Adelsrepublik vergleicht Mickiewicz mit dem Schicksal von Jesus Christus. Sie wurde wie der Erlöser ans Kreuz geschlagen und zu Grabe getragen. Die Macht des Bösen wurde dabei vor allem in Russland gesehen, das durch seine Verbindungen mit Byzanz, den Tataren und Mongolen zu einer tyrannischen, halbasiatischen Macht geworden sei. Gleich dem Erlöser würde die alte Adelsrepublik wieder auferstehen und zur Erlösung der gesamten Menschheit beitragen. Und so lautet folgerichtig der polnische Schlachtruf: „Für eure und unsere Freiheit!" Der messianische Geist sollte den Charakter der polnischen Nationaldichtung ausmachen. Damit stiftete Mickiewicz den Nationalcharakter der polnischen Kultur:[56] „Was macht also den Charakter der polnischen Nationaldichtung aus? Der messianische Geist ist es. Die polnische Literatur, Philosophie und Poesie sind messianisch."[57] Den Dichtern als den „Gesalbten und Boten des Wortes" sollte dabei eine ganz besondere Rolle zukommen.[58]

Mickiewiczs *Cours de littérature slave* – Vorlesungen über slawische Literatur (1840–1844) am Collège de France, das umfangreichste Werk des Dichters, stellte seinerzeit ein ganz besonderes gesellschaftliches Ereignis in der französischen Hauptstadt dar. Die Vorle-

---

55 Adam Mickiewicz, Vorlesungen über slawische Literatur und Zustände. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1843–1845, hier Band II, S. 428 f.

56 Vgl. dazu Cunico, Messianismus (wie Anm. 49), S. 171-196.

57 Mickiewicz, Vorlesungen (wie Anm. 55), Bd. II, S. 428.

58 Martin Buber sieht in dieser Auffassung vom Dichterpropheten, also von einem Wahrsager ein Vorbild für die jüdischen Schriftsteller. Vgl. dazu Martin Buber, Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung, in: Ders., Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1914, 1916–1920. Berlin 1920, hier Bd. 1, S. 75 f.

sungen besuchten nicht nur litauische, polnische und andere slawische Emigranten, unter ihnen Fryderyk (Frédéric) Chopin, sondern auch Franzosen wie der Kritiker und Schriftsteller Charles Augustin Sainte-Beuve, der Historiker Jules Michelet und die Schriftstellerin George Sand. Zumeist verließ sich Mickiewicz in seinen Vorlesungen auf seine Intuition und sein Gedächtnis. Häufig improvisierte er in seinen temperamentvollen, in französischer Sprache frei gesprochenen Darlegungen. Ein kanonischer Text existierte nicht. Vielmehr wurden Mickiewiczs Äußerungen aus stenografierten Aufzeichnungen, oft in Thesenform, aus Notizen und Randbemerkungen rekonstruiert. Noch während seiner Lehrtätigkeit erschien eine französische, polnische und deutsche Ausgabe der Pariser Vorlesungen.[59] Die deutsche vierbändige Ausgabe erschien mit einer Vorrede Mickiewiczs 1843–1845 in Leipzig. Allerdings können diese Veröffentlichungen, die Mickiewicz aller Wahrscheinlichkeit nach nur oberflächlich korrigierte, kaum als eine zuverlässige wissenschaftliche Quelle angesehen werden. Hinzu kommt, dass ein Großteil der Vorlesungen in der „dunklen", mystisch-sektiererischen Zeit im Leben des Schriftstellers gehalten wurde.[60] Mickiewicz wollte in Paris nicht nur für die slawische, sondern in erster Linie für die „polnische Sache" werben. Dazu gehörte als entscheidender Bestandteil des „nationalen Daseins" die Entstehung einer eigenen nationalen polnischen Kultur und Literatur, die alles zusammen sein sollte, Religion und Politik, Kraft und Tat in Zeiten der Unfreiheit. Diese nationale Literatur sollte sich u.a. auch in einer besonderen „Prophezeiung" äußern.[61]

„Das wahre historische Dasein der Völker, jedes große nationale Dasein (...) gründet sich auf einer besonderen Offenbarung, die diesem Volk auf dem Weg seiner Entwicklung zuteil wurde. Eine Offenbarung, deren Träger und Verkünder zwar Einzelne sind, die aber an das Gesamtvolk als Volk gerichtet ist."[62]

---

59 Vgl. dazu Zofia Mitosek, Mickiewicz aux yeux des Français. Paris/Warszawa 1992.

60 Vgl. dazu Iwona Kotelnicka, Martin Buber und die Slawen, in: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften (2003), Nr. 15. URL: http://www.inst.at(trans/15Nr/03_/kotelnicka15htm.

61 Zofia Stefanowska, Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego" Adama Mickiewicza [Geschichte und Prophetie. Studie über Mickiewiczs „Die Bücher des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft"]. Warszawa 1962, S. 8 ff.; Wiktor Weintraub, Profecja i profesura. Mickiewicz, Michelet i Quinet [Prophetie und Professur. Mickiewicz, Michelet und Quinet]. Warszawa 1975, S. 20; Alina Witkowska, Towiańczycy [Towiańskis Anhänger]. Warszawa 1989, S. 239 f.

62 Zit. nach Martin Buber, Zur Geschichte der nationalen Idee (1949), in: Ders., Der Jude und sein Judentum. Köln 1963, S. 320.

Das erste Volk, das diese Offenbarung als Volk empfangen habe, sei Israel, der „erstgeborene Bruder" gewesen. Daher sei ihm auch zuerst der messianische Glaube zuteil geworden. Diese messianische Idee erreiche nun auch andere Völker im Gewand des Christentums. Angehörige der verschiedenen Völker hätten diese christliche Offenbarung zwar als einzelne angenommen, sie sei bisher jedoch im politischen Leben nicht verwirklicht worden. Diese messianische Aufgabe sei nun dem polnischen Volk zugedacht, denn nur „ein Volk, die Polen, habe die kollektive Taufe empfangen, und dadurch sei den Polen *als Volk* die Offenbarung zuteil geworden". Daher seien die Polen auch dazu bestimmt, „dieses Bekenntnis im nationalen Leben zu realisieren".[63] In dieser Hinsicht sah Mickiewicz auch „ein geheimes Band zwischen dem polnischen Volk und Israel", das sich u.a. im Leidensweg beider Völker ausdrücke. Sei doch den Polen nach den Teilungen die leidvolle Erfahrung der Diaspora zuteil geworden und ihr „Leidensgeheimnis" an das „Geheimnis des Messias gebunden" worden.[64]

Interessant erscheint unter diesem Aspekt Mickiewiczs Vergleich des jüdisch-polnischen Bündnisses mit dem Staatenbund von Litauen und Polen im Rahmen der (untergegangenen) Polnisch-Litauischen Adelsrepublik. „So wie die Union Litauens mit Polen, obwohl sie beide nach Herkunft und Religion verschieden waren, unserer Rzeczpospolita politische und militärische Größe verlieh, so glaube ich, dass eine Union Polens mit Israel unsere geistige und materielle Kraft stärken wird." „Israel" und alle „im Geiste befreiten Völker" seien berufen, dieser „einen Sache" zu dienen.[65] „Israel" ist dabei ein Begriff, den Mickiewicz vom dem bereits erwähnten Mystiker Andrzej Towiański, dem „Meister" des „Zirkels der Sache Gottes", übernommen hatte. Dabei handelt es sich um Menschen und Völker, die eine messianische Aufgabe auf sich genommen haben. Dementsprechend ist die Rolle, welche die Juden in den messianischen Vorstellungen Mickiewiczs zu spielen haben, nur vage umrissen und wird unterschiedlich formuliert. Vom Volk Israels soll z.B. „das Kreuz übernommen werden", ihm muss aber auch geholfen werden, „den Stein,

---

63 Ebenda.

64 Ebenda, S. 321 u. 152.

65 Adam Mickiewicz, Przemówienie na posiedzeniu Towarzystwa Historyczno-Literackiego [Ansprache auf der Sitzung der Historisch-Literarischen Gesellschaft] (ohne Datum, 1842?), in: Ders., Dzieła wszystkie Adama Mickiewicza [Alle Werke von Adam Mickiewicz], hrsg. v. Tadeusz Pini u. Maryan Reiter. Lwów 1911, hier Bd. XI, S. 315.

der seinen Geist drückt", zu zerstören.[66] Jadwiga Mauer bezeichnet in Anlehnung an den polnischen Literaturhistoriker Artur Sandauer diese Hinwendung zur jüdischen Thematik treffend als „Rejudaisierung des Christentums bei Mickiewicz in der Towiański-Zeit":[67]

> „Der Messianismus nämlich hat auch das älteste und schwierigste aller Probleme zu lösen, das Problem des jüdischen Volkes. Nicht ohne Grund erwählte dieses Volk Polen als *Vaterland* (*ojczyzna*). Von allen Völkern auf Erden das durchgeistigste, ist es am ehesten fähig zu begreifen, was in der Menschheitsgeschichte das Bedeutsamste ist. (...) Dabei war es einzig und allein dieses Volk, das niemals aufgehört hat, den Messias zu erwarten, und jene Glaubenshoffnung war ganz gewiss nicht ohne Einfluss auf den Charakter des polnischen Messianismus. Beide Messianismen hängen eng miteinander zusammen."[68]

Der Empfang der Offenbarung als Volk verpflichtet Mickiewicz zufolge dazu, das Bekenntnis im Leben des Volkes zu verwirklichen. Allerdings sei die „Zerstörung der Welt" für das Wiedererstehen Polens sinnlos, wenn nur „eine winzige Nation" den anderen Nationen gleich wieder errichtet werden sollte.[69] Das Heil der Menschheit sollte ebenso wie das Licht aus dem Osten kommen, und die Slawen, insbesondere die Polen als geisterfüllte Bewohner des Ostens, sollten der „egoistischen westlichen Kultur" Erneuerung bringen.[70] In diesem Zusammenhang verweist Mickiewicz auf eine ganz besondere polnische Art des Umgangs mit Kulturen, mit literarischen Texten und künstlerischen Werken: „Nicht das literarische Material formt das Bild der Geschichte, sondern das antizipierte Bild gestaltet das Material, dieses Bild wird zum Modus der Wahrnehmung und der Anordnung des Materials."[71]

---

66 Adam Mickiewicz, Słowa Brata Adama. Na Zgromadzeniu Stróżów [Worte von Bruder Adam. Auf der Versammlung der Wächter], in: Ders., Dzieła wszystkie (wie Anm. 65), Bd. XI, S. 474. Vgl. dazu auch Adam Mickiewicz, Literatura Slowiańska, Kurs II [Slawische Literatur, Kurs II], in: Ebenda, Bd. X, S. 421.

67 Vgl. dazu Kotelnicka, Martin Buber und die Slawen (wie Anm. 60), S. 5.

68 Mickiewicz, Dzieła wszystkie (wie Anm. 65), Bd. X, S. 421 f.

69 Adam Mickiewicz, Przemówienie na posiedzeniu Towarzystwa Historyczno-Literackiego (wie Anm. 65), S. 364.

70 Ebenda.

71 Zofia Stefanowska, Próba zdrowego rozumu [Versuch des gesunden Verstands]. Warszawa 2001, S. 286, zit. nach Kotelnicka, Martin Buber und die Slawen (wie Anm. 60), S. 7.

In seinen Pariser Vorlesungen über slawische Literatur begann Mickiewicz zunehmend mystische und religiöse Ideen zu verbreiten, er warb verstärkt für den Bonapartismus und den Mystizismus des von ihm verehrten Andrzej Towiański, und er attackierte die Kirche wegen ihrer Verbindungen zu bestehenden despotischen Regierungen. Immer stärker wandte er sich der jüdischen Geschichte und Religion zu, und so hatten seine letzten Vorlesungen kaum noch etwas mit „Slawischer Literatur" zu tun. Die berühmten Zuhörer waren bereits seit längerer Zeit weggeblieben. 1844 wurde Mickiewicz unter dem Vorwurf der Propaganda des Bonapartismus von den französischen Behörden höflich aufgefordert, um Urlaub zu ersuchen. Andrzej Towiański war bereits 1842 aus Frankreich ausgewiesen worden.[72]

Mit dem Beginn des Revolutionsjahrs 1848 wollte sich Mickiewicz, getreu seiner in den „Büchern des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft" festgehaltenen Forderungen, am bewaffneten Freiheitskampf beteiligen. In Rom gründete er mit Gleichgesinnten eine polnische Legion, die am italienischen Freiheitskampf gegen Österreich, eine der Teilungsmächte Polens, teilnahm. Nach der Niederlage von Novara begann Mickiewicz als politischer Publizist für die „Tribune des Peuples" zu schreiben, eine Zeitschrift, die sich für die Befreiung aller unterdrückten europäischen Völker einsetzte. Nach dem Tod seiner Frau Celina Szymanowska zu Beginn des Jahres 1855 glaubte der Dichter, dass mit Ausbruch des gegen Russland gerichteten Krimkriegs endlich die Zeit für die Befreiung Polens angebrochen sei. In Konstantinopel bemühte er sich um die Aufstellung einer polnisch-jüdische Legion, „Husaren Israels" genannt, die wie in der Napoleonischen Zeit an der Befreiung der Heimat teilnehmen und gemeinsam mit den Türken gegen das zaristische Russland kämpfen sollte. Der Tod des Schriftstellers am 26. November 1855, er war an Cholera erkrankt, vereitelte diese Pläne. Einbalsamiert und in einem Eichensarg wurde Mickiewiczs Leichnam nach Frankreich gebracht und auf dem Friedhof der polnischen Emigranten in Montmorency bei Paris an der Seite seiner nur wenige Monate zuvor verstorbenen Frau Celina beigesetzt. Im Jahre 1890, zu seinem 100. Geburtstag, holte man den Schriftsteller in die polnische Heimat zurück und wies ihm den höchsten Ehrenplatz zu, den die polnische Nation zu vergeben hat. Mit großem Pomp wurde er in der Königsgruft auf dem Krakauer Wawel an der Seite der polnischen Könige bestattet.

---

[72] Vgl dazu Wytrzens, Adam Mickiewicz (wie Anm. 43), S. 62-68. Vgl. dazu auch Hermann, Nachwort (wie Anm. 33), S. 391.

Adam Mickiewicz war zum geistigen Symbol, Repräsentanten und Sprecher der unterdrückten und gepeinigten Polen geworden, deren Staat von der Karte Europas getilgt worden war. Er war nicht nur für die Menschen seiner Generation wie der romantische polnische Schriftsteller Zygmunt Krasiński bekannte, sondern für die Mehrzahl seiner Landsleute „der Honig, die Milch, die Galle und das geistiges Blut" geworden, von dem sie alle abstammten.[73] Bis heute erklärt sich Mickiewiczs Bedeutung aus der Wirkung seines Schaffens auf die Polen, nicht selten wider jegliche Vernunft. Er beeinflusste ihre Sehnsüchte und Hoffnungen, ihre Kultur, Identität und Mentalität, ihre Einstellung zur Geschichte, zu Russland und nicht zuletzt auch zu Litauen. Überall dort, wo die Freiheit ist und der Mensch für die Freiheit kämpft, da ist Mickiewicz zufolge auch das Vaterland (ojczyzna).[74] Ist es nun das Vaterland im Sinne des historisch erprobten Zusammenlebens unterschiedlicher Völker, dem Neben- und Miteinander verschiedener Sprachen und Kulturen der alten Polnisch-Litauischen Adelsrepublik oder aber das Vaterland der konservativen polnischen Nationaldemokraten, für das es sich lohnt zu sterben?

[73] Zygmunt Krasiński, Listy do Adama Sołtana [Briefe an Adam Sołtan], hrsg. v. Zbigniew Sudolski. Warszawa 1970, S. 617.

[74] Vgl. dazu Cunico, Messianismus (wie Anm. 49), S. 195 f.

Geburt und Pflege des estnischen Epos. Zur Funktionalisierung von Kreutzwalds *Kalevipoeg*

von Cornelius Hasselblatt

1. Einführung

Als estnisches Nationalepos wird gemeinhin die von Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803–1882) verfasste Verserzählung *Kalevipoeg* („Sohn des Kalev"), die in sechs Lieferungen zwischen 1857 und 1861 erschienen ist, bezeichnet. Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieses ersten großen Texts der modernen estnischen Literatur sind gründlich erforscht worden und hinlänglich bekannt, so dass hier nicht detailliert darauf eingegangen zu werden braucht.[1] Allerdings müssen an dieser Stelle kurz der Inhalt (2.) referiert und einige Aspekte der Entstehung (3.) exakter beleuchtet werden, weil nur mit diesem Hintergrundwissen die Hauptfrage des vorliegenden Artikels beantwortet werden kann: Auf welche Art und Weise ist der Text in den anderthalb Jahrhunderten, die seit seiner Erstveröffentlichung verstrichen sind, rezipiert, funktionalisiert oder auch instrumentalisiert worden (4.)? Damit verbunden sind zwei weitere untergeordnete Fragen, die ebenfalls behandelt werden sollen: Wie wurde der Text bzw. der Stoff innerhalb der estnischen Literatur weiterverwendet (5.)? Wie wurde der Text im Ausland rezipiert (6.)?

---

[1] Für einen heranführenden Überlick siehe Cornelius Hasselblatt, Geschichte der estnischen Literatur. Berlin 2006, S. 221-249; detaillierter mit Entstehung und Wirkung des Epos befassen sich Otto-Alexander Webermann, Kreutzwalds „Kalevipoeg". Zur Problematik des estnischen Epos, in: Volksepen der uralischen und altaischen Völker. Vorträge des Hamburger Symposiums vom 16.–17. Dezember 1965, hrsg. v. Wolfgang Veenker. Wiesbaden 1968 (Ural-Altaische Bibliothek. 16), S. 13-35, und Cornelius Hasselblatt, Die Bedeutung des Nationalepos *Kalevipoeg* für das nationale Erwachen der Esten, in: Finnisch-Ugrische Mitteilungen 20 (1996), S. 51-61; erschöpfend sind nach wie vor August Annists Forschungen aus den 1930er Jahren, die kürzlich gemeinsam mit bislang unveröffentlichten Materialien und Ergänzungen neu ediert worden sind: August Annist, Friedrich Reinhold Kreutzwaldi „Kalevipoeg" [Friedrich Reinhold Kreutzwalds „Kalevipoeg"], hrsg. v. Ülo Tedre. Tallinn 2005.

2. Der Inhalt des estnischen Epos

Der Inhalt des gut 19 000 Verse umfassenden Epos ist in groben Zügen der folgende[2]: Nach einem Prolog, in dem der Sänger *Vanemuine* angerufen und um Hilfe und Inspiration gebeten wird, und einer Einführung, in der das Publikum auf die kommenden Erzählungen eingestimmt und vorbereitet wird, wird im ersten Gesang die Herkunft des Helden beleuchtet und die Ankunft seines Vaters, Kalev, aus dem Norden beschrieben. Dieser heiratet Linda und hat mit ihr eine ganze Reihe von Söhnen, deren letzter – nach dem Tod des Vaters geborener – Kalevipoeg ist. Er kommt im zweiten Gesang zur Welt und ist gleich seinem Vater mit enormen Kräften ausgestattet. Frühzeitig zerreißt er seine Windeln, entwurzelt im Spiel kleine Bäume und wächst zum Recken heran. Im dritten Gesang ist Kalevipoeg mit seinen Brüdern auf der Jagd. Währenddessen wird ihre Mutter vom finnischen Zauberer entführt, allerdings übernimmt er sich dabei und muss nach Eingreifen des Donnergotts seine Beute fahren lassen, die ihrerseits jedoch an den Strapazen stirbt und zu einem Fels erstarrt. Die Brüder kommen nach Hause und schwärmen sofort aus, um ihre Mutter zu suchen. Kalevipoeg schwimmt dabei im vierten Gesang nach Finnland, weil er vermutet, dass der finnische Zauberer hinter der Sache steckt. Auf dem Weg dorthin macht er Halt auf einer Insel und wird dort in ein amouröses, später als inzestuös enthülltes, Abenteuer verstrickt, in dessen Folge das junge Mädchen von Verzweiflung ergriffen in die Tiefe des Meeres stürzt. Kalevipoegs Rettungsversuch bleibt erfolglos. Im fünften Gesang ist der Held in Finnland eingetroffen und sucht den Zauberer auf, den er kurzerhand erschlägt.

Im sechsten Gesang möchte sich Kalevipoeg vor seiner Rückkehr ein Schwert kaufen und begibt sich auf die Suche nach dem berühmten finnischen Schmied. Dort kauft er sich ein besonders teures Stück, das seinerzeit von seinem Vater in Auftrag gegeben worden war. Um den getätigten Handel zu begießen, wird ein Festmahl veranstaltet, bei dem reichlich Alkohol fließt. Es kommt zu einem schweren Streit zwischen Kalevipoeg und dem Sohn des Schmieds, der der Bräutigam des Mädchens auf der Insel war. Kalevipoeg zieht sein Schwert und

[2] Viele Ausgaben verfügen über ein ausführliches Inhaltsverzeichnis mit einer knappen Inhaltsangabe, siehe auch die jüngste deutsche Neuausgabe der Übersetzung von 1900: Kalevipoeg. Das estnische Nationalepos. In der Übersetzung von Ferdinand Löwe, hrsg. v. Peter Petersen. Stuttgart 2004, darin auf S. 247-260 eine Zusammenfassung des Inhalts von Ülo Valk.

tötet ihn. Daraufhin verflucht der entsetzte Schmied das Schwert: Möge es einst seinen Träger töten. Im siebten Gesang ist Kalevipoeg wieder in Estland und berichtet seinen Brüdern von seinen Abenteuern, ohne jedoch die negativen Seiten zu erwähnen. Im achten Gesang erfolgt die Königswahl mit Hilfe eines Wettbewerbs: Wer einen Stein am weitesten wirft, soll König werden. Kalevipoeg gewinnt den Wettkampf und macht sich sofort an die Arbeit, die erst einmal darin besteht, das Land urbar zu machen. Im neunten Gesang rächt Kalevipoeg sich an den Tieren des Waldes, die sein Pferd gerissen haben. Sodann bringt ihm ein Bote die Nachricht von einem drohenden Kriege. Kalevipoeg gibt Ratschläge, wie man das Land zu verteidigen habe. Im zehnten Gesang sucht sich Kalevipoeg ein neues Pferd und schlichtet nebenbei einen Streit zwischen zwei Satanssöhnen, die sich nicht über die Abgrenzung ihrer Herrschaftsgebiete einig werden konnten. Das bringt ihm einen großen Geldschatz ein, den er zur Abbezahlung des finnischen Schwerts verwendet.

Im elften Gesang kommt Kalevipoeg, der beschlossen hatte, Städte zu bauen, mit einer Ladung Bretter durch den Peipsisee, der im Osten Estlands die Grenze zu Russland bildet, zurück und trotzt dem vom Zauberer des Sees entfachten Sturm. Danach ist er so erschöpft, dass er sich schlafen legt. Während des Schlafs entwendet ihm der Zauberer mit Magie das Schwert. Er kann es aber nicht weit tragen und muss es in einem kleinen Flüsschen fallen lassen. Als Kalevipoeg aufwacht, begibt er sich sofort auf die Suche nach seinem Schwert. Auch er kann es jedoch nicht dazu bewegen, sich vom Boden des Baches zu erheben. Grollend belegt nun auch Kalevipoeg das Schwert mit einem Fluch: Wer es einst getragen habe – dabei denkt er an den Dieb – möge durch das Schwert auch umkommen. Im zwölften Gesang ist Kalevipoeg nach wie vor mit den Brettern unterwegs. Die Söhne des Wassergeistes setzen ihm zu. Bei deren Bekämpfung zerschlägt er ein Brett nach dem anderen, bis ihm jemand aus dem Unterholz – ein Igel, wie sich später herausstellt – zuflüstert, dass er mit der Kante schlagen müsse. Der dreizehnte Gesang führt Kalevipoeg mit einer neuen Bretterladung nach Hause. Er trifft auf drei Männer, die am Eingang der Hölle für den Teufel kochen und ihm den Weg in die Unterwelt weisen. Im vierzehnten Gesang unternimmt Kalevipoeg einen Rundgang durch die Unterwelt. Die ihm wohlgesonnenen, gegen ihren Willen in der Unterwelt festgehaltenen Höllenmägde zeigen ihm alles. Kalevipoeg wartet auf den Teufel, stellt ihn zum Kampf und besiegt ihn durch eine List der Höllenmägde. Er verlässt daraufhin mit den Mägden die Unterwelt, wird aber im fünfzehnten Gesang von

Verfolgern aus der Unterwelt belästigt, die er mit erneuter Hilfe der Mägde abschütteln kann. Während des danach notwendigen Schlafes wird Kalevipoeg von der Körperflüssigkeit einer Zauberertochter beinahe ertränkt, kann diesem Schicksal aber durch einen gezielten Steinwurf, mit dem er die Quelle verschließt, entkommen.

Der sechzehnte Gesang wartet mit einem völlig neuen Thema auf: Kalevipoeg will auf der Suche nach Weisheit ans Ende der Welt fahren. Das Unterfangen wird aber letztlich erfolglos abgebrochen, und Kalevipoeg kehrt, um einige Erfahrungen reicher geworden, nach Hause zurück. Im siebzehnten Gesang tauft Kalevipoeg die von Olevipoeg fertiggestellte Stadt *Lindanisa* (d.i. einer der alten Namen Tallinns). Dann bricht erneut Krieg über das Land herein, Kalevipoeg schlägt seine Feinde in die Flucht, verliert aber sein Pferd. Danach zieht er mit drei treuen Freunden Alevipoeg, Olevipoeg und Sulevipoeg durchs Land und trifft erneut auf einen Höhleneingang, vor dem eine Alte Suppe kocht. Sie übernehmen ihre Arbeit und wechseln sich in der Bewachung des Suppentopfes ab. Dabei werden sie der Reihe nach von einem Männchen mit einer Glocke um den Hals überlistet, das ihnen jedesmal die Erlaubnis abluchst, einen Löffel zu probieren, dann aber im Nu den ganzen Kessel leerschöpft. Kalevipoeg gelingt es, dem Männchen das Glöckchen zu entwenden, wodurch er dessen übernatürliche Kräfte bannt. Im achtzehnten Gesang besucht Kalevipoeg zum zweiten Mal die Unterwelt und überwindet mit Hilfe des Glöckchens viele Hindernisse. Er trifft auf den Herrn der Unterwelt, der ihn des Diebstahls während seines vorigen Unterweltbesuchs bezichtigt und zum Zweikampf herausfordert, der im neunzehnten Gesang stattfindet und sieben Tage und sieben Nächte dauert. Am Ende bezwingt Kalevipoeg den Herrscher der Unterwelt definitiv und fesselt ihn. Mit reicher Beute verlässt er die Unterwelt und feiert ein großes Fest, im Land bricht eine Periode von Wohlstand und Glück an. Sie endet erst, als erneut Kriegsnachrichten gebracht werden. Im abschließenden zwanzigsten Gesang kommt es zu einer heftigen Schlacht gegen die Ritter im Eisenkleid. Kalevipoeg verliert abermals sein Pferd, Sulevipoeg und Alevipoeg sterben. Kalevipoeg übergibt die Herrschaft an Olevipoeg und zieht sich betrübt in die Einsiedelei zurück. Dabei gelangt er an den Bach, in dem sein mit einem doppelten Fluch belegtes Schwert ruht. Als er in den Bach steigt, schneidet ihm das Schwert beide Beine ab, und Kalevipoeg stirbt. Seine Todesschreie erreichen den Himmel, wo man sich eine neue Aufgabe für den Helden ausdenkt: Fortan soll er vor dem Höllentor auf einem Pferd sitzend den Gehörnten bewachen. Als er am

Eingang der Hölle mit der Faust gegen den Felsen schlägt, bleibt sein Arm in einer Felsspalte gefangen. Das Epos endet mit einer Prophezeiung:

> „Aber einmal naht die Zeit sich,
> Wo die Späne von zwei Enden
> Angezündet loh'n und lodern,
> Gleicher Zeit die Flammengluten
> Machen frei die Hand des Helden:
> Dann kehrt heim der Kalevide
> Seinen Kindern Glück zu bringen,
> Estenlande neu zu schaffen."[3]

3. Aspekte der Entstehung

Erste Hinweise auf einen mythischen Helden der Esten sind kaum jünger als die ältesten finnischen und estnischen Schriftdenkmäler: Bereits beim finnischen Reformator Mikael Agricola findet sich in einem seiner Bücher von 1551 der Hinweis auf einen gewissen *Kalevipoeg*,[4] knapp 100 Jahre später ist es der Schöpfer der alten estnischen Schriftsprache, Henricus Stahell,[5] der in einem seiner religiösen Handbücher einen estnischen Riesen dieses Namens erwähnt.[6] Danach finden sich immer wieder Streubelege, bis das im 19. Jahrhundert einsetzende systematische Sammeln von Volksdichtung zu einem umfangreichen Fundus an Sagenmaterial führte.[7]

Bekanntlich aber ist es meist ein langer Weg von ersten mündlichen Tradierungen über schriftliche Aufzeichnungen bis hin zu einem Text, den man als Epos bezeichnet. Das war in Estland nicht anders – bzw. extrem der Fall, was an der besonderen Sozialgeschichte des von

---

3 Kalevipoeg (wie Anm. 2), S. 245.

4 In der (finnischen) Form *Caleuanpoiat*, zit. nach E. Laugaste, E. Normann, Muistendid Kalevipojast [Sagen vom Kalevipoeg]. Tallinn 1959 (Monumenta Estoniae Antiquae II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid. I), S. 47. Diese gut 600 Seiten umfassende Quellensammlung zum Kalevipoeg ist nach wie vor die einschlägige Darstellung zum Stoff des Epos.

5 In der bisherigen einschlägigen Literatur bekannt als Heinrich Stahl (ca. 1600–1657), vgl. aber Raimo Raag, Mis oli õieti esimese eesti keele grammatika autori nimi? [Wie hieß eigentlich der Autor der ersten estnischen Grammatik?], in: Keel ja Kirjandus 45 (2002), H. 3, S. 183-192, der die Namensform „Stahell" plausibler erscheinen lässt.

6 Vgl. Laugaste, Normann, Muistendid (wie Anm. 4), S. 49 mit Faksimile der betreffenden Stelle.

7 Vgl. Hasselblatt, Geschichte (wie Anm. 1), S. 94-103.

den Esten bewohnten Landes liegt. Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein wurde das Leben der estnischen Bevölkerung von einer nichtestnischen dünnen lokalen Oberschicht bestimmt, unabhängig davon, ob sich die oberste Zentralmacht in Stockholm oder St. Petersburg oder noch anderswo befand. Die allgegenwärtige Dominanz dieser deutschen Oberschicht in den Provinzen Estland und Livland[8] wirkte sich jahrhundertelang entfaltungshemmend für die estnische (und lettische) Kultur aus. Erst im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts und verstärkt im letzten Drittel, als der Druck der russischen Zentralregierung zunahm (Stichwort Russifizierung), bot sich die Möglichkeit zur kulturellen (und politischen) Emanzipation. Dass diese kulturelle Emanzipation verbunden ist mit einem Epos, ist dann schon eine Folge der Erfordernisse der Zeit, *nicht* der vermeintlich gerade so gearteten nationalen Eigenheit der Esten.

Denn Epen waren „in". Seit Herders „Entdeckung", d.h. Erfindung des Volksgeistes und seinen Liedersammlungen (1778/79), seit Macphersons Ossian (1765) und einer allgemeinen romantischen Wurzelsuche sah man in diesem Rückzug auf die vermeintlich unverfälschte Urtümlichkeit sein Heil, wenn es darum ging, eine Existenzberechtigung zu erlangen. Das war umso notwendiger, je kleiner ein Volk war. Für Estland wirkte in dieser Phase Finnland stimulierend, weil man dort in kulturell-emanzipatorischer Hinsicht in den Augen der Esten schon ein wenig weiter war. Das hatte seine Ursache in der anders verlaufenen historischen Entwicklung – Finnland ist stärker von Kriegen verschont geblieben, das schwedische Rechtssystem kannte keine Leibeigenschaft, und generell war der Druck der schwedischen Oberschicht auf die bäuerliche finnische Bevölkerung weniger stark als der der Deutschen auf die Esten. So konnten die Finnen bereits Mitte des 16. Jahrhunderts das Neue Testament in ihrer Muttersprache lesen, kein Jahrhundert später die ganze Bibel. Bei den Esten war das erst mit einer Verspätung von anderthalb bzw. einem Jahrhundert der Fall.

---

[8] Ebenso in Kurland, aber dieses Gebiet ist für die Esten irrelevant: Das seit der Eroberung durch Deutsche und Dänen im Mittelalter als (auch: historisches oder Alt-) Livland bezeichnete Gebiet zerfiel mit dem Untergang des Ordensstaates im 16. Jahrhundert in drei Teile, die von Norden nach Süden als Estland, Livland und Kurland bezeichnet wurden. Sie gehörten zeitweise zu verschiedenen Staaten und waren erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts als die drei so genannten Ostseeprovinzen im Russischen Reich vereinigt. Die Grenze zwischen Estland und Livland verlief ungefähr entlang einer Linie von Hiiumaa, der nördlichen der beiden großen estnischen Inseln, über Põltsamaa bis zum Nordufer des Peipsi-Sees, diejenige zwischen Livland und Kurland wurde von der Düna gebildet. Das Wohngebiet der Esten lag in Estland und dem nördlichen Livland.

Und nun hatten die Finnen seit 1835 ein eigenes Epos, das relativ schnell, noch bevor es in andere Sprachen übersetzt wurde, Bekanntheit erlangte.[9] Es ist daher nur eine logische Folge, dass einige Jahre später im Umfeld der 1838 gegründeten „Gelehrten Estnischen Gesellschaft" der Wunsch entstand, auch den Esten zu einem solchen Epos zu verhelfen. Die Initiative hierzu kam zu einem wesentlichen Teil von estophilen Deutschen in Estland, keineswegs ausschließlich und in erster Linie von den Esten selbst. Berühmt ist der viel zitierte Aufruf von Georg Schultz-Bertram (1808–1875)[10] aus dem Jahre 1839, der einer Rede vor der „Gelehrten Estnischen Gesellschaft", in der schon vorher über estnische Sagen berichtet worden war, entstammt: „Geben wir dem Volke ein *Epos* u[nd] eine *Geschichte* u[nd] alles ist gewonnen!"[11] Zumindest was den ersten Teil des Satzes anbetrifft, ist genau dies in der Folgezeit passiert: Dem Volk wurde ein Epos gegeben. Ob damit auch alles gewonnen ist – Schultz-Bertram hatte hier den beklagenswerten, sklavenähnlichen, d.h. unemanzipierten Zustand der Esten vor Augen –, ist schon eine Frage der Interpretation.

Mit der Erstellung eines Epos wurde zunächst der estnische Arzt Friedrich Robert Faehlmann (1798–1850) betraut, der auch der erste gewesen war, der vor der genannten Gelehrten Estnischen Gesellschaft über alte Sagen referiert hatte. Faehlmann starb aber bald und hinterließ bis auf einige relevante Papiere nichts. Der Nachlass wurde Faehlmanns Amtskollegen, Freund und Landsmann Friedrich Reinhold Kreutzwald anvertraut. Dieser plante zunächst ein Epos in Prosa, da auch der Sagenstoff ausschließlich in Prosaform im Volk zirkulierte und weil auch Faehlmann ursprünglich an diese Form gedacht hatte. Anders als Faehlmann, dem ein deutscher Text vorschwebte und der in seinen Vorträgen vor der Gelehrten Estnischen Gesellschaft ja auch auf Deutsch referiert hatte, wollte Kreutzwald aber von Anfang an ein estnischsprachiges Epos verfassen. Nachdem er überdies 1853 eine deutsche Übersetzung des finnischen Kalevala in die Hände bekommen hatte – Finnisch konnte Kreutzwald nicht

---

[9] Siehe hierzu Otto A. Webermann, Zur Aufnahme des „Kalevala" vor 1845, in: Finnisch-Ugrische Mitteilungen 5 (1981), S. 201-210.

[10] Zur Person dieses wohl bekanntesten deutschen Estophilen aus dem 19. Jahrhundert vgl.: Briefe eines baltischen Idealisten an seine Mutter 1833–1875, gestaltet von Prof. Dr. Johannes Werner. Leipzig 1934; und Ylo M. Pärnik, Dr. Georg Julius von Schultz (Dr. Bertram). Tartu 2006. (Eesti kirjanikke).

[11] Zit. nach Laugaste, Normann, Muistendid (wie Anm. 4), S. 97.

lesen[12] –, entschied er sich für die Abfassung des Epos in der metrisch-gebundenen Form der alten ostseefinnischen Volksdichtung, deren Charakteristika vierhebiger Trochäus, Alliteration (und *kein* Endreim) sowie Parallelismus sind.

Schon im November 1853 war eine erste, gut 14 000 Verse umfassende Version des Epos fertig, die jedoch auf Probleme bei der Zensur und interne Kritik bei der Gelehrten Estnischen Gesellschaft stieß. Sie blieb daher unveröffentlicht und wurde sogar längere Zeit für verloren gehalten. Erst 1911 wurden diejenigen Teile der älteren Version, die in der späteren fehlten, veröffentlicht.[13] Zur Umgehung bzw. Besänftigung der Zensur entschloss sich Kreutzwald dann zu einer zweisprachigen estnisch-deutschen Parallelausgabe, die dem Unternehmen einen wissenschaftlichen Anstrich verlieh und das Aufwiegelungspotenzial – immerhin wurde hier ja von einer glücklichen Frühzeit der Esten gesprochen – verringern sollte. So konnte nach Überwindung allerlei finanzieller und technischer Hürden – u.a. wechselte Kreutzwald nach Unstimmigkeiten den Übersetzer bzw. übersetzte die letzten fünf Gesänge selbst und ließ sie von Schultz-Bertram gegenlesen – das Epos in sechs Lieferungen zwischen 1857 und 1861, auf zwei Bände der Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft verteilt, erscheinen.

Dabei ist wichtig im Auge zu behalten, dass trotz der teilweise erwiesenen Authentizität des Sagenstoffes der Großteil des Epos reine Kunstdichtung war. Das meiste war von Kreutzwald selbst gedichtet worden, nur ca. ein Achtel des Epos beruht direkt auf der überlieferten estnischen Volksdichtung.[14] Wie sich im Weiteren zeigen wird, hatte das aber wenig bis gar keinen Einfluss auf die Wirkungsgeschichte des Textes.

---

12 Noch 1855 klagt Kreutzwald in einem Brief an Emil Sachssendahl, den damaligen Sekretär der Gelehrten Estnischen Gesellschaft, über die finnischsprachige estnische Literaturgeschichte von August Ahlqvist, dass er die leider überhaupt nicht verstehe und ebenso Spanisch lesen könnte. Vgl. Fr.R. Kreutzwaldi kirjavahetus II. Kirjad A.H. Neusile, E. Sachssendahlile ja teistele 1847–1866 [Fr.R. Kreutzwalds Briefwechsel II. Briefe an A.H. Neus, E. Sachssendahl und andere]. Tallinn 1956, S. 383.

13 Vgl. Eesti Kirjandus 6 (1911), S. 275-305; inzwischen ist der gesamte Text im Internet verfügbar, siehe http://kreutzwald.kirmus.ee.

14 Exakt: 2 489 von 19 033 Versen, also 13,07%, vgl. die Angaben in der kritischen Edition: Fr.R. Kreutzwald, Kalevipoeg. Tekstikriitiline väljaanne ühes kommentaaride ja muude lisadega II [Textkritische Ausgabe mit Kommentaren und Anhang II]. Tallinn 1963, S. 243. Erstmals wurde dieser Nachweis in einer finnischen Dissertation erbracht, vgl. Uuno Karttunen, Kalevipoegin kokoonpano [Die Zusammenstellung des Kalevipoeg]. Helsinki 1905.

4. Rezeption, Funktionalisierung und Instrumentalisierung

Die Rezeption im Inland – zum Ausland siehe unten (6.) – lief zunächst schleppend bzw. überhaupt nicht. Das hatte mehrere Gründe: Zum ersten gab es überhaupt noch keine wie auch immer geartete literarische Infrastruktur, erst 1867 wurde mit der Gründung von Heinrich Laakmanns (1802–1891) Buchhandel das erste Spezialgeschäft für estnische Bücher gegründet. Eine wissenschaftliche, zweisprachige Ausgabe, die mit dreieinhalb Rubel überdies ziemlich kostspielig war, erreichte die „normalen" Menschen überhaupt nicht. Zum zweiten war ohnehin wenig Kaufkraft, zumal auf dem Lande, vorhanden, da die meisten Dinge noch naturalwirtschaftlich geregelt waren. Und zum dritten gab es einflussreiche Kreise, die einer Rezeption weltlicher Literatur gegenarbeiteten: die besonders in Nordestland starke Herrnhuter-Bewegung, über die Kreutzwald sich noch 1871 in einem Brief an das St. Petersburger Akademie-Mitglied Anton Schiefner (1817–1879) bitter beklagte: „(...) das fromme Reval und Ehstland hat ja durchgängig eine Herrnhutische oder pastorale Färbung, wer wird dort ein weltliches Buch lesen? Der Absatz für die profane ehstnische Literatur existiert ja nur in Livland, namentlich im Fellinschen Kreise und im Odenpähschen Kirchspiel des Dörptschen Kreises".[15]

Kreutzwald bemühte sich, nicht zuletzt wegen der Zweisprachigkeit der Erstausgabe, rasch um eine einsprachige Volksausgabe, die 1862 im finnischen Kuopio erscheinen konnte. Sie war mit einem Preis von 50 Kopeken wesentlich erschwinglicher, aber genau auf sie bezog sich die oben zitierte Aussage aus dem Brief an Schiefner: Ein Verkaufsschlager wurde auch sie nicht, im Gegenteil, ein Fünftel der 1 000 gedruckten Exemplare musste wegen Lagerschäden makuliert werden. Im gleichen Jahr, als die vermeintliche Volksausgabe erschienen war, schrieb Johann Woldemar Jannsen (1819–1890), der 1857 mit der Gründung des „Perno Postimees" („Pärnuer Postbote") den Beginn der kontinuierlichen estnischen Presse markierte, in seiner Zeitung über das Epos: „Obwohl es nicht für die Esten geschrieben ist, ist das Werk doch eine große Schatzkammer der estnischen Sprache, die ein verständigerer Mensch nicht ungelesen lassen sollte, wenngleich auch die Sprache für jene schwerfällig ist, die sie nicht

[15] Zit. nach Uuno Karttunen, Kalevipoegin toinen painos [Die zweite Auflage des Kalevipoeg], in: Journal de la Société Finno-Ougrienne 23 (1906), H. 17, S. 3.

sehr gewöhnt sind."[16] Erst ein paar Jahre später war in derselben Zeitung zu lesen:

> „Wenn wir auch sonst nichts hätten, auf unseren Kalevipoeg-Gesang können wir stolz sein, und mit ihm können wir allen anderen Völkern unter die Augen treten – auch wenn der eine oder andere Este ihn prustend aus der Hand legt. Wer wollte schon aus dem Schnabel eines Sperlings Nachtigallengesang erwarten? Wenn aber das estnische Volk einstmals das sein wird, was wir von ihm erhoffen und ersehnen, dann wird es einem jeden jungen Esten zur Schande gereichen, wenn er seinen Kalevipoeg-Gesang nicht kennt."[17]

Geschrieben hatte das Carl Robert Jakobson (1841–1882), Vertreter des so genannten radikalen Flügels der estnischen Emanzipationsbewegung und später erbitterter Gegner von Jannsen und dessen gemäßigterem Ansatz.[18] Damit begann der Siegeszug von Kreutzwalds Epos, aber es war – bildlich gesprochen – ein Siegeszug durch die Köpfe, nicht durch die Herzen.

Seit 1867 erschienen die immer wieder neu aufgelegten Schulbücher von Jakobson, die u.a. Teile von Kreutzwalds Epos enthielten und so zu dessen Verbreitung beitrugen. 1870 machte man sich in einem studentischen Zirkel, der die Keimzelle für eine später sehr bedeutende Studentenverbindung formte, deren Farben heute die estnischen Nationalfarben sind, daran, den *Kalevipoeg* in regelmäßigen Zusammenkünften zu lesen. Besser gesagt handelte es sich um ein systematisches Durcharbeiten des schwierigen und archaischen Textes, was

---

16 Zit. nach M. Kampmann, „Kalevipoja" mõju Eesti ilukirjanduse peale [Die Wirkung des „Kalevipoeg" auf die estnische Belletristik], in: Eesti Kirjandus 6 (1911), S. 462.

17 Ebenda, S. 463.

18 Für einen knappen einführenden Überblick siehe: Ülle Sihver, Konzeptionen des ‚Nationalen Erwachens'. Der persönliche Beitrag von Johann Voldemar Jannsen, Johann Köhler, Carl Robert Jakobson und Jakob Hurt zur estnischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Kulturgeschichte der baltischen Länder in der frühen Neuzeit. Mit einem Ausblick in die Moderne, hrsg. v. Klaus Garber u. Martin Klöker. Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit. 87), S. 463-480; ausführlicher und fundierter jedoch: Ea Jansen, Aufklärung und estnische nationale Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Aufklärung in den Baltischen Provinzen Rußlands. Ideologie und soziale Wirklichkeit, hrsg. v. Otto-Heinrich Elias in Verbindung mit Indrek Jürjo, Sirje Kivimäe u. Gert von Pistohlkors. Köln (u.a.) 1996, S. 229-253; sowie dies., Die estnischen Lesebücher von Carl Robert Jakobson im Dienste der nationalen Agitation, in: Literatur und nationale Identität II. Themen des literarischen Nationalismus und der nationalen Literatur im Ostseeraum, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Tampere 1999 (Tampereen yliopisto, Taideaineiden laitos, Julkaisuja. 2), S. 284-300.

gleichsam als nationaler Akt aufgefasst wurde. 1876 erschien die dritte Auflage des Epos, die letzte von Kreutzwald selbst redigierte Auflage, die der Ausgabe von 1862, die gegenüber der Erstausgabe an einigen Stellen verändert war, folgt. Mit der 4. Auflage von 1901 begann dann die regelmäßige Neuauflegung des Textes, der zusehends fester im Kanon der estnischen Literatur verankert wurde.

Dabei wurde die Kanonisierung des Texts als „Nationalepos" durch einen Kunstgriff Kreutzwalds begünstigt, bei dem im Nachhinein nicht einmal mehr festzustellen ist, ob wir es hier mit Bescheidenheit, Nachlässigkeit oder einer mehr oder weniger bewussten Manipulation zu tun haben:[19] Seit der Erstausgabe ist die Angabe des Namens des Urhebers schwankend, so dass durch die suggerierte Anonymität die Authentizität und damit Autorität des Textes unweigerlich steigt. Das erste Heft der zweisprachigen Originalausgabe von 1857 war schlicht überschrieben mit „Kalewipoeg, eine Estnische Sage", gefolgt vom Namen des Übersetzers (ins Deutsche), Carl Reinthal (1797–1872), nicht aber dem des Autors. Auch bei der einsprachigen Volksausgabe von 1862 fehlt der Name des Autors, ebenso bei der dritten Auflage. Nach Kreutzwalds Tod wurde in der Ausgabe von 1901 dann der Zusatz „Gesammelt und niedergeschrieben von Dr. Fr. R. Kreutzwald" beigefügt, und diese Praxis ist auch in einer Reihe von späteren Ausgaben beibehalten worden. Erst 1930 findet sich die – inhaltlich ja einzig korrekte – bibliografische Angabe, derzufolge Kreutzwald als erster, mithin als Urheber des Textes genannt wird. Aber auch bei späteren Ausgaben und bei den Übersetzungen in andere Sprachen schwankt die Art und Weise der Verfasserangabe bis heute.[20]

---

19 Zur Genrefrage vgl. zuletzt auch Arne Merilai, Eepos – pikem (pigem) lugulaul. Žanri küsimusi [Das Epos – eher ein längeres Erzähllied. Genrefragen], in: Keel ja Kirjandus 47 (2004), H. 4, S. 241-250.

20 Das Werk von Kreutzwald und insbesondere der *Kalevipoeg* sind bibliografisch sehr gut erschlossen, wenngleich die Lage durch die Vielzahl der Publikationen einigermaßen unübersichtlich ist. Einzelnachweise bei: H. Laidvee, „Kalevipoja" bibliograafia 1836–1961. Tallinn 1964 (Personaalbibliograafiad I, 2 – hierbei handelt es sich um einen Sonderdruck der auch in der textkritischen Ausgabe von 1963 enthaltenen Bibliografie, vgl. Anm. 14: Die dortigen Seiten 408-512 entsprechen den Seiten 13-118 dieser Ausgabe, wobei ein Vakat [S. 90] eingeschoben ist); H. Laidvee, Fr.R. Kreutzwaldi bibliograafia 1833–1969. Tallinn 1978 (Personaalbibliograafiad I, 1 – hier sind in einem Anhang zum *Kalevipoeg*, S. 339-421, für den Zeitraum 1860–1961 nur Nachträge vorgenommen, die Jahre 1962–1969 sind vollständig abgedeckt); Friedrich Reinhold Kreutzwald 1803–1882. Personaalnimestik [Personalverzeichnis], zusammengestellt v. Vaime Kabur. Tallinn 1982 (mit Wiederholung der Monografien aus den früheren Berichtszeiträumen, wichtig also nur für den Zeitraum 1970–1981); Fr.R. Kreutzwaldi bibliograafia 1982–2003. Tallinn 2004; für aktuelle Verwei-

Für diese Verwirrung ist bedingt Kreutzwald selbst verantwortlich zu machen. Noch in seiner Begleitschrift zur Erstfassung von 1853 zeigte er sich davon überzeugt, „dass vor Jahrhunderten die ganze Kalewi Sage in Liederform im Munde des Volkes gelebt haben muss".[21] Weiter heißt es aber auch – denn der Autor wusste ja nur zu gut, was authentisch war und was seiner eigenen Phantasie entsprungen war:

> „Die Sage von Kalewi poeg sollte ein Estnisches Nationalwerk werden, Fleisch und Bein seines Volkes haben, daher hatte ich es mir zur Pflicht gemacht, nirgends aus dem Gleis der Volksdichtung zu treten; (...) Wenn es mir aber hier u. da gelungen sein sollte, wahres Volkslied so geschickt mit meinem Machwerk zu verschmelzen, dass man nicht immer die Grenzen deutlich erkennen kann, wo eins aufhört und das andere anfängt: dann hätte ich mein höchstes Ziel erstrebt."[22]

Das ist nur scheinbar ein Widerspruch: Kreutzwald mag an eine ursprüngliche Gesamtheit geglaubt oder von ihr geträumt haben, aber ebenso wusste er, dass man diese nicht mehr aufspüren, sondern nur mit Hilfe der eigenen Phantasie rekonstruieren konnte. Daher heißt es auch am Ende der besagten Begleitschrift unumwunden und geradezu unbescheiden: „Da dieses das Hauptwerk meines Lebens ist, das man nach 1000 Jahren, wie heutiges Tages den Homer auch bei solchen Leuten überall in den Bibliotheken vorfinden wird, die kein Jota von der Sprache verstehen, so muss ich bei Lebzeiten solche Anordnungen treffen, dass mein künftiges Geschlecht die Leist[ung] seines grossen Vorfahren überall ungeschmälert geniesse."[23]

Damit war die Katze aus dem Sack: Es war also sehr wohl ein ureigenes Werk von Kreutzwald, mit dem wir es zu tun haben, aber durch die Deklarierung als urtümliche Sage und streng genommen anonyme – zumindest formal-bibliografisch verfasserlose – Publizierung war der Weg für eine Rezeption als „echtes" Volksepos geebnet. Daran änderte auch die folgende Passage nichts mehr, die sich im Vorwort der tatsächlichen Erstausgabe von 1857 findet, im Gegenteil, auch hier wird bei aller pessimistischen Bescheidenheit die Urtümlichkeit abermals hervorgehoben:

---

se siehe die Homepage des Estnischen Literaturmuseums, über die mittlerweile auch der komplette Text des Epos verfügbar ist: http://kreutzwald.kirmus.ee.

21 Abgedruckt in der kritischen Edition, Fr.R. Kreutzwald, Kalevipoeg (wie Anm. 14), S. 9.

22 Ebenda, S. 15; „erstrebt" ist hier als „erreicht" zu lesen.

23 Ebenda, S. 15 f.

> „Jetzt, da die Arbeit fertig vor mir liegt und ihr Anfang so eben in die Welt treten soll, erkläre ich, dass die Concurrenz zur Abfassung eines Estnischen Nationalepos, wie es Dr. G. Schultz im Geiste sich abgebildet hatte, für Jedermann offen bleibt. Mein Kalewipoeg wenigstens macht nicht den geringsten Anspruch an so hochtrabenden Titel und will kein poetisches Kunstwerk sein, sondern nur eine Sammlung von wirklich im Munde des Volkes lebenden Sagen, die ich versucht habe in einer gewissen Ordnung an einander anzureihen."[24]

Kreutzwald war nämlich nicht unbedingt davon überzeugt, dass es mit der estnischen Literatur noch etwas werden würde. Er meinte, dass „wir (...) bis jetzt noch keine genuine Estnische Prosa besitzen und, so wie die Sachen stehen, auch wohl in Zukunft nie besitzen werden."[25] Jaan Undusk hat daher die Schaffung eines Epos wie des vorliegenden als einen absurden Akt interpretiert: die Errichtung eines Denkmals für etwas dem Untergang Geweihtes.[26] Dieses Paradox der frühen estnischen Literatur ist erst ungefähr eine Generation nach Kreutzwald zu dem geworden, was es heute in der Rückschau ist. Die ersten Jahre der (nicht vorhandenen) Rezeption zeigen, dass der *Kalevipoeg* zunächst eher den Schlussstein als den Grundstein des Gebäudes der estnischen Literatur zu bilden schien. Erst danach wurde es etwas mit der estnischen Literatur, und dann konnte man das Epos hervorragend als Fundament des Kanons einsetzen. Das war schnell so stabil, dass es auch durch eine Gruppe „Junger Wilder" Anfang des 20. Jahrhunderts nicht mehr ins Schwanken gebracht werden konnte: Die Kritik der Jung-Estland-Bewegung am Epos[27] verpuffte völlig und ist heute vergessen, während das Epos unerschütterlich auf dem Lehrplan jeder Schule steht.

---

24 Ebenda, S. 71.

25 Ebenda, S. 69.

26 Jaan Undusk, Eksistentsiaalne Kreutzwald [Der existenzielle Kreutzwald], in: Vikerkaar 19 (2004), Nr. 10-11, S. 133-152.

27 Vgl. zum Beispiel Friedebert Mihkelson (= Tuglas), Põrgu wärawad. Parallelid. [Die Höllentore. Parallelen], in Eesti Kirjandus 3 (1908), S. 224-232; Fortsetzung unter dem korrekten Titel „Põrgu väravas" [Am Höllentor], in: Eesti Kirjandus 3 (1908), S. 258-270, 301-307, 325-331, 352-361, 387-392; wiederabgedruckt in: Friedebert Tuglas, Kogutud teosed [Gesammelte Werke]. Bd. 7: Kriitika I, Kriitika II. Tallinn 1996, S. 55-79. Siehe hierzu auch Jaan Undusk, Kalevipoeg ja Prometheus. Friedebert Tuglase „Põrgu väravas" ja selle koht rahvaluuleteaduses [Kalevipoeg und Prometheus. Friedebert Tuglas' „Põrgu väravas" und sein Platz in der Folkloristik], in: Keel ja Kirjandus 33 (1990), H. 10, S. 587-597; H. 11, S. 645-656; H. 12, S. 720-735.

Mit einem dermaßen stark kanonisierten Text kann man dann alles machen. Er wird immer wieder in der Literatur verwendet (s. 5.), er wird vergleichsweise viel übersetzt, d.h. exportiert (s. 6.), und er wird auch nach Belieben als Argument für oder gegen etwas eingesetzt. Bizarrstes Beispiel hierfür ist sein Einsatz als Kronzeuge für eine deutsch-estnische Zweisprachigkeit der damaligen „baltischen Kultur", nur weil die Erstausgabe mit einem deutschen Paralleltext erschien. Das Wissen um die wahren Entstehungsgründe dieser Zweisprachigkeit – Besänftigung der Zensur, s.o. – wird zugunsten einer späteren Mystifikation und Konstruktion einer spezifischen Mischkultur unterschlagen.[28] Multifunktionalität ist ein Beweis für den hohen Stellenwert eines Textes, man denke an die Universalität von Bibel- oder Goethezitaten, mit denen man alles nach Belieben garnieren kann.

5. Weiterbearbeitung in der estnischen Literatur

Aus dem hohen Stellenwert des Textes folgt, dass er innerhalb der estnischen Literatur nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch gewissermaßen als Fundus, bei dem man sich nach Belieben bedienen kann, eine große Rolle spielt. Diese Binnenrezeption bzw. Intertextualität ist mehrmals Gegenstand der Forschung gewesen[29] und soll hier nur kurz angesprochen werden. Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen literarischen Texten, die bereits im Titel einen direkten Bezug zum *Kalevipoeg* herstellen, und solchen, die irgendwo innerhalb des Textes ein Motiv oder Element aus dem Epos enthalten. Erstere lassen sich vergleichsweise leicht dingfest machen, wobei freilich sorgfältig kontrolliert werden muss, wie sich ein im Titel hergestellter

[28] Liina Lukas, Baltisaksa kirjandusväli 1890–1918 [Das deutschbaltische literarische Feld 1890–1918]. Tartu/Tallinn 2006, S. 460.

[29] Einen Anfang machte bereits M. Kampmann, „Kalevipoja" môju Eesti ilukirjanduse peale (wie Anm. 16), S. 461-480; aktuelle Darstellungen wären Marin Laak, Monument *vs* alustekst: „Kalevipoja" retseptsioonist ja intertekstuaalsusest [Monument versus Basistext: Rezeption und Intertextualität des „Kalevipoeg"], in: Paar sammukest 20. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Tartu 2003, S. 129-142; Marin Laak, Piret Viires, Intertextuality and Technology: The Models of *Kalevipoeg*, in: Intertextuality and Intersemiosis, hrsg. v. Marina Grishakova u. Markku Lehtimäki. Tartu 2004, S. 287-312; Marin Laak, Kalevipoeg hargnevate teede aias: Kirjandusloo „kirjutamine" uue meedia ajastul [Kalevipoeg im Garten sich gabelnder Wege: Das „Schreiben" von Literaturgeschichte in der Zeit der Neuen Medien], in: Paar sammukest 22. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Tartu 2006, S. 219-238. Ferner haben die in Anm. 20 angeführten bibliografischen Hilfsmittel teilweise eine Rubrik über die Rezeption von Kreutzwalds Werk in der Belletristik.

Bezug im Werk tatsächlich manifestiert (s. 5.1.). Mitunter wird der Name oder der Stoff nur verwendet, um einen Bezug zum Estentum oder zum Estnischsein herzustellen, ohne dass ausführlicher auf den Inhalt des Epos Bezug genommen würde.[30] Bei der zweiten Gruppe (s. 5.2.) handelt es sich notgedrungen immer um Zufallsfunde, weil kaum jemand in der Lage ist, die gesamte Textproduktion der letzten 150 Jahre zu überblicken und nach Spuren des *Kalevipoeg* zu überprüfen.

5.1. Gesamtverarbeitungen

Eines der ersten eigenständigen Werke stammt von Karl Ferdinand Karlson (1875–1941 oder 1942), allerdings sind der Autor und sein Schauspiel *Kalevipoeg ja Sarvik* („Kalevipoeg und der Gehörnte", 1913) heute weitgehend vergessen. Der heute bekannteste Text, der den *Kalevipoeg*-Stoff komplett aufgreift, ist der Roman *Kalevipoja mälestused* („Die Erinnerungen des Kalevipoeg")[31] von Enn Vetemaa (geb. 1936). In dieser Travestie wird im Memoirenstil aus der Perspektive von Kalevipoeg selbst das Epos nacherzählt. Hierbei teilt der Autor gelegentlich Seitenhiebe auf die Sowjetzeit aus und weicht hier und da von der Vorlage ab. So war in Vetemaas Version Linda freiwillig mit dem finnischen Zauberer mitgegangen, das Männchen mit dem Goldglöckchen, das angeblich mehrmals den Suppenkessel geleert hatte, erweist sich als völlig unschuldig, und die Reise ans Ende der Welt wird zur Polarforschungsreise uminterpretiert. Generell findet Vetemaas Ich-Person, dass Kreutzwald ihn zu positiv dargestellt habe, weswegen einige Dinge ins rechte Licht gerückt werden müssten. So leistet Vetemaa eine Deheroisierung des Volkshelden mit mancherlei komischen Effekten.

Eine ganz andere und sehr knappe Verarbeitung des Stoffes erfolgte in Helga Nõus (geb. 1934) Kurzgeschichte *Kalevi pojapoeg* („Kalevs Enkel").[32] Die Erzählerin trifft im Tallinn der 1990er Jahre einen

---

[30] So beispielsweise in Elin Toonas Roman „Kaleviküla viimne tütar" [„Die letzte Tochter von Kaleviküla", Lund], wo der Ortsname *Kaleviküla* [= Kalevdorf] lediglich die estnische Exilgemeinschaft in den USA symbolisiert. Bezeichnenderweise wird das Dorf am Ende des Romans von einer Flutwelle überspült. Als Motto des Romans hat die Autorin die bereits zitierten Schlussverse des Epos gewählt.

[31] Erschienen Ende 1971 in der Literaturzeitschrift „Looming", danach in: Enn Vetemaa, Väike romaaniraamat 2 [Kleines Romanbuch 2]. Tallinn 1972, S. 5-171, und 1985 sowie 2001 erneut als separates Buch.

[32] Erschienen in: Looming (1996), Nr. 12, S. 1647-1650.

aus dem Exil zurückgekehrten Recken, der sich verwundert über die gegenwärtigen Zustände in „seinem", besser gesagt seines Vaters Land äußert und sich nicht zurechtfindet.

Eine Verlagerung in die Gegenwart fand auch bei Kertti Rakke (geb. 1971) statt, deren Erzählung *Kalevipoeg* (2000) eigentlich die Abenteuer einer jungen Estin im ausgehenden 20. Jahrhundert zum Gegenstand hat. Wie der Titel schon vermuten lässt, sind hier zahlreiche Motive aus dem Epos entlehnt bzw. ihm direkt nachempfunden. So macht sich die Protagonistin am Beginn nach Finnland auf, um ihre Mutter zu suchen, was ebensowenig vom Erfolg gekrönt ist wie im *Kalevipoeg*. In Finnland kauft sie sich aber ein Auto, was im 20. Jahrhundert als Statussymbol selbstverständlich dem Schwert der Frühzeit entspricht; nach dem Autokauf kommt es zu einem Zechgelage und Handgreiflichkeiten, am Ende wird das Auto mit einem Fluch belegt; die Wahl einer Anführerin der Frauenclique erfolgt anhand eines Wettkampfs im Hochpinkeln; die Heldin schläft recht viel und gerne; auch die Hölle kommt vor, ferner der Traum vom Ertränktwerden durch die Körperflüssigkeiten einer Zauberertochter; die Reise ans Ende der Welt wird symbolisiert durch das Ausprobieren anderer Drogen; beim zweiten Besuch in der Hölle wird „ein anderes Übel" bezwungen, hier der sexuelle Umgang mit dem gleichen Geschlecht; und am Ende zerschmettert das zwischenzeitlich gestohlene und nun wiedergefundene Auto der Heldin die Unterschenkel. Mit beiden Beinen im Gips wartet sie im Krankenhaus auf bessere Zeiten. Bei Rakke dient der *Kalevipoeg*-Stoff, mit dem sie virtuos umspringt, ganz allgemein zur Kennzeichnung für das Estnische, ein Identifikations- und Kontinuitätselement auch in Zeiten der Internationalisierung und Globalisierung.

Ebenso ist Sven Kivisildniks (geb. 1964) Gedichtsammlung *Rahvuseepos Kalevipoeg ehk armastus* („Das Nationalepos Kalevipoeg oder Die Liebe", 2003) eine Verlagerung des *Kalevipoeg*-Stoffes in die Gegenwart. Es handelt sich hierbei um moderne Gedichte, die im Stile des Epos bzw. alter estnischer Sagen abgefasst sind, aber deutliche Bezüge zur Gegenwart haben, wenn zum Beispiel der Name Guantanamo in einem Gedicht verwendet wird. Als Hommage zum 200. Geburtstag von Kreutzwald veröffentlichte Kivisildnik 2003 das Gedicht *Kalevipoeg omas mahlas* („Kalevipoeg im eigenen Saft"),[33] worin auch auf eine vage geplante bzw. angedachte Skulptur von Kalevipoeg in der Ostsee Bezug genommen wird.

[33] In: Vikerkaar 18 (2003), Nr. 12, S. 50-55.

Andrus Kivirähk, einer der eifrigsten Verwender des Eposstoffes (s.u.), publizierte 2003 ein Schauspiel mit dem Titel *Kalevipoeg*.[34] In diesem Text treten ausschließlich aus dem Epos bekannte Personen sowie, in prominenter Rolle, der Igel auf. Mit vielen absurd-grotesken Passagen gelingt dem Autor hier eine Allegorie auf die Gegenwart, in der häufig die Entfremdung der Politik vom Volk beklagt wird. Das Volk wird in Kivirähks Drama von Alevipoeg, Olevipoeg und Sulevipoeg symbolisiert, die recht einfältig, mitläuferisch und beeinflussbar sind. Sie sehnen sich (unausgesprochen) nach der Sowjetzeit zurück, die vom Zauberer symbolisiert wird, dessen einziges Interesse im Spielen und Vergnügen besteht. Kalevipoeg als König verkörpert die neue politische Elite, die in den Augen des Volkes gerne ins Ausland reist und nichts Nützliches für seine Untertanen tut, und der Igel schließlich steht vermutlich für die wirtschaftlichen Kreise, die sich weitgehend von der Politik fernhalten, zwischen allen Klippen hindurchlavieren und sich im Stillen bereichern. Kivirähks Stück zeigt, wie vielfältig interpretierbar und einsetzbar der Stoff des Epos ist. Die Verwendung dieses Materials in einer Allegorie auf die Gegenwart sorgt dabei für einen hohen Wiedererkennungswert, was wiederum Garant für die Wirksamkeit des Textes ist.

5.2. Teilnutzungen

Die bloße Verwendung von einzelnen Elementen, Passagen oder Motiven aus dem Epos lässt sich bereits in der frühen estnischen Dichtung, die unmittelbar nach der Publizierung von Kreutzwalds Text entstanden ist, nachweisen. Hierzu gehört auch die Form, worauf Mihkel Kampmann in seiner Übersicht zurecht hinweist: Der dem Deutschen nachempfundene Endreim tritt zugunsten der im *Kalevipoeg* verwendeten Alliteration in den Hintergrund.[35] Dies ist beispielsweise in der Dichtung von Friedrich Kuhlbars (1841–1924), Lydia Koidula (1843–1886), Mihkel Veske (1843–1890) oder Ado Reinvald (1847–1922) zu sehen. Gleichzeitig treten in deren Dichtung verstreut auch immer wieder konkrete Motive aus Kreutzwalds Epos auf. Das ist ebenso bei Els Raudsepp (1851–1943), Jaan Bergmann (1856–1916), Ado Grenzstein (Piirikivi, 1849–1916), Peeter Jakobson

[34] Andrus Kivirähk, Kalevipoeg. Näidend kahes vaatuses, in: Looming (2003), Nr. 12, S. 1766-1792.

[35] Kampmann, „Kalevipoja" mõju Eesti ilukirjanduse peale (wie Anm. 16), S. 465 f.

(1854–1899) und Juhan Kunder (1852–1888) der Fall. Von Letzterem stammt im Übrigen auch eine komplette Prosanacherzählung von Kreutzwalds Epos (1885). Neben der bloßen Motivverwendung gibt es auch umfangreichere Versschöpfungen, die sich mit dem Eposstoff befassen, sehr bekannt wurde zum Beispiel Aleksander Ferdinand Tombach (alias Kaljuvald, 1872-1944) längeres Poem von 1894, das als *Kalev und Linda* in die Geschichte einging und auch als Text für ein Oratorium verwendet wurde.

Generell ist der Stoff innerhalb der estnischen Lyrik jedoch dermaßen verbreitet, dass eine Einzelauflistung der fraglichen Autorinnen und Autoren hier nicht erfolgen kann. Hervorzuheben ist lediglich, dass bei manchen eine auffällig hohe Zahl von Gedichten in der einen oder anderen Weise Bezug zum *Kalevipoeg* oder zur estnischen Folklore ganz allgemein nimmt, wie es vielleicht bei Mari Vallisoo (geb. 1950) der Fall sein mag. Bezeichnend ist auch, dass eine bedeutende literarische Gruppierung sich ihren Namen nach einem im 14. und 19. Gesang des Epos kurz erwähnten Feuervogel gab: *Siuru* war im Frühjahr 1917 eine so bedeutende und bekannte Gruppierung, dass die fragliche, wenn auch kurze, Periode der estnischen Literaturgeschichte als „Siuru-Frühling" bezeichnet wird.

Auf die Bühne hat der Stoff seinen Weg relativ früh gefunden. Erstmals finden sich Elemente des Epos bei einem Schauspiel (*Juta*, 1886) von Anton Jürgenstein (1861–1933), der eigentlich mehr als Literaturkritiker und Journalist in Erscheinung getreten ist. Der bekannte Folklorist Matthias Johann Eisen (1857–1934) schrieb den Einakter *Kalevi kannupoisid* („Kalevs Knappen", 1893) und verwendete den Titel *Kalevipoeg* im Übrigen auch für seine mehrfach aufgelegten Mäßigkeitsbücher.

In der Prosa sind der Verwendung selbstverständlich ebenso wenige Grenzen gesetzt wie in der Lyrik. Schon wenige Jahrzehnte nach Veröffentlichung des Epos begannen in der Prosa vereinzelt Motive, Stoffe und Parallelen aufzutreten. Erstmals ist derlei auszumachen bei 1871 erschienenen Geschichten von Jakob Pärn (1843–1916)[36], der zu den wichtigsten frühen Prosaisten gehört. In Eduard Bornhöhes (1862–1923) *Tasuja* („Der Rächer", 1880), einem regelmäßig neu aufgelegten Klassiker der estnischen Literatur, der den Konflikt mit der Fremdherrschaft anhand eines Aufstandes im 14. Jahrhundert thematisiert und dadurch zu einem Kulttext der estnischen Emanzipationsbewegung wurde, trägt der Hauptheld unverhohlen Züge des

[36] Ebenda, S. 472.

Kalevipoeg wie zum Beispiel nahezu übermenschliche Kräfte und die Fähigkeit zu beinahe übernatürlichen Handlungen.

Friedebert Tuglas (1886–1971), der sicherlich nicht als Anhänger von Kreutzwalds Epos bezeichnet werden kann,[37] verwendete in mindestens einer seiner Novellen deutlich ein Motiv aus dem *Kalevipoeg*: In *Maailma lõpus* („Am Ende der Welt", 1915, dt. 1935 unter dem Titel „Am Rande der Welt") verschlägt es die Hauptperson in eine phantastische Scheinwelt, wo ihr die Liebe in Gestalt einer begehrenswerten, rätselhaften und letztlich Unheil bringenden Riesin begegnet; am Ende gelingt es ihr mit Müh und Not die Insel wieder zu verlassen. Der Kern der Novelle hat wenig zu tun mit dem Epos, aber der Umstand, dass der Protagonist überhaupt mit dem Schiff ans Ende der Welt gelangte, kommt sehr wohl aus dem *Kalevipoeg*.

Aarand Roos (geb. 1940) zieht in seinem *Juutide kuningas Tallinnas* („Der König der Juden in Tallinn", 1978) u.a. eine Parallele zwischen Jesus und Kalevipoeg und liefert allgemein eine Persiflage auf den estnischen Helden, den er beispielsweise als den ersten estnischen Touristen tituliert, denn immerhin sei er ja weit gereist: Ans Ende der Welt, nach Finnland, in die Hölle etc.

Subtil ist die Anspielung auf den *Kalevipoeg* beim surrealistischen Dichter Andres Ehin (geb. 1940): Er verarbeitete die Schlussverse des Epos in der Überschrift einer seiner Prosasammlung *Ajaviite peerud lähvad lausa lõkendama* („Die Kienspäne der Zerstreuung fangen geradezu Feuer", 1980).[38]

Die extremste Reverenz erwies Andrus Kivirähk (geb. 1970) dem Helden des Nationalepos: Eine Prosasammlung von ihm erschien 1997 unter dem Titel *Kalevipoeg*, obwohl das Buch, das Feuilletons und Kurzgeschichten vereint, den Namen Kalevipoeg nicht einmal erwähnt und auch ansonsten nicht die geringsten Bezüge zum Epos aufweist. Der Autor erklärte dies im Klappentext folgendermaßen:

> „Werter Leser! Bestimmt hat sich in deinem Kopf die berechtigte Frage erhoben, warum das Buch ‚Kalevipoeg' heißt? (...) Ich weiß es auch nicht. Meine Güte, ich geriet plötzlich in Fahrt, mir wurde schwarz vor Augen – als hätte ich Rattengift gegessen – und schwupp gab ich der Sammlung den Titel ‚Kalevipoeg'. Der Himmel sei mir gnädig! Was für eine sinnlo-

[37] Siehe oben, Anm. 27.

[38] Der Titel ist mehrdeutig, was hier aber nichts zur Sache tut; siehe für mehr Informationen Hanns Grube, Ehin ist wieder da, in: Estonia (1996), H. 2, S. 44 ff.

> se Tat! Später habe ich mich natürlich fürchterlich geschämt, aber da war nichts mehr zu machen."[39]

Diese postmoderne Überhöhung, in der die Titelwahl für eine Prosasammlung völlig willkürlich erfolgte, zeigt noch einmal, wie sehr der Name des Epos als Symbol fungiert. Er kann als bloße Aufschrift verwendet werden, die besagt: Hier ist was Estnisches drin, kauf mich!

Überhaupt ist das Werk von Andrus Kivirähk, dessen Erfolgsroman *Rehepapp* („Der Scheunenvogt", 2000),[40] in dem reichhaltig Motive aus der estnischen Folklore verwendet werden, schon einmal als „Kalevipoeg in verbesserter Form"[41] bezeichnet worden ist, am ergiebigsten. Konkrete Bezüge zum *Kalevipoeg* finden sich bereits bei Kivirähks Debüt von 1995, den 2001 in erweiterter Form aufgelegten *Ivan Orava mälestused ehk Minevik kui helesinised mäed* („Die Erinnerungen des Ivan Orav oder Eine Vergangenheit wie hellblaue Berge"). Das Buch ist die grotesk-fiktive Lebensgeschichte eines unermüdlichen wackeren estnischen Freiheitskämpfers – auch dies ist gewissermaßen schon als Parallele zum *Kalevipoeg* zu betrachten –, der noch die Jahre der ersten Republik mitgemacht hat, alle sowjetischen Grausamkeiten überstanden hat und nun wieder sein Leben in der Republik Estland genießt. Dabei zieht Kivirähk so ziemlich alles durch den Kakao, was national-patriotisch gesinnten Esten heilig war, und erzielt durch diese satirische Überhöhung eine perfekte Dekonstruktion des nationalen Mythos in Estland.[42] In einer Episode besucht der Held die Hölle, wo er sich mit dem Teufel recht gut versteht – ein klarer Verweis auf Kalevipoegs zweimaligen Besuch in der Unterwelt, wenn auch festzuhalten ist, dass der Unterweltsbesuch natürlich ein uraltes und weitverbreitetes Motiv in der Weltliteratur ist.[43] Auch in Kivirähks jüngstem Roman, *Mees, kes teadis ussisõnu* („Der Mann, der die Schlangenworte wusste", 2007), der erneut zahl-

---

39 Andrus Kivirähk, Kalevipoeg. Tallinn 1997, Text auf der Rückseite des Buches.

40 Oder auch „Dorfkönig", vgl. die auszugsweise Übersetzung des Romans in Estonia (2003), H. 2, S. 54-62.

41 Madis Kõiv, „Kalevipoeg" Tammsaare tähendamissõnade kumas [„Kalevipoeg" im Schimmer von Tammsaares Bedeutungsworten], in: Looming (2003), Nr. 12, S. 1853-1881, hier S. 1857.

42 Vgl. Cornelius Hasselblatt, Lachen als Therapie. Humor als Mittel zur Dekonstruktion des nationalen Mythos in Estland, in: Wie die Welt lacht. Nationale Lachkulturen im Vergleich, hrsg. v. Wara Wende. Würzburg 2008, S. 125-134.

43 Vgl. Elisabeth Frenzel, Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 5., überarbeitete Aufl., Stuttgart 1999, S. 713-727.

reiche Motive aus der Folklore verwendet, findet sich eine eindeutige Anspielung auf den *Kalevipoeg*, genauer gesagt wiederum auf die berühmten Schlussverse: Kivirähk lässt einen alten Mann, dessen Beine abgehackt sind und der sich auf eine einsame Insel zurückgezogen hatte, sich ein Flugobjekt bauen, mit dessen Hilfe dieser am Ende des Romans nach Estland zurückkehrt und unter den ins Land eingedrungenen Rittern Angst und Schrecken verbreitet.

Diese Beispiele mögen genügen, um einen Eindruck von der vielfältigen Weiterverwendung des *Kalevipoeg*-Stoffes zu vermitteln; es bleibt weiterer Forschung und Sichtung vorbehalten, hier zu einer umfassenderen Darstellung zu gelangen. Trotz der zentralen Stellung, die Kreutzwald mit seinem Werk innerhalb der frühen estnischen Literatur einnimmt, ist das Thema in seiner Gesamtheit nämlich noch nicht erschöpfend behandelt worden.[44]

6. Rezeption im Ausland

Im Ausland wurde der Text von Anfang an als ebenso exotischer wie authentischer Sagenstoff rezipiert. Etwas anderes als urtümliche Volksdichtung konnte man im 19. Jahrhundert von einer Kultur, die man praktisch überhaupt nicht kannte, auch gar nicht erwarten. Dabei erleichterten die Publikation innerhalb einer international verbreiteten wissenschaftlichen Reihe und die beigefügte deutsche Parallelübersetzung den Zugang. Der Berliner Professor für östliche Sprachen, Wilhelm Schott (1802–1889), wurde ein wichtiger Vermittler des estnischen Epos, er schrieb noch vor dessen Vollendung Rezensionen[45] und später eine ausführliche Abhandlung.[46] Schott, der mit Kreutzwald korrespondierte, war zudem vermutlich „der erste, der auf einer ausländischen Universität über die estnische Literatur Vorlesungen gehalten hat".[47] Aber auch in Finnland und Frankreich wurde der *Kalevipoeg* in wissenschaftlichen Kreisen aufgenommen

---

44 Vgl. aber die in Anm. 29 gegebenen Literaturhinweise.

45 Wilhelm Schott, Kalewi-poeg (der Sohn des Kalew), eine estnische Sage, in: Magazin für die Literatur des Auslandes 115 (1857), S. 457 f.; 116 (1857), S. 462 f.; ders., Kalewi Poeg, eine estnische Heldensage, in: Magazin für die Literatur des Auslandes 125/127 (1859), S. 503-506; ders., Kalewi-Poeg, eine epische Sage der Esten, in: Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland 19 (1860), H. 3, S. 346-363.

46 Wilhelm Schott, Die estnischen Sagen von Kalewi-Poeg, in: Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1862), Nr. 7, S. 411-487, später auch als Separatdruck Berlin 1863.

47 Webermann, Zur Aufnahme (wie Anm. 9), S. 202.

und kommentiert, eine wichtige Vermittlerrolle spielte hierbei die Petersburger Akademie der Wissenschaften und der von ihr dem Werk verliehene Wissenschaftspreis. Während also daheim in Estland die Rezeption nur schleppend in Gang kam, wurde in Berlin, Helsinki, London, Paris und St. Petersburg über das Epos geredet. Und das war in dieser Phase der estnischen Emanzipationsbewegung außerordentlich wichtig.

Es entsprach der Wahrnehmung des Textes als Folklore, dass die Übersetzungen lange Zeit ohne Angabe des Verfassers publiziert wurden. Auch im Ausland ging es darum, der Leserschaft ein urtümliches Volksepos zu präsentieren, das man viel leichter propagieren konnte als eine lange Versdichtung eines romantischen Autors aus einem unbekannten Winkel Europas. Eine deutsche Prosanacherzählung wurde als Sage tituliert,[48] eine dänische Prosanacherzählung ist lapidar mit „Estlands Nationalheld" untertitelt,[49] die russische Prosaversion erhielt den Untertitel „Eine alte estnische Sage",[50] die englische Nacherzählung hieß „The hero of Esthonia",[51] und die deutsche Neuübersetzung von Ferdinand Löwe erschien 1900 schlicht als *Kalewipoeg* und gab im Titel lediglich an, dass es sich um eine Übersetzung aus dem Estnischen handelte.[52] Diese Praxis ändert sich auch im 20. Jahrhundert nicht, noch 1985 erscheint eine neue ungarische Übersetzung ohne jeglichen Hinweis auf den Urheber des Werkes, der lediglich im Nachwort genannt wird.[53]

Diese folkloristische Klassifizierung von Kreutzwalds Text und zugegebenermaßen auch der authentische Hintergrund konnten dazu führen, dass der Stoff auch von anderen Autoren frei bearbeitet wurde. Bereits 1875 erschien in Leipzig aus der Feder von Julius Grosse eine deutsche Nach- oder besser gesagt Umdichtung des *Kalevipoeg*.[54] Der Autor stützt sich hier weitgehend auf die Prosanacherzählung von

---

48 Kalewipoeg oder die Abenteuer des Kalewiden. Eine estnische Sage, frei nach dem Estnischen bearbeitet von C.Chr. Israël. Frankfurt a.M. 1873.

49 Kalevi Poeg. Estlands Nationalhelt. Fortalt af P. Rasmussen. Kjøbenhavn 1878.

50 Kalevič. Drevnjaja ėstonskaja saga v dvadcati pesnjach. Per. Ju. Trusman. Vyp. 1-2, Revel' 1886–1889.

51 W.F. Kirby, The hero of Esthonia and other studies in the romantic literature of that country. Compiled from Esthonian and German sources. In two volumes, London 1895.

52 Kalewipoeg. Aus dem Estnischen übertragen von F. Löwe. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hrsg. v. W. Reiman. Reval 1900. Ein Neudruck dieser Ausgabe von 2004 (s. Anm. 2) verzichtet ebenfalls auf den Verfassernamen, erhielt aber – dies ein Zeichen der fortgeschrittenen Kanonisierung! – den Untertitel „Das estnische Nationalepos".

53 Kalevipoeg. Észt hősének [Estnischer Heldengesang]. Fordította Rab Zsuzsa. Budapest 1985.

54 Julius Grosse, Die Abenteuer des Kalewiden. Esthnisches Volksmärchen. Leipzig 1875.

1873 von Israël[55], wollte aber „dem Charakter der esthnischen Lyrik annähernd treu" bleiben und wählte daher „zwar dieselbe Grundform des Originals, doch in doppelter Anzahl der Hebungen und dann paarweis gereimt".[56] Dieser Endreim ist allerdings gerade etwas, was dem Charakter der estnischen bzw. allgemein ostseefinnischen Lyrik völlig widerspricht, und manche von Grosses Lösungen wirken dementsprechend gekünstelt: „Graste frei im guten Kleefeld, doch es kam ein Rudel Wölfe, / Graue Bären aus dem Dickicht, sechs zuerst und später zwölfe –"[57]!

Eine insofern analoge Bearbeitung des Stoffes, als sie erneut ganz im Stile der Zeit erfolgte und sich an einer früheren Prosafassung orientierte – diesmal an Kirbys Version[58] –, nahm Anfang der 1980er Jahre der literarisch bis dahin nicht in Erscheinung getretene Autor Lou Goble vor. In einer mit „Science Fiction and Fantasy" überschriebenen Reihe kam sein Roman *The Kalevide*[59] heraus, der sich in groben Zügen am Stoff des *Kalevipoeg* orientiert, ansonsten aber selbstverständlich ein vollkommen neues und eigenständiges Werk ist. Während man dem Transport des estnischen Sagenstoffs in die angloamerikanische (Fantasy-)Welt noch positive Aspekte abgewinnen kann, wie es estnische Rezensenten daheim und im Exil taten,[60] ist die deutsche – qualitativ leider sehr niedrig stehende – Übersetzung des Gobleschen Werkes wohl eher als Fehlschlag zu interpretieren.[61] Andererseits zeigt gerade dieser Vorgang, dass sich der Stoff in gewisser Hinsicht von seiner Herkunft und seinem Urheber gelöst hat und ein eigenes Leben zu führen beginnt.

7. Zusammenfassung

Diese Verselbstständigung ist letztlich das Charakteristische für den *Kalevipoeg*. Verkürzt formuliert ist das Folgende geschehen: Im Volk zirkulieren Sagen über einen urzeitlichen Helden Kalevipoeg, aber sie

---

55 Vgl. Anm. 48.
56 Grosse, Die Abenteuer (wie Anm. 54), S. XVII.
57 Ebenda, S. 81.
58 Vgl. Anm. 51.
59 Lou Goble, The Kalevide. Toronto (u.a.) 1982.
60 Jüri Kurman, Üks ennemuistne eesti jutt ulmeronaanina [Ein altes estnisches Märchen als Sciencefiction-Roman], in: mana 52 (1983), S. 62 ff.; Uno Ussisoo, The Kalevide, in: Keel ja Kirjandus 27 (1984), H. 1, S. 62 f.
61 Lou Goble, Das neue Epos von Kalewas Sohn. Bd. 1-3, München 1986 (Goldmann Fantasy. 23870, 23891, 23892), vgl. die Rezension des Verf. in Estonia (1989), H. 1, S. 34-37.

machen nur einen Bruchteil des gesamten Schatzes der mündlichen Überlieferung aus; im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts entsteht in Estland ein Bedarf an „großen", d.h. identitätsstiftenden Texten; als passendes Sujet werden die erwähnten Sagen genommen und von einem begabten Autor in eine kohärente Form gebracht; dieser Text wird anonym und wissenschaftlich kaschiert publiziert und damit als authentisch und urtümlich erfahren; als solcher wird der Text daraufhin im Aus- und wenig später im Inland kanonisiert, *nicht* als Kunsttext, der von einem Individuum abgefasst worden ist; durch diese Kanonisierung erfolgt die Verankerung des Stoffes im kollektiven Gedächtnis der Esten; in der Folge wird der Stoff innerhalb der estnischen Literatur immer weiter verwendet, und zwar aufgrund seiner Kanonisierung, *nicht* etwa durch die Allgegenwart estnischen Sagenguts in der Bevölkerung. Dadurch drang Kreutzwalds Text immer tiefer in das Bewusstsein der Esten ein und formt mittlerweile einen festen Bestandteil desselben. Von den 1000 Jahren, die Kreutzwald in seinem oben erwähnten Vorwort anmahnte,[62] sind bereits 150 verstrichen, und es gibt bislang keinerlei Anzeichen dafür, dass Kreutzwalds Text in den verbleibenden 850 Jahren etwas von seiner universalen Verwendbarkeit einbüßen wird.

[62] Siehe Anm. 23.

Literatur und werdende Nation in Lettland und Litauen. Die Versepen *Lāčplēsis* (1888) und *Witolorauda* (1846)

von Stephan Kessler

In diesem Artikel geht es um die Rolle der lettischen und litauischen Literatur im Nationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts, also um den Prozess der Herausbildung von lettischem und litauischem „Nationalbewusstsein“[1] innerhalb der Gesellschaft und des Staates des zaristischen Russland, um bestimmte Voraussetzungen und Wirkungen dieses Prozesses und um die Rolle, die die nationalsprachliche Literatur darin gespielt hat. Damit ist bereits zweierlei gesagt worden: Erstens ist der Nationalisierungsprozess ein Abgrenzungsprozess und zweitens ist er weniger ein Phänomen materieller Kultur und Geschichte, als ein sozialpsychologisches Phänomen. In Lettland und Litauen wird die Rolle der Literatur am Nationalisierungsprozess des 19. und frühen 20. Jahrhunderts traditionell sehr hoch gehalten. Die nationalsprachlichen Werke gelten dabei als direkter Ausdruck eines Nationalbewusstseins und ihr gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend gehäuftes Auftreten als Teil derjenigen anschwellenden nationalen Bewusstseinswelle, die schließlich zur Erkämpfung der Nationalstaaten geführt hat: des sog. nationalen „Erwachens“ (lett. *atmoda*, lit. *atbudimas*). Aber was macht die nationale Identität im 19. Jahrhundert wirklich aus und wie findet es sich in den literarischen Werken? Ist Māra Zālītes und Zigmars Liepiņš's Rockoper *Lačplēsis* (1988) direkter Ausdruck derselben Nationalbewusstheit, die wir auch schon in Jānis Rainis' Drama *Uguns un nakts* (1905; uraufgef. 1911) und in beider Vorlage, in Andrejs Pumpurs' unnachahmlichem Original, dem Versepos *Lačplēsis*, finden?

---

[1] Lett. *nacionālā apziņa*, lit. *nacionalinis sąmoningumas*. Gemeint ist die Herausbildung einer nationalen Identität. „Nationale Identität“ ist der im deutschsprachigen Raum sicherlich gängigste Begriff für ... ja, für was eigentlich? Die folgenden Überlegungen sollen herausstellen, dass wir es nicht nur mit unterschiedlichen Phänomenen, sondern auch mit ganz unterschiedlichen Seinssphären zu tun haben, die unter dem Banner der „nationalen Identität“ untersucht werden. Entsprechend unübersichtlich ist die Forschungsliteratur zu diesem Thema, das von den verschiedensten Disziplinen bedient wird. Eine gewisse Systematisierung versucht *durch* seine und *in* seinen drei Bereichen – einen kommunikativen, einen historisch-sozialen und einen reflexiven – der DFG-Sonderforschungsbereich 541 zu Identität und Alterität, weshalb an dieser Stelle auf ihn verwiesen sei, insbesondere auch für in verschiedene Richtungen weiterführende Literatur.

Langewiesche meint mit Blick auf die „massenweise" Entstehung des Nationalen im 19. Jahrhundert, dass eine „Kommunikationsrevolution" stattgefunden habe, dass eine „Gesellschaft, die sich als fähig erwies zu großräumiger Kommunikation, in die immer mehr Menschen aus allen sozialen Schichten hineinwuchsen", entstanden sei.[2] Besteht also die Rolle der Literatur am Nationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts vor allem in der Tatsache ihrer Nationalsprachlichkeit? Ein kommunikationstechnischer Fortschritt im 19. Jahrhundert ist unbestritten; auch dass er und die mit ihm einhergehende Standardisierung der Sprache eine Grundvoraussetzung für eine (nationale) politische Öffentlichkeit waren. Aber ein kommunikativer Fortschritt hätte ja auch zur besseren Wirkung von Propaganda, zur Abgrenzung von Gruppen oder zur Festigung von Hierarchien führen können und nicht notwendig zur Nationenbildung unter dem Banner von Gleichheit und ethnischer Einheit.[3] Natürlich machte es eine Aussage, wenn ein Fahnenjunker der Reserve der zaristischen Armee (Pumpurs), der Teil einer Gesellschaft war, deren ‚erhabene' Oberschicht glaubte, alle sozial unter ihr Stehenden wären kulturlose Bauern, ein lettischsprachiges Versepos schrieb. Aber es muss noch etwas mehr gewesen sein, was die Literatur geleistet hat, denn sonst wäre es ja inhaltlich ziemlich egal gewesen, was man nationalsprachlich verfasst hätte, und ein Abenteuerroman, der in Afrika spielte, oder eine biblische Geschichte wären gerade eben so gut gewesen wie ein Versepos zur historischen Vergangenheit des eigenen Volkes.

Die Vorstellungen von Nation und Volk verbreiteten sich am Ende des Jahrhunderts über Gruppen- und Schichtengrenzen hinweg, weil sie im Ergebnis eine Neudefinition und -ordnung der Gesellschaft, auf die sie angewandt wurden, bedeuteten.[4] Die Machtverhältnisse in

---

2 Dieter Langewiesche, ‚Nation', ‚Nationalismus', ‚Nationalstaat' in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: Föderative Nation, Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg, hrsg. von dems. u. Georg Schmidt. München 2000, S. 9-30, hier S. 29.

3 Dieter Langewiesche („Die Nation schafft Freiheit" [Interview], in: Spiegel Special Geschichte [2007], H. 1, S. 14-18, hier insbes. S. 14 u. 16) hat selbst darauf hingewiesen, dass die Attraktivität des Nationalstaates in der Entwicklung von Freiheiten, Machtressourcen und Wirtschaftspotenzialen sowie in der Tatsache, dass sie ein Institutionenbauer sei und das Einzelleben bis hin zu den Sozialleistungen organisiere, liege.

4 Dies stellt auch Hans-Ulrich Wehler in seinem Essay über die Einigung der deutschen Nation im 19. Jahrhundert (Gegen die Dynastien. Wie der Nationalgedanke in Deutschland zur politischen Kraft wurde, in: Der Spiegel [2007], H. 7, S. 56-64 – auch in: Spiegel Special [wie Anm. 3], S. 97-106) heraus. Seine Überlegungen führen mehrfach in die Richtung, die mein Artikel im Folgenden nehmen wird. Ähnlich auch Langewiesche, „Freiheit" (wie Anm. 3).

einem national organisierten Staat wären ja andere gewesen (so jedenfalls die idealistische Aussicht). Das richtete sich gegen die alten Standesordnungen und die Adels(vor)macht darin. Zielvorstellung war eine bürgerliche, d.h. von Herkunfts- und Besitzfragen unabhängige politische und rechtliche Mobilität. In multiethnischen Verhältnissen wie in den Baltischen Provinzen[5] des Russischen Reiches, in denen soziale Hierarchien zusätzlich ethnisch kodiert waren (jedenfalls, nachdem die Kategorie des Ethnos entstanden und sozial relevant geworden war), richtete sich die Zielvorstellung einer Neuordnung auch direkt gegen eine *soziale* Ungleichstellung und Immobilität (die ja bestand, wenn keine Sekundärsozialisation erfolgte). In den Baltischen Provinzen waren die frühen Ethnopatrioten noch weit davon entfernt, einen Nationalstaat zu fordern. Ein eigenes Gesellschaftswesen innerhalb des Zarenreiches hätten sie – treue Untertanen, die sie waren[6] – durchaus akzeptiert, wenn es nur gerechter zugegangen wäre.[7] So schlugen sich die politischen Denker anfangs oft auf die Seite der Zarenpolitik, denn beide Seiten hatten einen gemeinsamen politischen Feind: die seit ‚ewigen' Zeiten vererbte Vormachtstellung der Adeligen, Ritter und Grundbesitzer in den Provinzen. Für die einen war sie ein soziales Problem, für die anderen ein machtpolitisches.[8] Als es der russischen Politik am Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr nur um ein politisches Schachmatt ging, sondern um eine Russifizierung der Untertanen und Verhältnisse (also um eine Assi-

---

5 Zu den Baltischen Provinzen zählten damals Estland, Livland und Kurland, also in etwa die Territorien der heutigen Republiken Estland und Lettland. Ich behandele von diesem Gebiet jedoch nur die Teile, die heute zu Lettland gehören. Zu den Teilen, die heute zu Estland gehören, vgl. Seraina Gilly, Der Nationalstaat im Wandel: Estland im 20. Jahrhundert. Bern (u.a.) 2002 (zugl. Diss., Zürich 2001), hier insbes. S. 53-99.

6 Am Beginn des Prozesses wurden von ihnen sogar russische Schulen gefordert, sozusagen Bildung ‚um jeden Preis'; vgl. Boriss Infantjevs, Der Kampf der Letten um ihre Muttersprache und ihre Identität in den 60er bis 90er Jahren des 19. Jahrhunderts, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2: Themen des literarischen Nationalismus und der nationalen Literatur im Ostseeraum, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Tampere 1999, S. 189-200.

7 Entsprechend war auch in Litauen bis zum letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nicht von einem Nationalstaat die Rede; ‚die Litauer' wollten autonom innerhalb des restituierten polnisch-litauischen Doppelstaates sein. Vgl. Michael Kohrs, Entstehung und Entwicklung der litauischen Parteien bis 1926, in: Jahrestagung – 1998 – Suvažiavimo darbai, hrsg. v. Litauischen Kulturinstitut. Lampertheim 1999, S. 29-60; Paulis Lazda, The Phenomenon of Russophilism in the Development of Latvian Nationalism in the 19th Century, in: National Movements in the Baltic Countries during the 19th Century, hrsg. v. Aleksander Loit. Stockholm 1985 (Studia Baltica Stockholmiensia. 2), S. 129-135.

8 Vgl. Reinhard Wittram, Baltische Geschichte. Die Ostseelande Livland, Estland, Kurland 1180–1918. Grundzüge und Durchblicke. Wiederabdruck der 1. Aufl. (1954), Darmstadt 1973, hier S. 156-166, 181-208.

milierung der Provinzen, was zu einem nachhaltigen Aushebeln der traditionellen Vormachtstellungen geführt hätte),[9] da ‚radikalisierten' sich auch die von der Russifizierung ebenfalls betroffenen Esten und Letten.

Die Stellung des Einzelnen in seiner Gruppe und in seiner Beziehung zur sozialen Ordnung hatte sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts verändert. Ich habe das mit der Entstehung des modernen Privaten und seiner späteren Krise zusammengebracht,[10] wobei „Privates" als gedachter Raum verstanden wird, der eine vermittelnde Instanz zwischen den Ansprüchen der Gesellschaft und den Bedürfnissen des Individuums ist.[11] Individuen gehören natürlich notwendig zu einer sozialen Gruppe (der Mensch *ist* ein Zōon politikon). Der innere Zusammenhalt einer Gruppe ist durch das Verhalten der einzelnen Individuen bestimmt: durch ihre verhaltensmäßig-kommunikativen Standardisierungen (darin Rollen), durch ihre Werte- und Emotionswelt (darin Überzeugungen, Wahrnehmung von Alterität, Stereotype) und durch ihre Symbolwelt und deren Sinngebäude (darin Mythen).[12] Wenn man so will: durch ihre spezifische Kultur.[13] Diese Aspek-

---

9 Ebenda, S. 216-228.

10 Lettgallisch und Schemaitisch – eine Misserfolgsgeschichte, Sprachliche Standardisierungsprozesse im Spannungsfeld von Privatheit, Identität und Nation in Lettland und Litauen, in: Nation und Sprache in Nordosteuropa im 19. Jahrhundert, hrsg. v. Konrad Maier. Wiesbaden 2009 (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts. 9) (im Druck).

11 Dies stellt auch die Arbeit von Peter Weichart, Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer Kognition und Identifikation. Stuttgart 1990, dar. Die Beiträge eines literaturwissenschaftlichen Sammelbandes zum Thema „Raum und Identität" (Literatur und nationale Identität. Bd. 4: Landschaft und Territorium, Zur Literatur, Kunst und Geschichte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Stockholm 2004) behandeln in puncto „Raum" jedoch das Nationalterritorium und die Konstruktion seiner Gestalt in bzw. durch Literatur und Kunst, also die Symbolgehalte, die einem ohnehin schon hochgradig sozial konstruierten Raum innewohnten bzw. beigefügt wurden. Mir geht es um die soziale Konstruktion selbst, nicht um eine bestimmte ‚nationale' Ausgestaltung derselben.

12 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung ... von Helmuth Plessner, hier zitiert nach der Ausgabe Frankfurt a.M. 1996, hier S. 49-138. Weil eine derart definierte Gruppe empirisch gesehen unscharf bleibt und auch nach außen hin die expressive Selbstdarstellung der Stände einer ständischen Gesellschaft vermissen lässt, spricht man in der Sozialforschung zu Recht von Sozialtypen; vgl. z.B. die „Sinus Milieus®" (www.sinus-sociovision.de). Wenn ich im Folgenden doch bei dem etwas altbackenen Begriff der Gruppe bleibe, so aus Gründen, die weiter unten ersichtlich werden.

13 Klaus P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft. 3. Aufl., Tübingen/Basel 2003. Hier geht es zunächst um einen empirisch-deskriptiv sinnvoll anwendbaren Kulturbegriff, der zu Einsichten soziologisch-ethnografischer Art führen soll. Der Kulturbegriff hat aber auch noch eine andere Dimension, nämlich eine normativ-politische – dazu weiter unten mehr.

te bestehen dann, wenn sie im Sinne der Gruppenkultur vollzogen werden, also durch symbolische Handlungen.[14] Die Suche nach personaler oder nationaler Identität im Sinne einer ‚festen' (typischen) Substanz ist deshalb sinnlos. Die Frage ist nicht: „Wer sind wir?", sondern lautet: „Wie wollen wir miteinander leben?"

Es gibt ein Spannungsverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gruppe, zu der er gehört; es ist die Suche eines Individuums[15] nach Akzeptanz und zugleich Freiheit innerhalb seiner Gruppe. Die Gruppenabhängigkeit des Einzelnen führt zu einem Gruppenzuordnungsprozess in seinem Selbst – zu Identifikationen. Sie äußern sich in der Akzeptanz der Gruppenkultur durch ihn und in seinem Gebrauch der Standardisierungen der Gruppe. Die Identifikationen können von dem betroffenen Einzelnen reflektiert werden. Das führt zu Bewusstseinsgraden seiner Gruppenzugehörigkeit und -abhängigkeit und außerdem zur sozialen Konstruktion eines ‚logischen', d.h. in sich stimmigen und sinnhaltigen Daseins und Lebensverlaufes. Diese Konstruktionen sinnhaltigen sozialen Daseins werden besonders deutlich im Erzählen über sich selbst.[16] Dies haben bereits zwei zentrale Theorien zur Identität betont.[17] Beide Theorien verstehen unter „Identität" aber bestimmte Anschauungen/Einstellungen grundlegenderer philosophischer (Taylor) oder psychologischer (Eriksson) Art. Ich möchte Identität vor allem als mentale Leistung und Reaktion auf ein Sinn- und Identifikationsproblem des Einzelnen ansehen. Denn nur eine unter gegebenen sozialen Möglichkeiten und Bedingungen ‚klare' und ‚akzeptierte' Selbstzuordnung zu einer bestimmten Gruppe ermöglicht dem Einzelnen in sich ‚logische' Identifikationen. Bereits bei kurzem Nachdenken dürfte jedem deutlich werden, wie schnell

---

[14] Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, hrsg. v. einer Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Reinbek 1973, insbes. S. 81-101. Unter symbolischem Handeln kann auch das Erwerben und Zeigen (Besitzen) materieller Güter verstanden werden; doch ist es nicht das materielle Gut selbst, das die Gruppenzugehörigkeit erzeugt, sondern seine Verwendung in einer (entsprechend akzeptierten) symbolischen Handlung. Die materiellen Güter sind somit nicht generell interessant, sondern nur, wenn sie innerhalb einer bestimmten Kultur signifikant werden können. Immer wenn Literatur ein *event* darstellt, ist sie ein solches materielles Gut.

[15] D.h. eines Trägers eines Selbst oder Ich, zwei Begriffe, die in der von mir gesichteten Forschungsliteratur nicht genau unterschieden wurden.

[16] U.a. Tomas Venclova (Vilnius. Eine Stadt in Europa. Frankfurt a.M. 2006, hier S. 76 und passim) gebraucht hierfür den Begriff des Narrativs.

[17] Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. 5. Aufl. der deutschsprachigen Übersetzung (1996), Frankfurt a.M. 2005, hier S. 94 f.; Juliane Noack, Erik H. Eriksons Identitätstheorie. Oberhausen 2005 (zugl. Diss., Siegen 2005), hier S. 33 f. und passim.

der Bereich ‚klarer' und ‚akzeptierter' Selbstzuordnungen durch eine lebensweltlich erzeugte Individualität der Gruppenmitglieder – von individualistischen Einstellungen ganz zu schweigen – verlassen wird. Bei unscharfen oder wechselnden Zuordnungen und somit bei multiplen Identifikationen sind Widersprüche in der ‚Logik' des Lebens im Hinblick auf die Kultur einer bestimmten Gruppe unausweichlich. In selbem Maße steigt der Erklärungsbedarf.[18] Zur Konstruktion eines sinnhaltigen sozialen Daseins muss das Individuum ‚mit sich selbst übereinkommen', um eine befriedigende, rechtfertigende ‚Logik' für seine Identifikationen zu finden. Diese Leistung nenne ich Identität.[19] Die Entäußerung der Identität und das Ergebnis dieses Vorgangs bestimme ich als das Private. Hat Identität wenig zu leisten, ist Privatheit zu leben nicht notwendig; Privatheit wird wichtig, sobald das Individuum multiplen oder heterogenen Gruppenprozessen, mithin einer Geschichte unterliegt, die es nicht selbst beeinflussen kann. Das Private ist dann ein gedachter Freiraum. (S)einer Gruppe zu verstehen zu geben, man werde eine bestimmte Handlung privat oder als Privatperson vollziehen, bedeutet nichts anderes als die Ansprüche der Gruppe zu Gunsten einer individuellen Lösung zurückzuweisen.

Identität und Privates sind keine neuen Phänomene in der menschlichen Geistesgeschichte; sie haben in den Jahrhunderten eine unterschiedliche soziale Rolle gespielt und sie sind auch unterschiedlich im Mundus Sensibilis realisiert worden.[20] Für meine Überlegungen zum 19. Jahrhundert, in dem wir gleich zu Beginn das Private in dem beschriebenen Verständnis eines vermittelnden Refugiums vorfinden, kommt die ‚Subjektivität' dieses gedachten Raumes in einer besonde-

---

18 So heißt es etwa bei Noack, Identitätstheorie (wie Anm. 17), S. 13, dass Identität „die Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven ‚Innen' und dem gesellschaftlichen ‚Außen', also die Bildung einer individuellen sozialen Verortung" meine und dass „die Suche nach sozialer Verortung (...) als Reaktion auf Umbruch-, Befreiungs- und Verlusterfahrungen gedeutet werden müsse". Der Casus scheint mir dabei nicht so sehr eine objektive „soziale Verortung" zu sein (wie man es im Kontext des Zitates verstehen könnte); eine solche Verortung ist durch ‚die anderen' *gegeben*. Der Punkt sind die subjektiven Identifikationen, die ja ein bestimmtes Rollenverhalten implizieren, und zwar als vom Individuum ‚geforderte' und damit auch an ihm ggf. sanktionierte Leistung. Auf sie kann es nur eine subjektive (individuelle) Antwort im Sinne einer Problem- bzw. Konfliktlösung geben, also vor dem biografischen, narrativ sinnkonstituierten Hintergrund der betroffenen Person. Das Individuum ist aufgrund seiner objektiven Geschichte(n) dazu verdammt, sich ggf. umzuidentifizieren, und auf solche ‚Brüche' gibt die Identität eine Antwort im Sinne einer narrativ-symbolischen, sinnkonstituierenden Leistung.

19 So hat es Eriksson aber durchaus *auch* gesehen, vgl. Noack, Identitätstheorie (wie Anm. 17), S. 147 f., 173, 176 f., 179 und passim.

20 Vgl. dazu etwa die Geschichte des Privaten Lebens, hrsg. v. Philippe Ariès u. Georges Duby. 5 Bde., 1989; 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1994.

ren Weise zum Tragen: Denn das gelebte Private wird gedanklich ins Öffentliche verlängert – und so wird es zum Nationalen. Das Nationale ist die vom Individuum gedachte Gesamtgesellschaft in einer für es bekannten und ‚gefälligen' Form. Nur so ist zu erklären, warum am Ende des 19. Jahrhunderts (und weit darüber hinaus) von vielen Personen gerade der Ethnonationalstaat, der ja die Möglichkeiten zu Vielfältigkeiten in einer Gesellschaft realiter einschränkt, als Inbegriff und Garant der Freiheiten und Individualität seiner Bürger angesehen wurde. Denn er beinhaltete eine Hoffnung auf Weiterbestehen der individuellen Lebensumstände (Geschlechterverhältnis, Herrschaftsgewalt in der Familie, Außenbeziehungen, religiöses Leben, Kunstgeschmack, Gleichrangigkeit unter den Gliedern der eigenen Gruppe, ökonomischer Status, politische Meinungsäußerung usw.), die aus der interpolierten Vorstellung geboren wurde, dass das Nationale in den genannten Punkten die Form hätte bzw. haben würde, die das eigene Private hatte.

Die Frage nach der Notwendigkeit einer politischen Emanzipation z.B. als „Lette" oder „Litauer" von „den Russen", „den Polen" oder von der undifferenzierten Masse „der Untertanen des Zaren" setzte voraus, dass sich Letten und Litauer politisch als Volk (Ethnie) begreifen würden, und zwar im ‚klaren' Unterschied zu Russen, Deutschen, Polen und anderen. Wenn in früheren Zeiten „ein Russe" jemand war, der russisch sprach (und also von einfachem Stande, d.h. ‚gewöhnlich' war), und ein „russischer Fürst" einer, der über Russisch sprechende (also ‚gewöhnliche') oder auf dem Territorium des Russischen Reiches lebende Untertanen herrschte, dann wurden diese Sinnelemente jetzt ganz anders aufgefasst. Eine politische Emanzipation als Lette oder Litauer konnte dabei nur deshalb Erfolg haben, weil sie das lettische oder litauische Sich-in-die-Zaren-Nation-inbegriffen-sehen zugunsten eines Wir-sind-etwas-anderes verändert hatten. Die Logik dieser Lösungsstrategie richtet sich gegen eine ständische, sozial stark hierarchische Gesellschaft, in der Standeszugehörigkeit durch ein bestimmtes Gruppenethos und durch bestimmte sprachliche Identifikationen nach außen abgeschottet ist. Wenn im Sinne eines sozialen Aufstiegs ein Lehrer oder Jurist zu werden z.B. für den Sohn einer lettisch(sprachig)en Freibauernfamilie bedeutete, auf einem deutschsprachigen Gymnasium und danach auf einer russischsprachigen Universität nicht nur irgendwie ausgebildet, sondern auch entsprechend sozialisiert zu werden, um den gewünschten Beruf und damit Stand zu erreichen, dann konnte das tief greifende Probleme für die Identität des Betroffenen mit sich bringen, insofern die Sekundärsozialisation

in ihren Ansprüchen weit in das bisherige Leben des Betroffenen hineinregierte. Die ‚regionale Geschichte' hatte die Mehrheit der in Frage kommenden Individuen in eine solche Lage gebracht, dass die Formen des Privaten, in denen diese Individuen bisher lebten, nicht mehr in genügendem Maße ihre vermittelnden Funktionen im Rahmen der Gesellschaft des Zaren-Reichs erfüllten. So hat es den betroffenen Personen als eine politische Lösung erscheinen können, eine lettische oder litauische Nation darzustellen, weil eine solche ihnen ‚mit Fug und Recht' verheißen hätte, ein Lette oder Litauer zu sein bzw. zu bleiben. Nicht, weil ihnen plötzlich solche Eigenheit wesenhaft zu- oder abhanden gekommen wäre, sondern weil es *das* in eine politisch funktionalisierbare Gestalt brachte, was sie privat gewesen waren.

Die Krise der vermittelnden Funktion war offensichtlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht eingetreten (jedenfalls nicht generaliter, sondern nur in bestimmten, singulären Verhältnissen). Erst als in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Russifizierungspolitik einsetzte und dazu in einer neuen Dimension, indem sie an breiter Front in die Privatsphären und das religiöse Leben der Menschen hineinregieren wollte, entstand nicht nur politischer Protest unter dem Banner des Nationalen, sondern er verbreitete sich auch zügig.[21] Es ist kein Wunder, das er von denjenigen Personen ausging und getragen wurde, von denen wir annehmen dürfen, dass gerade *sie* Formen der beschriebenen, modernen Privatheit hatten ausbilden können, weil sie sie sich ökonomisch leisten konnten, nämlich von den neuen Mittelschichten in ökonomischen Vorzugsgebieten bzw. -positionen. Ich möchte das anhand einiger biografischer Daten genauer skizzieren. Denn:

> „Bei der Analyse der „Intelligenz"-Schicht, die in allen Nationalbewegungen eine große Bedeutung hatte, reicht es nicht aus, sich allein auf ihre innere Differenzierung nach Berufen zu beschränken. Es muss auch gefragt werden, in welcher Beziehung sie zum Modernisierungsprozess stand, in dessen Verlauf und unter dessen Einwirkung sich die Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes formte. (...) Zu fragen ist demnach, aus wel-

[21] Für Lettland dargestellt durch Georg von Rauch, Die nationale Frage im 19. Jahrhundert, in: Ders., Aus der baltischen Geschichte. Vorträge, Untersuchungen, Skizzen aus sechs Jahrzehnten. Hannover-Döhren 1980, S. 569-587, hier S. 581 f.; und Wittram, Baltische Geschichte (wie Anm. 8), hier S. 181-191, 216-227.

chem sozialen Milieu die gebildeten Patrioten stammten und in welchem Umfeld sie aufwuchsen."[22]

In jüngster Zeit scheint aber nur Aleksander Loit[23] auf den Aspekt der Schichtung der patriotischen Gruppen eingegangen zu sein.

Wilfried Schlau[24] beschrieb für Lettland, wie Landreformen, die die persönliche Freisetzung der Bauern beinhalteten, früher als im übrigen Russland umgesetzt wurden (in Estland 1816, in Kurland 1817, in Livland 1819). Die alten Abhängigkeiten der Bauern wurden aber noch bis ca. 1845 fortgeschrieben. Neue Mittelschichten treten nach der Durchführung einer Wirtschaftsreform unter dem liberalen deutschbaltischen Adligen Baron Hamilkar von Foelkersahm und der damit verbundenen, über einen langen Zeitraum von 1849 bis 1865 sich hinziehenden Möglichkeit, nun endlich eigenen Grundbesitz zu erwerben, erst ab 1860 deutlicher hervor.[25] Die nationalliterarisch Aktiven kann man in zwei ‚Generationen' unterteilen: Die, die vor allem vor 1890 aktiv waren, und die, die erst ab 1890 aktiv wurden und es dann bis in die Republikzeit hinein blieben. In der ersten ‚Generation' gibt es folgende Milieus und Umfelder:[26]

(1) Die Söhne von Pächtern von Höfen, die später studierten oder ein Lehrerseminar besuchten. Zu ihnen gehören z.B. Juris Alunāns (1832–1864), Auseklis (1850–1879) und Atis Kronvalds (1837–1875), dessen Vater ursprünglich Schneider war und der anfangs ‚nur' einen privaten Bildungsweg durchlief.
(2) Die Söhne von gutsherrlichen Aufsehern, von freien Handwerkern (Sattlern, Tischlern) oder von freien Schank- oder Gasthofwirten (als Pächter oder in eigenem Besitz), die später studierten oder ein Lehrerseminar besuchten. Zu ihnen gehören u.a. Krišjāns

---

22 Miroslav Hroch, Das Europa der Nationen, Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich. Göttingen 2005, S. 117.

23 Die nationalen Bewegungen im Baltikum während des 19. Jahrhunderts in vergleichender Perspektive, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 59-81, hier S. 62 ff. u. 69; mit weiterführender Literatur auf den S. 78 ff. (in seinen Anm. 6 u. 24).

24 Der Wandel in der sozialen Struktur der baltischen Länder, in: Die baltischen Nationen, Estland, Lettland, Litauen, hrsg. v. Boris Meissner. 2. Aufl., Köln 1991, S. 357-381. Vgl. auch Heinrich Strods, Veränderungen der Agrarstruktur und die junglettische Bewegung in Lettland in den 40er–70er Jahren des 19. Jahrhunderts, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 215-226.

25 Ausführlich in Wittram, Geschichte (wie Anm. 8), hier S. 184-203.

26 Die folgenden Daten wurden nach Latviešu rakstniecība biogrāfijās [Das lettische Schrifttum in Biografien], hrsg. v. LU literatūras, folkloras un mākslas institūts. 2. Aufl., Rīga 2003, zusammengestellt.

Barons (1835–1923), Fricis Brīvzemnieks (1846–1907) und Jēkabs Zvaigznītis (1833–1867). Andrejs Pumpurs (1841–1902) stammte von einem gutsherrlichen Weinbrenner ab, hat aber nicht studiert; seine Eltern waren wirtschaftlich nicht sehr erfolgreich. Pumpurs arbeitete selbst lange als Gutsarbeiter, später bei den Landvermessern und ging schließlich zur Armee.

(3) Die Söhne von freien Bauern, die später studierten oder ein Lehrerseminar besuchten. Zu ihnen gehören z.B. Kaspars Biezbārdis (1806–1886), Jēkabs Lautenbahs (1847–1928), Frīdrihs Mālberģis (1824–1907), Krišjāns Valdemārs (1825–1891) und Vensku Edvārts (1855–1897). Juris Māters (1845–1885) stammte auch von einer freien Bauersfamilie ab; er studierte zwar nicht, wurde aber Schreiber und Verwalter bei einem bildungsbeflissenen Baron.

(4) Die Brüder Kaudzītes, Matiss (1848–1926) und Reinis (1839–1920), deren Vater Fronbauer und Prediger in einer Herrenhutergemeinde gewesen war.

In der zweiten ‚Generation' treten dieselben Milieus auf. Es überwiegt Milieu 3: Zu ihr gehören Andrievs Niedra (1871–1942), Vilis Plūdons (1874–1940), Jānis Poruks (1871–1911), Augusts Saulietis (1869–1933) und Eduards Veidenbaums (1867–1892). Aspazija (1865–1943) wuchs auch in der Familie eines freien Bauern auf, aber konnte nicht studieren (für Frauen war das noch nicht möglich). Nach dem Besuch eines Gymnasiums war sie u.a. Hauslehrerin. Rūdolfs Blaumanis' (1863–1908) Eltern waren anfangs Gutsknechte (der Vater war Koch), doch später kauften sie sich eine Hofstelle, die Blaumanis als Erbe weiterbewirtschaftete. Er hat nicht studiert. Aus Milieu 1 stammen Rainis (1865–1929) und Ernests Birznieks (1871–1960), der allerdings wie Aspazija, ohne studiert zu haben, Hauslehrer wurde. Somit gilt für die Biografien beider Generationen, dass fast alle aktiven Personen eine wirtschaftlich günstige Herkunft hatten und zumeist ein Studium oder ein Lehrerseminar absolvierten.

In Lettgallen fand die Bauernbefreiung nicht zugleich mit den Baltischen Provinzen statt, sondern im Rahmen der Aufhebung der Leibeigenschaft im gesamten Zarenreich (1861). Doch gab es zu diesem Zeitpunkt bereits eine ähnliche Sozialstruktur, aus der sich die ‚Nationalen' rekrutierten. Es lassen sich fünf Milieus unterscheiden:[27]

[27] Die folgenden Daten stammen aus: Donats Latkovskis, Nacionālā atmoda Latgalē; modinātāji, darba veicēji [Das nationale Erwachen in Lettgallen; Erwecker und Aktivisten]. 2 Bde., Rēzekne 1999–2002.

(1) Rückbesinnende, die es nicht nötig gehabt hätten – wie z.B. Ignats Čeksters (1842–1914) –, dessen Eltern Bürgermeister waren und später das Vorwerk von Novojdvor' kauften.
(2) Freie Kleinbauern, ansehnliche Pächter – wie z.B. Staņislavs Jozāns (1844–1906), dessen Eltern einen kleinen Hof hatten, der auch ihn noch unterhielt, nachdem die Eltern 1850 gestorben waren. Ähnlich ausgestattet waren Andrīvs Sviklis (1862–1928), Jānis Putāns (1867–1943) und Pēteris Rockāns (1871–1923). Söhne von Pächtern waren die bekannten Lettgallen-Patrioten Nikodems Rancāns (1870–1933) und Eduards Krustāns (1871–1953). Von den nach 1870 Geborenen gehören zu diesem Milieu z.B. Pēteris Dzeņs (1876–1920), Pāvuls Tukišs (1876–1919) und Jezups Kindzulis (1888– ca. 1942).
(3) Freie Bauern mit mittlerem und größerem Besitz – wie z.B. Aloizs Ikaunieks (1848–1929), dessen Eltern Besitzer eines Hofes mit 60 ha Land waren. Eine ähnliche gut situierte Herkunft weisen so bekannte Namen wie Aloizs Laurs Trūps (1856–1918), Eduards Justs-Justovičs (1857–1927), Aleksandrs Platpieris (1860–1922), Francis Trasūns (1864–1926), Jānis Kantinieks (1865–1904), Sīmanis Tukišs (1867–1903), Benedikts Zazerskis (1867–1917), Jēzups Graudāns (1868–1915) und Benedikts Skrinda (1868–1948) auf. Bis zum Geburtsjahr 1869 dominiert das dritte Milieu in den Kreisen der politischen und ideellen Aktivisten; erst ab Geburtsjahr 1870 machen die ‚nationale Karriere' mehr und mehr Persönlichkeiten mit, die aus Milieu 2 stammen.
(4) Kinder niederer Beamter – wie z.B. Helēna Oreniete (1849–1939) oder Pīters Miglinieks (1850–1883), dessen Familie seit alters her zu den freien Herzogsleuten gehörte und dessen Vater Richter in Zaļmuiža war.
(5) Unfreie Bauern, Gesinde, Hofaufseher, Gärtner – wie z.B. Kazimirs Obrumāns (1855–1905), Staņislavs Mukons (1859–1916), Donats Grišāns (1867–1949) und Aleksandrs Springovičs (1868–1947).

Typisch für die Biografien ist, dass alle Personen einen Bildungsweg absolvierten, der zu einem gewissen sozialen Aufstieg führte. Insofern vertraten diese ‚Intelligenzler', wo sie für das Nationale eintraten, die politischen Interessen ihrer Gruppe, nicht etwa eine objektive ethnische Wirklichkeit oder politische Gleichstellung. Denn vor allem die ‚gutgestellten' Personen aus Milieu 3 konnten vor dem Hintergrund eines traditionellen Demokratieverständnisses (Adelsrepublik, Ständeordnung, Klassenwahlrecht) davon ausgehen, dass sie in einer nationalen Gesellschaftsordnung am meisten gewinnen würden und

dass sich vor allem *ihre* Vorstellung von der Gestalt einer Nation würden politisch durchsetzen lassen.

Die kulturell-national Aktiven auf dem Gebiet des ehemaligen Großfürstentums Litauen kann man in *drei* ‚Generationen' unterteilen. Die erste ‚Generation' (bis 1830 aktiv) ist der Dreh- und Angelpunkt der zukünftigen Nationalisierung. Sie werden am Ende und durch das Ende des *Wielkie Xięstwo Litewskie* aktiviert, in dem sie selbst noch sozialisiert wurden. Das Nationale spielt für sie dabei eine ganz andere Rolle und hat auch noch eine ganz andere Ausprägung, als es dies für die Persönlichkeiten am Ende des 19. Jahrhunderts haben wird. Dionizas Poška[28] (1765–1830) benutzte seine Privatheit als Refugium für Forschungen, für seine Schriften, für ein bestimmtes historisches Bewusstsein und für ein ‚Museum'. Es ging ihm aber in Reaktion auf die politischen Umbrüche seiner Zeit ‚nur' um eine Identifikation mit seiner Heimatregion, der *Žemaitija*. Die zweite ‚Generation' ist vor allem zwischen den beiden Polnischen Aufständen (1830–1831 und 1863), also in der Mitte des Jahrhunderts, aktiv. Die dritte ‚Generation' ist mit den beiden Generationen in Lettland vergleichbar. Sie teilt sich in eine frühen Phase bis zum Druckverbot im Jahre 1883, in der sich neue Gruppen formierten, und in die Zeit danach, in der die Nationalisierung in eine deutliche Bewegung mündete und ihre Träger bis in die Republikzeit hinein aktiv waren.[29] Bereits Alfred Senn[30] hat darauf hingewiesen, dass z.B. die Genese der heutigen litauischen Standardsprache am Ende des 19. Jahrhunderts vor allem durch einflussreiche Patrioten und Schriftsteller hervorgerufen wurde, deren soziale Grundlage neu entstandene, ‚mittlere' Schichten waren, die aus dem wirtschaftlich-sozialen ‚Vorteilsgebiet' der sog. Suwalkei (lit. *Suvalkija*, heute *Užnemunė*) stammten. In der ersten ‚Generation' gibt es:[31]

---

28 Vgl. Stephan Kessler, Dionizy Paszkiewiczs ‚Altertümer' und Antwort auf die fragliche Authentizität seiner Museumseiche Baublys, in: Die Welt der Slaven 47 (2002), S. 213-236.

29 Die ‚Generationen'-Teilung, die ich hier für Litauen verwende, findet sich auch in der Lietuvių literatūros istorija, XIX amzius [Litauische Literaturgeschichte, 19. Jahrhundert], hrsg. v. Juozas Girdzijauskas. Vilnius 2001.

30 Handbuch der litauischen Sprache. Bd. I: Grammatik. Heidelberg 1966, hier S. 54; ders., The Lithuanian Intelligentsia of the Nineteenth Century, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 311-315.

31 Die folgenden Daten wurden nach Lietuvių literatūros istorija (wie Anm. 29); Lietuvių literatūros enciklopedija [Litauische Literaturenzyklopädie], hrsg. v. Vytautas Kubilius. Vilnius 2001; und nach Lietuvos TSR bibliografija [Bibliografie der Litauischen SSR], Serie A: Knygos lietuvių kalba [Bücher in litauischer Sprache]. Bd. 1: 1547–1861, hrsg. v. Lietuvos TSR Ministrų Tarybos Valstybinis Spaudos Komitetas und Lietuvos TSR Knygų Rūmai. Vilnius 1969, zusammengestellt.

(1) Landadelige aus der niederen schemaitischen Schlachta, die als Beamte arbeiteten. Zu ihnen gehören u.a. Dionizas Poška und Antanas Klementas (1756–1823).
(2) Personen aus einfachsten Verhältnissen (Bauernkinder), die katholische Priester wurden und als solche ‚aneckten'. Hier sind Antanas Strazdas (1760–1833), Silvestras Valiūnas (1789–1831) und Simonas Tadas Stanevičius (1799–1848) zu nennen.[32]
(3) In dieser frühen ‚nationalen Generation' gibt es einen Sonderfall, der nicht unerwähnt bleiben sollte: Ein Reihe von litauenbegeisterten Akademikern aus Vilnius – unter ihnen Teodor Narbutt (1784–1864), Jan Łoboyko (1786–1861), Leon Borowski (1784–1846), Leon Rogalski (1806–1878), Franciszek Xawier Bohusz (1746–1820), Joachim Lelewel (1786–1861), Kazimierz Brodziński (1791–1835) und Emeryk Staniewicz (1802– vor 1866). Sie haben nicht unbedingt etwas auf Litauisch veröffentlicht (inwieweit konnte jeder von ihnen es überhaupt?); sie haben sich nach den Teilungen Polens und nach Napoleons Durchzug mit ihrer Universität, mit *Wilno* und deshalb in gewissem Maße auch mit *Litwa* identifiziert, an dem sie ein dezidiert ‚wissenschaftliches' Interesse zeigten. Vielleicht sollten zu ihnen auch Adam Mickiewicz (1799–1855), Juliusz Słowacki (1809–1849) und andere Dichter und Denker jener Zeit gerechnet werden.[33] Nach unseren heutigen Kriterien würden sie alle als Polen gelten.

Doch damals ging es noch nicht um ethnische Zuordnungen. Erst in nationaler (also späterer) Sichtweise sind die Abstammungen, Lebensverläufe oder Sprachverwendungen in allen drei Personenkreisen oft prekär; nicht umsonst spricht man auf litauischer Seite gerne davon, wie polonisiert die Gesellschaft gewesen sei. Doch nicht deshalb habe ich die ‚polnischen' Akademiker zusätzlich erwähnt. Sondern weil damals Litauen und seine Geschichte ein Thema der literarischen und publizistischen Öffentlichkeit war. Deutlich wird das vor allem an der Diskussion um den Wert des historischen Raumes des *Wielkie Xięstwo Litewskie* innerhalb der *Rzeczpospolita obojga naro-*

---

[32] Zu den fünf genannten Personen vgl. auch Stephan Kessler, Die litauischen Idyllen, Vergleichende gattungstheoretische Untersuchung zu Texten aus Polen und Litauen, 1747–1825. Wiesbaden 2005, zugl. Habil., Greifswald 2004, passim; ders., Die europäische Literatur als interkultureller Prozess am Beispiel der Idylle in Polen und Litauen um 1800 (Karpiński, Gurski, Klementas), in: Literaturen des Ostseeraums in interkulturellen Prozessen; Deutsch-polnisch-skandinavische Konferenz Külz/Kulice vom 7.–10. Oktober 2004, hrsg. v. Regina Hartmann in Verbindung mit Walter Engel. Bielefeld 2005, S. 99-122; und Kessler, Paszkiewiczs ‚Altertümer' (wie Anm. 28).

[33] Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), hier S. 134-143 u. 146 f., tut es.

dów, auch innerhalb Europas, an seiner Herleitung aus der Antike (Palemon, Sarmaten, Heruler) und an seinem Stellenwert im gerade entdeckten Mittelalter. Um die Wende zum 19. Jahrhundert wurde Litauen als Teil einer „sveo-gothischen" Geschichte (also einer Geschichte vom Typus *Nord, Gothen, Ossian* und nicht vom Gegentyp *Süd, Römer, Homer*) verortet.[34] Innerhalb der polnischsprachigen Literatur wurden außerdem etliche Werke verfasst, die Ereignisse aus der spätmittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Geschichte Litauens dichterisch verarbeiteten oder historisch darstellten, und zwar so gut, wie man diese Geschichte kannte. Und da man sie relativ schlecht kannte, gaben die wenigen gesicherten Fakten eine hervorragende Möglichkeit, dem Leser, den Stellenwert, den Litauen in den Augen des Autors hatte, zu vermitteln.[35] In diesem Kontext sind die genannten Akademiker wichtig, weil sie sozusagen die Pro-Litauen-Partei vertreten, weil sie ihre Ansichten multiplizieren konnten und weil sie so langfristig zum inneren Zusammenhalt und zur sozialen ‚Positionierung' der Region beitrugen.

In der zweiten litauischen ‚Generation' sind vor allem Personen, die Priester wurden oder eine geistliche Laufbahn zumindest zeitweise einschlugen, die Motoren der Nationalisierung. Ihre genaue Herkunftsart ist i.d.R. unklar und das bedeutet wohl, dass sie aus einfachsten Verhältnissen stammten. Kennzeichnend ist also ihre soziale Mobilität und die Verknüpfung von Bildungsweg und geistlicher Laufbahn. Hier sind u.a. Pranas Savickis (1777–1864), Antanas Savickis (1782–1836), Kajetonas Aleknavičius (1803–1874), Kajetonas Nezabitauskas (1800–1876), Kiprijonas Nezabitauskas (1779–1837) und Liudvikas A. Jucevičius (1813–1846) zu nennen. Ähnlich unklarer Herkunft sind Jurgis Ambraziejus Pabrėža (1771–1849) und Laurynas Ivinskis (1811–1881), die aber nur eine einfache Schulausbildung durchliefen. Ivinskis war später Hauslehrer. Für diese Generation ist wieder eine Besonderheit interessant, die sich aus der politischen ‚Großwetterlage' ergibt. Bei ihr handelt sich um die Fortsetzung der Polonisierung Litauens nach 1815. Sie war gewünscht, sozusagen *political correct*. Denn sie war die Folge einer Einstellung, nach der man in ihr die Fortführung der untergegangenen *Rzeczpos-*

---

[34] Kessler, Paszkiewiczs ‚Altertümer' (wie Anm. 28); Peter Stadius, Southern Perspectives on the North: Legends, Stereotypes, Images and Models. Gdańsk/Berlin 2001.

[35] Das geschah natürlich, weil die Autoren der *Rzeczpospolita obojga narodów* überhaupt die frühe Geschichte ihres Landes bzw. Polens in den Blick nahmen. Vgl. auch Mirja Lecke, Erzählte Aufklärung. Studien zum polnischen Roman um 1800. Frankfurt a.M. (u.a.) 2002, zugl. Diss., Münster 2001, insbes. S. 191-226.

polita obojga narodów, die man restaurieren wollte, sah. Vor diesem Hintergrund bildet die Biografie des einflussreichsten Aktivisten jener Zeit, einer der ersten „Ideologen des litauischen Nationalismus" (Venclova), Simonas Daukantas (1793–1864), eine gewisse Ausnahme, denn er studierte nicht nur weltliche Fächer und kam weit herum, sondern dachte auch auf der Grundlage einer ‚Verschwörungstheorie' an eine Loslösung Litauens von Polens. Auch er stammte aus relativ einfachen Verhältnissen, nämlich aus einer sog. königlichen (d.h. staatlichen) Bauersfamilie.[36]

‚Die Polen' (hier sozusagen als Partei innerhalb des Zarenreiches gedacht) hatten sehr gut verstanden, dass sie vor allem über das Bildungswesen, dessen Struktur sie über die Teilungen Polens und die Napoleonzeit hinübergerettet hatten und das eng mit der katholischen Kirche und deren ebenso traditionsreichen Strukturen verknüpft war, weiterhin einen ideellen Zusammenhalt von Litauen und Polen gewährleisten würden. So übten sie einen großen Einfluss gerade auf diese Ebenen in Litauen aus – mit entsprechenden Erfolgen.[37] Sowieso war der Adel in Litauen im Großen und Ganzen pro-polnisch geblieben: *gente Lituanus natione Polonus* war ja seit jeher seine Selbstauffassung. Viele Persönlichkeiten, die heute als Polen zählen, kamen auch während der Wirkphase der zweiten ‚Generation' aus den ehemaligen Gebieten des *Wielkie Xięstwo Litewskie*, sahen Litauen als ihre Heimat an und vertraten das auch öffentlich. Berühmteste Beispiele sind die schon genannten Dichter Adam Mickiewicz und Juliusz Słowacki; auch der Historiker Teodor Narbutt wurde bereits genannt. Andere wie Władysław Syrokomla (1823–1862) und Józef Ignacy Kraszeweski (1812–1887) waren zwar dort nicht geboren, aber mit Litauen verbunden (z.B. durch ihr Studium). Für die Abkömmlinge dieser pro-polnischen ‚litauischen' Szlachta sind überhaupt die ‚erhabenen' Bildungswege charakteristisch, wohingegen die o.g. Aktivisten der zweiten ‚Generation' aus einfachen Verhältnissen stammten und ihre weitere Bildung über eine kirchliche Laufbahn erhielten.[38] Sie waren Teil einer ständisch-

---

[36] Über seine Herkunft gibt es allerdings zwei verschiedene Versionen, die in der Lietuvių literatūros istorija (wie Anm. 29), S. 637 f., referiert werden.

[37] Zigmas Zinkevičius, Lietuvių kalbos istorija [Geschichte der litauischen Sprache]. Bd. 4: Lietuvių kalba XVIII–XIX a. [Die litauische Sprache im 18. und 19. Jahrhundert]. Vilnius 1990, hier S. 64-81. Ähnlich ders. (Zigmas Zinkjavičjus), Vostočnaja Litva v prošlom i nastojaščem [Ostlitauen in Vergangenheit und Gegenwart]. Vilnius 1996, hier S. 127-156.

[38] Das soll nicht bedeuten, dass es eine Kausalität zwischen kirchlicher Laufbahn und Bildungsweg gegeben hätte, deren Ursache die Kirche gewesen wäre, sondern nur, dass beides in den untersuchten Aktivisten-Biografien zusammenfiel. Ursache des kirchlichen

hierarchischen Gesellschaft, die die Szlachta bevorzugte, selbst wo es sich um arme Adelige handelte; die Szlachta pflegte ihr Ethos, wozu auch das Polnische als Kultursprache gehörte, und schottete sich so nach außen/unten ab:

> „Am Ende des 19. Jahrhunderts bestand das litauische Element im Lande [des ehem. *Wielkie Xięstwo Litewskie*] zu fast 95% aus Bauern – was (...) nicht bedeutet, daß sie alle auch noch landwirtschaftlich tätig waren – während etwa die in dem gleichen Gebiet ansässigen Polen zu über 30% Geburtsadelige und damit in der Regel auch Grundbesitzer waren. Den einfachen Dienstadel wiederum stellten zur Hälfte Russen, Weißrussen oder Ukrainer. (...) die Schicht der [litauischen] Intelligenz [war] nur sehr wenig ausgeprägt, wobei hier unter Intelligenz ganz allgemein der Kreis jener Personen zu verstehen ist, die auf Grund eines höheren Schulabschlusses oder einer Universitätsausbildung höherqualifizierte Funktionen ausüben konnten. In ganz Rußland ergab sich 1897 eine Zahl von 5 440 als der Intelligenz zuzurechnenden litauischstämmigen Personen, von denen 3 529 [oder 64,8%] in den litauischen Gouvernements lebten, was etwa 0,2% der litauischen Bevölkerung in diesem Gebiet [entsprach]. Von dieser Gruppe wiederum war nur ein kleiner Teil in der Nationalbewegung aktiv. So waren [auch] die Parteien bis 1914 meist nichts als kleine Intellektuellenzirkel."[39]

Elementarschul-Bildungsweges der Kinder waren ihre relative Armut und der ländliche Wohnort. Ursache der (darauf folgenden) kirchlichen Laufbahn waren wahrscheinlich die Wünsche der Eltern im Zusammenhang mit fehlenden Bildungsalternativen. Schuld hieran war ein Verbot aus dem Jahre 1824, das Bauernkindern den Besuch der Gymnasien untersagte (J. Ehret, Litauen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Bern 1919, S. 134). Das Verbot wurde erst mit Aufhebung der Leibeigenschaft zurückgenommen.

39 Kohrs, Entwicklung (wie Anm. 7), S. 32 f. – Kohrs macht alle Angaben nach Rimantas Vėbra, Lietuvių visuomenė XIX a. antrojoje pusėje, Socialinės struktūros bruožai [Die litauische Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die charakteristischen Züge ihrer sozialen Struktur]. Vilnius 1990, hier S. 182. Vėbra bezieht sich in einer Tabelle auf die Volkszählung von 1897 und räumlich auf das damalige administrative Litauen, also auf die Gouvernements Vilnius, Kaunas und Suwałki. In einer anderen Tabelle bezieht sich Vėbra (ebenda, S. 142 f.) *zusätzlich* klassifikatorisch auf die Berufsgruppe „Bildung, Kultur, Gesundheit *mit entsprechender Anstellung*". Aus einem Vergleich beider Datentabellen kann man deshalb weitere Schlussfolgerungen ziehen: Den 3 529 litauischen Intelligenzlern im damaligen Litauen standen nur 790 (oder 22,4%) mit einem entsprechenden Arbeitsplatz gegenüber, d.h. rund 77% der litauischen Intelligenzler arbeiteten frei- oder andersberuflich. Wenn die gesamte *berufliche* Intelligenz in Litauen 8 023 Personen zählte und dies auch nur – vorsichtig gerechnet – 25% der gesamten Intelligenz ausgemacht haben sollte, dann würde die Zahl *aller* Intelligenzler im damaligen Litauen bei 32 092 (oder

Wie beschrieben, bedeutete das für den sozialen Aufstieg, den die späteren Aktivisten der zweiten litauischen ‚Generation' durchlaufen haben, dass sie sekundärsozialisiert wurden, was in den betrachteten Fällen die katholische Kirche leistete. Damit wurde weit in die ‚litauisch(sprachig)e' Privatheit der Betroffenen hineinregiert und ein Problem des biografischen Sinnzusammenhangs für sie geschaffen. Die ‚Antwort' auf diese ‚Lebenskrise' konnte eine Nationalisierung bzw. das Nationale sein – und wie man an den Biografien der genannten Personen sehen kann, hat es bei ihnen eine Rolle gespielt.

In der dritten ‚Generation' differenziert sich das Bild aus. In ihr gibt es folgende Milieus:

(1) Die Eltern sind abhängige Bauern (bzw. die Herkunft ist unklar) und ihr Kind schlägt eine geistliche Laufbahn ein. Dieses Milieu setzt dasjenige fort, das in der zweiten ‚Generation' das dominierende war. Zu ihr zählen z.B. Antanas Baranauskas (1835–1902), Bischof Motiejus Valančius (1801–1875), dessen Vater Zinsbauer war, Petras Rimkevičius (1842–1907) und Andrius Barkauskas (1843–1897). Hierher gehören sicherlich auch solche Personen wie Vincas Kudirka (1858–1899) und Tomas Žičkus (1844–1929), welche anfangs auch Geistliche werden sollten.

(2) Selbe Herkunftsart wie 1, aber anderer beruflicher Lebensweg. So z.B. Vincas Pietaris (1850–1902), dessen Familie zu den ‚schnell' reichgewordenen *Užnemuniečiai* gehörte und der Weltliches u.a. in Moskau studierte, Andrius Vištelis (1837–1912), der aus einer königlichen Bauersfamilie stammte, nur eine geringe Ausbildung erfuhr und zeit seines Lebens in armen Verhältnissen verblieb, Matas Slančjauskas (1850–1924), dessen Vater Märchenerzähler war und der selbst lange Zeit als Vagabund lebte, oder Povilas Matulionis (1860–1932), der es aus unklaren Verhältnissen zum Professor in Zentralrussland brachte.

(3) Die Eltern sind Hofbesitzer oder freie Bauern und ihr Kind schlägt eine geistliche Laufbahn ein, besucht ein Lehrerseminar oder studiert Weltliches. Hier sind z.B. Anupras Jasevičius (1805–1884), Silvestras Gimžauskas (1845–1897), Maironis (1862–1932), Juozas Andziulaitis-Kalnėnas (1824–1916), Ksaveras Sahalauskas-Vanagėlis

1,2% aller Einwohner) gelegen haben. Die 3 529 litauischen Intelligenzler würden an dieser ‚allgemeinen' Intelligenz-Gruppe einen Anteil von 11% gehabt haben. Ihr Anteil an der gesamten *beruflichen* Intelligenz lag bei 9,8% (zum Vergleich: Anteil der Juden an der beruflichen Intelligenz – 41,5%; Anteil der Polen – 18,5%; Anteil von Russen, Ukrainern und Weißrussen – 23,9%). Die gesamte *berufliche* Intelligenz (also ohne Rücksicht auf Volkszugehörigkeit) hatte aber am Gesamt aller Berufsgruppen nur einen Anteil von 1%.

(1863–1938), Pranas Vaičaitis (1876–1901) oder der Vater des modernen Litauischen, Jonas Jablonskis (1860–1930) zu nennen. Kazys Bukaveckas (1855–1940) gehört auch in diesen Personenkreis, durchlief aber nur eine einfache Schulausbildung und wurde Schreiber.

Die Milieus 1 und 3 halten sich quantitativ die Waage. Dass sie im Untersuchungskontext auftreten, überrascht nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr. Eine neue Erscheinung sind hingegen die extremen Aufsteigerbiografien in Milieu 2. Interessant ist an diesem zweiten Milieu auch der sozusagen umgekehrte Fall, dass Angehörige, die in der untersten Schicht verblieben, ethnopatriotische Aktivisten wurden. Denn der für die drei betrachteten Gebiete Lettland, Lettgallen und Litauen typischste Fall ist eigentlich der, dass die späteren Aktivisten einen gewissen sozialen Aufstieg erfahren hatten, den ihnen ihr Bildungsweg ermöglicht hatte. Die Personen, die die Nationalisierung vorangetrieben haben, sind keine Armutsaufständischen gewesen, sondern Bildungskarrieristen. Während der Bildungsweg in Kurland, Livland und Lettgallen i.d.R. auf der relativen, ‚neuen' Wohlhabenheit der Elterngeneration gründete, so ist er in Litauen traditionell mit der katholischen Kirche und ihren geistlichen Laufbahnen verknüpft, die Personen aus den untersten Schichten mobilisierte. Personen aus einem Mittelschichtelternhaus, die eine säkulare Bildung erfuhren, finden sich in Litauen erst in der dritten ‚Generation'.

Es muss auf eine weitere Besonderheit des Nationalisierungsprozesses in Litauen eingegangen werden:[40] auf ein gewisses Vorantreiben der Nationalisierung ‚von oben', die die anderen baltischen Regionen so nicht kannten.[41] Es geht hier um das Wirken der Bischöfe. Am Beispiel des Standardisierungsprozesses der Sprache kann man ihren Einfluss verdeutlichen. Am Anfang des 19. Jahrhunderts waren die

[40] Ostpreußen wird außer Acht gelassen; es ist aber im Prinzip *auch* eine Besonderheit für Litauen und seinen Nationalisierungsprozess. Ebenfalls zu berücksichtigen wäre wohl auch die jüdische nationale Bewegung – vgl. Abba Strazhas, Das nationale Erwachen des litauischen Volkes und die Judenheit, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 173-185; und Mathias Niendorf, „Litwaken". Stationen jüdischen Lebens in Litauen (...), in: Jüdische Welten in Osteuropa, hrsg. v. Annelore Engel-Braunschmidt u. Eckhard Hübner. Frankfurt a.M. 2005, S. 101-127.

[41] Natürlich nationalisierte sich auch dort die Oberschicht – aber deutsch oder russisch. Das soll nicht heißen, dass es unter ihnen nicht interessierte und fördernde, ‚aufgeklärte' Intellektuelle gegeben hätte, aber der anscheinend einzige dieser Gruppe, der „vollständig zur Bewegung des baltischen nationalen Erwachens übertrat", scheiterte damit; vgl. Edgar Anderson, Alexander Waeber (1848–1910): Ein Deutscher als Exponent der älteren lettischen nationalen Bewegung, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 147-164 (der zitierte Teilsatz befindet sich auf S. 148).

Aktivitäten vor allem in Schemaiten angesiedelt. Poška wollte z.B. seine niederlitauische Mundart als Vorbild für eine allen Litauern gemeinsame Standardsprache nehmen,[42] obwohl es eine kirchliche Schrifttradition gab, die auf dem Oberlitauischen basierte. Traditionell war in der Kirche auch die Verwendung von Polnisch, z.B. in den Pfarr- und Elementarschulen sowie in den Priesterseminaren, und natürlich von Latein in der Liturgie.[43] Poška fand einen Patron für seine Ideen in Graf Nikolaj P. Rumjancev (1754–1826), der Poškas Wörterbuchprojekt finanzierte. Der Bischof von Schemaiten, Juozapas Arnulfas Giedraitis (1754–1838), unterstützte diese Initiativen jedoch nicht; er hielt an der Tradition fest. Poškas Projekt verlief im Sande, als Rumjancev starb. 1850 wurde Valančius Bischof von Schemaiten. Nachdem der zweite Polnische Aufstand stattgefunden hatte, ging die Zarenpolitik auch gegen die katholische Kirche in seiner Diözese, deren Priester den Aufstand in Schemaiten unterstützt hatten, repressiv vor. Man wollte einerseits das innerkirchliche Leben treffen und andererseits den kirchlichen Gebrauch des Polnischen unterbinden, und zwar mit dem Hintersinn, dass dann zu Russisch

---

42 Diese und folgende Angaben zur Standardisierung des Litauischen stammen aus Giedrius Subačius, Žemaičių bendrinės kalbos idėjos XIX amžiaus pradžia [Die Ideen zu einer Koinē der Schemaiten am Anfang des 19. Jahrhunderts]. Vilnius 1998, passim; Lietuvių enciklopedija [Litauische Enzyklopädie]. Bd. 32, hrsg. v. Vaclovas Biržiška. Boston 1965, S. 525 f.; Bronius Makauskas, Lietuvos istorija [Geschichte Litauens]. 2. Aufl., Kaunas 2000, S. 236 f.; und Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), S. 158-167. Zur gesamten Thematik vgl. auch Gabrielle Hogan–Brun, Dag Trygve Truslew Haug, Stephan Kessler, Processes of Language Standardization in Norway and Lithuania: A Comparative Analysis, in: Nation und Sprache (wie Anm. 10), hier passim, mit weiterführender Literatur.

43 Eine speziell sprachsoziologische Untersuchung zum Sprachengebrauch im 19. Jahrhundert steht noch aus. Einen groben Überblick gibt Juozapas Girdzijauskas, The situation of Lithuanian literature and culture in the first half of the 19th century, in: History, Culture, and Language of Lithuania. Proceedings of the international Lithuanian conference, Poznań 17–19 september 1998, hrsg. v. Grzegorz Błaszczyk u. Michał Hasiuk. Poznań 2000, S. 65-70. Zinkevičius, Istorija (wie Anm. 37) (ähnlich ders., Litva [wie Anm. 37], hier S. 127-175) bringt sehr viele interessante Details und zeichnet wahrscheinlich ein treffendes Bild der historischen Verhältnisse. Leider unterschlägt er aber seine Quellen, sodass seine Angaben nicht überprüft werden können. Eine an einem Beispielgebiet orientierte Arbeit, die auch die Zeit vor 1900 berücksichtigt, stammt von Jolanta Urbanavicienė: Vsaimodejstvie litovskogo i slavjanskich jazykov na okrajne vostočno-aukštajtskogo dialekta (na materiale govorov okrestnostej Adutiškisa) [Wechselwirkungen der litauischen mit den slavischen Sprachen im Gebiet des ostaukštaitischen Dialektes (am Material von Mundarten der Gegend um Adutiškis)], in: Materialy XXXIV meždunarodnoj filologičeskoj konferencii [Materialien der 34. internationalen Konferenz für Philologie]. Vypusk 1: Sekcija baltistiki, Baltijskaja dialektologija (Tezisy dokladov), 5 marta 2005 g., hrsg. v. A.V. Andronov. St. Peterburg 2005, S. 32 f.; dies., Lietuvių ir slavų kalbų sąveika vilniškių tarmės rytiniuose pakraščiuose (Adutiskio apylinkių duomenys) [Übers. wie oben], in: Baltistika 41 (2006), H. 3, S. 461-471.

übergegangen würde. Vielen polnischsprachigen Kultureinrichtungen wurde auferlegt, fürderhin in Russisch zu arbeiten. Denn der eigens zur Niederschlagung des Aufstandes berufene Stellvertreter des Zaren in Litauen, Generalgouverneur Graf Michail N. Murav'ëv (1796–1866), war der Ansicht, dass Litauen quasi automatisch (wieder)[44] russisches Land werden würde, wenn nur der Einfluss Polens auf dieses Gebiet eingeschränkt würde. Für die Kirche bedeutete dies u.a., dass Pfarrschulen geschlossen wurden, es wurde die Zahl der Kandidaten in den Seminaren, die bis 1870 geschlossen waren, beschränkt, und es wurde den Priestern befohlen, in Russisch zu unterrichten. Generell wurde der Druck mit lateinischen Lettern untersagt und eine litauische Schrift mit kyrillischen Buchstaben eingeführt. Murav'ev wollte so

> „einen Keil zwischen die verschiedenen Volksgruppen (...) treiben, die gemeinsam am Aufstand teilgenommen hatten. Der Aufstand war seiner Ansicht nach eine rein polnische und aristokratische Angelegenheit: Wenn litauische und weißrussische Bauern sich ihm anschlossen, dann nur deshalb, weil sie, wie immer, von den Polen dazu angestiftet worden waren. (...) Aus diesem Grund vernichtete und deportierte Murawjow mit der einen Hand die Aufständischen und verteilte mit der anderen Vergünstigungen an jene Bauern, die er zu verläßlichen Untertanen des Imperiums machen wollte. In einigen Schulen wurde gestattet, den Religionsunterricht auf litauisch abzuhalten – Hauptsache, nicht auf polnisch. Man nahm an, daß es später einfach sein würde, vom Litauischen zum Russischen überzugehen, die Litauer würden sich bis dahin ja auch an kyrillische Lettern in litauischen Lehr- und Gebetsbüchern gewöhnt haben. Litauischsprechende Studenten erhielten spezielle Stipendien."[45]

Es ging der Staatsmacht darum zu verhindern, dass sich in kirchlichen und anderen Kreisen wieder ‚geheime' Aufstandsnester von ‚polnischen Separatisten' bilden würden.

---

[44] Es gab eine slawophile Theorie, nach der das *Wielkie Xięstwo Litewskie* ursprünglich russisch(sprachig) gewesen sei, weil die frühesten litauischen Quellen in einer dem Russischen ähnlichen Sprachform und auch in kyrillischen Buchstaben verfasst waren. Orthodoxe Mönche hatten damals als Schreiber am litauischen Großfürstenhof gearbeitet.

[45] Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), S. 166.

In diesem Zusammenhang versuchte Valančius zu erreichen, dass kirchlicher Unterricht in seiner Diözese[46] auf Litauisch gehalten würde. Man muss Valančius' Tat vor dem Hintergrund der Repressionen gegen die katholische Kirche bzw. seine Diözese sehen. Valančius hat unliebsame Verordnungen systematisch zu sabotieren versucht, indem er die Geldstrafen, die für ihre Übertretungen vorgesehen waren, bezahlt hat. Diese Handlungen waren insofern singulär und symbolisch: Er handelte in diesen Punkten nicht deshalb so, weil er an eine litauische Ethnie/Nation dachte, sondern weil er an seine Kirche – seine Macht, seine Pfründe – dachte. Er hatte mit Beginn seiner Amtszeit die Verwendung von Litauisch in den 197 Schulen seiner Diözese gefördert, weil er damit die Gläubigen unter den ‚einfachen Leuten' – sein (ehemaliges) Milieu! – förderte (er selbst verfasste auch diverse religiöse Schriften für sie). Dadurch konnte er sich von der ‚polnischen' katholischen Kirche abgrenzen – z.B. von der Diözese Wilno, wo der Gebrauch von Litauisch in den Pfarrschulen bestraft wurde. Später bedeutete dies auch, sich von Repressionen bzw. von weiteren Repressionen gegen sie abzusetzen; Murav'ëvsche Anordnungen zu erfüllen, ohne sich dem repressiven Geist der russischen Politik zu ergeben. Wo das wie bei der Vorgabe, Litauisch mit kyrillischen Buchstaben zu schreiben, nicht auf ‚subtilem' Wege gelang, hat Valančius den Druck litauischer Bücher mit lateinischen Lettern im Ausland (in Ostpreußen) organisiert und bezahlt.[47] Wenn das Nationale eine Rolle in Valančius' Handeln spielte, dann in diesem Mechanismus, dass die ‚Antwort' auf die sich ausschließenden Identifikationsansprüche zweier Gruppen (vertreten durch die aufbegehrenden ‚Polentreuen' hier und den übermächtigen russischen Zarenstaat dort) ‚Litauen/Schemaiten' bzw. ‚litauisch' hieß, was Valančius' Privatheit, die er in seiner Herkunftsgruppe besessen hatte, entsprochen haben dürfte. Valančius hat zudem den Schritt vollzogen, dasjenige auf die ihm unterstellte Körperschaft auszudehnen, das er selbst einmal privat gelebt hatte bzw. inmitten der sprachlichen Viel-

---

46 Zum Zeitpunkt seiner Konsekration war seine schemaitische Diözese um sieben Dekanate, die zur Diözese Vilnius gehört hatten, vergrößert worden. Lietuvių enciklopedija (wie Anm. 42).

47 Dieses Widerstandsmodell machte dann sozusagen Schule. Die Herausgabe der Zeitschrift *Auszra* (10 Nummern, 1883–1886) durch Jonas Basanavičius (1851–1927) folgte ihm. Basanavičius stammte auch aus der Užnemunė-Region, und zwar aus einer zu Wohlstand gelangten Bauernfamilie. Sein Casus kann hier nicht weiter aufgerollt werden; vgl. deshalb dazu u.a. Kohrs, Entwicklung (wie Anm. 7), S. 39 f., mit weiterführender Literatur; Lietuvių literatūros istorija (wie Anm. 29), S. 681-691; und Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), S. 167-170.

falt seines Alltags als Bischof (staatsrussisch, kultur- und kirchenpolnisch, kirchenlateinisch, umgangslitauisch/-schemaitisch usw.) immer noch als Konfiguration seines privaten Lebens ansah.[48] Unbestritten ist dabei, dass Valančius' Amt in einer politischen Konfliktsituation stand, in der es der Staatsmacht zu widersprechen galt – dass solche ‚Widerspruchssituationen' oft zu Meilensteinen im Nationalisierungsprozess wurden, kann als Status Quo der Forschung gelten.

Unter Valančius machte Baranauskas Karriere. Baranauskas hatte sich mit der Schwester des bischöflichen Stellvertreters[49], der Poetessa Karolina Praniauskaitė (1828–1859), befreundet. 1855 lernten sie sich über ihre (polnischsprachigen) Verse kennen; ihr ‚Freundschaftsdialog in Versen', zu jener Zeit ein Verhaltensmerkmal der adeligen Oberschicht, wurde sogar veröffentlicht.[50] Praniauskaitė verwandte sich für Baranauskas, der damals formale Probleme hatte, zum Priesterseminar in Varniai zugelassen zu werden.[51] Weil die nötigen Sprachkenntnisse unter den Priesterschülern oft nicht vorhanden waren, holte Valančius Baranauskas 1866 von der Geistlichen Akademie in St. Petersburg ans Priesterseminar in Kaunas zurück, wo Baranauskas dann bis 1885 lehrte. Ab 1871 unterrichtete er erstmalig alle Fächer auf Litauisch und auch Litauisch selbst.[52] Er übersetzte in der Folge u.a. Schleichers *Litauische Grammatik* (2 Bde., Prag 1856/57) und begann selbst mit Dialektstudien. Denn zu diesem Zeitpunkt seines Lebens war es Baranauskas' Idee, einen ausgewogenen Standard dadurch zu schaffen, dass er Elemente verschiedener Dialekte zusammenführte. Aber auch seine Idee setzte sich nicht durch, obwohl durch seine etablierte Position gewisse Voraussetzungen gegeben waren.[53]

---

48 Valančius' Identität hat dabei nicht nur ‚polnische' und ‚russische' Ansprüche, mit denen er sich wohl schon seit seiner Kindheit konfrontiert sehen durfte, in Einklang bringen dürfen, sondern auch ‚innerlitauische' Konflikte. Private Unterlagen schrieb er z.B. mehr oder weniger in der Mundart seiner Herkunftsregion (er stammte aus Nasrėnai bei Kretinga, niederlitauisches Sprachgebiet), aber für die Öffentlichkeit Bestimmtes verfasste er in einer Mischung aus Nieder- (Zielgruppe seiner Diözese) und Oberlitauisch (Tradition der Kirche); Zinkevičius, Istorija (wie Anm. 37), S. 159 f. Diese Dialektmischung in den Schriften gebürtiger Schemaiten ist für die Zeit typisch; vgl. Subačius, Idėjos (wie Anm. 42).

49 Otonas Praniauskas, der bis 1858 in Valančius' Diensten stand.

50 Istorija XIX a. (wie Anm. 29), S. 361 f. – Zu Baranauskas' ‚nationalen' Dichtungen vgl. Audronė Žentelytė, Das Motiv der nationalen Wiedergeburt in der litauischen Literatur, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 71-89, hier S. 77-85.

51 Istorija XIX a. (wie Anm. 29), S. 363.

52 Ebenda, S. 709.

53 Als Valančius 1875 verstarb, setzte Baranauskas die Arbeiten fort. Von 1884 bis 1897 war er Suffraganbischof von Schemaiten, danach Bischof von Sejny.

Was sich am Ende durchsetzte, das waren Jonas Jablonskis' Ideen. Dessen Eltern waren relativ wohlhabende Bauern, weil sie aus der *Užnemunė*-Region stammten, wo die Bauern, als die Region zu Preußen gehört hatte und danach unter Napoleons Einfluss gekommen war, die persönliche Freiheit erlangt hatten. Wie oben schon für Livland beschrieben, waren die Umstände der Freisetzung jedoch von solcher Art, dass es noch gut 50 Jahre dauerte, bis sie für die Betroffenen selbst ökonomische Relevanz erlangte. So waren auch Jablonskis' Eltern fronpflichtig geblieben; der Vater sorgte für 20 ha Land. Doch als Jablonskis 17 Jahre alt war (1877), kauften sich seine Eltern einen eigenen Hof.[54] Jablonskis vertrat die Ansicht, dass sich der zukünftige Standard am Gebrauch der „Volkssprache" (*žmonių kalba*) orientieren sollte. Darunter verstand er einerseits das Litauisch der Mundarten seiner Heimat (das Aukschtaitisch der *Užnemunė-Suvalkija*-Region) und andererseits das (gesprochene) Litauisch der ‚einfachen Leute', da er das Litauisch der *high society* (aus Administration, Adel, Kirche, Politik und anderen gelehrten Gruppen) als durch fremde Worte und Formen schwer beschädigt sah.[55] Seine sprachpuristische Position verwendete damit genau den ‚ethnischen' Argumentionshebel, den die Ethnopatrioten der neuen Mittelschicht auch in anderen Bereichen verwendeten. Sie identifizierten sich (auch sprachlich) *nicht* mit der *high society* und schufen sich einen eigenen Gruppenstandard, den sie (jedenfalls im Falle der Sprache) aus der Schicht ihrer Herkunftsgruppe gewannen, aber als für alle verbindlich, weil ‚ethnisch eigen', ‚rein', ‚national authentisch' usw. deklarierten.[56] Im Prozess der Nationalisierung wurde Jablonskis zu einer *bon goût*-Institution für die Sprache ‚der Litauer' und nach der Entstehung der Republik

---

[54] Arnoldas Piročkinas, Prie bendrinės kalbos ištakų, J. Jablonskio gyvenimas ir darbai 1860–1904 m. [An den Quellen der litauischen Koinē. J. Jablonskis' Leben und Werk in den Jahren 1860–1904]. Vilnius 1977, hier S. 10 f.

[55] Zu Jablonskis' Zeiten hatten sich die Verhältnisse ‚in ethnischer Hinsicht' verschärft; z.B. in puncto Bildungsmöglichkeiten: „Der ganze Unterricht sollte in der ‚Staatssprache' stattfinden, d.h. auf russisch. Einzig der Religionsunterricht konnte in der Muttersprache erteilt werden, aber in der Praxis kam es nicht dazu, da beinahe die ganze litauische Lehrerschaft gegen russische Lehrer ausgetauscht wurde, die in der Regel ihre Ausbildung auf orthodoxen Priesterseminaren erhalten hatten. Die Folge davon war, daß die katholischen litauischen Bauern die offiziellen Schulen boykottierten. Noch 1897 gingen nicht mehr als 7% aller Kinder zur Schule. An ihrer Stelle entstand auf dem Lande eine große Zahl kleiner, illegaler Schulen und Unterrichtsgruppen, wo auf litauisch unterrichtet wurde und deren Wirksamkeit von den Behörden unerbittlich verfolgt wurde." Loit, Bewegungen (wie Anm. 23), S. 72.

[56] Für den entsprechenden Prozess in Lettland vgl. Aina Blinkena, The Role of the Neo-Latvians in Forming the Latvian Literary Language, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 337-343, insbes. S. 339.

Litauen auch zu einer tatsächlichen (er wurde Professor in Kaunas und war dann Mitglied in mehreren Kommissionen zur Sprachplanung).

Ein kritischer Punkt in den bisherigen Überlegungen ist die Dimension des Kulturbegriffs. Ein in nationaler Sicht übliches Kriterium ist für ihn die Sprache: Alle xy-sprachigen Gruppen bilden „die XY-Kultur", *weil* sie diese Sprache zu ihrer Interaktion gebrauchen. Wir haben dann Bestimmungs- und Zuordnungsprobleme, wenn Gruppen mit sprachlich exaltierter Varietät (‚Mischsprachen'), Gruppen/Personen, die sich in Bezug auf den Gebrauch von Sprachen heterogen verhalten, oder historische Gegebenheiten, die aufgrund von Territorialverhältnissen abgegrenzt werden, zu untersuchen sind.[57] Hier eine ‚klare' Linie zu suchen und eine Entscheidung zu Gunsten etwas Bestimmten zu fällen ist die politische Dimension des Kulturbegriffs, mithin der politische Kulturbegriff. Er ist nicht deskriptiv, sondern reflexiv, d.h. zumeist durch Selbstreflexion und öffentliche Diskussion bestimmt. Die Liste der möglichen allgemeinen Bestimmungen dieser Selbstreflexionen ist bereits lang.[58] Der politische Kulturbegriff ist ein Abgrenzungsprozess.[59] Die Entwicklungen am Ende des 19. Jahrhunderts haben hierbei verheerend gewirkt. Denn sie haben, um nationale Klarheit zu schaffen, dem Nationalen eine konkrete und *sozial relevante* Gestalt gegeben (‚Kriterien festgelegt'), und so haben sie die Menschen gezwungen, sich zu entscheiden und in nationaler Hinsicht eindeutig zu sein.[60] Noch in der allrussischen

---

57 Die qualitativ profundeste Analyse und Kritik zu Sprache als Zuordnungskriterium, die ich kenne, hat Norbert Reiter (Deutschlands sprachgeografische Situation und seine Nationalideologie, in: Deutsche, Slawen und Balten. Aspekte des Zusammenlebens im Osten des Deutschen Reiches und in Ostmitteleuropa, hrsg. v. Hans Hecker u. Silke Spieler. Bonn 1989, S. 32-40) gegeben, und er gibt im selben Sammelband auch ein plakatives Beispiel schlichtweg ‚unentscheidbarer' Sprachgebrauchsverhältnisse (Die soziale Funktion des Wasserpolnischen in Oberschlesien, S. 115-127).

58 Vgl. Kessler, Europäische Literatur (wie Anm. 32), S. 101-104. Eine grundlegende Diskussion konnte auch dort nicht stattfinden, denn die Verquickung des Kulturbegriffes mit den Vorstellungen von Nation korrumpiert jede nähere Bestimmung. Es ist vielfach schon die Frage, was überhaupt ein relevantes ‚objektives' Kriterium sei.

59 Der politische Kulturbegriff wirkt abgrenzend nach außen, aber nach innen zusammenhaltend. Das haben bereits viele Autoren betont; ich verweise deshalb nur auf Gilly, Nationalstaat im Wandel (wie Anm. 5), S. 35 f., mit weiterer Literatur.

60 Ein plakatives Beispiel hierfür bringt Rüdiger Ritter, Der Komponist Stanisław Moniuszko (1819–1872) zwischen polnischer, litauischer und weißrussischer Nationalbewegung, in: Jahrestagung – 2000 – Suvažiavimo darbai, hrsg. v. Litauischen Kulturinstitut. Lampertheim 2001, S. 95-112. Viele andere Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, denen es wie Moniuszko ergangen ist, könnten außerdem genannt werden (vgl. auch Anderson über Waeber [wie Anm. 41]). In diesem Zusammenhang wäre auch zu sehen, dass Betroffene nach ihrem Tode ‚nationalisiert' wurden, d.h. im Nachhinein einer Nation zugeordnet. Ein

Volkszählung von 1897 gaben auch Esten, Finnen, Schweden, Tschechen „Deutsch" als Muttersprache an, während umgekehrt Kinder deutscher Familien durchaus „Russisch" angaben.[61] Solche heterogenen Selbstzuordnungen waren unter nationalem Gesichtspunkt bald prekär. Was als Krise des Privaten begann, endete als Krise der individuellen Vielgestaltigkeit und sprachlichen Flexibilität.

Die politische Dimension des Kulturbegriffs bewirkt im 19. Jahrhundert die Ethnogenese. Das Nationale in einer konkreten Gestalt verlangt nach einem Beweis, nach materiellen und ideellen Argumenten. Denn das Nationale als Krisenbewältigung in Form einer egoistisch-individuellen Abstraktion durch den Einzelnen hat keine soziale Relevanz und keine politische Schlagkraft. Beides erreichte das Nationale aber, als es sich in eine gesellschaftliche Sinn- und Wesenskonstitution verwandelte, mit der es *peu à peu* mehr und mehr Gruppen ‚für sich' gewinnen konnte. Die Sinn- und Wesenskonstitution und -konstruktion nenne ich Ethnogenese. Die Ethnogenese geschah somit nicht in der grauen Vorzeit, wie uns die Apologeten des Nationalstaates weismachen wollen, sondern im Moment der gruppenübergreifenden Wirkung des Nationalen und im weiteren Nationalisierungsprozess: Ethnogenese ist ein Phänomen des 19. Jahrhunderts. Bei aller Hochachtung vor der litauischen Nation muss man feststellen, dass die z.B. von Zigmas Zinkevičius, Aleksiejus Luchtanas und Gintautas Česnys[62] präsentierte Argumentationslinie, d.h. die Geschichte *in ihrer Präsentation und Perspektive* (also nicht in Bezug auf ihre Faktenkonsistenz!) unmöglich als *state of the art* bezeichnet werden kann. Denn bereits 1969 hatte es im Vorwort zu einem theoretisch einschlägigen Sammelband geheißen:

> „Practically all anthropological reasoning rests on the premise that cultural variation is discontinuous: that there are aggregates of people who essentially share a common culture, and interconnected differences that distinguish each such discrete

solches ‚Bewertungsschicksal' ereilt u.U. auch die literarischen Werke selbst; vgl. Darius Staliūnas, Die litauische Nationalidentität und die polnischsprachige Literatur, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 201-216.

61 Trude Maurer, Folgen des Kulturkontakts: Bewahrung und Wandel deutscher Kultur in den Städten des Russischen Reiches, in: Leben in zwei Kulturen, Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich, hrsg. v. ders. Wiesbaden 2000, S. 15-36, hier S. 18. Leider untermauert die Autorin ihre Aussage nicht weiter. Eine Überprüfung ihrer Daten anhand der entsprechenden Volkszählungsstatistiken konnte von mir deshalb nicht vorgenommen werden.

62 Woher wir stammen. Der Ursprung des litauischen Volkes. Vilnius 2005.

> culture from all others. Since culture is nothing but a way to describe human behavior, it would follow that there are discrete groups of people, i.e. ethnic units, to correspond to each culture. (...) Though the naive assumption that each tribe and people has maintained its culture through a bellicose ignorance of its neighbours is no longer entertained [!], the simplic view that geographical and social isolation have been the critical factors in sustaining cultural diversity persists. An empirical investigation of the character of ethnic boundaries (...) produces two discoveries which (...) demonstrate the inadequacy of this view. First, it is clear that boundaries persist despite a flow of personel across them. In other word, categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social process of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained *despite* changing participation and membership in the course of individual life histories. Secondly, one finds that stable, persisting, and often vitally important social relations are maintained across such boundaries, and are frequently based precisely on the dichotomized ethnic statuses. In other words, ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built. Interaction in such a social system does not lead to its liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence."[63]

Es ist ein *synchroner*, gegenwartsbezogener *Sinnzusammenhang*, der die Ethnogenese bedeutet, der die Nation schafft und der über alle Wechselfälle des sozialen Lebens Bestand hat. Insofern ist es grundfalsch, das litauische Volk im Sinne einer Wesenseinheit von irgendwelchen Urzeiten an auf dem Wege der Darstellung von für es charakteristischen Differenzentwicklungen herzuleiten. Und vor allem ist es falsch, hierfür ausschließlich die materielle, ‚äußere' Welt der Archäologie und Sprachgeschichte zu benutzen. Natürlich – wir haben aus alten Zeiten oftmals nichts anderes als materielle Relikte, und so befindet sich das kritisierte Buch auch in guter, europäischer

[63] Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, hrsg. v. Fredrik Barth. Bergen (u.a.) 1969, hier S. 9 f.

Gesellschaft.[64] Der Wert solcher Beiträge liegt nicht in ihrer historischen Erklärung, sondern in ihrem Argumentationshebel, den sie in Bezug auf eine gegenwärtige soziale Lage liefern. Sie rekonstruieren und reparieren die Vorstellungen von der eigenen Nation.[65] Sie sind Teil des politischen Kulturbegriffs.

Die Ethnogenese leistete auch die soziale Verankerung von modernen Mythen über sich, und das hieß jetzt: über das eigene Volk, die eigene Nation.[66] Ich denke dabei an die Geschichtsschreibung und insbesondere an Herkunftsmythen im weitesten Sinne.[67] Interessanterweise sind sie mit den älteren nur selten identisch: Heruler, Sarmaten, Borussen, Aestii und andere hatten ausgedient.[68] Denn die neuen Mythen waren Kulturentstehungstheorien für *neue* Gesellschaftsformen. So trägt die pauschale Zuordnung Hansens von „Kultur" auf kollektive Erscheinungsformen verschiedener sozialer Größe (darunter Nation)[69] das Problem der begrifflichen Undifferenziertheit in sich. Den Begriff „Kultur" beziehe ich deshalb im weiteren Text auf die Ebene der Nation. Auf der Ebene der sozialen Gruppe möchte ich einen anderen Begriff gebrauchen – „Ethos".[70] Die Verwischung dieser Differenz, die Verwischung von Ethos und Kultur zugunsten von

---

64 Es sei die Ausgabe des Spiegel-Special zur deutschen Nationsbildung erwähnt, aus der bereits zitiert wurde (s. Anm. 4): Die Fakten sind korrekt, ja z.T. wird sogar kritisch auf ältere Darstellungen Bezug genommen, die es mit ihnen nicht so genau nahmen (ebenda, S. 116). Aber die gewünschte nationale Perspektive wird trotz allem erzeugt. Wie schön wäre es, wenn Folgendes wahr wäre, was in einer ähnlichen Schrift über die Anfänge der Franken gesagt wird: „Das Anrücken der kulturellen Supermacht Roms [gegen die Gebiete diverser Stämme jenseits des Rheins] stieß im nordischen Dickicht bis zum Rheinufer offenbar eine fulminante Ethnogenese an" (Ulrike Knöpfel, Matthias Schulz, Aufbruch der Barbaren, in: Der Spiegel [2007], H. 11, S. 138-152, hier S. 146). Möglich, dass angesichts des Feindes die betroffenen germanischen (inwieweit germanische?) Stämme ihre (militärisch-politische) Einheit erkannten – aber das ist doch nicht *die* Ethnogenese, durch die wir uns heute als eine ‚ungeteilte' (deutsche!) Kulturgemeinschaft verstehen!

65 Gilly, Nationalstaat im Wandel (wie Anm. 5), S. 38 f. mit weiterer Literatur.

66 Vgl. auch Janīna Kursīte, Die mythische und nationale Identität in der lettischen Literatur des 19. Jahrhunderts, und Audrone Žentelytė, Die Mythologie der litauischen nationalen Wiedergeburt, beide in: Literatur und nationale Identität. Bd. 3: Zur Literatur und Geschichte des 19. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Stockholm 2000, S. 49-59 bzw. 60-86.

67 Zu einem weiteren Feld moderner Mythenbildung wird die nationale *Literatur*geschichtsschreibung, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Vgl. dazu Žentelytė, Motiv (wie Anm. 50), passim.

68 Józef A. Gierowski, Die Krise des Sarmatismus, in: Sprache und Volk im 18. Jahrhundert. Symposium in Reinhausen bei Göttingen, 3.–6. Juli 1979, hrsg. v. Hans-Hermann Bartens. Frankfurt a.M. (u.a.) 1983, S. 61-73.

69 Der Kulturbegriff muss irgendwo oberhalb des Familienbegriffs und unterhalb des Zivilisationsbegriffs angesiedelt sein. Hier kreuzt er zwangsläufig die Pfade des Begriffs der Nation; vgl. dazu Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft (wie Anm. 13), S. 194 ff.

70 So tut es auch Erikson, vgl. Noack, Identitätstheorie (wie Anm. 18), S. 90.

„Kultur" ist hochgradig politisch und verläuft im Sinne der Nations- und später Nationalstaatsbildung, die die sozialen und ethischen (sic!) Unterschiede zwischen den an ihr beteiligten Gruppen verwischen will, ja verwischen muss, wenn sie erfolgreich sein will.[71] Und dabei war es angesichts der vielfältigen Vorstellungen vom Nationalen im 19. Jahrhundert[72] gerade die Frage, welche der Gruppen sich mit ihren Vorstellungen in der Nationsbildung durchsetzen würde, wobei die Interessen aller anderen Gruppen in der Gesellschaft eine Nationalstaates bestehen blieben und – politisch unberücksichtigt – erhebliches Konfliktpotenzial bargen.

Doch ist es nicht einfach damit getan, „Kultur" mit „Nation" zu identifizieren, wenn die Begrifflichkeit nicht auch noch Folgendes reflektiert: Die sozusagen ererbten Begriffe, d.h. die, die die Betroffenen selbst verwendeten, lassen den Zusammenhalt der durch sie bezeichneten Kollektive *als Verwandtschaftsbeziehungen* denken. Dabei kann man im Vergleich von z.B. antiken, frühneuzeitlich deutschen und huronischen Verhältnissen[73] sehen, dass typischerweise fünf Grade verwandtschaftlicher Entfernung gedanklich unterschieden wurden, die für die Betroffenen relevant waren:

Ebene 1. der Haushalt, die gemeinsame Küche, die Kernfamilie;
Ebene 2. die Familie, das „ganze Haus" (van Dülmen), lat. *familia*, die Großfamilie;
Ebene 3. die Sippe, der Clan, lat. *gens*;
Ebene 4. der Stamm, das ‚kleine' oder ‚einzelne' Volk, die (zusammenstehenden) Sippschaften, lat. *gentes*;
Ebene 5. die Völkerschaft, das gesamte (beherrschte) Volk, die Konföderation (von Stämmen), der Territorialstaat, lat. *natio*.

Daneben gab es aber auch soziale Gruppen: Z.B. gab es im Kultus der Huronen drei zeremonielle Gruppen, auf die sich alle Personen ungeachtet ihrer Verwandtschaftsbeziehungen aufteilten. Hansen selbst betont ja die Konstruktion durch andere als verwandtschaftliche Mechanismen, die zur Gruppenbildung führten,[74] wie gemeinsame Ziele, Solidarität, Status, Besitz u.ä.m. Wir haben es al-

---

71 Vgl. Ernest Gellner, Nationalismus, Kultur und Macht. Berlin 1999.

72 Die unterschiedlichen, gruppenbezogenen Vorstellungen von Nation/Volk/Nationalstaat erkennt man z.B. an den Demokratievorstellungen der Akteure, etwa an den Ansichten zum Wahlrecht: Klassenwahlrecht entsprach dem Standesbewusstsein der Oberschicht, Männerwahlrecht entsprach der *pater familias*-Struktur der Familien usw.

73 Letztere nach: Die Welt der Indianer. Geschichte, Kunst, Kultur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Texte v. David Hurst Thomas (u.a.), hrsg. v. Monika Thaler. München 1994, hier S. 156.

74 Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft (wie Anm. 13), S. 194-206.

so mit zwei ganz unterschiedlichen Organisationsprinzipien zu tun. D.h. wir brauchen in historischer und interkultureller Perspektive nicht nur eine Kultur-Begrifflichkeit, die die verschiedenen sozialen ‚Entfernungs-' bzw. ‚Kollektivierungsgrade' differenziert, sondern die auch den strukturellen Unterschied von ‚verwandtschaftskonstruiert' und ‚gruppenkonstruiert', der den einzelnen Gruppenformen inhärent war, berücksichtigt.[75]

Es kann als Status Quo der historischen Forschung gelten, dass der Nationalisierungsprozess im 19. Jahrhundert die Herausbildung eines „Groß-", „Super-" oder „Hyper-Kollektivs" (Hansen) bedeutet hat,[76] insofern verschiedene der neuen sozialen Gruppen sich unter dem Banner des Nationalen haben zusammenfinden können. Natürlich ist es etwas Besonderes, wenn sich unter einer *neuen* Zusammengehörigkeitsidee *neue* „Großkollektive" bildeten, diese Bildungen dann i.d.R. auch zu Staaten wurden und so die politische Landkarte Europas im 19. und 20. Jahrhundert einschneidend veränderten. Aber die Neuartigkeit der Prozesse lag doch entscheidend in der Dynamik der sozialen Kategorien. Und hier waren vor allem die Ebenen 3 und 4 betroffen, für die das Verwandtschaftsprinzip an Bedeutung verlor. Auf Ebene 4 trat die soziale Gruppe (das „Milieu", der „Sozialtypus") an die Stelle des Stammes; auf Ebene 3 gestaltete sich der Clan-Zusammenhalt mehr und mehr locker, und an die Stelle der ‚entfernten Verwandten' traten Freundschaften, Cliquen und andere (z.B. politische) Wegbegleiter. Im Grunde war die „Großkollektivbildung" nicht die Ursache der sozialen Umbrüche, sondern ihr ‚Nebeneffekt'; ihre Ursache war der Paradigmenwechsel in der Definition sozialer Entitäten. In den Gemeinschaften (Hansens „Kollektive"), die verwandtschaftskonstruiert sind, gibt es natürlich Hierarchien, insofern z.B. die huronische Klanmutter den Tagesablauf des Klans organisiert (personale Hierarchie, soziales Amt). Aber die Klans unter sich sind gleichrangig. Eine Hierarchie der Gemeinschaften selbst (soziale Hierarchie), also eine Hierarchie von Individuen, die sich nicht aus einem Amt, sondern daraus ergibt, dass

---

[75] Loit (Bewegungen [wie Anm. 23], S. 60 f.) hat bereits in diese Richtung gedacht (mit weiterführender Literatur). Er nimmt auch ein drittes, ein „Territorialprinzip" an. Mir scheint jedoch, dass diese Annahme eine *Anabasis eis allo genos* sei, weil der Bezug der sozialen Kategorien zu einem lebensweltlichen Raum und zu einer staatlichen Ordnung auf jeden Fall gegeben ist. Oder anders gesagt: Die soziale Organisation einer Gesellschaft ist (epistemologisch) noch unberührt von den Fragen ihres besiedelten bzw. beherrschten Territoriums und der Art der Institutionen, die diese Herrschaft ausüben.

[76] Stellvertretend für viele sei verwiesen auf: Langewiesche, ‚Nation' (wie Anm. 2); ders., Nation (wie Anm. 3); Gilly, Nationalstaat im Wandel (wie Anm. 5), S. 34.

das eine Individuum zu der einen Gemeinschaft, ein anderes aber zu einer anderen Gemeinschaft gehört, ist gruppenkonstruiert. Der polnische Adel der historischen *Rzeczpospolita Polska* ist ein Beispiel dafür. Wenn z.B. Adam Kazimierz Czartoryski und ‚seine Familie' unter den Magnaten eine besonders einflussreiche Stellung einnahm, ist das als soziales Amt zu verstehen. Dass aber z.B. jeder Adelige über sein Liberum Veto Einfluss auf die Politik nehmen konnte, machte (neben anderen Aspekten) den Adel zu einer sozialen Gruppe, die sich von z.B. einem Handwerker unterschied. Man sieht an dem Beispiel auch, dass und wie beide Strukturprinzipien koexistieren konnten; nicht zu vergessen auch, dass man als Adeliger geboren wurde. „Adelig zu sein" bedeutete insofern auch, einem Stamm (einem Zusammenschluss bestimmter, miteinander verwobener Klans) anzugehören – der Adel in Polen und Litauen rechnete jedenfalls selbst in dieser Größe (Stichwort *gentes Lituanorum* vs. *gentes Polonorum*). Im Nationalisierungsprozess wurden jedoch die Klans (*gens*) und Stämme (*gentes*) entwertet, und zwar zu Gunsten von sozialen, i.w.S. ‚politisierten' Gruppen.[77] Das Besondere daran ist nicht einfach nur die Ablehnung der politischen Macht des Erbadels oder seiner sozialen Besserstellung (das hatte es auch in früheren Jahrhunderten gegeben), sondern der gesellschaftsweite Paradigmenwechsel zu gruppenkonstruierten Zuordnungskriterien. An seinem Ende gibt es die Familie (aus Ebenen 1 und 2), eine Erscheinung aus Clan und Freundeskreis (statt Nr. 3), die soziale, ‚politisierte' Gruppe (statt Nr. 4) – und eben die neubewertete Idee der Nation (im Sinne von Nr. 5). Aus dieser Perspektive scheint es so, als ob im 19. und 20. Jahrhundert darum ‚gestritten' wurde, ob die Nation nach verwandtschaftskonstruierten oder gruppenkonstruierten Zuordnungskriterien zu bilden sei. Für uns heute ist sie gruppenkonstruiert, aber die nationalistischen Geschichten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wollten sie verwandtschaftskonstruiert wissen.

Der langsam voranschreitende Prozess der Nationalisierung muss zu einem Zwischenstadium geführt haben, in dem sich in ein und demselbem Staatswesen Parallelgesellschaften entwickelten.[78] So ist

---

[77] Diese Entwertung dürfte den Motoren der nationalen Bewegungen, die aus den unteren Hierarchieebenen der Gesellschaft stammten, relativ leicht gefallen sein, weil sie sich kaum im Bewusstsein einer umfassenden Verwandtschaftsgeschichte befunden haben dürften und kaum weiter als bis zur Großfamilie gerechnet haben dürften. Realiter jedenfalls; in ihrer sozialen, symbolisch vermittelten Sinnwelt werden Mythen ihnen ein Bewusstsein gegeben haben.

[78] Das meint nicht, dass in *einer* Gesellschaft zwei Teile existiert hätten, die segregiert von-

es zu interpretieren, wenn am Beginn der Nationenwerdung „Kristallisationskerne institutioneller Nationsbildung" (Vereine, Gesellschaften, Kirchen, Parlamente u.ä.) oder „nationale Ersatzinstitutionen" (Grammatiken, Sprachakademien, Entwicklung der ‚eigenen' Literatursprache) stehen.[79] Und es begründet auch die Hartnäckigkeit, mit der die Geschichte dieser Institutionen bis heute hochgehalten wird (und seien diese Institutionen auch noch so klein und damals fragwürdig gewesen). Sie gründeten eine Gesellschaft (Öffentlichkeit) in einer Gesellschaft (Öffentlichkeit), weil sie parallel zu den Institutionen derjenigen Gesellschaft, von der man sich zu emanzipieren suchte, ‚eigene', ‚nationale' Institutionen schufen: z.B. parallel zu den deutschen Sängerfesten lettische Sängerfeste, parallel zu den deutschen Lehrerseminaren lettische, parallele Gesellschaften, Parteien, Vereine, parallel zur deutschsprachigen Schönen Literatur und Presse lettischsprachige, parallele literarische Abende[80] und Bühnenaufführungen, eine parallele ‚nationale' Geschichtsschreibung, ‚eigene' Namen und Benennungen (um die ‚richtige' ethnische Zugehörigkeit zu markieren) usw. Die Ersatzinstitutionen waren dann in Lettland und Litauen entsprechend der Herkunftsarten der die Nationalisierung tragenden Personen und – wie man folgern darf – entsprechend des Ethos der aktivierten Gruppen stark folkloristisch geprägt. Sie haben die Vorstellung von der Art und Weise der Kultur und der Gesellschaft ihres Nationalstaates bis heute geprägt.

Die Literatur konnte zu allen Facetten des Nationalisierungsprozesses ihren Beitrag leisten, auch wenn sie das aufgrund bestimmter Umstände nicht immer gemacht haben mag. Zwei Arten des Beitrags sind zu unterscheiden: einerseits die institutionelle Seite der Literatur (Literatur als *event* und soziales Spiel, als Inszenierung und gemeinsames Erlebnis) und andererseits ‚technische' Eigenheiten. Für den ersten Beispieltext – Andrejs Pumpurs' Versepos *Lāčplēsis* – gilt,

---

einander lebten und doch nicht anders als zusammen in dieser Gesellschaft hätten leben können (das gab es natürlich auch, vgl. Leben in zwei Kulturen [wie Anm. 61]). Sondern es meint, dass sich in einem Staat, in einer Gesellschaft eine zweite, eine Parallelgesellschaft gebildet haben muss. Diese konnte dann autonom werden.

79 Langewiesche, ‚Nation' (wie Anm. 2), S. 20.

80 Dass sich Letten an den Studienorten um bestimmte Persönlichkeiten scharten, dass die Lehrerseminare in Livland und die Schulen in der Gegend von Piebalga gesellschaftliche Sammelpunkte waren und später die Kulturvereine und Gesellschaften, ist allgemein bekannt. Zu den weniger bekannten geselligen Treffen in Litauen vgl. Aušra Martišiūtė, „Litauische Abende" als Ausdruck nationaler Identität, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 217-233.

dass er hohen ‚nationalen' *event*-Charakter besaß. Pumpurs' Werk[81] wurde im Zusammenhang mit dem Lettischen Dritten Allgemeinen Fest des Singens (*Latviešu trešie vispārīgie dziedāšanas svētki*, 18.–21. Juni 1888)[82] erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt. Nachdem Pumpurs 1874 vom Land nach Riga gezogen war, hatte er sich stark in der Rigaer Lettischen Gesellschaft (*Rīgas Latviešu biedrība*) engagiert.[83] Zu diesem Zeitpunkt war er bereits ein bekannter lettisch(schreibend)er Lyriker, der seine oft patriotischen Gedichte auf Abendveranstaltungen vorgetragen und in der 1868 gegründeten, ‚nationalen', d.h. lettischsprachigen, politisch moderaten Zeitung *Baltijas vēstnesis* veröffentlicht hatte. Von diesem viel versprechenden Anfangsweg brachte ihn dann vorübergehend die Notwendigkeit ab, seinen Lebensunterhalt zu verdienen; er ging nach Moskau und wurde Soldat. Pumpurs hatte auch die ersten beiden *Liederfest*-Veranstaltungen (1873, 1880) besucht und sie dazu benutzt, Kontakte zu knüpfen. Bei der zweiten trat er mit Tischliedern auf. Von den ‚kleinen' Gattungen der Lyrik wandte er sich nach 1880 aber ab und begann intensiv am *Lāčplēsis*, den er bereits vorher zu schreiben begonnen hatte, weiterzuarbeiten, weil er ihn zum *Dritten Sängerfest* beenden wollte.[84] Denn die Sängerfeste waren längst zu einem ‚nationalen' Großereignis (in der ganzen politischen Breite) geworden:[85] Die beiden ersten *allgemeinen Sängerfeste* konnten von Anfang an als durchschlagende Erfolge gewertet werden; 1888 versammelten sich für das *Dritte Sängerfest* an die 2700 Sänger und 15000 Zuschauer.[86] Man hatte in Riga extra hierfür einen 100000 Quadratfuß großen, über

---

81 Bei Friedrich Scholz, Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung. Opladen 1990, S. 281 f., findet sich eine kurze Zusammenfassung des Inhalts von Pumpurs' Epos.

82 Vgl. Ilma Grauzdiņa, Arnis Poruks, Dziesmu svētku gara gaita [Der lange Zug der Liederfeste]. Rīga 1990, hier S. 11-14.

83 Latviešu literatūras vēsture [Lettische Literaturgeschichte], hrsg. v. Latvijas PSR zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūts. Bd. 2: Latviešu nacionālās literatūras sākuma periods (...) [Die Anfangsperiode der lettischen Nationalliteratur ...]. Rīga 1963, hier S. 525 f.

84 Ebenda, S. 528 f.

85 Das Singen selbst war politisch unverdächtig und, da unter den gesungenen Liedern auch Lobeshymnen auf den Zaren waren, hatte das Sängerfest offiziell den Status einer ‚neutralen' Volkstradition zur Bereicherung des Rigaer Kulturlebens. Es hatte auch außerhalb Lettlands bereits mehrere derartige Veranstaltungen im Russischen Reich gegeben (vgl. Johannes Tall, Estonian Sing Festivals and Nationalism in Music toward the End of the Nineteenth Century, in: National Movements [wie Anm. 7], S. 449-454, hier S. 450 f.), sowie auch kleinere derartige, aber nicht speziell ‚nationale' Veranstaltungen in Livland und Kurland.

86 Grauzdiņa, Poruks, Gara gaita (wie Anm. 82), S. 12 f.

8 000 Goldrubel teuren Holzbau auf der Esplanade gegenüber der orthodoxen Kathedrale errichtet.[87]

> „Bis dahin [bis zum *Zweiten Sängerfest*] kamen der Chor oder die Musiker eines jeden Landstrichs nach Riga in ihren *besten Kleidern*, doch nun wurde die Frage über die Einkleidung in ethnographischen Volkstrachten bei den Straßenumzügen und Konzerten oder die Anwendung von vorbereiteten und den Chören zugesandten Zeichnungen als Grundlage zu stilisierten, künstlerisch umgestalteten ethnischen Kleidungsmodellen erörtert [... und umgesetzt ...]."[88]

Die Abende waren durch gesellige Veranstaltungen gefüllt; im Zentrum des Interesses stand u.a. ein „Sich-Besingen" (*apdziedāšanās*), was den wechselseitigen, ‚konkurrierenden' Vortrag von unterhaltsamen, Spott- oder Scherzliedern meinte. Hierfür hatte etwa der junge Rainis mit spitzer Feder einen ganzen Zyklus geschrieben, der auch vorgetragen wurde.[89] Zwar war von mir nicht zu erweisen, dass auch Pumpurs während des *Dritten Sängerfests* öffentlich etwas aus seinem *Lāčplēsis* vortrug, aber es scheint mir wahrscheinlich zu sein, da das Vortragen eigener Verse zu bestimmten Anlässen Usus der ‚nationalen' wie der anderen Dichter war, eine typische Eigenheit der Folklore im Allgemeinen und der gesellschaftlichen Abende im Besonderen darstellte und in den *event*-Kontext des *Dritten Sängerfestes* genau passte. Eine bessere Werbung hätte sich auch der Verleger des Buches sicher nicht vorstellen können. Trotz dieser Marketingstrategie war der Anfangserfolg des Werkes – merkantil wie gesellschaftlich – nicht besonders groß.[90]

Bei den ‚Techniken', mit denen Literatur zum Nationalisierungsprozesses beitragen konnte, handelt es sich um Fiktionalität und Imaginativität.[91] Oder in Jurij Lotmans Worten: Literatur ist ein „sekun-

---

87 Ojārs Spārītis, Die ersten Sängerfestbauten in der Architektur Lettlands, in: Architektur und bildende Kunst im Baltikum um 1900, hrsg. v. Elita Grosmane, Bernfried Lichtnau (u.a.). Frankfurt a.M. (u.a.) 1999 (Kunst im Ostseeraum. 3), S. 50-61, hier S. 55.

88 Ebenda, S. 54.

89 Vgl. Rainis, Kopoti raksti 30 sējumos [Gesammelte Werke in 30 Bänden], hrsg. v. V. Samsons, V. Hausmanis (u.a.). Bd. 7: Humors un satīra [Humor und Satire]. Rīga 1979, S. 63-96 (Texte) und S. 316-320 (Kommentar).

90 Vēra Vāvere, Die Konstruktion der nationalen Vergangenheit mit Hilfe der Belletristik in Lettland. Pumpurs' Epos Lāčplēsis, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 14-28, hier S. 27.

91 Zu den Begriffen vgl. Kessler, Idyllen (wie Anm. 32), S. 49-52.

däres modellbildendes System".[92] In literarischen Werken konnten daher Modelle von Wirklichkeit erschaffen und in Umlauf gesetzt werden, die z.B.:

(A) eine Neugewichtung des Verhältnisses von öffentlichem und privatem Bereich vornahmen;
(B) Gruppen/Individuen durch bestimmte verhaltensmäßig-kommunikative Standardisierungen, durch ihre Werte- und Emotionswelt und durch ihre Symbolwelt und deren Sinn innerhalb der neuen Gruppen- oder Nationsbildung verorteten;
(C) Figuren des Textes oder den Erzähler in einem Gruppenzuordnungsprozess oder im Spiel seiner Identifikationen zeigten und diese Identifikationen als einen ‚logischen', d.h. in sich stimmigen und sinnhaltigen *nationalen* Daseins- und Lebensverlauf reflektierten oder narrativ konstituierten;[93]
(D) Figuren des Textes oder den Erzähler in in nationaler Sicht unscharfen oder wechselnden Gruppenzuordnungen zeigten, für diese multiplen Identifikationen durch den Gang der dargestellten Handlung einen ‚Erklärungsbedarf' erzeugten und diese Krise „nationaler Identität" lösten oder nicht;
(E) das Private als ‚Antwort' auf Identitätsprobleme darstellten und das Private als einen gedachten Raum konstituierten, der eine individuelle Lösung gegen die disparaten Ansprüche von Gruppen ermöglichte;
(F) das Nationale als ins Öffentliche gespiegelte Private erscheinen ließen, indem sie es als die von einer Figur oder dem Erzähler gedachte Gesamtgesellschaft in einer für sie ‚gefälligen' Form darstellten;
(G) die massenweise Verbreitung der Idee des Nationalen zeigten und hierbei die individuell nachvollzogene Konstruktion des Privaten innerhalb einer bestimmten Gruppe gegen die ideellen ‚Forderungen' anderen Gruppen darstellten;
(H) den Nationalstaat als Inbegriff und Garant der Freiheiten und Individualität seiner Bürger bei (Hoffnung auf) Weiterbestehen der individuellen Lebensumstände erscheinen ließen;

---

92 Jurij M. Lotman, Die Struktur literarischer Texte, übers. v. R.-D. Keil. München 1972; 3. Aufl. 1989, hier S. 22 f., 52 u. 95 f. Diesen Zugang benutzt auch Žentelytė, Motiv (wie Anm. 50), S. 71.

93 Die Leistung des Narrativen bei Identitäten und – zumeist darunter mitbegriffen – Identifikationen ist gerade in der literaturwissenschaftlichen Sekundärliteratur zum Thema der nationalen oder personalen Identität betont worden. So z.B. in dem facettenreichen Sammelband „Identität", hrsg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle. München 1979 (Poetik und Hermeneutik. 8).

(I) Letten und Litauer politisch als Volk (Ethnie) begriffen (insbes. im Unterschied zu Russen, Deutschen und Polen) und das lettische oder litauische Sich-in-die-Zaren-Nation-inbegriffen-sehen zugunsten eines Wir-sind-etwas-anderes ersetzten;
(J) in Bezug auf bestimmte öffentliche oder soziale Konflikte es als eine politische Lösung ansahen, eine lettische oder litauische Nation darzustellen oder ein Lette oder Litauer zu sein bzw. zu bleiben;
(K) die Idee der Nation im Sinne eines (bluts)verwandtschaftlichen Superkollektivs vertraten;
(L) die politische Dimension des Kulturbegriffs mitgestalteten und auf diese Weise an einem ‚kulturellen' Abgrenzungsprozess teilnahmen;
(M) die Ethnogenese mitgestalteten, indem sie für eine beabsichtigte oder durchgeführte Gesellschafts(um)gestaltung soziale und politische Beweise sowie materielle und ideelle Argumente in Gegenwart oder Vergangenheit fanden;
(N) die soziale Verankerung von modernen Mythen über das ‚eigene Volk' vorantrieben oder wenigstens beabsichtigten; und
(O) mit den (modernen) Mythen eine *nationale* Daseinsberechtigung schufen, indem sie *dem Volk* eine Geschichte im Sinne einer ethnogenetischen Wesensfindung, Kulturentstehungstheorie und Schicksalsgemeinschaft gaben.

Bereits Kruks hat argumentiert, literarische Modelle schüfen kulturelle Unterschiede in der Wahrnehmung von Wirklichkeit, weil Epen wie *Lāčplēsis* ein Reservoir für eine bestimmte soziale Symbolik (*mythomoteurs*) und d.h. wiederum für bestimmte symbolische Handlungen geworden seien, die sich aus der Identifikation der Leser mit den Rollenangeboten des Werkes (*social bonding*) ergebe.[94] Im Sinne dieses „sozialen Bindens" bieten die vier (in Pumpurs' Konzept) *positiven* Hauptpersonen des *Lāčplēsis* die Rollenvorbilder für vier ‚akzeptable' Menschentypen: Lāčplēsis ist der Führer, Praktiker-Aktivist, heldenhafte Kämpfer, ein Soldat; Laimdota ist seine intelligente Gefährtin, sein Preis für seine Mühen,[95] eine Frau, die dem Mann das Glück gibt; Kangars ist der treue Gefährte, jemand, der in der zweiten Reihe steht, aber in der Not rettet; Spīdala ist eine feindliche, dann auf die

[94] Sergej Kruks, The Latvian Epic *Lāčplēsis: Passe-partout* Ideology, Traumatic Imagination of Community, in: Journal of Folklore Research [Bloomington, Ind.] 41 (2004), H. 1, S. 1-32, hier S. 1 f.
[95] Vgl. dazu *Lāčplēsis*, Gesang II, Verse 715-753, und III, 248-265.

‚eigene' Seite gezogene Person, die zu ziehen lohnt, weil sie hilfreiches Wissen oder notwendige Fähigkeiten besitzt.[96] Wenn es stimmt, dass das Nationale das ins Öffentliche gespiegelte Private ist, dann dürfen wir hinter den ‚öffentlichen', staatsmännischen Figuren des *Lāčplēsis* und ihren Rollen Vorstellungen vom ‚privaten', familiären Rolleninventar der zukünftigen ‚Normalbürger' entdecken. Es sind die Rollen einer modifizierten *pater familias*-Struktur: Das genannte Figurengefüge des *Lāčplēsis* ist auf den Krieger und auf seinen Kampf hin konzipiert (Kruks: „The epic manifests the hero's pathological narcissism: he accomplishes heroic deeds alone"[97]); der Krieger führt und verteidigt die ‚Familie', die aus seiner klugen und Glück bringenden Frau, einer ehemaligen Feindin (wegen der Eifersucht, die Spīdalas Handlungen motiviert, ist sie eine ehemalige Nebenbuhlerin der Ehefrau; durch Todesangst wird sie geläutert und wechselt auf die Seite des Helden[98]) und dem Freund, der mit ihm durch dick und dünn geht, besteht.

Wir wissen, dass Pumpurs für die Idee, ein ‚neues' Nationalepos zu schaffen, Vorbilder in Finnland und Estland hatte. Bereits vor längerer Zeit waren dort Elias Lönnrots Epos *Kalevala* (1835/1849) und Friedrich R. Kreutzwalds Versepos *Kalevipoeg* (1857–1861) erschienen.[99]

> „Zu Beginn der [18]70er Jahre erschienen in der lettischen Presse Artikel über das finnische *Kalevala* und den estnischen *Kalevipoeg*, die in erster Linie als nationale Volksepen angesehen wurden. Wohl im Zusammenhang damit reifte seit etwa 1873 in Pumpurs der Plan, auch ein lettisches Nationalepos zu schaffen. Seit 1876 wurde er durch die Lektüre der *Epischen Briefe* (1876) von W. Jordan (1819–1904) (...), dessen Behauptung, es gäbe nur vier Epen-Völker, die Inder, die Perser, die Griechen und die Germanen, er als Herausforderung betrachtete, in seinem Vorhaben noch bestärkt. Im Vorwort zur ersten Ausgabe seines Epos (...) polemisiert er gegen Jordan, indem er schreibt, er füge den vier genannten Völkern als fünftes das litauisch-lettische [!] Volk hinzu."[100]

---

[96] Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 3.
[97] Ebenda, S. 18.
[98] Vgl. *Lāčplēsis*, Gesang V, Verse 221-376, und Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 20.
[99] Vgl. Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 264 ff. (zu Lönnrot und seinem Werk), 267-276 (zu Kreutzwald und seinem Werk).
[100] Ebenda, S. 279 f. – Darüber hinaus vgl. Krišjānis Ancītis, A. Pumpura „Lāčplēša" avoti un

Diese Polemik des Autors war es, die sein Epos in einen ‚nationalen Diskurs' stellte (im Sinne einer paratextuellen Rezeptionssteuerung), in dem es auch bis heute verblieben ist und weiterhin als aktuell erachtet wird. Pumpurs erzeugte einen Sinnzusammenhang, der es speziell für die „Litauer-Letten" als Ethnos/Volk konfigurierte und eine ‚nationale' Geschichtsphilosophie der „Litauer-Letten" konstituierte. Jordans laut geäußerte Vorstellungen waren nur die Spitze eines Eisbergs, der in einer Diskussion der damaligen Gesellschaft bestand, die ‚den Letten' eine heroische Vergangenheit durch die Evidenz fehlender ‚nationaler' (historischer) Epen absprach. Einige von Pumpurs' (heute meist eher vergessenen) ‚nationalen' Dichterkollegen gedachten deshalb mithilfe ihrer Kunst das Gegenteil erweisen zu können, und sie versuchten entsprechende Werke von ‚nationaler' Bedeutung zu schaffen. Dabei war man sich ‚untereinander' über die ästhetische wie inhaltliche Vorgehensweise (Zusammenfügen von Authentischem oder freie Rekonstruktion?) keineswegs einig – entsprechend vielfältig waren die Ergebnisse.[101]

Auch bezüglich *Lāčplēsis* fanden zeitgenössische Kritiker, dass das Werk *kein* „Volksepos" (*tautas epus* – so hatte es Pumpurs im Untertitel genannt) sei,[102] weil es nicht ‚aus dem Volk' stamme (also nicht im genügenden Maße auf gesammeltem Folkloremateriał beruhe, wie es z.B. bei Lönnrots oder Kreutzwalds Werken der Fall war). Alle Autoren, die das Werk als nationales akzeptieren, haben hingegen betont, wie stark Inhalt und Form des Werkes typisch lettisch seien, indem sie mal auf die Ähnlichkeit der Metrik der Epenverse mit denen der lettischen Volkslieder, mal auf die Historizität des Stoffes und mal auf die Lokalisierung der Personage und der Handlung in Lettland verwiesen.[103] In diesem Argumentationszusammenhang

paraugi [Quellen und Vorlagen von A. Pumpurs' „Lāčplēsis"], in: Ceļi (1939), H. 9, S. 249-283 (wiederabgedruckt in: Latviešu literatūras kritika. Rakstu kopojums [Die lettische Literaturkritik. Eine Schriftensammlung]. Bd. 4, Rīga 1960, S. 121-158).

101 Latviešu literatūras vēsture (wie Anm. 83), S. 549-554; Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 276-279.

102 Genaueres siehe Latviešu literatūras vēsture (wie Anm. 83), S. 556 f.

103 Z.B. in jüngerer Zeit: Latviešu literatūras vēsture trīs sējumos [Lettische Literaturgeschichte in drei Bänden], hrsg. v. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts. Bd. 1: No rakstītā vārda sākumiem līdz 1918. gadam [Von den Anfängen des geschriebenen Wortes bis zum Jahre 1918]. Rīga 1998, hier S. 172-176; Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 280 f. bzw. 282 f. (mit weiterführender Literatur, die das genaue Verhältnis von Vorlagen und Eigendichtung behandelt). Für die dargestellte Geschichte ist die historische Quelle im Wesentlichen *Henrici Chronicon Livoniae* (ediderunt Arbusow et Bauer. 2. Aufl., Hannover 1955). Es gab z.B. eine Ausgabe „Reval (heute: Tallinn) 1867", die Pumpurs gekannt haben könnte.

ist auch die Rückführung des von Pumpurs erzeugten Stoffes auf (damals wohl noch) rekurrentes Sagenmaterial zu sehen; nicht nur Pumpurs hatte seinen Kritikern damit den Wind aus den Segeln nehmen wollen bzw. können, sondern noch heute verleiht der Konnex von Sage und Werk dem Epos Authentizität und Volkstümlichkeit. Dass die Verfechter des Epos bis heute glauben, sich gegen eine Kritik an Authentizität und Volkstümlichkeit von Stoff oder Gestaltung absichern zu müssen, ist interessant.[104] Es liegt an ihrem bereits in anderem Zusammenhang erwähnten „ethnischen Argumentionshebel" im Zusammenspiel mit der Tatsache der Diskutierbarkeit dessen, was ein Nationalepos sei – und also mehr an ihren eigenen Maßstäben als an der Sachlage. Denn zu glauben, das Nationalepos könnte demontiert werden, nur weil hier ein Metrum eher klassisch, dort eine Figur nicht historisch verbürgt oder der Stoff weder authentisch noch volkstümlich sei,[105] wäre ein Irrtum. Denn:

> „Ausschlaggebend für den Erfolg des Epos war ohne Zweifel die Verherrlichung der nationalen Vergangenheit, die Darstellung der moralischen Überlegenheit der Letten gegenüber ihren Unterdrückern (...) und die Hoffnung auf ein Wiedererstehen des lettischen Volkes in Freiheit, die in den letzten Versen[106] geweckt wird. Das waren Elemente, die auch auf die Situation zu Ausgang des 19. Jahrhunderts übertragen werden und die der lettischen nationalen Bewegung neue Impulse verleihen konnten."[107]

Diese drei politischen Funktionen – Verherrlichung der nationalen Vergangenheit, Darstellung moralischer Überlegenheit, Hoffnung auf ein Wiedererstehen des lettischen Volkes – hätte es auch erfüllen können, wenn es im Hinblick auf Authentizität und Volkstümlichkeit mehr oder weniger ‚frei erfunden' gewesen wäre. Natürlich war auch

---

104 Vgl. Vaira Vīke-Freiberga, Andrejs Pumpur's *Lāčplēsis* (...): Latvian national Epic or Romantic Literary Creation?, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 523-536.

105 Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 5, fasst es so zusammen: „Without great success, Pumpurs tried to imitate Latvian folk song meter. His pantheon of pagan gods was a pure invention. What is more, he was not entirely knowledgable about the historical reality he sought to depict."

106 „Die letzten Verse des Epos lauten: ‚Und einmal wird der Augenblick kommen,/ Wenn er (scil. Lāčplēsis) seinen Feind/ Allein nach unten stoßen/ Und ihn im Abgrund ertränken wird –/ Dann werden neue Zeiten für das Volk erblühen,/ Dann wird es frei sein.'" Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 282.

107 Ebenda, S. 283.

die Tat seines Erschaffens als solche wichtig; denn wenn auch nicht so sehr wie die estnischen und finnischen Epen aus dem Volk selbst kam, so war es doch ein ‚Epos *für* das Volk'. Und vor allem für ‚das Volk' in seiner damaligen Gegenwart. Denn dem Werk liegt eine gleichnishafte Konzeption zu Grunde: Zwar spielt die Handlung im 13. Jahrhundert, doch soll sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts bezogen werden und sie kommentieren. So konstituiert *Lāčplēsis* folgende ‚nationale' Geschichtsphilosophie: Die Letten seien immer weniger Herren im eigenen Lande, weil von außen unmenschliche Aggressoren angerückt seien, die den Letten mit Waffengewalt und List, aber auch mithilfe des Glaubens Land und Einfluss streitig machten; Verräter, Hexen (die, die mit dem Teufel paktieren, böse Menschen) und ‚Politiker-Modernisierer' (Führer, die sich von der Kultur der Aggressoren verführen lassen) in den eigenen Reihen der Letten spielten den Aggressoren in die Hände; dagegen habe der Held Lāčplēsis auf allen Ebenen mit entsprechenden Waffen und in diversen Abenteuern-Aventuren zu kämpfen (das Ende ist offen, d.h. der Kampf wird andauern). Ob diese Philosophie (dieses Narrativ) die Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts adäquat kommentiert, sei dahingestellt. Allerdings hat sie ein visionäres Moment, das die Ereignisse des 20. Jahrhunderts vorauszusehen scheint. Immer wieder neue Aggressoren überfielen das Land, und so blieb das positive Rolleninventar des Epos aktuell: Mal sollte der Krieger, um den sich alles dreht und auf dem alle Hoffnungen ruhen (er ist wie Moses, der bekanntlich die Israeliten aus der Knechtschaft ins Gelobte Land führte, ein Findelkind), für die eine, mal für die andere Seite kämpfen – aber dabei (angeblich) immer *pro Latviā*.[108]

Um nun die drei rezeptiv-politischen Funktionen zu erfüllen und um im Sinne einer Nationalisierung zu wirken, musste *Lāčplēsis* genügend der genannten modellbildenden Momente für den Nationalisierungsprozess bereithalten. Da wären – ohne Rücksicht darauf, ob es sich dabei um Pumpurs' Ideen oder um damals bereits rekurrente handelt – im Text zu finden:

(A) Das (familiäre) Private als Refugium oder vermittelnder Bereich steht interessanterweise *nicht* im Vordergrund der dargestellten Welt des *Lāčplēsis*. Dass es nicht so ist, hängt ohne Zweifel mit den monomorphen Rollen der zentralen Figuren zusammen, die keine oder nur „fragmented families" haben: „The main female characters – Laimdota and Spīdola – are motherless. Lāčplēsis's own origins are unclear.

[108] Vgl. die Beispiele bei Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 8 ff.

Nothing is known about his father. His mother is a bear (...) it is said that the sage Vaidelots had taken the suckling child from his bear mother."[109]

Die ‚moderne' Privatheit realisiert sich aber vor allem familiär. Die Figur des Lāčplēsis geht wie erwähnt ganz in der Rolle des nationalen Heroen auf – diese Rolle kennt *per definitionem* keine Privatheit. Seine Ehe mit Laimdota ist unter beziehungstherapeutischem Blickwinkel eine Farce. Das Private als Refugium gegen die sozialen Ansprüche finden wir indessen bei den Göttern: Staburadze berichtet der Götterversammlung, wie sie Lāčplēsis ‚für sich' gerettet hat, und möchte von Pērkons die Erlaubnis, dass Lāčplēsis nicht das übliche Schicksal derer, die in den Strudel fallen, erleidet.[110] Das wird ihr gewährt. Ein anderer Fall: Spīdala führt ihr Hexendasein verborgen vor den Augen der Eltern und aller anderen Menschen aus; um böse sein zu können,[111] fliegt sie des Nachts zu einer Teufelsgrube, wo sie sich mit anderen Hexen und „Krummmütze" selbst (Līkcepure, d.i. der Teufel) trifft.[112] Und ein dritter Fall: Nachdem die Letten unter Führung von Lāčplēsis mehrere Besitzungen zurückerobert haben, um das befreite Land den Bauern zurückzugeben,[113] kann dem Militärführer des Ordens, Dietrich, nur noch eine List helfen. Von Kangars will er das Geheimnis von Lāčplēsis' Kraft wissen. Diese Tat, die unter ‚öffentlichem', ‚nationalem' Blickwinkel ein Verrat ist, findet in Kangars' Haus statt, wo er in Dietrichs Beisein einen prophetischen Zauber betreibt. Dabei thematisiert Kangars den ‚öffentlichen', ‚nationalen' Blickwinkel selbst, als er sein Handeln mit den Worten rechtfertigt, er werde als Verräter verflucht werden, doch sei der Böse immer wieder gezwungen, böse zu handeln.[114]

(B) Dieses Moment ist latent im Epos vorhanden. Schon Gott Pērkons zieht im ersten Gesang eine klare Trennlinie: Auf der einen Seite stehen sie (die Götter), die Letten, der alte Götterglaube, in der Mitte stehen ihr Schicksal (irgendwann durch das Christentum ersetzt zu werden), Christus' Lehre (die gut ist, aber:), auf der anderen Seite

---

109 Ebenda, S. 22.

110 *Lāčplēsis*, Gesang I, Verse 165-208.

111 Das Bösesein wird im Text zunächst so dargestellt: Spīdala ruft (oder erschafft) in einer magischen Handlung einen Mann (es wird deutlich: einen Teufel) herbei, mit dem sie beischläft; sie vollzieht zusammen mit anderen diverse magische Rituale; und sie ist dabei, als Kangars, ein berühmter Heiliger, geopfert werden soll (er entpuppt sich dann aber als Diener des Teufels und erneuert seinen Pakt mit ihm).

112 *Lāčplēsis*, Gesang II, Verse 343-550.

113 Ebenda, VI, 631-674.

114 Ebenda, VI, 853-974 (Verrat insgesamt), 939-960 (Kangars' Prophezeiung).

stehen die Verbreitung des Christentums, die vielen anderen Ziele der Missionierenden, die Versklavung der Letten (als Folge der Mission).[115] Zahlreiche Nebenepisoden beinhalten die Darstellung von Bräuchen, Glaubenspraktiken oder Festivitäten;[116] diese ‚Folklore', bei der Pumpurs teils Bekanntes, teils in seinen Augen Wünschenswertes darstellt, charakterisiert im Epos die Gruppe der ‚Letten'.

(C) Das Spiel der Identifikationen zeigt vor allem die Figur Spīdala. Sie steht ja zunächst auf der falschen Seite, aber nicht direkt bei den Deutschen, sondern aus Eigennutz (Lāčplēsis verführen) und Machtinteresse (Zauberkräfte) paktiert sie mit dem Teufel/Bösen. Nach Besiegung aller Intrigen bereut sie ihr früheres Tun, bekennt alle Untaten und anerkennt Lāčplēsis als Sieger.[117] Der Erzähler konstruiert insofern einen sinnvollen Lebenslauf daraus, als Spīdala, nachdem Lāčplēsis in der Lage war, ihren Vertrag mit dem Teufel zu beenden, Lāčplēsis' versteinerten Gefährten wiedererweckt (darunter Koknesis und Laimdota)[118] und eine Beziehung (und später Ehe) mit Koknesis eingeht,[119] welcher angesichts der Hochzeit von Lāčplēsis und Laimdota sonst leer (Eifersucht!) ausgehen würde (das bedeutete in der Logik der Figurenkonzeption des Epos auch, dass er ohne eigene Glücksbringerin dastünde).

(D/E) Multiple Identifikationen und Identitätskrisen treten nicht auf, weil Pumpurs eine Schwarz-Weiß-Malerei von Gut (Letten) und Böse (Teufel, Deutsche) bevorzugt. Auch individuelle Lebens-Lösungen sind nicht Pumpurs' Sache (vgl. dazu auch Pkt. A und die Lehren Widwuds[120]).

(F) Wenn wir bei Lāčplēsis & Co. das Private suchen, dann werden wir im Epos nicht fündig (vgl. Pkt. A). Es gibt jedoch ein Moment

---

115 Ebenda, I, 57-112.

116 Z.B. ebenda, III, 224-265 (Wechselgesang zwischen Mädchen und Jungen von Lobliedern nach Lāčplēsis' Kampf mit dem estnischen Riesen Kalapuisis [d.i. Kalevipoeg]); III, 434-691 (Laimdota liest aus den Weisheiten der alten, durch Lāčplēsis geretteten Manuskripte des Burtnieks-Schlosses vor: a. Aithologie der Landnahme des Burtniekstammes am Baltischen Meer [d.i. die Ostsee]; b. Kosmogonie von Göttern, Natur, Menschen und Teufel; c. die Lehren Widwuds [u.a.: Weg des Menschengeschlechts zur Vollkommenheit durch das Volk, nicht durch den Einzelnen, Wille des Volkes ist Gottes Wille, Warnung vor Verführungen zum Vorteil bestimmter Schichten]); III, 692-741 (das Korndarren-Reinigungsfest, das Fest der zurückgekehrten Ahnen); VI, 1-132 (das Līgo-Fest in einem religiösen, ‚archaischen' Kultzusammenhang); VI, 377-479 (die Hochzeit von Lāčplēsis und Laimdota); VI, 761-798 (Lāčplēsis' Siegesfeier).

117 *Lāčplēsis*, Gesang V, Verse 221-313.

118 Ebenda, V, 361-376.

119 Ebenda, V, 473-558.

120 Vgl. Anm. 116.

im erzählten Geschehen des *Lāčplēsis*, durch das der Held Ansprüche, die sich aus seiner früh abgesprochenen, glück- und lohnverheißenden Bindung an Laimdota ergeben,[121] meiden kann und das deshalb eine ähnliche Funktion wie das Private erfüllt. Schon Kruks hat treffend bemerkt:

> „He [Lāčplēsis] avoids situations where he would have to make a subjective decision. In the Latvian epic, warriors are not in a hurry to fulfill their duty. Instead, when Lāčplēsis's beloved Laimdota is stolen, he first grows despondent and locks himself in his stepfather's castle, then spends a lot of time traveling to distant lands and visiting enchanted islands before calling off a rescue attempt and returning home."[122]

Diese ‚Umwege' sind allerdings interessant. Sie sind nicht wie in den mittelalterlichen Epen als Quest des Helden zu erklären:

> „Lāčplēsis does not demonstrate skills associated with learning from social contacts, from helping others, or from the necessities of everyday life (...) Lāčplēsis does not hasten to fulfill his duty because he is already a hero by definition [i.e. by prophesy and will of gods]. In Rainis's words, ‚His fate is to become a hero'."[123]

Lāčplēsis will sich durch die ‚Umwege' ablenken. Denn Kangars hatte ihm nach dem unbemerkten Verschwinden von Laimdota und Koknesis (sie wurden entführt)[124] eingeflüstert, beide seien aus gegenseitiger Liebe durchgebrannt.[125] Darauf fällt Lāčplēsis tatsächlich herein, dann in Agonie und schließlich in leeren Aktivismus (‚Umwege').[126] Durchlebt er eine innere Krise und ist also *sie* die Ursache der abenteuerlichen ‚Umwege'? In der Logik des erzählten Geschehens vermeidet Lāčplēsis jedoch auf diese Weise die zwangsläufigen Konflikte mit den Deutschen, mit Koknesis (den er ja für Laimdotas Liebhaber

---

121 Vgl. die Textstellen, die in Anm. 95 genannt werden.
122 Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 19.
123 Ebenda, S. 18 f.
124 *Lāčplēsis*, Gesang III, Verse 761-778.
125 Ebenda, III, 853-899.
126 Fairerweise muss man sagen, dass es an *anderer* Stelle über Lāčplēsis' Verhalten heißt, er würde dem vermeintlichen Paar nach Deutschland hinterher reisen, um Laimdota zu suchen, bloß würden Stürme sein Schiff vom Kurs bringen. Ebenda, IV, 483-494.

hält) und ggf. auch mit Laimdota selbst (wenn sie Koknesis freiwillig gefolgt sein sollte), und er weicht dem Beweis aus, den zu erbringen einfach jeder von einem ‚wahren' liebenden Mann und zukünftigen Ehemann in dieser Situation erwarten würde, nämlich den Versuch der Rückeroberung der holden Laimdota. Lāčplēsis' ‚Refugium', um diesen Ansprüchen auszuweichen, ist ganz im Sinne des Figurenkonzeptes, in dem er den Typ *Krieger* vertritt, kein Privates, sondern eine Irrfahrt mit Aventuren (etwas, das in der *Odyssee* noch eine grausame Strafe der Götter war). Er begibt sich in die Welt, um sich und seine Probleme zu fliehen. Ironie des (erzählten) Schicksals ist es, dass er gerade dadurch am Ende auf Koknesis, Laimdota und Spīdala trifft.

(G) Da das Figurenkonzept des Epos gleichnishaft gestaltet ist, spielen in ihm Massen eine geringe Rolle. Sie finden am Rande Erwähnung – als Feiernde oder Kriegführende. Die ideellen ‚Forderungen' anderer Gruppen wehrt aber Lielvārds in einer langen Rede zur Lage der ‚Nation' ab.[127] Lielvārds geißelt in ihr Kaupos *appeasement*-Ideologie und das Verhalten der Kreuzritter. Wenn dabei die Konstruktion von Privatem eine Ursache spielen sollte, dann in der Darstellung des individuellen Bedrohungsszenarios, das im Epos den finalen, kollektiven Kriegszug gegen die deutschen Ritter rechtfertigt: Lielvārds *selbst*, der ein Krieger-Fürst ist, sollte degradiert werden, *seine* Burg wurde geplündert, er floh mit *seinen* Leuten an die Gauja, wo sich alles wiederholte etc. Logischerweise ist die Darstellung von Lielvārds' Individualität nicht familiär-privat im Sinne der *civil society* ausgestaltet, sondern vom Offiziers- und Kriegerdasein geprägt.

(H) Hierher gehört der oft zitierte, letzte Abschnitt des Epos, der märchengleich ein Und-wenn-Lāčplēsis-nicht-gesiegt-hat-dann-kämpft-er-noch-heute beinhaltet. Er beinhaltet zugleich den Appell, den Nationalstaat zu erkämpfen, denn an dem Tag, an dem der Feind besiegt werden würde, würden neue Zeiten anbrechen und würde das Volk frei werden.[128] Die gewünschte Alternative, das Bild des Nationalstaates (das „freie Volk"), das das Epos selbst nicht explizit zeichnet, ergibt sich aus der Logik der dargestellten Welt, wie Pumpurs sie ausschmückt: Die vier Figurentypen in ihrer Ausrichtung auf den Helden, ihre ‚folkloristischen' Lebensumstände in einer frühfeudalen[129] Gesellschaftsstruktur, Ehen als soziale Beglückungsinstitutionen, Ir-

---

127 Ebenda, VI, 148-304.

128 Ebenda, VI, 1125-1160.

129 Vorstellungen, die im dritten Gesang geäußert werden, zeugen von Pumpurs' Demokratieverständnis: Die Fürsten werden vom Volk gewählt. Vgl. dazu auch Vāvere, Konstruktion (wie Anm. 90), S. 24.

relevanz von Kinder- und Jugendzeit, einhellige Meinung im ‚Inneren' der Gesellschaft (bei gleichzeitiger Existenz von Meinungsführern im Thing), ein polymorpher, prächristlicher Götterglaube (angeblich tolerant, aber:), konsequente Vernichtung von ‚äußeren' Gegnern und des Bösen durch den Helden und – falls das nicht klappt – Tod für ihn und seine Frau. *Da*für lässt Pumpurs Lāčplēsis kämpfen. Welche Verhältnisse des 19. Jahrhunderts rechtfertigten ein solches alternatives Gesellschaftsmodell?

(I/J) Die Letten sind im Epos latent als Volk begriffen, vor allem im Gegensatz zu den Deutschen. Die positiven Figuren, Lāčplēsis, seine Getreuen und die anderen, *sind* Letten. Die Ausgangssituation des Epos ist gerade der ‚kulturelle' Konflikt mit ‚den Deutschen' (vgl. auch Pkt. A). Die von Laimdota offenbarten Lehren Widwuds beinhalten, dass der Weg des Menschengeschlechts zur Vollkommenheit durch das Volk, nicht durch den Einzelnen führe und dass der Wille des Volkes Gottes Wille sei.[130] In Bezug auf die Ausgangssituation und ihren Konflikt ist damit klar, dass der Erzähler keine individuellen Lösungen sieht, sondern nur die, eine lettische Nation/ein lettisches Volk zu sein bzw. zu bleiben.

(K) Blutsverwandtschaft steht nicht im Vordergrund der Darstellung des Epos. Da die Handlung aber in einer Welt mit frühfeudalen sozialen Strukturen situiert ist, ist Blutsverwandtschaft den Auffassungen von „die Letten" und „das Volk" implizit.

(L/M/N/O) Dass das Epos den politischen Kulturbegriff bedient, indem es der lettischen Kultur eine bestimmte Gestalt gibt bzw. unterlegt, sollte bis hierhin deutlich geworden sein. Von seiner ‚politischen' Inszenierung im Zusammenhang mit dem Sängerfest war bereits die Rede. Zur Politizität des Werkes gehört auch seine ‚öffentliche' Rezeptionsgeschichte, welche hier nicht erörtert werden kann.[131] Dass Pumpurs' Epos Teil der ethnogenetischen Geschichtsgestaltung geworden ist, ergibt sich aus der (vermeintlichen) literarischen Lücke, die es dann ja tatsächlich füllte,[132] und in seiner ‚nationalen' Geschichtsphilosophie, die es (erfolgreich) vermittelt hat. Unter sie fällt nicht nur die ‚nationale' Bewertung der historischen Vorgänge,[133] sondern auch die Modellierung von sozialen Prototypen, ihrer Rolle in der (zukünftigen) Geschichte des Volkes und dem ‚Charakter' die-

130 *Lāčplēsis*, Gesang III, Verse 627-684.
131 Vgl. dazu aber Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 6-14.
132 Vgl. Vīke-Freiberga, Pumpur's *Lāčplēsis* (wie Anm. 104), S. 523 f.
133 Vgl. ebenda, S. 528 f.

ser Geschichte: Das eigene Volk garantiert die Vollkommenheit der Letten (Daseinsberechtigung) und ist göttlich; es wird von seinen Göttern beschützt, aber befindet sich gegenwärtig in einem ‚jahrhundertelangen' Zustand der Unterdrückung (Schicksalsgemeinschaft), aus dem es sich durch offenen Kampf und Selbstbesinnung auf vorchristliche Traditionen schon z.T. befreit hat und noch bis zur Gänze wird befreien können (Kulturentstehungstheorie, Gesellschaftsumgestaltung); die lettischen Helden-Männer befinden sich deshalb in einem permanenten Kriegszustand (moderner Mythos, erwünschtes Sozialverhalten).

Diese Aspekte konnte Józef Ignacy Kraszewskis (1812–1887) Versepos *Witolorauda* (Wilno 1846)[134] nicht in gleicher Weise bedienen. Für die Literaturgeschichtsschreibung, die auch heute noch in Europa nationalsprachlich orientiert ist, besteht mit der Rezeption von Kraszewskis *Anafielas* als möglichem neoepischen Werk für Litauen und seinen Nationalisierungsprozess im 19. Jahrhundert ein grundsätzliches Problem: Wie hätte ein polnischsprachiges Werk ein litauisches Nationalepos werden können? Diese Frage kann man im Nachhinein, heute, am Ende des Nationalisierungsprozesses, natürlich nicht mehr beantworten. Aber wenn man einmal davon ausgeht, dass es möglich gewesen wäre, so muss man mit Nachdruck darauf verweisen, dass es nicht nur äußere Umstände waren, die dies verhinderten. So bemerkte bereits Scholz:

> „Ebenso wie in Estland und Lettland gab es (...) auch in Litauen zahlreiche Sagen und Märchen, in denen den estnischen und lettischen Stoffen vergleichbare enthalten waren, so daß nicht der Mangel an solchen Texten der Grund dafür sein kann, daß

[134] Es handelt sich dabei um den ersten Teil seiner Trilogie *Anafielas*. Sie erschien in der Reihenfolge der Erstauflagen der „Lieder" (*pieśni*), wie Kraszweski die drei Teile bezeichnete: Wilno 1840 (*Witolorauda*), Wilno 1843 (*Mindows*) und Wilno 1845 (*Witoldowe boje*). *Witolorauda* erschien dann ‚Wilno 1846' in zweiter, umgearbeiteter und erweiterter Fassung. Ich beziehe mich im Folgenden auf diese zweite Auflage. Sie ist in 20 Kapitel eingeteilt, jedoch ohne Überschriften oder Zählung. Um das Auffinden zitierter Passagen zu vereinfachen, benutze ich wie bei *Lāčplēsis* eine Kapitel- und Verszählung. Dabei finden sich in der benutzten Ausgabe Kapitel I auf den Seiten 1-27, Kap. II auf den S. 28-33, Kap. III auf den S. 34-42, Kap. IV auf den S. 43-46, Kap. V auf den S. 47 ff., Kap. VI auf den S. 50-54, Kap. VII auf den S. 55-76, Kap. VIII auf den S. 77-95, Kap. IX auf den S. 96-102, Kap. X auf den S. 103-137, Kap. XI auf den S. 138-153, Kap. XII auf den S. 154-162, Kap. XIII auf den S. 163-185, Kap. XIV auf den S. 186-207, Kap. XV auf den S. 208-227, Kap. XVI auf den S. 228-241, Kap. XVII auf den S. 242-252, Kap. XVIII auf den S. 253-276, Kap. XIX auf den S. 277-280 und Kap. XX auf den S. 281-284.

> es zu Versuchen einer Rekonstruktion alter epischer Lieder nicht gekommen ist. Der Grund hierfür wird darin zu suchen sein, daß es im Litauen des 19. Jahrhunderts solche Texte in polnischer Sprache gab."[135]

Diese mochten das Publikum unterhalten und seine Wünsche – eine gewisse Nachfrage nach Epen einmal vorausgesetzt – befriedigen. Aber dem Nationalisierungsprozess waren diese Texte nicht in gleicher Weise förderlich wie das estnische und lettische Neoepos, da sie die die politisch-mentale Relevanz erzeugenden Kriterien A bis O nicht erfüllten. Mit anderen Worten: Werke wie Kraszewskis *Witolorauda* zielten auf eine ganz andere Gruppe ab als Werke wie *Lāčplēsis*. Nach dem Ethos dieser Gruppe war, auch wenn Litauen ihre Heimat und ihre Herkunft bedeutete, *Witolorauda* sprachlich nicht ‚andersartig', sondern genau richtig. Für die Gruppe derjenigen Litauer aber, die die Lösung ihrer Probleme in einem litauischen Ethnos sahen, war *Witolorauda* nicht nur sprachlich falsch, sondern auch inhaltlich unbefriedigend.

Nachdem die litauische Ethno-Gruppe sich konstituiert hatte, interessierte man sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts durchaus für Kraszewskis Opus – in Übersetzung! Ein übersetzter Auszug aus *Witolorauda* erschien 1859 in einem Kalender; 1881/82 folgte in Poznań eine vollständige Übersetzung der *Witolorauda* ins Schemaitische (Litauische) in zwei Teilen, die Andrius Vištelis[136] verfertigte hatte; ein übersetzter Auszug aus dem dritten Teil der Trilogie erschien 1885 in der Zeitschrift *Auszra*.[137] Es ist ja ureigenstes Anliegen der Translatorik zu zeigen, dass „Übersetzen" nicht einfach nur ein Austausch von grammatischen und lexikalischen Einheiten unter Berücksichtigung syntaktischer Strukturen meint. Es wäre also naiv zu glauben, die Übersetzer der *Witolorauda* ins Litauische hätten ihre Übersetzung nicht auch ‚kulturell überarbeitet' und so an ihr Gruppenethos angepasst. Ein ausführlicher Vergleich der ausgangs- und zielsprachlichen Texte bleibt ein Desiderat. Lesen wir stattdes-

---

135 Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 284. Auf S. 284 f. bringt er auch eine kurze Inhaltsangabe zum ersten Teil der Trilogie, zur *Witolorauda*.

136 Poln. Namensform: J.A. Wysztelewski. Die Übersetzung erschien unter dem Pseudonym „J.A.W. Lietuwis".

137 Zu diesen und anderen Übersetzungen der Trilogie vgl. Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut" [Bibliografie zur polnischen Literatur „Neuer Korbut"], hier Bd. 12: Józef Ignacy Kraszewski. Kraków 1966, hier S. 45. Erste Übersetzungen der *Witolorauda* erschienen bereits 1841 (eine Übersetzung ins Russische), also sofort nach Erscheinen der ersten Auflage des Originals.

sen etwas von der Beurteilung der Vištelis'schen Übersetzung durch einen Zeitgenossen:

> „C. Jurkschat (1852–1915), Pastor zu Saugen in Preussisch-Litauen, hat in zwei Aufsätzen in den *Mittheilungen der Litauischen Litterarischen Gesellschaft*[138] diese Übersetzung besprochen. Interessant sind seine Bemerkungen über den Autor des Epos: ‚Ist es doch kein geringerer als Dr. J.J. Kraßewski, der berühmte polnische Dichter, der es unternommen hat, die Traditionen seines geliebten Volkes dichterisch zu verarbeiten (...) Der Sohn Litauens brannte vor Verlangen, seinem Stammvolk in seiner Sprache zu dienen, aber er vermochte nicht es darin auch nur zu einiger Fertigkeit zu bringen (...) Welch tragisches Verhängnis trifft Litauens Volk! Seine besten und begabtesten Männer giebt es fremden Nationen hin, die dann auch ihrn Namen entsprechend wandeln; das Volk selbst hat nichts von den Erzeugnissen des Geistes [seiner] Söhne, noch auch fällt der geringste Bruchteil ihres Ruhmes auf den Stamm zurück. (...) So ist die ganze Witolorauda eine dichterische Verknüpfung alter litauischer Sagen und Lieder zur Verherrlichung des berühmtesten Litauergeschlechts [d.i. das der Radziwiłłs] von dem National=Litauer Dr. Kraszewski, der aber nicht mehr im stande war, litauisch zu dichten, sondern zu seinem eigenen Leid alles polnisch schreiben musste. Ohne Zweifel beruhen alle Materialien der ganzen Dichtung (...) auf Studien Kraszewskis in bezug auf (...) Sitten und Gewohnheiten des Litauerstammes in Rußland'."[139]

An Jurkschats Beurteilung sind zwei Aspekte interessant. Erstens seine (in unseren Augen) heterogene Zuordnung der Person Kraszewskis zu einem bestimmten Volk/Nation einerseits und seine Differenzierung gesellschaftlicher Größen in „Geschlecht", „Stamm" und „Russland". Kraszewski ist „der berühmte polnische Dichter", „National=Litauer", „Sohn Litauens", der über „sein geliebtes Volk" (das ist das in Litauen!) schreibt, aber Litauisch nicht beherrscht; das ist ein „tragisches Verhängnis" für „Litauens Volk", da seine Glieder unter „fremden (!) Nationen" (das ist im Falle Kraszewskis Polen!) geführt werden; das Werk verknüpft „alte litauische Sagen und Lieder", aber

---

[138] I (1883), S. 407-410, und IV (1899), S. 315-324 (mit ausführlicher Inhaltsangabe des Epos).
[139] Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 285 f.

gilt den Radziwiłłs, dem „berühmtesten Litauergeschlecht". Dieses anscheinende ‚Durcheinander' der Zuordnungen erklärt sich aus dem Widerstreit verschiedener Prinzipien bzw. Kategorien, wie ich es oben darzustellen versucht hatte – mal geht es um die ständische Tradition (Kraszewskis und Radziwiłłs als *gentes lithuanorum* usw.), mal um die ethnische Sicht (Kraszewski als Litauer, der kein Litauisch kann, Polen als fremde Nation usw.).

Die Gesellschaft ist dabei bei Jurkschat dreifach gegliedert: a.) das „geliebte Volk" mit seinen Traditionen, das „Stammvolk" mit seiner Sprache (Litauisch), „Litauens Volk" mit den besten Männern, das „Volk selbst" mit seinen geistreichen „Söhnen", das als „Stamm" nichts von ihnen hat, b.) das „berühmteste Litauergeschlecht", die Radziwiłłs, eine bestimmte Magnatenfamilie also, und c.) der „Litauerstamm", der sich „in Russland" (und nicht in Preußen) befindet, also „Russland" als umfassendes Gebilde, in dem sich alles zuträgt. Wieder geht es im Sinne meiner bisherigen Ausführungen um verschiedene Gliederungsprinzipien – um die Staatsmacht, die monarchisch-territorial gedacht ist (Russland vs. Preußen), um eine Gesamtheit *ethnisch* gleicher Individuen (das litauische Volk, der litauische Stamm, deren Söhne) und um ein „Geschlecht", das adelig-familiär konstituiert ist. Offensichtlich werden diese Begriffe bzw. impliziten Vorstellungen von Jurkschat noch nicht sich gegenseitig ausschließend (also im Sinne von ‚klaren' Definitionen) gedacht, weshalb bei ihm weder „Volk" und „Adel" noch „ethnisch litauisch" und „polnischsprachig" einen kontradiktorischen Gegensatz bilden, auch wenn er pathetisch bedauert, dass Kraszewski nicht Litauisch schreiben konnte.

Der zweite interessante Aspekt an Jurkschats Beurteilung ist die Authentizitätsbehauptung („Materialien", „Studien Kraszewskis"), von der ja auch schon oben im Falle *Lāčplēsis'* die Rede war. Von Kraszewski gibt es eine Reihe von sehr reichhaltigen Werken zur litauischen Geschichte, die etwa in der selben Zeit wie *Anafielas* erschienen (so z.B. *Wilno od początków jego do roku 1740* [Vilnius von seinem Anfang bis auf das Jahr 1740]. 4 Bde., Wilno 1840–1842; *Litwa: starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania itd.* [Litauen: Frühgeschichte, Gesetze, Sprache, Glauben, Gebräuche, Lieder, Sprichwörter, Sagen usw.]. 2 Bde., Warszawa 1847–1850; *Litwa za Witolda, opowiadanie historyczne* [Litauen zur Zeit Vytautas',[140] historische Erzählung]. Wilno 1850); Kraszewski

[140] Es handelt sich um den bekannten litauischen Großfürsten dt. Witowt der Große, poln. Witold Wielki, lit. Vytautas Didysis († 1430), der den Titel von 1392 an trug. Auch Kra-

war also mit der historischen Materie vertraut.[141] Dennoch – ähnlich wie im Falle *Lāčplēsis'* – darf man eben *keine* allzu große historische Korrektheit von seiner Trilogie erwarten. Erstens war die damalige historische Forschung nicht von der Art: Den Stoff für *Anafielas* hat Kraszewski der Geschichte Litauens von Teodor Narbutt entnommen, *Dzieje starożytne narodu litewskiego* (9 Bde., Wilno 1835–1841), die viel Erfundenes enthält;[142] Kraszewski selbst verweist in *Witolorauda* nur auf die Chronik von Stryjkowski (1582; ed. Bohomolec, Warszawa 1766) – aber der dritte Teil der Trilogie ist quasi eine Nacherzählung der dort gegebenen Historie. Zweitens war es nicht das Ziel eines Epos, ein ‚präzises' Geschichtswerk zu sein oder eine Darstellung ‚echter' Sitten abzugeben. Historie und Bräuche geben, wie wir anhand *Lāčplēsis'* bereits gesehen haben, nur die Folie für viel grundlegendere Zusammenhänge von Gesellschaft und Menschsein ab. Die mythische und historische Vergangenheit soll bei Kraszewski vor allem den Wert ästhetischer Ursprünglichkeit, des Wunderbaren und des Märchenhaften besitzen. Eine Einfachheit ethischer Vorstellungen, die sich auf das Recht zur Rache stützen, die Poesie des Heidentums sowie Krassheit und Reichtum menschlicher Natur charakterisieren die Trilogie.[143] Dies erinnert an die Gestaltung vieler anderer romantischer Werke.

Wahrscheinlich führte der relative Erfolg der *Witolorauda* dazu, dass Kraszewski deren Text umarbeitete und erweiterte. Die in den Text eingestreuten Totenklagen (*raudos*) und Lieder wurden für die zweite Auflage von Stanisław Moniuszko (1819–1872) vertont.[144] Da-

szewski gebraucht im Titel seines Geschichtswerkes den Namen *Witold*. Der Name der Hauptfigur der *Witolorauda*, Witol, ist damit dem polnischen Namen von Großfürst Vytautas lautlich nur ähnlich. Die assoziative Verbindung von beiden ist aber wahrscheinlich beabsichtigt.

141 Vgl. auch Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 72.

142 Ebenda, S. 71.

143 Alina Witkowska, Ryszard Przybylski, Romantyzm [Die Romantik]. Teilband der Wielka historia literatury polskiej [Große Geschichte der polnischen Literatur], hrsg. v. IBL PAN. Warszawa 1997, S. 480 f.

144 Die Notentexte umfassen acht Seiten und wurden beim Binden zwischen S. 36 und 37 eingeschoben, sodass sie im Buch integriert waren und es ein ‚Gesamtkunstwerk' ergab (Scholz [wie Anm. 81], S. 80 mit Anm. 183). Auch auf der entsprechenden Karteikarte des Exemplars der Biblioteka Jagiellońska in Krakau sind sie verzeichnet, gleichwohl dieses Exemplar die Noten nicht enthält. Das führte zu der Feststellung, dass die Noten (erst viel später?) auch als selbständiges Werk kursierten (die Biblioteka Jagiellońska besitzt die Ausgabe: Pieśni z Witoloraudy (...) Kraszewskiego, na głosy solowe i chór (...) [Die Lieder aus der Witoloraudа von Kraszewski, für Solostimme und Chor]. Kraków 1898). Moniuszko schuf außerdem noch das Werk „Milda: kantata mythologiczna (z poematu *Witolorauda*...)" [Milda: mythologische Kantate (aus der Dichtung *Witolorauda*...)]. Es erschien 1859 in Warschau.

mit bekam auch *Witolorauda* einen gewissen *event*-Charakter, wenn dieser auch im Unterschied zu Pumpurs' *Lāčplēsis* eher im halböffentlichen Bereich verblieb. Die Vertonungen zielten auf die übliche Salon- oder Haus-Musik ab, die die ‚besseren', polnischsprachigen Kreise zur geselligen, ‚anständigen' Abendunterhaltung und bei anderen Gelegenheiten pflegte. Darüber hinaus zielte gerade das erzählte Geschehen der *Witolorauda* auf Kreise, die als ihr Ethos eine gewisse Bildung pflegten und die Parallelen des Werkes zu antiken epischen Stoffen entdecken und goutieren konnten. Denn *Anafielas* ist der litauische Berg des Gedächtnisses, der Berg der Unsterblichkeit, ein litauischer Olymp also; die Helden der Trilogie sind Halbgötter, Hauptfigur Witol ist mit Herkules vergleichbar; der litauische Götterhimmel, der nach antiken Vorbildern gearbeitet ist,[145] greift aktiv in das erzählte Geschehen ein (Zeus-Perkūnas' Zorn ist die Ursache der irdischen Verwicklungen, da er Witol verfolgen lässt, um ihn zu vernichten). Darin eingeflochten ist eine Art Entwicklungsroman und eine Schäferidylle. Der ‚Entwicklungsroman' nimmt weite Teile des Werkes ein (Kap. V bis XVI). Witol, Spross von Milda, der Göttin der Liebe, und einem Menschen, wächst als vermeintliches Findelkind auf, bevor er auf der Jagd verloren geht und in das ‚litauische' Heiligtum Romnowe[146] (vgl. lat. *Roma nova*!) gelangt (Kap. IX), wo er eine Zeit lang in Religion und Geschichte der Vorväter unterrichtet wird. Danach wandert er ziel- und ruhelos in der weiten Welt umher, besiegt diverse Unholde und erlangt Ruhm und Besitz (Herkulestaten). Abschließend besiegt er den Riesen Alcis (Kap. XVII), und sie werden Freunde. Denn Alcis erkennt: „Du bist ein Gott, ich nur ein Riese" (*Ty jesteś Bogiem, ja tylko olbrzymem*; XVII, 221), „Ich bin groß an Körper und Kraft, du an Geist" (*Jam wielki ciałem i siłą, ty duszą*; XVII, 235). Und er subordiniert sich. Danach kommt es zur ‚Schäferdichtung' (Kap. XVIII). Denn Witol hat nun alles (Heldische) erreicht, und doch empfindet er sein Leben plötzlich als leer... Er fällt in Liebe zu einem ‚einfachen' Bauernmädchen und heiratet es. Beim Vollzug der Ehe trifft ihn, seine Frau und sein Schloss Perkūnas' Racheblitz und alles verbrennt (XVIII, 565-575; XIX, 1-35). Die Eheleute werden von Witols Göttermutter vor dem Tod gerettet, aber sie werden in Adler verwandelt und ins Ausland verbannt (Kap. XIX).

---

145 Daneben gibt es Anklänge an die Edda. Joachim Lelewel (1786–1861) hatte 1807 in Vilnius eine Art Zusammenfassung mit dem Titel „Edda, czyli księga religii dawnych skandynawii mieszkańców" herausgegeben, die die Edda vor allem ‚religionswissenschaftlich' sah.

146 *Witolorauda*, X, 572. Ebenfalls erwähnt in I, 48.

Nach Eintreten einer Verheißung kehren sie nach Litauen zurück, erhalten auf dem Anafielas ihren Horstplatz und ziehen aus einem ihrer Eier einen Jungen groß, der den Namen Lizdajkon erhält (Kap. XX). Er wird nach seiner Auffindung in einer Pflegefamilie groß. Eine Anmerkung am Schluss erläutert, dass dieser Junge der Stammvater des Geschlechts der Radziwiłł sei.[147]

Offensichtlich handelt es sich bei *Witolorauda* auch um eine jener in der Frühen Neuzeit recht häufiger Archegonien, die die Herrschaft bzw. Stellung eines bestimmten Magnatengeschlechts aus der Geschichte herleiten und legitimieren. Die quasi-mythische, legendenhafte Abstammung steigerte (jedenfalls als erzählte Symbolik, als Narrativ) in den Augen der Legitimierer eher die Nähe der Legitimierten zum Göttlichen, als dass sie etwas Unmögliches beinhaltete. Doch nicht nur der Antikenbezug, der Bildung voraussetzte, und die den Text abschließende Archegonie einer bestimmten litauischen Magnatenfamilie sprachen eine andere Gruppe an, als ein Nationalepos es hätte tun müssen, sondern auch Witols dargestelltes Liebesgebaren, sein dargestellter Ausbildungsweg und ein Bezug des Textes auf die Verbannungssituation, in der ein Teil des polnisch-litauischen Adels nach dem Aufstand von 1830/31 lebte, taten dies. Witol und der Erzähler pflegen nämlich die Landschaft und die positiven Beziehungen zu anderen Menschen nach dem ästhetischen Kode des Idyllischen bzw. nach dem sentimentalen Verhaltenskodex darzustellen, dessen Gebrauch in jener Zeit unlösbar mit den ‚verfeinerten' Sitten des Adels verbunden ist. Witol und seine Angebetete lernen sich in Kap. XVIII der *Witolorauda*, wie es in der höfischen Schäferdichtung darzustellen üblich war, an einem ländlichen, aber von Beobachtern abgesonderten Ort (*locus amoenus*) kennen, an dem er ihre sehnsüchtig-schüchternen Schäferlieder heimlich erlauscht. Witols Ausbildungsweg ist strukturell der, den mehr oder weniger jeder besser gestellte (männliche) Adelige der Zeit zu durchlaufen hatte bzw. hätte durchlaufen sollen. In den allerersten Jahren aufgewach-

147 Kraszewski spielt mit diesem Ende auf eine – wenigstens heute – allgemein bekannte Legende von der Gründung der Stadt Vilnius an. Demnach war Lizdeika (zu lit. *lizdas* ‚Nest'; poln. Namensform: Lizdejko) ein heidnischer Hohepriester und als Baby in einem Vogelnest gefunden worden. Er deutete Gediminas (Litauischer Großfürst 1316–1341) einen Traum, in dem ein eiserner Wolf vorkam, dahingehend, dass an der Stelle, an der Gediminas den Wolf gesehen hatte, eine Burg und eine Stadt – Vilnius – erbaut werden müsse. Die Legende weiß aber auch, dass Lizdeika nicht von Adlern abstammte, sondern von Menschen. Lizdeikas Vater hatte, indem er das Baby in einem Nest liegen ließ, wo es vom Fürsten gefunden wurde, glauben machen wollen, das Kind sei ein ‚wundersames' Findelkind und nicht sein unehelicher Spross aus einem Seitensprung.

sen bei Pflegeeltern, kamen die Kinder in die Obhut eines gebildeten Menschen oder einer Bildungseinrichtung (Klosterschule, Collegium nobilium o.ä.), welche ihnen Weltweisheit und Gottesmoral lehrten (genau das erfährt Witol durch den Priester Krewe-Krewajtis, während er in Kap. X in Romnowa weilt). Danach schickte man den jungen Mann über die Höfe Europas, damit er sich dort einen Namen machen konnte und Höfischheit (*Courtoisie*) erlernte (Parallele im Text: Witols Wander- und Herkulesjahre). Zurückgekehrt und mit eigenem Besitz und Ämtern ausgestattet (Witol wird der vorbildlichste Fürst in Litauen), konnte er daran denken, eine eigene Familie zu gründen. Das versucht Witol auch. Was ihn aber daran hindert, sind die Macht und die Rachegelüste eines übermächtigen Wesens, des zeusartigen Donnergotts Perkūnas (poln. Perkun), der Witol in seiner bisherigen Gestalt (der menschlichen) vernichtet und für seine Verbannung sorgt – in den Osten[148] (von Litauen aus gesehen liegt dort Russland). Die Parallelen zum Wirken des russischen Zaren nach dem polnischen Aufstand sind offensichtlich;[149] viele Adelige hatten das Heimatland Richtung Osten verlassen müssen. In dieser Situation zeigt Witol durchaus Patriotismus: Nicht nur mögen er und seine Frau die fremden (!) Gestade nicht, noch lieben sie dieses Land,[150] sondern aus eigener Sehnsucht und aus Rücksicht auf ihre Kinder wollen sie in das Land der Väter zurück.[151] Doch diese Einstellung hat einen ganz eigentümlichen, in keiner Weise ‚nationalen' Grund, der wie folgt mitgeteilt wird: Das Nest in der Eiche (poln. *gniazdo* ‚Nest, Stammsitz'), seine alte, zertrümmerte Burg, die Erinnerung der Menschen (an sie beide, an alles) und die Lieder beim Volk (über alles) würden schon schwinden.[152] Hier geht es schlicht und ergreifend um Witols Hausmacht, die nur solange Bestand hat, wie Witol sie persönlich repräsentieren und symbolisch darstellen kann. Seine und seiner engeren Familie dauerhafte physische Abwesenheit birgt für ihn zwangsläufig die Gefahr eines Macht- und dann Besitzverlustes. Letzteres wäre für ihn in der Verbannung besonders frappant, denn dann könnte er in der Fremde (als die Russland im Text behandelt wird) keine standesgemäßes adeliges Leben mehr führen.

148 *Witolorauda*, XX, 13.

149 Der Schwiegervater in spe beklagt sich z.B. bei Witol über die „gegenwärtige Unfreiheit der Menschen" (*Witolorauda*, XVIII, 207). Im Kontext geht es außerdem darum, dass es nur noch wenige anständige Fürsten geben würde.

150 „Ale na obcym (!) niemiło brzegu,/ Nie ta już ziemia, którą ukochali", *Witolorauda*, XX, 9 f.

151 *Witolorauda*, XX, 28-60,

152 *Witolorauda*, XX, 43 f.

Dass die *Witolorauda* somit die modellbildenden Momente für den Nationalisierungsprozess nicht erfüllt, dürfte auf der Basis des Gesagten deutlich geworden sein:

- (A, E) Witol ist durch und durch ein öffentlicher Mensch; ein dargestellter Raum, der ein privater Bereich im Sinne eines Refugiums wäre, kommt in der *Witolorauda* nicht vor.
- (B, C, D) Witol und der Erzähler vertreten in ihrer dargestellten Werte- und Emotionswelt sowie in ihrer Symbolwelt das Ethos des Adels (halbgöttliches Rittertum, Sentimentalismus, Idyllisches, Antike als narrative Folie). Eine Verortung ihrer Gruppe gegenüber einem z.B. ‚national' eingestellten Volk findet nicht statt. „Das Volk" sind in der *Witolorauda* die Untertanen, eine graue Verfügungsmasse aus Bauern, Gastgebern für den umherstreifenden Helden und Fußvolk. Deshalb hat Witol auch kein Identifikations- bzw. Identitätsproblem. Sein Lebenslauf *ist* stimmig (im Sinne des o.g. Bildungsweges); es ist eine gerade Adels-‚Karriere'. Der einzige Bruch passiert am Ende, und an ihm ist Perkūnas schuld, nicht eine ‚falsche' Identifikation. *Nach* diesem Bruch hat Witol dann allerdings ein Problem. Doch das wird vom Textumfang und von der erzählerischen Darstellung her nur noch angerissen, wenn auch die Verwandlung Witols in einen Adler, die den Verlust seines Lebens in seiner bisherigen Gestalt meint, ein starkes Bild ist. Die sozusagen Reparatur dieser Krise, wie sie der Text in den letzten Versen angibt – das Leiden Witols wird auf die nachfolgenden Generationen verschoben, ja genaugenommen auf *den* einen, der es schafft, wieder in Litauens Gesellschaft integriert zu werden –, zeigt noch einmal, dass die *Witolorauda* nicht Witols Identifikationen oder sein Identitätsvermögen zum Problem- und Lösungsfeld jenes Schicksalsschlages erhebt.
- (F, G, H) Nationales im Sinne von ins Öffentliche gespiegelte Private kommt in der dargestellten Welt nicht vor. Die Geschichte und die Lehren z.B., die Hohepriester Krewe-Krewajtis Witol zukommen lässt, beinhalten eine Kulturentstehungstheorie (X, 198-270), eine Theogonie des litauischen Götterhimmels (d.h. symbolisch: der Magnaten) und die folkloristischen Sitten der einfachen Leute (X, 275-484). Das *ist* die öffentliche Ordnung der Welt bzw. damit auch des Staates, und sie ist *nicht* mit dem Privaten des Protagonisten oder des Hohepriesters verbunden, sondern sozusagen objektiv gegeben. So fordert Krewe-Krewajtis Witol etwa auf, sich die Gebräuche der einfachen Menschen auch irgendwann einmal *anzusehen* (X, 367-372), was bedeutet, dass Witol nicht Teil dieser Gruppen sein kann.

- (I, J, K, L) Litauer treten in der *Witolorauda* nicht als solche auf; wenn ich es richtig sehe, kommt ein solches Kollektivum nicht einmal als Wort vor. Es gibt ausschließlich „Litauen" im Sinne eines Territoriums bzw. Staates und dort lebende Figuren, die nach ihrem jeweiligen Stand klassifiziert sind. Verwandtschaftsbeziehungen spielen in der *Witolorauda* eine große Rolle, sind aber nicht mit der Idee der Nation oder des Staates verbunden, sondern mit den individuellen Fähigkeiten und Möglichkeiten der Figuren sowie mit der Racheproblematik.
- (M, N, O) Die ideellen Argumente, die der Erzähler aus der Vergangenheit anführt (Witols Geschichte), fokussiert er abschließend auf die Sippe der Radziwiłł. Hier geht es nicht um das ‚eigene Volk' (nicht um *plebs* und *populus*), sondern um den ‚eigenen Adel' (um *patricii et optimates*). Witol selbst liegt eine Gesellschaftsumgestaltung ebenfalls fern. Er ist als Ritter eine Aufsteigerfigur, ein ‚im Grunde von höheren Wesen' abstammender Adeliger aus ‚mittelgünstigen' Verhältnissen (Halbwaise, Kind der Liebe, *szlachcic* statt Magnat), der es durch Einhaltung von Tugenden und Traditionen sowie durch seine Tapferkeit zu etwas bringt (jedenfalls in den ersten 18 Kapiteln), also ein Gewinner der herrschenden Verhältnisse. Es ist sein individuelles Schicksal.

Somit dürfte klar geworden sein, dass nicht nur die Zielgruppe der *Witolorauda* für den Nationalisierungsprozess falsch gewesen war. Natürlich war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch nicht abzusehen, welche Gruppen bzw. Milieus später die Nationalisierung maßgeblich tragen würden. Wie gezeigt, waren es Mittelschichten, und da hätte ein *szlachcic* vom Schlage Witols durchaus ein Träger dieser Idee werden können. Aber Witol und die *Witolorauda* zeigten im Hinblick auf das Nationale keinerlei Problembewusstsein, sodass das Werk für eine größere Rolle im Nationalisierungsprozess (etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in litauischer Übersetzung) auch konzeptionell-inhaltlich ungeeignet war.

Historienliteratur als nationale Mythografie: Gustav Freytags „Soll und Haben“, Henryk Sienkiewiczs „Die Kreuzritter“ und Alois Jiráseks „Chodische Freiheitskämpfer“

von Eugen Kotte

1. Historische Romane im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert wurden vor dem Hintergrund höchst unterschiedlicher Ausgangsvoraussetzungen zur Legitimation nationaler Zugehörigkeitsgemeinschaften in verschiedenen europäischen Ländern Geschichtsinterpretationen propagiert, in denen zum Teil bereits existente populäre Geschichtsbilder funktionalisiert, aber auch auf jüngere Entwicklungen bezogene Deutungsmuster entworfen wurden. So entstand „ein ideologisches Fundament für die Gründung der Nationen“.[1] Ernest Renan beschrieb dieses Phänomen 1882 folgendermaßen: „Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip. Zwei Dinge, die in Wahrheit nur eins sind, machen diese Seele, dieses geistige Prinzip aus. (...) Das eine ist der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen, das andere das gegenwärtige Einvernehmen, der Wunsch, zusammenzuleben (...). Eine Nation (...) setzt eine Vergangenheit voraus, aber trotzdem faßt sie sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum zusammen: der Übereinkunft, (...) das gemeinsame Leben fortzusetzen.“[2]

Dieser innerhalb des für die hier interessierenden Romane relevanten Zeitraums vorgenommenen Bestimmung kann zugestimmt werden; allerdings ist zu ergänzen, dass die von Renan als definitorisch unzureichend gekennzeichneten Komponenten der Ethnizität, der Sprache, der Religion, der Intentionalität und der Geografie im 19. und frühen 20. Jahrhundert durchaus zur Begründung der Nation herangezogen wurden, die überdies nicht als „geistiges Prinzip“, sondern als reale Gegebenheit und natürliche Gemeinschaft ausgewiesen wurde. Renans Definition ist also bereits Ergebnis einer kritisch-ana-

---

1 Monika Flacke, Einleitung, in: Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama, hrsg. v. ders. München/Berlin 1998, S. 14 ff., hier S. 14.

2 Ernest Renan, Was ist eine Nation?, in: Ders., Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften. Mit einem einleitenden Essay von Walther Euchner und einem Nachwort von Silvio Lanoro. Wien/Bozen 1995, S. 41-58, hier S. 56.

lytischen Reflexion, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im Vorfeld des Ersten Weltkriegs kaum auf fruchtbaren Boden fallen konnte. Im Gegenteil – es kann für diesen Zeitraum eine Unterstellung von als naturgegeben ausgewiesenen „Nationalcharakteren" auf der Grundlage der bereits seit der frühen Neuzeit beobachtbaren Tendenz, „Charakterbilder" für die Nationen Europas zu entwerfen,[3] nachgewiesen werden. In der Vorstellung von einer „Psychologie der Völker" wurden positive Eigenschaften mit kohäsiver Intention für die eigene Nation in Anspruch genommen, während negative Charakteristika in aggressiver Weise anderen, vornehmlich benachbarten Nationen unterstellt wurden.[4]

Im Deutschland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren derartige Deutungsmuster auch in dem durch Konstruktion einer rückwärtsgewandten Kontinuitätslinie zur Geschichte der Ostsiedlung und des Deutschen Ordens mit einer historischen Tradition versehenen und sukzessive erweiterten Preußen-Mythos[5] enthalten.[6] Dieser diente unter anderem der historischen Fundamentierung der preußisch-deutschen Mission in Mitteleuropa. In Polen war besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Erinnerung an den Sieg über den Deutschen Orden bei Grunwald (1410) populär, durch den in den Zeiten der Teilung des Landes unter Nutzung einer spiegelbildlich zur borussischen These einer Kontinuität zwischen Ordensstaat und Königreich Preußen gebildeten Vorurteilslinie[7] die Überwindbarkeit der deutschen (respektive preußischen und österreichischen) Besatzer veranschaulicht werden sollte. In Tschechien wurde insbesondere im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert retrospektiv die Schlacht am Weißen Berg (1620) als nationale Tragödie interpretiert, mit der die Unterdrückung der nationalen Freiheit durch die Deutschen respektive die Österreicher verbunden

---

3 Vgl. Hubert Orłowski, Das Europa der Völkertafeln, in: Eurovisionen III. Europavorstellungen im kulturhistorischen Schrifttum der frühen Neuzeit (16.–18. Jahrhundert), hrsg. v. Jan Papiór. Poznań 2001, S. 255-263, hier S. 256.

4 Vgl. Maria Gierlak, Der Deutsche und der Teufel. Zu einem Aspekt des Deutschenbildes in der polnischen Tradition, in: Convivium (1998), S. 293-320, hier S. 314.

5 Vgl. Robert Cooper, The Myth of Prussia, in: Haunted by History. Myths in International Relations, hrsg. v. Cyril Buffet u. Beatrice Heuser. Providence/Oxford 1998, S. 223-234, hier S. 226 f.

6 Vgl. Eugen Kotte, „In Räume geschriebene Zeiten". Nationale Europabilder im Geschichtsunterricht der Sekundarstufe II. Idstein 2007, S. 329-333, 335-338.

7 Vgl. Eugen Kotte, Mythen und Stereotype im deutsch-polnischen Kontext, in: Regionalität als Kategorie der Sprach- und Literaturwissenschaft., hrsg. vom Instytut Filologii Germańskiej der Uniwersytet Opolski. Frankfurt a.M. (u.a.) 2002, S. 281-318, hier S. 291 f.

wurde.[8] Historische Mythen, nach Richard Hofstadter „not (...) simply false but rather (...) [ideas] that so effectively embod[y] men's values that (...) [they] profoundly influence their way of perceiving reality and hence their behaviour",[9] bildeten fundamentale Ingredienzien nationaler Ideologien im 19. Jahrhundert.

Der nationale Geschichtsmythos wird hier als „symbolisch wirksame Struktur [aufgefasst], die die permanenten Funktionen von Bestätigung, Legitimierung und Regulierung für die gesellschaftliche (...) Reproduktion garantiert. (...) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind im Mythos zusammengefaßt. Von besonderer Bedeutung ist der Hoffnungsaspekt, die Zukunftsdimension, durch die Sinn gestiftet wird. Der Mythos kann so konservierender und zugleich perspektivischer Natur sein; seine Erzählung ist in die Vergangenheit verlegt, weist aber auf Gegenwart und Zukunft."[10] Hervorzuheben ist Hofstadters Hinweis, dass historische Mythen „varying degrees of fiction or reality"[11] enthalten.

Im Hinblick auf eine fiktional inspirierte Geschichtsdeutung erwies sich insbesondere der historische Roman als geeignetes Medium, „Geschehnisse der Vergangenheit mit den Mitteln der Dichtung zu unterschiedlichen Zwecken [zu verlebendigen]",[12] ihm wurde eine „Mythologie der Geschichte"[13] abverlangt. Die Autoren nutzten den fiktionalen Charakter des Romans, um „die Verhältnisse ihrer eigenen Gegenwart in den erzählten Begebenheiten beziehungsreich oder auch kontrastiv zu spiegeln".[14] Es ging gerade nicht um die exakte Darstellung faktischer Vergangenheit, sondern um „die Reflexion der Gegenwart in geschichtlicher Tönung".[15] Für Hugo Aust stellt dabei

---

[8] Vgl. Joachim Bahlcke, Land und Dynastie: Böhmen, Habsburg und das *Temno*, in: Deutsche und Tschechen. Geschichte – Kultur – Politik, hrsg. v. Walter Koschmal, Marek Nekula u. Joachim Rogall. München 2001, S. 57-65, hier S. 57; Vít Vlnas, Zdeněk Hojda, Tschechien – „Gönnt einem jeden die Freiheit", in: Mythen der Nationen (wie Anm. 1), S. 502-527, hier S. 521.

[9] Richard Hofstadter, The Age of Reform: from Bryan to F. D. R. New York 1961, S. 24.

[10] Eugen Kotte, „Not to Have Ideologies But to Be one". Die Gründungsgeschichte der USA in amerikanischen Schulgeschichtsbüchern aus den Jahren 1968 bis 1985. Hannover 1997, S. 392.

[11] Hofstadter, Age (wie Anm. 9), S. 24.

[12] Hugo Aust, Der historische Roman. Stuttgart/Weimar 1994, S. 2.

[13] Novalis, Aufzeichnung 607 (Sommer/Herbst 1800), in: Ders., Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel. Bd. 3: Das philosophische Werk II, hrsg. v. Richard Samuel in Zusammenarb. mit Hans-Joachim Mähl u. Gerhard Schulz. 2. Aufl., Stuttgart 1988, S. 667 ff., hier S. 668.

[14] Eberhard Lämmert, Geschichten von der Geschichte. Geschichtsschreibung und Geschichtsdarstellung im Roman, in: Poetica 17 (1985), S. 228-254, hier S. 234.

[15] Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 18.

der präteritale Aspekt hinsichtlich der Handlung kein Kriterium für eine Definition des historischen Romans dar, da die „immanente Poetik (...) bedeutender historischer Romane darauf hin[deutet], daß deren Geschichtlichkeit keine Funktion der entfernten Stoffwahl, sondern ganz im Gegenteil eine Wirkung des Gegenwartsbezugs ist".[16]

Den historischen Roman kennzeichnet die mit der Autonomie der Kunst verbundene schriftstellerische Freiheit, mit Hilfe derer geschichtliche Themen gestaltet werden. „Der Geschichtsroman erzählt von politischen Handlungen der Vergangenheit, die mehr oder minder mit privaten Handlungen einer erfundenen Geschichte verknüpft sind. (...) Geschichte wird dadurch zum Integral unterschiedlicher ‚Werte'; sie gewinnt ihre konkrete Position im Koordinatenraum von Historischem, Ahistorischem und Fiktivem."[17] Der historische Roman ist in der Lage, „eine Brücke zwischen Gegebenem und Erfundenem zu schlagen und so den Daten eine poetische Funktion zu verleihen".[18] Eberhard Lämmert weist darauf hin, dass die Möglichkeit der fiktional-ästhetischen Gestaltung von Geschichte in Romanen in der Nachfolge Walter Scotts[19] durch die Konstruktion eines „mittleren Helden" genutzt wird,

> „der in aller Regel keine historische, sondern eine erfundene Figur [ist, die] (...) der Beglaubigung der Erzählung als vermeintlicher Augenzeuge [dient und deren] erfundenes Geschick hilft (...), den roten Faden einer zusammenhängenden Handlung zu spinnen. Dieser fiktive mittlere Held und eine Konfiguration bekannter historischer Personen und Ereignisse, eine grosso modo quellengetreue Nachzeichnung geschichtlicher Hauptvorgänge wie Kreuzzüge, Erbstreitigkeiten, Familienmorde und Volksaufstände (...), und das [G]anze verlebendigt durch die Einbindung eines erfundenen Lebens- und Liebesgeschickes:

16 Ebenda, S. 2.
17 Ebenda, S. 31.
18 Ebenda, S. 27.
19 Der Einfluss Scotts auf die hier ausgewählten Autoren wird von der Forschungsliteratur hervorgehoben – vgl. für Gustav Freytag Claus Holz, Flucht aus der Wirklichkeit. „Die Ahnen" von Gustav Freytag. Untersuchungen zum realistischen historischen Roman der Gründerzeit. Frankfurt a.M./Bern 1983, S. 24, 59; für Henryk Sienkiewicz Zbigniew Przybyła, Die Literatur des Positivismus. Die Frage der Datierung, in: Polnische Literatur. Annäherungen, hrsg. v. Wacław Walecki. Krakau/Oldenburg 1999, S. 145-177, hier S. 166; für Alois Jirásek Wilhelm Lettenbauer, Die neuere tschechische Literatur auf dem Hintergrund der älteren und im Zusammenhang mit westeuropäischen Literaturen, in: Antonin Měštan, Geschichte der tschechischen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert. Köln 1984, S. 1-37, hier S. 31.

> das sind bald feststehende Normen, nach denen sich Hunderte von historischen Romanen (...) getreulich richten."[20]

Durch die Konstruktion des mittleren Helden wurden die Geschichtsdarstellung im historischen Roman vorstellbarer gestaltet, mit nachvollziehbaren Szenen aus dem Leben breiterer Volksschichten belebt,[21] Identifikationsmöglichkeiten geschaffen und die zeitliche Distanz ihres befremdlichen Charakters entkleidet. So konnte ein durch fiktionale Elemente vervollständigtes Bild geschaffen werden, das die Historiografie mit ihrem Objektivitäts- und Wahrheitsanspruch nicht liefern konnte.[22] „Geschichtliche Stoffe episch zu bearbeiten, heißt demnach: aus der unendlichen Fülle des Vorgefallenen (und Überlieferten) Geeignetes auszuwählen, im Wirbel der Ereignisfolgen eine Spur zu ziehen, Tatsachen abzubilden, Vorerzähltes nachzuerzählen, Quellen, Annalen und Chroniken zu verlebendigen und auszuschmücken, Lücken (...) zu füllen, nicht Überliefertes oder nicht Überlieferbares mitzuteilen, Widriges zu verändern und Verborgenes zu offenbaren."[23]

Doch gerade die mit seiner „poetischen Lizenz"[24] zusammenhängende Attraktivität des historischen Romans als Träger und Kostüm von Wissen, Bildung und Ideologie hat ihm immer wieder den Vorwurf der Geschichtsverfälschung[25] eingebracht. Sobald dagegen „das notorisch Zwitterhafte der Gattung den Anspruch auf ästhetische Eigengesetzlichkeit mindert[e]",[26] wurde dem historischen Roman vorgehalten, qualitativen Ansprüchen nicht zu genügen – ein Vorwurf, der gegen Gustav Freytags „Soll und Haben" erhoben wurde[27] und auch Alois Jiráseks Romane traf.[28] Es ist Hugo Aust zuzustimmen, wenn er hinter der Problematik des von zwei Seiten ausgeübten Rechtfertigungsdrucks „grundsätzliche Fragen nach Wahrheit, Realismus und Autonomie der Kunst (...) [erblickt], sie berührt die Bedingungen von Erzählbarkeit systematischer, kollektiver und geschicht-

---

20 Lämmert, Geschichten (wie Anm. 14), S. 237.
21 Vgl. ebenda.
22 Vgl. ebenda, S. 241 f.
23 Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 19.
24 Ebenda, S. 5.
25 Vgl. ebenda, S. 17.
26 Ebenda, S. 1.
27 Vgl. Claus Richter, Leiden an der Gesellschaft. Vom literarischen Liberalismus zum poetischen Realismus. Kronberg i.Ts. 1978, S. 210 f.
28 Vgl. Zdeněk Nejedlý, Alois Jirásek. Prag 1952, S. 19. Trotz der insgesamt sehr problematischen Tendenz der Erörterungen Nejedlýs zu Jirásek erscheinen diese Angaben zuverlässig.

licher Prozesse, reflektiert Literatur unter dem Gesichtspunkt ihrer medialen Tauglichkeit für Propaganda, Pädagogik und Unterhaltung und ermißt ihren Wert zwischen Erfolgsbegehren und Verweigerungskraft."[29]

Die mittlerweile kaum noch in Frage gestellte geschichtstheoretische Erkenntnis, „daß auch der Historiker – horribile dictu – mit Fiktionen arbeitet",[30] blickt auf eine jahrhundertealte Tradition zurück, angefangen bei Chladenius' Hinweis auf den „Sehepunct",[31] der die interesse- und damit perspektivengebundene Optik des Historikers entlarvte. Auch Rousseau erklärte in seinem Roman „Émile", dass „die von der Historie beschriebenen Tatsachen keineswegs exakte Wiedergaben dergleichen Tatsachen [sind], so wie sie sich abgespielt haben – sie verändern sich im Kopf des Historikers, gleichen sich seinen Interessen an und nehmen die Färbung seiner Vorurteile an".[32] Johann Gustav Droysen erkannte ebenfalls den perspektivischen Charakter der mit einem Objektivitäts- und Wahrheitsanspruch auftretenden wissenschaftlichen Geschichtsdarstellung:

> „Ich danke für diese Art eunuchischer Objektivität, und wenn die historische Unparteilichkeit und Wahrheit in dieser Art von Betrachtung der Dinge besteht, so sind die besten Historiker die schlechtesten und die schlechtesten die besten. Ich will nicht mehr, aber auch nicht weniger zu haben scheinen als die relative Wahrheit *meines* Standpunktes, wie mein Vaterland, meine religiöse, meine politische Überzeugung, meine Zeit mir zu haben gestattet. (...) [D]ie Sachen selbst sprechen nicht, sondern wir lassen sie sprechen (...)".[33]

Die Erkenntnis, dass historisches Erzählen unvermeidbar fiktionale Elemente enthält, ist also nicht neu, doch fielen die Einsichten

---

29 Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 1.

30 Dietmar von Reeken, Das historische Jugendbuch, in: Handbuch Medien im Geschichtsunterricht, hrsg. v. Hans-Jürgen Pandel u. Gerhard Schneider. Schwalbach i.Ts. 1999, S. 69-89, hier S. 69.

31 Johann Martin Chladenius, Allgemeine Geschichtswissenschaft. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1792 mit einer Einleitung v. Christoph Friederich u. einem Vorwort v. Reinhart Koselleck. Wien (u.a.) 1985, S. 91 f.

32 Jean-Jacques Rousseau, Émile oder über die Erziehung, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. v. Martin Rank. Stuttgart 1965, S. 491 f.

33 Johann Gustav Droysen, Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857), in: Ders., Historik. Textausgabe v. Peter Leyh, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977, S. 1-393, hier S. 236.

Chladenius', Rousseaus und Droysens im 18. und 19. Jahrhundert durchaus nicht auf fruchtbaren Boden – im Gegenteil, vorherrschend war Rankes Ansicht von der Möglichkeit, Geschichte so darstellen zu können, „wie es eigentlich gewesen".[34]

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich hingegen unter Historikern die Erkenntnis durchgesetzt, „daß spätestens bei der unumgänglichen Gerinnung von Forschung in Geschichtsschreibung, spätestens beim Auftreten auswählender, ordnender und erklärender Aussagen, d.i. bei der Aufladung der vermeintlichen Fakten mit Bedeutung, sich ein fiktionaler Wesenszug der Geschichtswissenschaft enthüllt. Sie schafft Bilder und Muster in der sog. Zweiten Wirklichkeit (d.h. im Vorhandensein von Vorstellungen)."[35] Autoren historischer Romane, die sich nicht selten durch umfassende Studien bemühten, möglichst detaillierte Kenntnisse über ihre geschichtliche Thematik zu gewinnen,[36] stießen im Rückgriff auf Quellen und historiografische Darstellungen ohnehin nicht auf die Geschichte an sich, sondern auf Materialien, die „von anderen bereits ‚angefertigt', verfasst wurden".[37] Die Erkenntnis, dass die originäre historische Wirklichkeit vergangener Zeiten nicht mehr existiert, sondern lediglich höchst selektive Versatzstücke überliefert wurden, anhand derer durch dezidierte Interessen perspektivisch ausgerichtete Rekonstruktionen vorgenommen werden, die als „Orientierungsversuche in der Zeit, Deutung[en] von prozessualen Lebenszusammenhängen, Bestandteile[n] von gegenwärtigem Selbstverständnis, das sich rückblickend seiner Identität und Kontinuität versichert",[38] zu identifizieren sind, berechtigt zur Annahme Rolf Schörkens von „der Gleichwertigkeit beider Prozesse [der literarischen Verarbeitung wie auch der historiografischen Darstellung], denen (...) ein eigenes Recht bei den Bemühungen um die Vergegenwärtigung des Vergangenen (...) [zugebilligt werden muss]. Es sind Annäherungsweisen an das, was uns

---

34 Leopold von Ranke, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, in: Leopold von Ranke's Sämmtliche Werke. Bd. 33/34, Leipzig 1874, S. VII.

35 Georg Veit, Von der Imagination zur Irritation. Eine didaktische Neubewertung des Fiktiven im Geschichtsunterricht, in: Geschichte lernen 52 (1996), S. 9-12, hier S. 9.

36 Vgl. im Hinblick auf Sienkiewiczs Vorbereitung des „Kreuzritter"-Romans Mieczysław Giergielewicz, Henryk Sienkiewicz. New York 1968, S. 37, 147; in Bezug auf Jiráseks geschichtliche Studien Nejedlý, Jirásek (wie Anm. 28), S. 66.

37 Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 4.

38 Karl-Ernst Jeismann, „Geschichtsbewusstsein". Überlegungen zur zentralen Kategorie eines neuen Ansatzes der Geschichtsdidaktik, in: Geschichtsdidaktische Positionen. Bestandsaufnahme und Neuorientierung, hrsg. v. Hans Süssmuth. Paderborn 1980, S. 179-222, hier S. 190.

nicht mehr direkt zugänglich ist, Bemühungen, die Aporien der Zeit zu überwinden."[39] Der historische Roman erfüllt die Aufgabe, „in Vergangenheit und Gegenwart jene Lebensbereiche aufzusuchen, zu deren Behandlung (...) die Wissenschaft (...) [weder] kompetent noch (...) fähig oder willens ist. Die nie auszuräumende letzte Differenz zwischen der Ansicht darüber, ‚wie es gewesen' und ‚wie es sein sollte', hebt die literarischen Gattungen der Historie und des Romans voneinander ab und weist ihren Geschichten, gleichviel ob sie in Verläufen erzählt oder in Strukturen montiert sind, ihre unterschiedlichen Funktionen zu."[40]

Historienliteratur und Historiografie können weniger aufgrund des Fiktionalitätskriteriums unterschieden werden als durch ihre intentionalen Ansprüche, Geschichte einerseits literarisch zu *gestalten* und andererseits wissenschaftlich zu *rekonstruieren*. Diese differierenden Grundanliegen bedingen verschiedene Gestaltungs- bzw. Darstellungsmittel; sie bewirken maßgebliche Unterschiede in der Methode und Architektonik der Verarbeitung oder Schilderung historischen Geschehens. Fiktionalität aber ist dem historischen Erzählen, sei es nun in Form der literarischen Gestaltung oder der wissenschaftlichen Rekonstruktion, inhärent; auch die Historiografie muss die Phantasie (freilich unter dem Aspekt der historischen Triftigkeit) bemühen, um aus der selektiven Überlieferung vergangener Realität eine Narratio konstruieren zu können.

Die Möglichkeiten des historischen Romans hingegen, in der Spannbreite „zwischen freiem und stoffverarbeitendem Schreiben, also zwischen ‚Erfinden' und ‚Finden' (...), imaginärem und realem oder ‚chimärischem' und ‚gegebenem' Stoff"[41] die Vorstellungskraft des Rezipienten anzuregen, birgt durchaus Gefahren, die mit dem Suggestionspotenzial literarischer Geschichtsverarbeitungen zusammenhängen.[42] Denn während ein historiografischer Text durch die (zumindest intendierte) Realitätsbindung eine Offenheit gegenüber Erkenntnissen über die historische Wirklichkeit bewahren und daher seine Aussagen prinzipiell korrekturfähig halten muss, tendiert der historische Roman zur Abgeschlossenheit seiner Erzählung. Damit erhalten die Vorstellungen, die der historische Roman gewissermaßen als Wahrheit hinter der Wirklichkeit seinen Lesern vermittelt, eine Endgültigkeit,

---

39 Rolf Schörken, Historische Imagination und Geschichtsdidaktik. Paderborn (u.a.) 1994, S. 20.

40 Lämmert, Geschichten (wie Anm. 14), S. 253.

41 Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 3 f.

42 Vgl. Schörken, Imagination (wie Anm. 39), S. 49.

die die wissenschaftliche Geschichtspublikation – jedenfalls von ihrem prinzipiellen Anspruch her – nicht beinhaltet.[43]

Gerade hier aber liegt eine entscheidende Problematik historischer Romane des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Durch ihre Funktion, im Zeitalter des *nation building* Nationalbewusstsein zu wecken, zeigt sich nicht selten ein pädagogisch-ideologischer Duktus,[44] durch den „die Vorstellung von einer selbsttätigen Macht der Geschichte, wie sie ausgangs des 18. Jahrhunderts entstand und wie sie sich in der Gestalt geschichtsmächtiger Ideen und schließlich in einem romantischen und auch heroischen Schicksalsglauben verfestigte, eine höchst bedenkliche, ideologiestiftende Macht entfaltet, (...) [die] Tatbereitschaft so gut wie Opfergesinnungen nach sich gezogen [hat], die ihrerseits geschichtsträchtig geworden sind".[45] Der historische Roman war nationalideologischen und bildungspolitischen Verwertungsinteressen unterworfen, die er maßgeblich seiner stoffgeschichtlichen Fundierung verdankte.[46] „Wo der Leser nicht ‚vaterländisch' betroffen [war], (...) [konnte] er die Geschichtsfahrt als Abenteuerreise genießen"[47] – diese Attraktivität[48] prädestinierte den historischen Roman als Kolporteur ideologisch-politischer Botschaften in propagandistischer Absicht, die nicht immer herrschenden Interessen entsprachen, sondern auch emanzipatorischen Absichten dienen konnten,[49] dann aber häufig „unter herrschendem Redeverbot [standen], das die wahren Erzählungen verschl[oss] und nur Schlüsselgeschichten (unzensiert) passieren"[50] ließ. Die Nutzung von Geschichte als politischer Chiffre erklärt – zumindest zum Teil – die „evozierende Dialektik von Aktualisierung des Vergangenen und Historisierung des Gegenwärtigen".[51] Der historische Roman ist gekennzeichnet durch „einheitliche

43 Vgl. ebenda, S. 51.
44 Vgl. von Reeken, Jugendbuch (wie Anm. 30), S. 73.
45 Lämmert, Geschichten (wie Anm. 14), S. 253 f.
46 Vgl. Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 4.
47 Ebenda, S. 18.
48 Ebenda. Diese These lässt sich auch anhand des außergewöhnlichen Erfolgs der drei für diesen Beitrag ausgewählten Texte verifizieren – vgl. für Freytag Peter Heinz Hubrich, Gustav Freytags „Deutsche Ideologie" in Soll und Haben. Kronberg i.Ts. 1974, S. 1, 41-45, für Siekiewicz Wacław Lednicki, Henryk Sienkiewicz. A Retrospective Synthesis. Gravenhage 1960, S. 25 und für Jirásek Měštan, Geschichte (wie Anm. 19), S. 140 f.
49 Vgl. die höchst unterschiedlichen Intentionen Gustav Freytags, das Bürgertum als tragende und prägende Schicht der Gesellschaft herauszustellen, Henry Sienkiewiczs, die Überwindbarkeit von Fremdherrschaft zu illustrieren, und Alois Jiráseks, nationales Bewusstsein zu wecken.
50 Aust, Roman (wie Anm. 12), S. 17.
51 Ebenda.

und vereinfachende Perspektiven (...) [, um seinem] Geschichtsbild mit dieser elementaren Reduktion zugleich die Zukunftssicherung zurück[zu]gewinnen (...). Das war nicht ohne das Pathos künstlich archaischer Erzählformen möglich und ging einher mit einer mythisch (...) stilisierten Auffassung von Geschichte."[52]

2. Gustav Freytags „Soll und Haben" (1855)

Als Gustav Freytag 1855 seinen Roman „Soll und Haben" veröffentlichte, war er bereits sieben Jahre lang führend an der Redaktion der „Grenzboten" beteiligt, die er zusammen mit Julian Schmidt „zum einflussreichsten Programmorgan des ‚Realismus'"[53] entwickelte. Unter „Realismus" wurde in den „Grenzboten" ein geschlossener Aufbau, eine klare Handlungsführung, die Verwendung einer mittleren Sprachebene, die Eindämmung von Rhetorik, Pathos und Reflexion, die detailgetreue Wiedergabe äußerer Wirklichkeit sowie die Konstruktion „mittlerer Helden" aus dem alltäglichen Leben heraus, die ihrer Umwelt und ihrem Schicksal mit Optimismus begegnen, verbunden.[54] Der frühe „Grenzboten"-Realismus war darauf gerichtet, „einer breiten Schicht (vornehmlich bürgerlicher Prägung) ein Angebot in Gestalt leicht erfaßbarer, vernünftiger und Werte vermittelnder poetischer ‚Wirklichkeit'"[55] zu unterbreiten. Diese Forderungen schlugen sich zunächst auch in einer Gegenwartsbezogenheit der Stoffwahl nieder; der Stoff sollte „‚realistisch' sein und den Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft beachten, der sich in der Komposition durch die Relativierung vom Einzelnen auf das Ganze zeigen soll[te]".[56]

Gerichtet wurden diese Forderungen sowohl gegen die Nostalgisierung und die rhetorische Überfrachtung der Romane der Romantik als auch gegen die Literatur der Jungdeutschen und des Vormärz, die als subjektiv und zersetzend bewertet und somit maßgeblich für die gescheiterte Revolution von 1848 verantwortlich gemacht wurde.[57]

---

52 Lämmert, Geschichten (wie Anm. 14), S. 245.

53 Hartmut Steinecke, Gustav Freytag: Soll und Haben (1855). Weltbild und Wirkung eines deutschen Bestsellers, in: Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen, hrsg. v. Horst Denkler. Stuttgart 1980, S. 138-152, hier S. 139.

54 Vgl. ebenda, S. 143 f.

55 Holz, Flucht (wie Anm. 19), S. 57.

56 Ebenda, S. 58.

57 Vgl. ebenda, S. 31; Steinecke, Freytag (wie Anm. 53), S. 144.

Bekundete Freytag bereits im Vorfeld der Revolution Skepsis gegenüber radikaldemokratischen Forderungen,[58] so zeigte sich nach 1848 bei ihm eine deutliche Ablehnung gewaltsamer Umsturzversuche[59] und ein engagiertes Plädoyer für eine evolutionäre Veränderung der Gesellschaft.[60] Träger des so verstandenen Fortschritts konnte nach Freytag nur das Bürgertum sein,[61] dessen Werte und Tugenden er mit denen der Nation gleichsetzte.[62]

Dieser Realismus Freytags ist geprägt durch eine optimistische Grundhaltung,[63] nach der „es ohne weiteres möglich war, ‚sich nach oben zu arbeiten', solange man nur die dazu notwendigen Tugenden Fleiß, Pflichtgefühl, Ehrlichkeit und Ordnung zur Genüge besa[ß]."[64]

Entscheidend ist für Freytag die Zweifrontenstellung des Bürgertums zwischen privilegiertem Adel und klassenkämpferischem Proletariat. Aus der Erfahrung der Revolution erkannte Freytag die durch die obrigkeitsstaatliche Reaktion wie auch durch radikaldemokratische Forderungen für das Bürgertum erwachsenden Gefahren,[65] beeinflusste entsprechend die Programmatik der „Grenzboten" sowohl gegen Ansprüche der Aristokratie wie gegen egalitäre Konsequenzen der Demokratie und plädierte „für den Rechtsgrundsatz und für den preußischen Machtstaat".[66] Seine Ablehnung der Revolution begründete er mit dem Kampf gegen Auswüchse der Demokratie;[67] sein Eintreten für die kleindeutsche Lösung war motiviert durch sein „politisches Glaubensbekenntnis"[68] zu Preußen und seine Befürchtung einer Dominanz Österreichs.[69]

Der Roman „Soll und Haben" ist als literarische Realisierung dieser „Grenzboten"-Programmatik verstanden worden.[70] In der neue-

---

58 Vgl. Holz, Flucht (wie Anm. 19), S. 29; Michael Schneider, Geschichte als Gestalt. Formen der Wirklichkeit und Wirklichkeit der Form in Gustav Freytags Roman „Soll und Haben". Stuttgart 1980, S. 63.

59 Vgl. Renate Herrmann, Gustav Freytag. Bürgerliches Selbstverständnis und preußisch-deutsches Nationalbewußtsein. Ein Beitrag zur Geschichte des national-liberalen Bürgertums der Reichsgründungszeit. Würzburg 1974, hier S. 299.

60 Vgl. ebenda, S. 303.

61 Vgl. Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 212.

62 Vgl. Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 5, 7, 74; Herrmann, Freytag (wie Anm. 59), S. 296.

63 Vgl. Schneider, Geschichte (wie Anm. 58), S. 69.

64 Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 79.

65 Vgl. Holz, Flucht (wie Anm. 19), S. 31.

66 Herrmann, Freytag (wie Anm. 59), S. 302.

67 Vgl. Holz, Flucht (wie Anm. 19), S. 31.

68 Herrmann, Freytag (wie Anm. 59) S. 305; vgl. auch Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 215.

69 Vgl. Schneider, Geschichte (wie Anm. 58), S. 63.

70 Vgl. Holz, Flucht (wie Anm. 19), S. 33.

ren literaturwissenschaftlichen Freytag-Forschung wird er als „Kunst der bürgerlichen Bedürfnisse“,[71] „Apologie des Bürgers“[72] und Träger „[b]ürgerlichen Selbstverständnis[ses] und preußisch-deutsche[n] Nationalbewußtsein[s]“[73] sowie „[d]eutscher Ideologie“[74] ausgewiesen. Um die Bedeutung des Romans für die Mythifizierung deutscher Geschichte im 19. Jahrhundert zu eruieren, ist es sinnvoll, von der von Izabela Surynt formulierten These auszugehen, dass der Text dem „Bestreben [folgt], Preußens ökonomisches, ethisches und damit politisches Potential literarisch zu verherrlichen und gleichzeitig dem deutschen nationalliberalen Bürgertum die führende Rolle in dem künftigen (...) Staat zu weisen“.[75]

Hilfreich für die Analyse der beiden Kategorien „Bürgertum“ und „Nationalbewusstsein“ erweist sich das an Freytags „epischer Kontrasttechnik“[76] ausgerichtete Modell Hubrichs.[77] Seine Hinweise auf eine innergesellschaftlich angesiedelte Kontrastierung des Bürgertums mit dem Privilegienadel und eine zur Hervorhebung der positiven Eigenschaften der deutschen Nation durch Freytag konstruierte Negativfolie, gebildet aus der Charakterisierung der Polen und – eher am Rande – auch der Amerikaner,[78] ermöglichen die Untersuchung der Rolle des Bürgertums in Freytags Roman und ihres Zusammenhangs mit der Glorifizierung der deutschen Nation.

Innerhalb des „Binnenaspekts“, durch den das Bürgertum in glorifizierender Weise als tragende Schicht der sich neu formierenden deutschen Gesellschaft ausgewiesen wird, wird die Darstellung der bürgerlichen Arbeits-, Lebens- und Wertewelt (verdeutlicht durch die Aktivitäten innerhalb des Warengeschäfts T.O. Schröters) durch die Schilderung der Lebensuntüchtigkeit des Privilegienadels (verkörpert durch den Freiherrn von Rothsattel) und des kruden materialistischen Gewinnstrebens der Juden (exemplifiziert am Beispiel der eigennüt-

---

71 Vgl. Herbert Kaiser, Studien zum deutschen Roman nach 1848. Duisburg 1977, S. 57.

72 Michael Schneider, Apologie des Bürgers. Zur Problematik von Rassismus und Antisemitismus in Gustav Freytags Roman „Soll und Haben“, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 25 (1981), S. 385-413, hier S. 385.

73 Herrmann, Freytag (wie Anm. 59).

74 Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48).

75 Izabela Surynt, Unterstellter Regionalismus. Gustav Freytag und Oberschlesien, in: Regionalität als Kategorie der Sprach- und Literaturwissenschaft (wie Anm. 7), S. 473-487, hier S. 486.

76 Kaiser, Studien (wie Anm. 71), S. 59.

77 Vgl. Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 52; vgl. auch Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 217; Steinecke, Freytag (wie Anm. 53), S. 140 ff.

78 Vgl. Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 228.

zigen Strategien Hirsch Ehrenthals und – *in extremis* – der Machenschaften Veitel Itzigs) kontrastiert.

Die bürgerliche Idylle ist gekennzeichnet durch die Einheit von Arbeit und Lebensverwirklichung,[79] das Haus des Kaufmanns dient nicht nur als Arbeitsstätte der Mitarbeiter, sondern auch zu ihrer Unterbringung, die verbunden ist mit gemeinsamen Mahlzeiten und abendlichen Zusammenkünften; die Angestellten des Warengeschäfts bilden eine durch Schröter patriarchalisch geführte Familie. Der Beruf des Kaufmanns wird als Ideal der Selbstverwirklichung gepriesen. „[I]ch weiß mir gar nichts, was so interessant ist als das Geschäft. Wir leben mitten unter einem bunten Gewebe von zahllosen Fäden, die sich von einem Menschen zu dem anderen, über Land und Meer, aus einem Weltteil in den anderen spinnen. (...) Alles, was wir am Leibe tragen, und alles, was uns umgibt, führt uns die merkwürdigsten Begebenheiten aller fremden Länder und jede menschliche Begebenheit vor die Augen; dadurch wird alles anziehend. Und da ich das Gefühl habe, daß auch ich mithelfe und (...) dazu beitrage, daß jeder Mensch mit jedem anderen Menschen in fortwährender Verbindung erhalten wird, so kann ich wohl vergnügt über meine Tätigkeit sein."[80]

Dieser moralisch eingefärbte Idealismus, geäußert vom Protagonisten des Romans, Anton Wohlfahrt, gegenüber dem literarisch und wissenschaftlich interessierten Bernhard Ehrenthal, jenem der bürgerlichen Lebensweise nacheifernden Juden, der in der bestehenden Gesellschaft keine Existenzform findet und also konsequent im Roman verstirbt, wird fortgesetzt in der Beschreibung bürgerlicher Arbeitsethik, die Wohlfahrt dem vom amerikanischen Kapitalismus begeisterten Fink entgegenhält:

> „Wir alle, die wir hier sitzen und stehen, sind Arbeiter aus einem Geschäft, das nicht uns gehört. Und jeder von uns verrichtet seine Arbeit in der deutschen Weise, die Du soeben verurteilt hast. Keinem von uns fällt ein zu denken, so und so viel Taler erhalte ich von der Firma, folglich ist mir die Firma so und so viel wert. Was etwa gewonnen wird durch die Arbeit, bei der wir geholfen, das freut auch uns und erfüllt uns mit Stolz. Und wenn die Handlung einen Verlust erlitten hat, so ist es allen Herren ärgerlich, vielleicht mehr als dem Prinzipal."[81]

---

79 Vgl. ebenda, S. 224.
80 Gustav Freytag, Soll und Haben. Bd. 1, Berlin [1855], S. 206 f.
81 Ebenda, S. 232.

Nicht nur wird niederes Gewinnstreben zurückgewiesen, auch wird diese von Wohlfahrt formulierte Arbeitsethik als deutsche Gesinnung ausgewiesen; ein Hinweis darauf, dass Freytag das Bürgertum als Fundament und treibende Kraft der deutschen Nation versteht. Der Freytagsche „Chefideologe" des Bürgertums, der Prinzipal T.O. Schröter, weist daher auch „das arbeitsame Bürgertum als ersten Stand des Staates"[82] aus. Nicht dem Kapital an sich, sondern dem auf ethischer Grundlage basierenden Wirken des Bürgertums wird die entscheidende Gestaltungspotenz für das Leben der Individuen und der Gemeinschaft, für die Stabilität und den Erfolg des Staatswesens zugewiesen. „Besitz und Wohlstand haben keinen Wert, nicht für den einzelnen und nicht für den Staat, ohne die gesunde Kraft, welche das tote Metall in Leben schaffender Bewegung erhält."[83]

Unter Beschwörung nahezu aller bekannten negativen Stereotype über die Juden verlegt Freytag materialistische Auswüchse der kapitalistischen Wirtschaftsweise in diese Figurengruppe. Bereits zu Beginn des Romans werden die jüdischen Aktivitäten in der Beschreibung des negativsten Exponenten, Veitel Itzig, in die Nähe kriminellen Verhaltens gerückt: „Junker Itzig war keine auffallend schöne Erscheinung; hager, bleich, mit rötlichem krausen Haar, in einer alten Jacke und defekten Beinkleidern sah er so aus, daß er einem Gendarmen ungleich interessanter erscheinen mußte als allen andern Reisenden."[84] Betrug, Selbstsucht und unlautere Bereicherung werden als Grundcharakteristika der Juden (mit Ausnahme des „verbürgerlichten" Bernhard, der nicht nur durch seinen Namen, sondern auch durch seine Verurteilung der Umtriebe seines Vaters und sein Bekenntnis zur bürgerlichen Lebensweise[85] als Ausnahme des assimilierten Juden[86] fungiert) ausgewiesen. Freilich werden auch innerhalb der Gruppe der Juden Differenzierungen vorgenommen; so verfolgt Hirsch Ehrenthal zwar durch seine Aktivitäten das Ziel, das Gut des Freiherrn von Rothsattel zu übernehmen;[87] allerdings bewegt er sich bei aller Skrupel-

82 Ebenda, S. 286.

83 Vgl. Gustav Freytag, Soll und Haben. Bd. 2, Berlin [1855], S. 304.

84 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 18.

85 Vgl. ebenda, S. 401: „Seit Du aus dem Haus des Großvaters weggingst, als ein armer Judenknabe, barfuß, mit einem Taler in der Tasche, seitdem hast Du an nichts anderes gedacht, als an Erwerb. Niemand hat Dich etwas anderes gelehrt, dein Glaube hat dich ausgeschlossen von dem Verkehr mit solchen, welche besser verstehen was dem Leben Wert gibt."

86 Dies wird auch durch weitere Eigenschaften Bernhards deutlich, z.B. sein Interesse an Bildung und seine – im Gegensatz zu anderen jüdischen Figuren innerhalb des Romans – perfekte Beherrschung der deutschen Sprache.

87 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 28: „Es war schade, daß der Freiherr

losigkeit noch immer im Rahmen der Gesetze, und am Ende des ersten Bandes benennt er als Motiv seines Handelns die Zukunft und das Glück seines Sohnes.[88] Dennoch bleiben Zweifel an der Aufrichtigkeit Ehrenthals, da er sich im Gespräch mit seinem Sohn unter Berufung auf die Sicherung seines Geschäfts und seines Vermögens zunächst weigert, dem Freiherrn von Rothsattel die Hypotheken auf das Gut zurückzugeben: „Was Du verlangst, das ist ein Diebstahl an Deinem Vater. (...) Er [d.i. Bernhard] ist krank. Ich soll ihn verlieren, und ich soll verlieren auch mein Geld."[89] Die durch Gleichsetzung seiner Trauer über den todkranken Sohn mit dem Unwillen zur Abkehr von einem lukrativen Geschäft (beides wird in ökonomischer Sprache gleichwertig als „Verlust" gekennzeichnet) verdeutlichte, zutiefst materialistische Grundeinstellung Hirsch Ehrenthals lässt diesen als fundamental unmoralischen Charakter erscheinen. Ehrenthals taktische Verführung des Freiherrn zu dubiosen Geldgeschäften, die diesen letztlich ruinieren, kennzeichnet seine moralisch-ethische Verwerflichkeit, durch die Freytag mit dieser Figur Auswüchse des Kapitalismus geißelt.

Die den Juden gemeinhin unterstellte Täuschung und Unehrlichkeit wird durch das Handeln einer anderen jüdischen Figur, Veitel Itzig, zum Verbrechen gesteigert. Auch Itzigs – zunächst noch unterschwellige – Absicht, das Gut des Barons zu übernehmen, wird bereits zu Beginn des Romans deutlich.[90] Itzigs Absicht, sein Glück zu machen[91] und jenes Geheimnis zu ergründen, das ihm den – materialistisch verstandenen – Erfolg bringt, führt ihn direkt ins Verbrechen. „[S]elbst in diesem Augenblick fühlte er [d.i. Itzig] deutlich, daß er daran sei, etwas Böses zu tun, und er fühlte, wie eine Last sich unsichtbar auf seine Brust senkte. Aber er war entschlossen."[92]

---

nicht das Gesicht des Geschäftsmannes [d.i. Ehrenthal] sah, als dieser in seinen Wagen stieg (...). Er (...) sah wohlgefällig auf die Ackerstücke, welche mit reifender Frucht zu beiden Seiten des Weges lagen (...). ‚Ein schönes Gut', sagte dann Herr Ehrenthal in tiefem Nachdenken."

88 Vgl. ebenda, S. 384: „Ich habe dabei gedacht jeden Tag an dich, mein Sohn, der du bist ein anderer Mann als dein Vater. Ich werde haben den Kummer, und du sollst gehen aus dem Schloß in den Garten und wieder zurück in das Schloß, und wenn Du gehst, soll der Amtmann abziehen seine Mütze, und die Knechte im Hof abziehen ihre Hüte, und sie sollen sich sagen: Das ist der junge Herr Ehrenthal, welcher ist unser Herr, der da geht."

89 Ebenda, S. 401 f.

90 Vgl. ebenda, S. 20: „(...) aber wie man es machen muß, daß man auch als kleiner Mann kriegen kann so ein Gut, wie des Barons Gut, das ist ein Geheimnis, welches nur wenige haben. Wer das Geheimnis hat, wird ein großer Mann, wie der Rothschild (...)."

91 Vgl. ebenda, S. 19.

92 Ebenda, S. 98.

Itzigs Entscheidung, sich von dem heruntergekommenen Advokaten Hippus beraten zu lassen, um durch Betrug und verbrecherische Machenschaften mit dem gezielten Ruin anderer Geld zu verdienen, wird als mephistophelischer Vorgang beschrieben: „Was er in die Schatten gezeichnet, das verrückte sich, und was er auf das Wasser geschrieben, das zerrann, und doch hatte seine Seele einen Schuldschein ausgestellt in dieser Nacht, der einst von ihm eingefordert werden sollte mit Zins und Zinseszins.“[93] Das „gerechte“ Schicksal, das Itzig am Ende ereilt – er ertrinkt –, wird hier bereits angedeutet, doch zunächst verstrickt er sich in immer verbrecherischere Machenschaften. Er begeht nicht nur einen Diebstahl, durch den er die von Bernhard geforderte Rückgabe der Hypotheken an den Baron von Rothsattel verhindert, sondern auch einen Mord an seinem Mitwisser Hippus. Itzig ist als Steigerung Ehrenthals angelegt,[94] was im perfiden Plan, Ehrenthals Strategie als Vorarbeit zu nutzen, um sich selbst in den Besitz des Adelsgutes zu setzen, gipfelt:

> „Wie genau kannte er [d.i. Itzig] die stille Sehnsucht des alten Ehrenthal, ein gewisses Rittergut zu besitzen, wie oft hatte ihm der Mann mit der Brille [d.i. Hippus] in höhnischem Scherz geraten, er solle sich zum Rittergutsbesitzer machen. (...) Und wie ein heißer Strahl schoß es in seinen Kopf: er selbst konnte Rittergutsbesitzer werden, er selbst konnte andere seine Wolle waschen lassen und mit zwei, ja vier Pferden nach der Stadt fahren. Er griff mit beiden Händen heftig in die Tischplatte und rief laut: ‚Ich werde es tun!‘“[95]

Itzigs Intrige, die mittelbar zum Tode Bernhards und zur geistigen Umnachtung Hirsch Ehrenthals beiträgt, lässt ihn am Bett des todkranken Bernhard schließlich zur Inkarnation des Bösen mutieren: „Es war das Gesicht eines Teufels, in das er blickte, rotes Haar stand borstig in die Höhe, Höllenangst und Bosheit saß in den häßlichen Zügen.“[96]

---

93 Ebenda, S. 98 f.

94 Dies sei nur an einem Beispiel demonstriert: Während Ehrenthal aus selbstsüchtigen Erwägungen dem Freiherrn von Rothsattel „mit großen Bücklingen und tiefen Bewegungen des Hutes“ (ebenda, S. 25) begegnet, versteht es Itzig in betrügerischer Absicht, „seiner Untertänigkeit einen skurrilen Anstrich zu geben, und war Meister darin, die allerabgeschmacktesten Bücklinge zu machen.“ (ebenda, S. 89 f.).

95 Ebenda, S. 242.

96 Ebenda, S. 403.

Itzig ist als „Kontrastparallele“[97] zu Anton Wohlfahrt konzipiert; je stärker er sich von der gesetzlichen Ordnung abkehrt, desto mehr bekennt sich Wohlfahrt zum bürgerlichen Ethos. Nur selten begegnen sich die beiden Antagonisten des Romans, am Anfang und – abgesehen von einem flüchtigen Kontakt in der Mitte des Romans – am Ende. Wie zu erwarten, siegt in der direkten Konfrontation die im Roman in den bürgerlichen Werten bestehende Moral; die Übernahme des Adelssitzes durch Itzig scheitert, seine verbrecherischen Machenschaften werden aufgedeckt, er selbst findet den Tod auf der Flucht vor dem Gesetz.

Die jüdischen Figuren in „Soll und Haben“ sind (mit Ausnahme des – von Freytag durchaus erwünschten[98] – um den Preis der Zurückweisung der eigenen Identität assimilierten Bernhard) als Inkarnation von Profitgier, Habsucht, Eigennutz und Schwindel angelegt; auf sie werden alle Niederungen des Kapitalismus projiziert, die im Kontrast stehen zum ehrlichen Geschäftssinn und zur ethisch gebundenen Arbeitsauffassung des deutschen Bürgers. Den Sieg trägt die moralische, auf das Wohl der Gesamtheit bedachte und damit nationale Gesinnung des deutschen Bürgertums davon.

Es ist kaum verständlich, warum Michael Schneider feststellt, „daß hinsichtlich von *Soll und Haben* (...) von Antisemitismus nur um den Preis eines peinlichen Anachronismus die Rede sein kann“,[99] und es ist nicht nachvollziehbar, wenn Schneider „die Judendarstellung (...) als realistische Wirklichkeitsdarstellung akzeptiert“,[100] indem er sie als „Abbild liberaler Ideologie unter Zuhilfenahme einer detail-realistischen Methode“ ausweist (als ob dieses „Bild“ von Wirklichkeit nicht auch antisemitisch sein könnte). Ebenso überzogen ist allerdings die gegenteilige These, durch die versucht wird, Freytags Roman in direktem Zusammenhang mit der „nach ihm erfolgende[n] verheerenden Entwicklung des deutschen Antisemitismus“[101] zu beurteilen. Der Antisemitismus Gustav Freytags ist unzweifelhaft in der Anlage der jüdischen Figuren in „Soll und Haben“ vorhanden; es ist der Antisemitismus des 19. Jahrhunderts, der als Ideologem auch dem Nationalliberalismus nicht fremd war. Und fraglos liegt hier ein Grund, der Gustav Freytags „Soll und Haben“ für die Nationalso-

---

97 Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 46.

98 Vgl. Martin Gubser, Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts. Göttingen 1998, S. 225.

99 Schneider, Apologie (wie Anm. 72), S. 389.

100 Ebenda, S. 392.

101 Gubser, Antisemitismus (wie Anm. 98), S. 189.

zialisten so attraktiv machte. Doch dies ändert nichts daran, dass der Autor Gustav Freytag – wie auch andere deutsche Literaten des 18. und 19. Jahrhunderts – durch die Nationalsozialisten instrumentalisiert wurde.

Maßgeblich wird der Konflikt zwischen den „deutschen" Tugenden des Bürgertums und den verwerflichen Aktivitäten der Juden am Beispiel der Auseinandersetzung um das Gut des Freiherrn von Rothsattel ausgetragen. Während der „mittlere Held" Anton Wohlfahrt den Besitz der Familie Rothsattel erhalten will, versuchen sich die Juden durch Schwindel und Unehrlichkeit des Eigentums der Adelsfamilie zu bemächtigen. Ermöglicht wird ihnen dies durch das unkluge, später durch Verblendung gekennzeichnete Verhalten des Freiherrn von Rothsattel, der zwar zunächst noch vor den ihm von Ehrental unterbreiteten Geldgeschäften zurückschreckt,[102] sich dann aber zunehmend klügeren Einsichten verschließt,[103] um einen standesgemäßen Lebenswandel seiner Familie zu finanzieren[104] und seine Ehre zu retten.[105] Schließlich jedoch verliert Rothsattel durch die Strategie Ehrenthals seinen Besitz und später durch die von Itzig in betrügerischer Absicht eingefädelte Verführung auch seine Ehre, was der Freiherr, eingeführt als „Musterbild eines adligen Rittergutsbesitzers",[106] durch seinen Suizidversuch sühnen will.

Die Situation Rothsattels wird dem Leser bereits zu Beginn des Romans unmissverständlich vor Augen geführt: „Er [d.i. der Freiherr]

---

102 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 27: „‚Ich mache keine Geldgeschäfte', antwortete der Freiherr stolz, aber in seiner Brust klang die Saite fort, welcher der Händler [d.i. Ehrenthal] angeschlagen hatte."

103 Vgl. ebenda, S. 193: „Und als den Tag darauf Ehrenthal auf dem Gut seinen Besuch machte, hatte der Freiherr seinen Entschluß gefaßt, die Hypothek zu nehmen. Was ihn lockte, fortwährend, unwiderstehlich, das war der schnelle Gewinn von einigen tausend Talern (...)."

104 Vgl. ebenda, S. 180: „Das Behagen an diesem bunten Treiben wurde dem Freiherrn durch einen Umstand beeinträchtigt: er konnte durchaus nicht mehr mit seinem Geld auskommen. Was zwanzig Jahre hindurch möglich gewesen war, erwies sich jetzt als völlig unmöglich. Das Winterquartier in der Stadt, die größere Ausdehnung seiner gesellschaftlichen Verbindungen, die Epauletten seines Sohnes, die Florkleider und Spitzen Lenorens, (...) das alles zusammen wurde ihm unbequem."

105 Vgl. ebenda, S. 359, 362: „Was der ehrerbietige Mann [d.i. Itzig] ihm [d.i. der Freiherr] vorgeschlagen hatte, wühlte sein Innerstes auf. Ja, es war Rettung für ihn aus dieser und aus kommenden Verlegenheiten, aber er konnte darauf nicht eingehen, das verstand sich von selbst. (...) Aber der Freiherr hatte sein Wort verpfändet." „Er [d.i. der Freiherr] dachte (...) an ein Ehrengericht, das die Offiziere des Regiments einst über einen Unglücklichen gehalten hatten, der sein Ehrenwort leichtsinnig gegeben und gebrochen. (...) Es gibt jetzt einen anderen Mann vom Regiment, der mit grauem Haar dasselbe getan hat, was damals einen Jüngling dazu brachte, sich eine Kugel in den Kopf zu schießen. Hier liegt der Mann und kann nicht schlafen, weil er sein Ehrenwort gebrochen hat."

106 Ebenda, S. 22.

hatte oft versucht, von seinen Erträgen zurückzulegen, indes die Gegenwart war dazu wirklich nicht geeignet; überall fing man an, mit einer gewissen Reichlichkeit zu leben, mehr auf elegante Einrichtung und zahllosen kleinen Schmuck des Daseins zu halten."[107] Der Freiherr von Rothsattel wird als Relikt einer vergangenen Epoche dargestellt, der zwar die Veränderungen wahrnimmt, aber unfähig ist, sich auf sie einzustellen: Rothsattel erscheint als Anachronismus, wie seine Reflexionen beim Betrachten eines Ordens, der ihm einst vom König verliehen wurde, verdeutlichen: „Dies Kreuz ist gegenwärtig so ziemlich die letzte Erinnerung an die alte Zeit, wo man auf dergleichen noch großen Wert legte. Jetzt tritt eine andere Macht an die Stelle unserer Privilegien, das Geld."[108] Der eklatante Mangel an Orientierung, Flexibilität und notwendiger Aktivität, der den Freiherrn kennzeichnet, wird vom Protagonisten des kaufmännischen Besitzbürgertums, T.O. Schröter, der Wohlfahrt davon abhalten will, die Adelsfamilie vor dem Untergang zu retten, mit der unzeitgemäßen Überzeugung des Adels von seiner privilegierten Stellung erklärt: „Glauben Sie mir, einem großen Teil dieser Herren, welche an ihren alten Familienerinnerungen leiden, ist nicht zu helfen. (...) Wer von Haus aus den Anspruch an das Leben macht, zu genießen und seiner Vorfahren wegen eine bevorzugte Stellung einzunehmen, der wird sehr häufig nicht die volle Kraft behalten, sich eine solche Stellung zu verdienen. Sehr viele unserer alten angesessenen Familien sind dem Untergange verfallen, und es wird kein Unglück für den Staat sein, wenn sie untergehen."[109] Bereits durch diese Einschätzung wird der Adel als „politischer Hauptgegner des Bürgertums"[110] erkennbar. Letzteres repräsentiert die neue Gesellschaft im zukünftigen (preußisch-)deutschen Staat,[111] und so kann Schröter den Privilegienadel auch zum Gegner des neuen Staates erklären:

> „Wo die Kraft aufhört in der Familie oder im einzelnen, da soll auch das Vermögen aufhören, das Geld soll frei dahinrollen in andere Hände, und die Pflugschar soll übergehen in eine andere Hand, welche sie besser zu führen weiß. Und die Familie, welche im Genusse erschlafft, soll wieder heruntersinken auf den

[107] Ebenda, S. 23.
[108] Ebenda, S. 247 f.
[109] Ebenda, S. 417.
[110] Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 219.
[111] Vgl. Steinecke, Freytag (wie Anm. 53), S. 139.

> Grund des Volkslebens, um frisch aufsteigender Kraft Raum zu machen. Jeden, der auf Kosten der freien Bewegung ein ewiges Privilegium sucht, betrachte ich als Gegner der gesunden Entwicklung unseres Staates."[112]

Die Identität von Bürgertum und deutscher Nation wird in der Gegenüberstellung der bürgerlichen Besitzschichten mit dem Privilegienadel verdeutlicht.

Obwohl Wohlfahrt sich dennoch entscheidet, in den Dienst der Adelsfamilie zu treten, erweist sich die Einschätzung des Privilegienadels durch Schröter im Fortgang der Handlung als zutreffend. Konsequent wird der vollständige Untergang der Adelsfamilie Rothsattel durch den bürgerlichen Helden Anton Wohlfahrt und den zu bürgerlichen Ansichten konvertierten Adligen Fink verhindert. Dennoch führen unter anderem die Standesdünkel des Freiherrn von Rothsattel dazu, dass Anton Wohlfahrt seine Tätigkeit im Dienste der Adelsfamilie beendet und in das Kontor T.O. Schröters zurückkehrt. „Schon bei der ersten Erwähnung seines Sohnes geriet der Freiherr in heftige Bewegung, und als Anton in seinem Eifer den Verstorbenen kurzweg bei seinem Vornamen nannte, erhob sich die Galle in dem verletzten Vater: ‚Ich verbitte mir diese familiäre Bezeichnung meines verstorbenen Sohnes, lebend oder tot ist er für Sie immer der Freiherr von Rothsattel.'"[113] Diese Äußerung ist das Präludium zu einer Auseinandersetzung, in der die Undankbarkeit des Freiherrn von Rothsattel durch den Vorwurf der Untreue gegen Wohlfahrt überdeutlich wird, so dass die damit ausgelöste Unversöhnlichkeit zur Beendigung des Arbeitsverhältnisses führt. Der Privilegienadel, der aus eigener Kraft nicht überleben kann, ist also selbst nach der Hilfeleistung durch Angehörige des Bürgertums von Uneinsichtigkeit in die Erfordernisse der neuen Zeit geprägt. Für die Familie des Freiherrn von Rothsattel, die selbst nicht mehr in der Lage ist, aus eigener Kraft konstruktiv an der gesellschaftlichen und staatlichen Zukunft mitzuwirken (lediglich für Lenore wird durch ihre Verbindung zu Fink dieses Urteil an späterer Stelle widerrufen), bedeutet diese Befangenheit in einem anachronistischen Selbstverständnis den notwendigen Untergang, der zwar nicht im wirtschaftlichen Ruin besteht, aber die Adelsfamilie dennoch durch Krankheit und Tod ereilt. Zu Beginn des letzten Bu-

[112] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 417 f.
[113] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 215.

ches im zweiten Band des Romans heißt es vieldeutig: „In der Familie des Freiherrn saß das Siechtum wie der Wurm in einer Pflanze."[114]

Positiver beurteilt wird der zwar dem Adel entstammende, aber (widerwillig) einem bürgerlichen Berufsweg folgende, durch Überschreitung verschiedenster Konventionen auffallende Herr von Fink. Fink haftet, obwohl er im Geschäft Schröters Wohlfahrt als Volontär begegnet, das Image eines (moralisch gefährdeten) Abenteurers an, der in den USA auf sich selbst gestellt war:

> „In Neuyork wurde ich bald ein gottverdammter kleiner Schuft und Taugenichts, ich trieb jede Art von Unsinn, hielt einen Stall von Rassepferden (...). Ich bezahlte Sängerinnen und Tänzerinnen (...). Übrigens je toller ich's trieb, desto mehr Geld bekam ich in die Hände. (...) Einst an meinem Geburtstag kam ich um sechs Uhr früh von einem kleinen Souper (...), und unterwegs fiel mir ein, daß diese Wirtschaft ein Ende nehmen müsse, oder ich selbst würde ein Ende nehmen. Ich ging nach dem Hafen statt nach Hause, steckte mich in grobe Matrosenkleider (...) und bevor es Mittag war, fuhr ich als Schiffsjunge auf einem dickbäuchigen Engländer zum Hafen hinaus. (...) Als wir in Valparaiso ankamen, erklärte ich dem Kapitän, daß ich ihm für die Überfahrt dankbar sei, traktierte die ganze Mannschaft und sprang ans Land, um mit den zwanzig Dublonen, die ich noch in der Tasche hatte, mein Glück zu machen."[115]

Fink wird als energischer Freigeist präsentiert, der sein Schicksal in die eigene Hand nimmt und Risiken nicht scheut, der über Selbstbewusstsein, Mut und Pioniergeist verfügt, sich aber Einsichten nicht vollständig verschließt, und dessen erstaunliche Fähigkeiten und Kräfte nur in einer sinnvollen Richtung konzentriert werden müssen, um sie konstruktiv zum Aufbau einer neuen Gesellschaft nutzen zu können. Mit Finks abenteuerlicher Lebensweise und seinem Pioniergeist wird seine Begeisterung für das amerikanische Unternehmertum und darüber hinaus für den pragmatisch orientierten *American Way of Life* verbunden: „Da lobe ich mir das, was Sie die Gemütlosigkeit des Amerikaners nennen. Er arbeitet wie zwei Deutsche, aber er wird sich nie in seine Hütte, in seine Fenz, in seine Zugtiere verlieben. Was er besitzt, das hat ihm gerade nur den Wert,

---

[114] Ebenda, S. 208.

[115] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 86 f.

der sich in Dollar ausdrücken läßt."[116]Fink entwirft mit seiner Hymne auf den amerikanischen Kapitalismus ein Gegenbild zum deutschen Wirtschaftsbürgertum. Die durch die Romanfigur Fink der amerikanischen Lebensweise unterstellte emotionslose Orientierung am ökonomischen Kalkül wird im Roman als schroffer, dem eigenen Vorteil verschriebener Materialismus gegeißelt, durch den Verantwortungslosigkeit und Egozentrismus begründet werden und der jeglicher ethisch-moralischer Basis entbehrt. Wohlfahrt, dem mittleren Helden des deutschen Bürgertums, ist es beschieden, dem „Amerikaner" Fink die Antwort zu erteilen: „Vor etwa einem halben Jahr ist dieser Amerikaner [d.i. Fink] zu Herrn Schröter gegangen und hat ihm gesagt: Ich wünsche nicht mehr Volontär zu sein, ich bitte um eine feste Stellung im Geschäft. Warum? fragte Herr Schröter. Natürlich hatte Fink nur die Absicht, soundsoviel Taler festes Gehalt von der Handlung zu beziehen."[117] Eigennutz wird hier als Charakteristikum des amerikanischen Kapitalismus ausgewiesen, dem das deutsche Arbeitsethos mit integriertem Gemeinsinn für die korporierte Gemeinschaft gegenübersteht. Fink aber wird nur wenige Zeilen später durch Wohlfahrt bescheinigt, dass er der mit den USA assoziierten Gewinnsucht nicht hoffnungslos verfallen ist: „Und wenn irgendein Geschäft des Prinzipals glänzenden Erfolg gehabt hat, so ist niemand von uns fröhlicher darüber als Fink selbst."[118] Auch dem Abenteurer Fink wird eine deutsche Arbeitsethik attestiert, bei der nicht der eigene Nutzen, sondern das Wohl des Ganzen (und das ist hier die Warenhandlung T.O. Schröter) im Mittelpunkt steht. In dieser Nützlichkeit für das Wohl der neuen Gesellschaft liegt der Keim für die Qualifikation Finks als Begründer eines „neue[n] deutsche[n] Geschlecht[s]",[119] als der er am Ende des Romans ausgewiesen wird. Fink selbst lässt – nachdem er sich zunächst mit seiner Bewunderung für die amerikanische Lebensart von deutschen Werten, Sitten und Gewohnheiten absetzen wollte – Hochschätzung für die als deutsch ausgewiesenen Gesinnungen und Traditionen erkennen: „Trinken Sie mit mir auf das Wohl eines deutschen Geschäfts, wo die Arbeit eine Freude ist, wo die Ehre eine Heimat hat, hoch unser Kontor und unser Prinzipal."[120] Noch hat Fink zwar der Begeisterung für den *American Way of Life* (bzw. für das, was im Roman dafür ausgegeben

116 Ebenda, S. 231.
117 Ebenda, S. 233.
118 Ebenda.
119 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 299.
120 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 236.

wird) nicht abgeschworen, wie sein Entschluss erkennen lässt, erneut in die USA zu gehen, das Erbe seines Onkels zu verwalten und den Wunsch, „Grundbesitzer jenseits des Wassers“[121] zu werden, zu realisieren. Wenngleich er immer wieder über die bürgerliche Lebensweise spottet, hegt er doch Bewunderung für seinen Freund Wohlfahrt, der bestrebt ist, die bürgerlich-deutschen Ideale zu verwirklichen (und dem dies am Ende auch gelingt). Diese Anerkennung zeigt sich unter anderem in seiner Hervorhebung der Bedeutung und der Würde des Bürgertums gegenüber der überlebten Adelsgesellschaft. Als Anton Wohlfahrt Zweifel äußert, ob er als Bürgerlicher an einer Tanzstunde in adligem Kreis teilnehmen dürfe, antwortet ihm Fink: „Gerade Du und Deinesgleichen haben mehr Recht, den Kopf hochzutragen, als der größte Teil der Sozietät, welche dort zusammenkommen wird.“[122] Finks endgültige Abkehr vom schroffen Materialismus, der den Amerikanern unterstellt wird, vollzieht sich jedoch erst nach seiner Abreise. In einem Brief an Anton Wohlfahrt wird das in den USA vorherrschende Geschäftsgebaren als kriminelle Machenschaft demaskiert: „Ich bin unter die Räuber und Mörder gegangen. Wenn Du einen harten Kehlabschneider brauchst, wende Dich nur an mich (...). Wie das Felsstück in der Schneemasse, so stecke ich, von allen Seiten eingeengt, in der eisigen Kälte der furchtbarsten Speculationen, welche je großartiger Wuchersinn ausgedacht hat.“[123] Der den Amerikanern unterstellte niedere Materialismus, der gleichermaßen als in den USA sanktionierte Kriminalität erscheint (und der im Übrigen an die gegen die jüdische Geschäftstätigkeit erhobenen Vorwürfe erinnert), steht der durch Gemeinsinn ausgezeichneten deutschen Arbeitsmoral und Geschäftsethik gegenüber. Amerikanischer Individualismus, wie er einem in der Figur Fink angelegten unkonventionellen Charakter (zumindest zunächst) attraktiv erscheinen muss, wird mit der bürgerlichen deutschen Gesellschaft kontrastiert, die (freilich in patriarchalischer, nicht etwa in kollektivistischer Weise) ihre Mitglieder bindet und versorgt. Die Arbeit in Deutschland wird nicht wie jene in den USA zum reinen Mittel der Selbsterhaltung und Selbstbereicherung, sondern zur Berufung, zum Mittelpunkt des Lebens, zur Sinnerfüllung.

In jenem Maße allerdings, in dem Fink seine Sympathien für die amerikanische Lebensart und die amerikanischen Geschäftspraktiken

---

121 Ebenda, S. 266.
122 Ebenda, S. 124.
123 Ebenda, S. 367.

hinterfragt, eignet er sich als tatkräftiger Pionier der „deutschen Kolonisation" jenseits der östlichen Grenzen. Fink, der innerhalb des organisierten deutschen Staatswesens kaum zu integrieren war, besitzt genau jene Grundveranlagungen, derer die im Roman verfochtene deutsche „Sendung" in Polen bedarf. Bei seiner Ankunft in Polen drückt Fink entsprechend die Überzeugung aus, dass es nur das den Deutschen zugesprochene Organisationstalent sei, welches die Umstände „polnischer Wirtschaft" beseitigen konnte: „Ich habe mir von Karl erzählen lassen, wie das Gut aussah, als er herkam, und was ihr bis jetzt gebessert habt. Ihr habt euch respektabel benommen. Das hätte kein Amerikaner und kein anderer Landsmann durchgesetzt, in so verzweifelter Lage lobe ich mir den Deutschen."[124]

Damit ist ein weiterer Kontrast angesprochen: deutsch versus polnisch (was häufig genug auch noch durch den abwertenden Sammelbegriff „slawisch"[125] ersetzt wird).[126] In seiner Schilderung der Zustände in Polen (vor allem im 1848 durch Aufstände geprägten Großherzogtum Posen) bedient Freytag nahezu jede Variante des Stereotyps der „Polnischen Wirtschaft", die Hubert Orłowski in seiner eindrucksvollen Monografie aufgeführt hat:[127] Verwirrung,[128] Anarchie,[129] Un-

---

124 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 126.

125 Vgl. z.B. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 285: „Es gibt keine Rasse, welche so wenig das Zeug hat, vorwärts zu kommen und sich durch ihre Kapitalien Menschlichkeit und Bildung zu erwerben, als die slawische."

126 Dieses im Deutschland des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts durchaus geläufige Verfahren, durch Eliminierung der Nationalitätsbezeichnung die Polen im umfassenderen Begriff der Slawen zu peripherisieren (d.h. ihnen aufgrund der Eliminierung ihres Staates ihre Identität abzusprechen), erklärt Hartmut Boockmann, Der Deutsche Orden. 12 Kapitel aus seiner Geschichte. München 1981, S. 246 folgendermaßen: „Damit wird ausgedrückt, daß es die Deutschen nicht mit einem festgeprägten Volk zu tun hatten, sondern mit einer gestaltlosen Masse."

127 Vgl. Hubert Orłowski, „Polnische Wirtschaft". Zum deutschen Polendiskurs der Neuzeit. Wiesbaden 1996, S. 81, 109, 113, 135 f., 149, 161, 235.

128 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 299: „Ein rötlicher Schein am Himmel bezeichnete schon aus der Ferne das Ziel ihrer Fahrt, dann zahlreiche bewaffnete Banden, welche in die Stadt hinein- oder von ihr herzogen. Darauf folgten ein langer Aufenthalt vor dem Tore, ein Durcheinander von Fragen und Antworten, Beleuchtung der Reisenden durch Laternen und brennende Kienspäne, feindselige Blicke und unverständliche Drohungen, endlich eine lange Fahrt durch die Straßen der alten Hauptstadt. Um sie herum bald Totenstille, bald ein wildes Geschrei zusammenlaufender Menschen, doppelt unheimlich, wenn die Worte den Hörenden unverständlich waren."

129 Vgl. ebenda, S. 313: „Der Kaufmann (...) rief, den Passierschein hoch hebend, in polnischer Sprache: ‚(...) Wir stehen unter dem Schutz der Regierung.' ‚Welcher Regierung? Du Schelm von einem Deutschen!' schrie der Wirt mit kirschrotem Gesicht. ‚Die alte Regierung gilt nicht mehr, die Verräter haben ihren Lohn erhalten, und ihr Spione sollt gleichfalls hängen!'"

ordnung,[130] politische Unfähigkeit,[131] Gesetzlosigkeit,[132] Chaos,[133] Alkoholismus,[134] Verschwendung (des polnischen Adels).[135] Nicht nur Architektur[136] und Infrastruktur[137] werden zur Herabsetzung der Verhältnisse in Polen (für die die Bewohner des Landes verantwortlich gemacht werden – die mit Polen von Karl Sturm assoziierte „Wüstenei" ist nicht etwa naturgegeben entstanden, sondern sie wurde „angelegt") in abwertender Weise beschrieben, auch die Natur selbst zeugt angeblich von der unterstellten Erbärmlichkeit dieses Landes: „Wieder wurden die Pferde eingespannt, wieder warfen sie ihre kurzen Beine im Sande vorwärts, und wieder ging es fort in der kahlen Gegend. Zuerst durch eine leere Ebene, durch einen schlechten Kiefernwald, dann über eine Reihe von niedrigen Sandhügeln, die wie Dünen der öden Wasserflut über den pflanzenarmen Boden hervorragten, dann auf schadhafter Brücke über einen kleinen Bach."[138] Das für die Mythifizierung von Geschichte und die Bildung nationaler Ste-

---

130 Vgl. ebenda, S. 304: „Endlich machten sie halt vor einem niedrigen Gebäude mit großem Torwege. Sie traten ein und sahen in die Wirtsstube, einen schmutzigen Raum mit geschwärzten Deckenbalken, in welchem sich auf Holzbänken und Tischen schreiende und Branntwein trinkende Patrioten drängten."

131 Vgl. ebenda, S. 285 f.: „[E]s ist merkwürdig, wie unfähig sie sind, den Stand, welcher Zivilisation und Fortschritt darstellt und welcher einen Haufen zerstreuter Ackerbauern zum Staate erhebt [d.h. das Bürgertum], aus sich selbst heraus zu schaffen."

132 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 7: „Es war unordentlich zugegangen bei der Übernahme [des polnischen Guts], und in Rosmin wußte man, daß der [polnische] Verwalter des Guts seitdem viele Verkäufe und Betrügereien vorgenommen hatte."

133 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 310: „Es wurde an die Häuser gedonnert und Einlaß verlangt, Branntweinfässer wurden auf die Pflastersteine gerollt und von dichten Haufen trunkener Männer und Weiber umdrängt, alles kündigte an, daß die befehlende Macht nicht stark genug war, die Straßendisziplin aufrecht zu erhalten."

134 Vgl. ebenda, S. 295: „‚Es sind Grenzteufel', sagte der Wachtmeister begütigend, ‚die Hälfte des Jahres schmuggeln und saufen sie, und die andere Hälfte hungern sie (...)' ‚Kann man ihnen nicht einen Kessel mit Suppe kochen?' fragte Anton mitleidig (...). ‚Wozu Suppe?' fragte der Wachtmeister kaltblütig. ‚Ein Schluck Branntwein wäre der ganzen Gesellschaft lieber; dort trinkt alles Branntwein, auch was noch Säugling ist (...)'."

135 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 13: „Das Schloß war angelegt für einen wilden asiatischen Hofhalt, für Tapeten von Leder und Seide aus Frankreich, für kostbare Holzbekleidung aus England, für massives Silbergerät aus deutschen Bergwerken, für zahlreiche Gäste und eine Schar leibeigener Knechte, welche die Hallen und Vorzimmer anfüllen sollten."

136 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 296: „So waren sie an einer Gruppe zerfallener Häuser vorbeigekommen, welche auf einem Sumpf auf kahler Fläche standen, wie riesige Pilze, die an einer vergifteten Stelle in die Höhe geschossen sind (...)."

137 Vgl. Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 6: „‚Soll ich in eine Gegend, wo der Sand unter den Beinen wegläuft wie Wasser, und wo die Mäuse im Geschirr gehen?' wird er sagen. ‚Dieses Land ist mir nicht fest genug.' (...) Gerade hier haben sich die Leute eine Wüstenei angelegt, wir fahren schon über eine Stunde, und noch ist kein Dorf zu sehen."

138 Ebenda, S. 8.

reotype in der Forschung immer wieder hervorgehobene wechselseitige Verhältnis von glorifizierendem Selbstbild und herabwürdigender Alteritätsvorstellung[139] wird angesichts dieser massierten negativen Beschreibung offensichtlich. Gustav Freytag geht aber noch einen Schritt weiter und macht an verschiedenen Stellen den Kontrast explizit: „Um das Dorf war manches nicht zu finden, was auch die ärmlichsten Bauernhäuser seiner [d.h. Antons] Heimat schmückte, kein Haufe von Obstbäumen hinter den Scheuern, kein umzäunter Garten, keine Linde vor dem Dorfplatz, einförmig und kahl standen die schmutzigen Hütten nebeneinander."[140]

Bereits im dritten Buch des ersten Romanteils werden die miserablen Zustände, die Unsauberkeit und Unordnung, die politische Anarchie und Rebellion in Polen durch den Apologeten des deutschen Bürgertums, T.O. Schröter, erklärt mit dem Fehlen einer bürgerlichen Schicht, die die Absenz jeglicher Kultur in Polen begründe: „‚Dort drüben erheben die Privilegierten den Anspruch, ein Volk darzustellen. Als wenn Edelleute und leibeigene Bauern einen Staat bilden könnten! (...).' ‚Sie haben keinen Bürgerstand', sagte Anton eifrig beistimmend. ‚Das heißt, sie haben keine Kultur,' fuhr der Kaufmann fort (...)."[141] Dieses für das kolportierte Polenbild zentrale Zitat deutet nicht nur erneut (diesmal *ex negativo*) auf das Bürgertum als fortschritts- und staatstragendes Substrat der deutschen Nation, sondern schließt durch die verächtliche Beurteilung der polnischen Adelsrepublik auch an die im 19. Jahrhundert weit verbreitete Vorstellung der Selbstverschuldungsthese hinsichtlich der Teilungen Polens an.[142] Dabei bedient sich Freytag ausdrücklich des geläufigen Stereotyps der „Polnischen Wirtschaft", wenn er beispielsweise den Auflader Sturm in der Firma T.O. Schröter formulieren lässt: „Wir geben nicht so viel auf die ganze Polackenwirtschaft."[143]

Angesichts der durch die Verunglimpfung der Nationalitätsbezeichnung noch gesteigerten Abwertung[144] und der im zweiten Band vorgenommenen Individualisierung, Konkretisierung und somit Intensivierung des im dritten Buch äußerst negativen Polenbildes ist Michael

139 Vgl. Orłowski, „Polnische Wirtschaft" (wie Anm. 127), S. 155.
140 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 8.
141 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 285.
142 Vgl. Orłowski, „Polnische Wirtschaft" (wie Anm. 127), S. 250-261.
143 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 280.
144 Orłowski, „Polnische Wirtschaft" (wie Anm. 127), S. 121 weist nach, dass die Bezeichnung „Polacke" spätestens zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit einer deutlich abwertenden Tendenz verbunden war.

Schneiders These, die Darstellung der Polen in „Soll und Haben" sei weniger rassistisch motiviert als durch die „soziale Kritik eines Liberalen an der feudalistischen Ordnung der polnischen Gesellschaft",[145] mit der die Funktion dieses Legitimationsmusters verkannt und derselbe Tenor in historiografischen Publikationen, staatsrechtlichen Studien und publizistischen Produkten des 19. Jahrhunderts ignoriert wird, nicht nachvollziehbar. Die Beschreibung der Polen in „Soll und Haben" lässt eindeutig antipolnische Ressentiments Freytags erkennen, die sowohl durch einzelne Figuren zum Ausdruck gebracht werden, wie auch durch den Erzähler.

Das negative Polenbild hat im Hinblick auf die in ganz substanzieller Weise auf Gegenüberstellungen basierende Romanarchitektur eine entscheidende Funktion. Der eigentliche Gegenpol zur polnischen Misswirtschaft ist nicht in der deutschen Nation als unbestimmter Größe zu sehen, sondern im deutschen Bürgertum, das als Träger des Fortschritts und der Kultur, die – in der Aussage des Romans – den Polen aufgrund ihres bürgerlichen Defizits fehlt, ausgewiesen wird. Wie wichtig diese Kontrastierung Freytags nicht nur im Hinblick auf die Tektonik des Romans, sondern weit mehr noch als geschichtsbezogene und politische Aussage ist, zeigt die direkte Gegenüberstellung von „polnischer Wirtschaft" und „deutscher Ordnung" in der Ermahnung Finks durch Wohlfahrt vor dessen Abreise aus Polen: „Wenn du dich nicht dieses Gutes mit aller Kraft annimmst, so verdirbt, was wir in diesem Jahre eingerichtet haben, und unsere deutsche Kolonie geht zugrunde. Das Gut fällt wahrscheinlich den Seitenverwandten des vorigen Besitzers zu (...), und die alte polnische Wirtschaft fängt wieder an."[146] Dieses Zitat transportiert einen zivilisatorischen Anspruch, in dem Freytags Glaube an eine deutsche Mission Preußens in Mitteleuropa anklingt.[147]

Diese besondere Aufgabe der „deutschen Kolonisten"[148] wird historisch legitimiert durch den Verweis auf Erfolge der Ostsiedlung:

> „So war es schon damals gewesen, als noch die Slawen allein auf dem Boden saßen, der Bauer leibeigen unter schmutzigem Strohdach, der Edelmann hoffärtig in seinem hölzernen Palast. (...). Damals war der deutsche Kaufmann zum Markt über die

[145] Schneider, Apologie (wie Anm. 72), S. 385-413, hier S. 393.
[146] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 220.
[147] Vgl. Orłowski, „Polnische Wirtschaft" (wie Anm. 127), S. 236 f.
[148] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 87.

> Grenze gekommen mit seinen Wagen und Dienern; er hatte unter dem Schutz des Kruzifixes oder eines slawischen Säbels seine Truhen geöffnet und die Werke heimischen Fleißes (...), aber auch, was den Gaumen erfreut, (...) feilgeboten und hatte dagegen eingetauscht, was die Landschaft ihm entgegenbrachte (...). [S]o schlug neben dem Kaufmann auch der Handwerker seine Werkstatt auf, der deutsche Schuster kam und der Knopfmacher, der Blechschmied und der Gürtler, die Zelte und Hütten verwandelten sich allmählich in feste Häuser (...). Die neuen Bürger bauten ihr Rathaus in die Mitte des großen Vierecks und daran ein Dutzend Häuser für Kaufleute und Schenken, und der Marktring war geschlossen. Um die Hofräume, die Hintergebäude und Gassen wurde die Stadtmauer gezogen, und über die beiden gewölbten Tore nach dem Brauch der Heimat wohl auch die Wachtürme gesetzt (...). So war Rosmin entstanden, so viele Städte auf altem Slawengrund, und sie sind geblieben, was sie im Anfang waren, die Märkte der großen Ebene, die Stätten, wo polnische Ackerfrucht eingetauscht wird gegen die Erfindungen deutschen Gewerbefleißes, die Knoten eines festen Netzes, welches der Deutsche über den Slawen gelegt hat, kunstvolle Knoten, in denen zahllose Fäden zusammenlaufen, durch welche die kleinen Arbeiter des Feldes verbunden werden mit anderen Menschen, mit Bildung, mit Freiheit und einem zivilisierten Staat."[149]

Deutlich ist die mythifizierende Struktur dieses historischen Exkurses. Die Erfolge der Vergangenheit führen zum Zustand der Gegenwart und erteilen den Auftrag für die Zukunft. Die Rollen sind klar verteilt; die deutschen Siedler, deren kulturelle Überlegenheit bereits deutlich wird, indem sie Fertigwaren und Luxusgüter gegen Rohstoffe und Bodenerzeugnisse der Polen eintauschen, besorgen den Fortschritt durch Handel, Handwerk, Städtebau, Bildungseinrichtungen und schließlich Staatsorganisation, während die „Slawen" in ihrem primitiven Dasein verharren. Dennoch profitiert auch die polnische Landbevölkerung von dieser Entwicklung, indem ihr Bildungs- und Kontaktmöglichkeiten bereit gestellt werden. Es ist der „Mythos der deutschen Ostsiedlung",[150] den Freytag aufgreift und virtuos verbin-

[149] Ebenda, S. 85 ff.

[150] Vgl. Heike Reimann, Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters – Mythos und Wirklichkeit, in: Mare Balticum (1997), S. 86-92, hier S. 86 f.

det mit der Vorstellung der deutschen Mission Preußens im mitteleuropäischen Raum: „Du wirst mit der Pflugschar in der Hand hier ein deutscher Soldat sein, der den Grenzstein unserer Sprache und Sitte weiter hinausrückt gegen unsere Feinde."[151] In diesem Auftrag, den Anton Wohlfahrt Karl Sturm erteilt und der die deutsche Aufgabe jenseits der östlichen Grenzen im Sinne Freytags umreißt, liegt ein aggressiver Grundzug imperialistischer Expansion. Dieser ist motiviert durch die preußische Orientierung von Freytags „deutscher Ideologie".[152] Der zukünftige deutsche Staat, getragen von einer bürgerlichen Gesellschaft, benötigt Ressourcen, die ihm nicht nur Regeneration, sondern auch Expansion garantieren. Was liegt näher, als die preußischen Besitzungen im nordöstlichen Mitteleuropa, die exterritoriale Teile des Königreichs Preußen darstellten, mit historisierender Begründung zum Objekt der preußisch-deutschen Kulturmission zu erklären? „[E]in neues deutsches Geschlecht, dauerhaft an Leib und Seele, wird sich über das Land [d.i. Polen] verbreiten, ein Geschlecht von Kolonisten und Eroberern."[153]

Gustav Freytag entwirft mit seinem Roman „Soll und Haben" (unter Ausgrenzung jeglicher sozialer Problematik innerhalb der deutschen Gesellschaft) nicht nur das Ideal einer deutschen Bürgergesellschaft als Substanz eines deutschen Nationalstaates unter preußischer Führung, sondern schärft auch die Konturen dieser Vision durch die Darstellung innergesellschaftlicher wie externer Kontrastbilder. Die bürgerliche Arbeitsethik, in der berufliche Tätigkeit und private Lebenswelt zum Wohl des Ganzen verschmelzen, wird sowohl durch den innerhalb der deutschen Gesellschaft angelegten Gegensatz zum niederen und selbstsüchtigen Gewinnstreben der Juden wie auch durch den von außen herangeführten Kontrast zum kruden und individualistisch-egoistisch ausgerichteten Materialismus der Amerikaner hervorgehoben. Ethik und Moral des Bürgertums werden aber ebenso bedroht durch unzeitgemäße, überkommene Ansprüche eines nicht mehr lebenstüchtigen Privilegienadels. Die Verschwendungssucht und der Eigennutz eben gerade dieser Gesellschaftsschicht in der polnischen Nachbargesellschaft hat dort die Entstehung eines produktiven Bürgertums verhindert. Die polnische Gesellschaft verharrt nach Freytag in der Primitivität früherer Jahrhunderte, sie ist für den Verlust der Staatlichkeit Polens selbst verantwortlich, und jegli-

[151] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 227.
[152] Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 4.
[153] Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 83), Bd. 2, S. 299.

cher Versuch, die frühere Souveränität zurückzuerlangen, muss nach Freytags Auffassung im Chaos enden.

In der Ablehnung der polnischen Aufstände spiegelt sich auch Freytags nach der Erfahrung von 1848 nachdrückliche Zurückweisung einer Revolution zum Zwecke der Veränderung der politischen oder sozialen Rahmenbedingungen. „Fünf bis sechs Jahre nach dem Ende der bürgerlichen revolutionären Bewegung von 1848/49 mutet Freytag seinem Publikum indirekt die Lüge zu, die Revolution sei eine rein polnische Angelegenheit, die Ausgeburt idealistisch-nationalistisch fanatisierter und betrunkener Polen gewesen, ‚Polackenwirthschaft'."[154] Sowohl die soziale Frage als auch die soeben gescheiterten Versuche, die Herrschaftsverhältnisse zu verändern, werden von Freytag aus dem in „Soll und Haben" gezeichneten Bild der bürgerlichen deutschen Gesellschaft ausgegrenzt; sie passen nicht ins Ideal der „Klassenharmonie":[155] „Das heruntergekommene Zimmer in der trüben Beleuchtung machte auf Anton keinen ermutigenden Eindruck, und leise sagte er zu dem Kaufmann: ‚Wenn Revolution so aussieht, sieht sie häßlich genug aus.' ‚Sie verwüstet immer und schafft selten Neues. (...) Der Adel und der Pöbel sind jeder einzeln schlimm genug, wenn sie für sich Politik treiben; so oft sie sich aber miteinander vereinigen, zerstören sie sicher das Haus, in dem sie zusammenkommen'."[156] In diesem Zitat wird die Korrespondenz der in der Handlung wirksamen Binnen- und Außenaspekte sichtbar. Nicht nur wird die „Zweifrontenstellung" des Bürgertums offensichtlich; auch ist es den gesellschaftlichen Gegnern gelungen, sich zu vereinen, allerdings in Polen und gegen die preußische Teilungsmacht. Das Wohlfahrt erschreckende Chaos ist daher in der argumentativen Logik des Romans nur die Konsequenz aus der Absenz einer sittlich dem Gemeinwohl verpflichteten, bürgerlichen Schicht.

Es ist Gustav Freytag immer wieder vorgeworfen worden, dass er in seinem Bestreben, die Harmonie der bürgerlichen Gesellschaft unter Ausblendung innerer Sozialkonflikte als deutsche Lebensweise zu nationalisieren und den Zusammenhang von Kapitalismus und Kultur, gleichsam verschmolzen im deutschen Bürgerstand, darzustellen, die Realität der deutschen Gesellschaft Mitte der 1850er Jahre ignorierte.[157] Hartmut Steinecke hat darauf aufmerksam gemacht, dass

---

154 Kaiser, Studien (wie Anm. 71), S. 83.
155 Vgl. Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 62 f.; Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 222, 225.
156 Freytag, Soll und Haben (wie Anm. 80), Bd. 1, S. 300.
157 Vgl. Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 224, 228.

der hinter dieser Kritik stehende Realismusbegriff möglicherweise für „Soll und Haben" nicht angemessen ist.[158] Freytag ging es wohl kaum um eine wirklichkeitsgetreue Wiedergabe der Gesellschaftsverhältnisse in den 1850er Jahren. Sein Realismus besteht in der Erfassung der „Situation und [der] Einstellung großer Teile des Bürgertums im Nachmärz".[159] Vor diesem Hintergrund kann Freytag auch die Deutsche Revolution von 1848 ignorieren.[160]

Er bedient sich bei dem Unterfangen, Stimmungen, Hoffnungen und Aspirationen des nationalliberalen Bürgertums in den 1850er Jahren darzustellen, verschiedener Ideologeme.[161] Im Mittelpunkt steht die für das liberale Denken zentrale Auffassung, dass das Individuum durch Fleiß und Tüchtigkeit in der Lage sei, sich gesellschaftlichen Aufstieg zu erarbeiten.[162] Freytags Variation dieses Basisideologems besteht nun in dessen Nationalisierung als deutsche Eigenart. Zu diesem Zweck wird sowohl die Kontrastierung zu den Polen als auch – eher am Rande – der Gegensatz zu den Amerikanern genutzt. Die Fortsetzung der deutschen Mission im Osten liefert dann das ideale Bewährungsfeld deutscher Tugenden wie Ordnung, Fleiß, Sparsamkeit und Bildung.[163]

Hartmut Steinecke hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Bestätigung in breiten Teilen der Bevölkerung vorherrschender Ansichten (Überlegenheit der deutschen Kultur, Sendungsbewusstsein, imperialistischer Antislawismus, Antisemitismus) zum Erfolg des Romans beigetragen hat.[164] Gustav Freytag aber bewirkt mit „Soll und Haben" mehr: Er beteiligt sich an der Genese eines Selbst- und Weltverständnisses, „das sich damals erst (...) zu konstituieren [begann]":[165] an der Ausbildung eines deutschen „Sonderbewusstseins".[166] Die Transformation der Werte des Bürgertums in ein nationales Bewusstsein, das sich in der deutschen Mission östlich der Grenzen bewährt, bestätigt ein zentrales Ideologem der (preußisch-)deutschen Sonderwegsüberzeugung, „daß das deutsche Volk zur Führung Mitteleuropas, abgesehen von der geografischen Lage und Struktur seines ‚Lebensrau-

158 Vgl. Steinecke, Freytag (wie Anm. 53), S. 144.
159 Ebenda, S. 141.
160 Vgl. ebenda, S. 143.
161 Vgl. Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 157.
162 Vgl. ebenda, S. 74.
163 Vgl. ebenda, S. 159 f.
164 Vgl. Steinecke, Freytag (wie Anm. 53), S. 145 ff.
165 Hubrich, Ideologie (wie Anm. 48), S. 55.
166 Ebenda, S. 143.

mes' in dreifacher Weise qualifiziert war: als kulturell höchststehendes Volk, als Verkörperung der föderativen und bündischen Idee und als Erbe der Reichsidee bzw. Erbe übernationaler Staatsbildungen."[167] Im Mittelpunkt dieser zur Ideologie mutierenden Überzeugung vom deutschen Sonderweg stand die Auffassung, dass „Brandenburg-Preußen (...) von seinen Anfängen an strukturell für seine nationale Funktion prädestiniert [war]".[168] Auch Freytag bedient dieses Ideologem durch seinen historischen Exkurs zur Ostsiedlung, aus der der nationale Auftrag abgeleitet wird; die Rolle Preußens wird von ihm (nach dem Scheitern von 1848, aber noch vor der Reichsgründung) „in die vorhergehenden Epochen zurückprojiziert".[169] „Nicht die Historisierung an sich, sondern die Mythenbildung, der sie Vorschub leistete, erwies sich schließlich verhängnisvoll für die bürgerliche Geisteshaltung im Kampf um Deutschlands Einheit und kennzeichnete jenen fast bruchlosen Übergang der bürgerlichen Ideologie zur nationalen Weltanschauung (...)."[170]

3. Henryk Sienkiewiczs „Die Kreuzritter" („Krzyżacy", 1900)

Als Henryk Sienkiewiczs Roman „Die Kreuzritter" („Krzyżacy") im Jahre 1900 erschien, war der Autor bereits seit über 15 Jahren in Polen ein sehr bekannter Schriftsteller, und auch weltweit wurde schon von ihm Notiz genommen.[171] Sein literarisches Renommee hing vor allem mit der „Trilogie" („Trylogia", 1884–1888) zusammen, mit der er im Rückgriff auf die Geschichte des 17. Jahrhunderts an die Großmachtrolle Polen-Litauens erinnerte. Sienkiewicz schildert in diesen drei Romanen in heroisierender Weise die Mobilisierung der gesamten polnischen Nation für ihre Selbstverteidigung und ihren Fortbestand, ermöglicht durch Tugenden wie Mut, Opferbereitschaft, Altruismus, Freiheitsliebe sowie Patriotismus und geprägt durch die den Polen zugesprochene Zivilisationsmission. Der Tenor dieser Romane stärkte – insbesondere nach dem gescheiterten Aufstand von 1863/64 – den polnischen Widerstand gegen die Fremdherrschaft der

[167] Bernd Faulenbach, Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 1980, S. 81.
[168] Ebenda, S. 45.
[169] Ebenda, S. 47.
[170] Herrmann, Freytag (wie Anm. 59), S. 305.
[171] Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 11.

Teilungsmächte, förderte das Selbstvertrauen und inspirierte die Hoffnung auf Wiederherstellung der polnischen Unabhängigkeit.[172]

Die „Trilogie" markiert bereits Sienkiewiczs Abkehr vom polnischen Positivismus. Zunächst hatte der Schriftsteller als Absolvent der Warschauer Hochschule am „positivistischen intellektuellen Umsturz"[173] mitgewirkt; seine frühe Literatur ist dem Positivismus zuzurechnen. Nach der Niederschlagung des Januaraufstandes 1864 und den massiven Strafaktionen der russischen Teilungsmacht drohte die polnische Bevölkerung in Agonie zu versinken.[174] In dieser Situation suchten junge Literaten und Historiker nach neuen Wegen der nationalen Selbstbehauptung. Den romantischen Nationalismus der alten adligen Staatsnation sahen sie durch die Unterdrückung des Januaraufstandes als gescheitert an; ihre Kritik richtete sich vor allem gegen den Messianismus der polnischen Romantiker, deren literarische Leistungen einschließlich ihrer ideologischen Implikationen als Fiktion demaskiert wurden.[175] Es ist in diesem Zusammenhang allerdings bedeutsam, dass die Kritik an der Romantik keine generelle Ablehnung der Rolle der romantischen Nationaldichtung oder der Bedeutung ihrer Hauptvertreter beinhaltete.[176]

Die Exponenten des Positivismus „ließen (...) nicht vom Traum einer wiedererlangten Unabhängigkeit ab, doch wurde dieser Zeitpunkt infolge der Entwicklung in eine nicht näher bestimmte Zukunft verschoben."[177] Die Lehre aus dem Desaster von 1863/64 bestand vor allem in der Einsicht, die Wiedererrichtung der staatlichen Souveränität nicht auf gewaltsamem, sondern auf evolutionärem Wege zu verfolgen.[178] Erreicht werden sollte dies über die Idee der „organischen Arbeit" in allen Bereichen des politischen, ökonomischen und kulturellen Lebens, um vor allem durch Bildung das Selbstbewusstsein und die Mündigkeit des gesamten Volkes zu befördern und so Germanisierungs- und Russifizierungstendenzen effektiv begegnen zu können. Der Abschied von den romantischen Vorstellungen der Adelsnation ermöglichte die Ausweitung des Nationsbegriffs auf alle sozialen Schichten der Bevölkerung.[179] Unter szientistischem Ein-

---

172 Vgl. ebenda, S. 43.
173 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 148.
174 Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 26.
175 Vgl. Dieter Langer, Grundzüge der polnischen Literaturgeschichte. Darmstadt 1975, S. 98.
176 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 153 f.
177 Ebenda, S. 148.
178 Vgl. Langer, Grundzüge (wie Anm. 175), S. 99.
179 Vgl. Jörg Hoensch, Geschichte Polens. 2. neubearb. und erw. Aufl., Stuttgart 1990, S. 220.

fluss wurde vom (im russischen und preußischen Teilungsgebiet illegalen) Ausbau der Bildungsorganisation[180] erwartet, dass sie Fortschritt auch im Hinblick auf die nationale Souveränität beförderte und gesellschaftliche Konflikte entschärfte.[181]

Für die der Literatur zugedachte didaktische Funktion[182] wurde der Roman als geeignetste Gattung empfunden; erzählte Handlungen und konstruierte Helden sollten die positivistische Programmatik verdeutlichen und verbreiten.[183]

> „Im Tendenzroman (...) hob der Kommentar dessen These häufig mit Hilfe generalisierender Ansichten hervor, die überwiegend von einem allwissenden und allmächtigen Erzähler geäußert wurden, der zu einer moralischen und lebensnahen Autorität stilisiert war. Dieser These des Werks unterstand eindeutig der positive Held, der sich in starkem Kontrast zu einer negativen Figur befand, während der Gang der Fabel für den Verwirklicher der positivistischen Anliegen glücklich endete und er siegreich aus allen Schwierigkeiten, auf die er bei der Realisierung der gesellschaftlich nützlichen Aufgaben traf, hervorging und sie so bekräftigte."[184]

Favorisiert wurde zunächst der gesellschaftliche Sittenroman,[185] durch den aktuelle programmatische Aussagen kolportiert werden sollten, und der in der Darstellung gesellschaftlicher Zustände und politischer Ereignisse für den Leser überprüfbar blieb. Der historische Roman dagegen wurde (auch als Folge der Kritik an der Romantik) zunächst abgelehnt, ein übermäßiges Interesse an der historischen Vergangenheit Polens als der realistischen Einschätzung der gegenwärtigen Situation abträglich bewertet.

Przybyła betont, dass sich im Positivismus gegen Ende der 1870er Jahre durch naturalistische Einflüsse die aufdringliche Tendenz zu einem tief reichenden Weltbild abschwächte und die ideologischen Aussagen die ästhetischen Aspekte nicht länger dominierten. Ein „rei-

---

180 Laut Langer, Grundzüge (wie Anm. 175), S. 117 nahm ca. ein Drittel der polnischen Bevölkerung am illegalen Schulunterricht teil.
181 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 149.
182 Vgl. Langer, Grundzüge (wie Anm. 175), S. 99.
183 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 153 f.
184 Ebenda, S. 154.
185 Vgl. ebenda, S. 157.

fer Realismus“[186] verstärkte die Beachtung ästhetischer Kriterien bei der Bewertung literarischer Texte; gesellschaftspolitische und ethische Fragestellungen traten in den Hintergrund. So verschwanden langsam die postulatartigen Persönlichkeitsmodelle.

In eben diese Zeit fallen auch die ersten Absetzungsversuche Sienkiewiczs, die laut Lednicki künstlerisch motiviert waren.[187] Sienkiewicz, den Lednicki einen „brilliant traditionalist“[188] nennt, wollte sich auf die Suche nach der menschlichen Persönlichkeit begeben, an der ihn der didaktische Grundzug der positivistischen Literatur hinderte. Nicht nur unterdrückte aus Sicht Sienkiewiczs der erzieherische Impetus der positivistischen Romane eine differenzierte psychologische Ausgestaltung der literarischen Figuren, auch schränkte die Verabsolutierung der realistischen Darstellungsweise die Imagination ein und begrenzte den Reichtum des literarischen Ausdrucks.[189] Sienkiewicz war am heroischen Helden der Vergangenheit interessiert, dessen Vorbild er der Enttäuschung der polnischen Bevölkerung nach dem Januaraufstand entgegenhalten wollte.[190]

Die von Przybyła in ihrer Unvollständigkeit charakterisierte Kritik der Positivisten an der Romantik, die eine „Verflechtung der romantischen Tradition mit positivistischen Idealen“[191] weiterhin ermöglichte, wurde bei Sienkiewicz in besonderer Weise deutlich. Vor allem seine Verbundenheit mit Adam Mickiewicz hat Sienkiewicz auf unterschiedliche Arten demonstriert: durch sein Engagement für die Überführung der sterblichen Überreste Mickiewiczs von Paris auf den Wawel in Kraków[192] ebenso wie durch eine frühe literarische Würdigung in der Novelle „Latarnik“ („Der Leuchtturmwärter“, 1880), in der der polnische Flüchtling Skawiński, der nach der Teilnahme an verschiedenen Aufständen in Polen, Ungarn, Spanien, Frankreich und Amerika sowie Reisen durch unterschiedliche Kontinente in Panama den Dienst als Wärter eines Leuchtturms versieht, eines Tages ein Paket mit Mickiewiczs „Pan Tadeusz“ findet, dessen Lektüre ihn durch die lang entbehrte Sprache und die Erinnerung an die polnische Heimat so sehr fasziniert, dass er vergisst, das Leuchtfeuer zu entzünden, entlassen wird und sich erneut auf die Wanderschaft be-

186 Vgl. ebenda, S. 155.
187 Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 27.
188 Ebenda, S. 25, vgl. auch S. 26.
189 Vgl. ebenda, S. 36.
190 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 165 f.
191 Ebenda, S. 146.
192 Vgl. Giergielewicz, Sienkiewicz (wie Anm. 36), S. 36.

geben muss. Sienkiewicz hätte seine Wertschätzung für Mickiewicz kaum deutlicher ausdrücken können. Seine Verbundenheit mit der Geschichtsbezogenheit der romantischen Literatur ist immer wieder durch die Forschung hervorgehoben worden.[193]

Erst durch Henryk Sienkiewiczs „Trilogie" gewann der historische Roman in Polen Bedeutung. Zwar war die Wahl des historischen Stoffes einem Schriftsteller im russischen Teilungsgebiet nicht freigestellt, und die Thematisierung der russisch-polnischen Problematik war auch in ihrer geschichtlichen Dimension verboten.[194] Dennoch reflektierte der literarische Rekurs auf die polnische Nationalgeschichte die anhaltende Diskussion über die Vergangenheit Polens,[195] insbesondere über die Rolle Polens als Großmacht im Nordosten Europas während des 15. bis 17. Jahrhunderts.[196] Die Demonstration des polnischen Aufstiegs in verheerenden Kriegen und angesichts feindlicher Invasionen im 17. Jahrhundert wurde für viele Polen eine Quelle der Hoffnung in den Zeiten der Teilung;[197] die „Trilogie" stärkte die Erinnerung an eine große nationale Vergangenheit und das Streben nach nationalstaatlicher Unabhängigkeit. Sienkiewiczs Vorsatz, durch die Wahl eines nationalgeschichtlichen, patriotisch gesteigerten Sujets den massiven Russifizierungs- bzw. Germanisierungsmaßnahmen entgegenzuwirken, wurde eingelöst – die „Trilogie" wurde zum populärsten Romanwerk innerhalb Polens im 19. Jahrhundert.[198] Auch leitete sie in der literarischen Bewertung des gescheiterten Aufstandes von 1863/64 eine Wende ein; „[d]er in den ersten Jahren nach der Niederschlagung des Januaraufstandes steigende Skeptizismus der Warschauer Positivisten (...) machte mit der Zeit einer Hochachtung der aufständischen Tradition gegenüber Platz".[199] Spätestens 1895/96 fiel die Entscheidung, zu seinem 30-jährigen Jubiläum als Schriftsteller im Jahre 1900 einen Roman vorzulegen,[200] der sich mit der Formation der polnischen Nation im Mittelalter beschäftigte.

Die politischen Umstände sowohl im russischen als auch im preußischen Teilungsgebiet hatten sich im letzten Drittel des 19. Jahrhun-

193 Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 21.
194 Vgl. ebenda, S. 37.
195 Vgl. Langer, Grundzüge (wie Anm. 175), S. 100.
196 Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 63.
197 Vgl. ebenda, S. 64.
198 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 164.
199 Vgl. ebenda, S. 158.
200 Vgl. Giergielewicz, Sienkiewicz (wie Anm. 36), S. 37 f.; Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 167.

derts für die Polen massiv verschlechtert. Den harten Vergeltungsmaßnahmen unmittelbar nach dem Januaraufstand (Hinrichtungen, Verurteilungen zur Zwangsarbeit, Verschickungen nach Sibirien, Eigentumskonfiskationen, Entlassungen)[201] folgte in „Kongresspolen" der Abbau der vorherigen Sonderstellung mit dem Ziel der Angleichung der polnischen Situation an innerrussische Verhältnisse:[202] russische Verwaltungen in den 1867 errichteten zehn Gouvernements, Auflösung der vornehmlich polnische Beamte beschäftigenden Zentralbehörden, Aufhebung der polnischen Finanzverwaltung, Einführung des Russischen als ausschließliche Gerichts-, Verwaltungs- und Schulsprache (mit Ausnahme des Religionsunterrichts), Unterdrückung der katholischen Kirche. Im preußischen Teilungsgebiet wurden seit 1863 die Maßnahmen zur vollständigen Integration des Großherzogtums Posen in den preußischen Staat verstärkt.[203] Nach der Reichsgründung 1871 wurde zunächst die geistliche Schulaufsicht aufgehoben, später Deutsch als Unterrichtssprache und dann als alleinige Amts- und Geschäftssprache eingeführt.

Die Vermittlung der historischen Vergangenheit Polens erfolgte entweder durch illegale Unterrichtsstunden oder auf außerschulischem Wege. Eine besondere Rolle spielte dabei die Literatur, die ihre Verarbeitungen von Geschichte auf glorreiche Phasen der polnischen Nationalgeschichte konzentrierte, um das Nationalgefühl zu fördern und die Zuversicht in eine zukünftige Unabhängigkeit Polens zu stärken.[204] In eben diese Tradition ist Henryk Sienkiewiczs Roman „Die Kreuzritter" einzuordnen. Sienkiewicz selbst benannte die Intention, durch „Die Kreuzritter" dem Gefühl nationaler Glorie in bewusstem Kontrast zur nationalen Verzweiflung seiner Gegenwart Ausdruck verleihen zu wollen.[205] Zu diesem Zwecke benutzte er neben Jan Długoszs „Annales seu cronicae Regni Poloniae" aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts vor allem das durch den Historiker Karol Szajnocha zur nationalen Erbauung geschriebene historiografische Werk „Jadwiga i Jagiełło 1374 do 1413" („Hedwig und Jagiełło 1374 bis 1413", 1855) sowie das 1878 vollendete und in Krakau öffentlich ausgestellte Gemälde Jan Matejkos zur „Schlacht bei Grun-

201 Vgl. Hoensch, Geschichte (wie Anm. 179), S. 218.
202 Vgl. ebenda, S. 220 f.
203 Vgl. ebenda, S. 230 f.
204 Vgl. Witold Molik, Polen – „Noch ist Polen nicht verloren", in: Mythen der Nationen (wie Anm. 1), S. 295-320, hier S. 296 f.
205 Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 72.

wald“ („Bitwa pod Grunwaldem“), das bis in die Gegenwart hinein „die Vorstellung der Polen über die Schlacht bei Grunwald“[206] prägt.

Sienkiewiczs Hauptzielsetzung ist es, eine historische Verbindung zwischen dem Deutschen Orden, Preußen und dem Deutschen Reich zu suggerieren. „Die Hervorhebung der Schlacht [von Grunwald] und des Sieges über den Orden bedeutete bei der zeitbedingten unvermeidlichen Identifizierung des Ordens mit dem Deutschen Reich (...) für das Nationalbewußtsein der Polen eine willkommene Stärkung.“[207] Sienkiewicz bediente mit dieser Strategie eine in Polen bereits weit verbreitete, in die Geschichte zurückgeführte Vorurteilslinie,[208] die sich spiegelbildlich zur borussischen These einer Kontinuität zwischen dem Deutschordensstaat, dem Königreich Preußen und schließlich dem Kaiserreich herausgebildet hatte.[209]

Die Vertreter des Deutschen Ordens, der mithin nicht nur den historischen Feind, sondern auch den aktuellen Besatzer repräsentiert, werden im Roman mit einem Bündel negativer Eigenschaften charakterisiert: Habgier,[210] Hochmut,[211] Bösartigkeit,[212] Gottlosigkeit,[213] Hinterlist,[214] Feigheit,[215] Rachsucht,[216] Verlogenheit.[217] Es ist Mie-

---

206 Molik, Polen (wie Anm. 204), S. 303.

207 Langer, Grundzüge (wie Anm. 175), S. 103.

208 Vgl. Kotte, Mythen (wie Anm. 7), S. 291 f.

209 Vgl. Eugen Kotte, Vom Erinnerungsort zum außerschulischen Lernort: Die Marienburg in Polen, in: Geschichte entdecken, hrsg. v. Wolfgang Hasberg u. Wolfgang E.J. Weber. Berlin 2007, S. 243-284, hier S. 265.

210 Vgl. Henryk Sienkiewicz, Die Kreuzritter. 3. Aufl., Berlin 1991, S. 44: „Und Krieg führen sie [d.h. die Deutschordensritter], um ihre Habgier zu befriedigen.“

211 Vgl. ebenda, S. 55: „Der Komtur verzog keine Miene. Steil aufgerichtet, mit erhobenem Haupt, blickte er mit seinen stahlgrauen Augen so gleichgültig und sogleich verächtlich Macko an, als habe er nicht einen Ritter, nein, nicht einmal einen Menschen, sondern einen Holzpfahl vor sich.“

212 Vgl. ebenda, S. 66: „Wenn ein Kreuzritter jemand verderben kann, dann tut er es.“

213 Vgl. ebenda, S. 93: „‚Wir Kreuzritter fürchten niemanden‘, erwiderte hochmütig der Komtur. Und der alte Kastellan fügte leise für sich hinzu: ‚Und besonders nicht Gott.‘“

214 Vgl. ebenda, S. 177: „Unser Volk [d.h. die Polen] ist über die Kreuzritter sehr erbittert, weniger wegen ihrer Überfälle (...) als wegen ihrer verräterischen Gesinnung; denn wenn ein Kreuzritter dich umarmt und küßt, ist er imstande, dir gleichzeitig ein Messer in den Rücken zu stoßen.“

215 Vgl. ebenda, S. 189: „Der Haß des Kreuzritters gegen Jurand hatte aber auch noch persönliche Gründe. (...) Beim Anblick des ‚Wilden aus Spychow‘ hatte ihn zu erstenmal in seinem Leben eine solche Furcht erfaßt, daß er seine Verwandten, seine Leute und die Kriegsbeute im Stich ließ und davonjagte, bis er wieder in Ortelsburg anlangte, wo er vor Schreck längere Zeit erkrankte (...).“

216 Vgl. ebenda, S. 204: „Vornehmlich Hugo von Danveld verlangte in fast drohendem Ton Rache, erregte doch stets die Erinnerung an die Abrechnung, die er selbst mit Jurand zu halten hatte, Schmerz und Scham in ihm.“

217 Vgl. ebenda, S. 297: „Obwohl er [d.i. der Komtur Siegfried von Löwe] von Natur aus mehr

czysław Giergielewicz zuzustimmen, wenn er ausführt, dass den fiktionalen Figuren und Handlungsteilen in Sienkiewiczs Roman eine andere Funktion obliegt als den Bezügen zu historischen Ereignissen und Persönlichkeiten.[218] Die im psychologischen Bereich angesiedelten negativen Charakteristika der Ordensritter werden fast ausnahmslos an fiktionalen Figuren und in erfundenen Handlungsfragmenten expliziert, um die Rezipienten emotional gegen den Deutschen Orden und seine (fiktionalen wie historischen) Repräsentanten im Roman zu vereinnahmen.

Historisch wird der Konflikt zwischen Polen und dem Deutschen Orden in den auch über die im Vertrag von Krewo (1385) zwischen Polen und Litauen vereinbarte Christianisierung der Litauer und die mit der Hochzeit zwischen dem litauischen Großfürsten Jagiełło und der Piastenerbin Jadwiga (1386) begründete Personalunion beider Länder hinaus andauernden Intentionen des Deutschen Ordens verankert, die Heidenmissionierung in Litauen fortzusetzen und auf diese Weise wertvolle Landstriche in Besitz zu nehmen. Sienkiewicz argumentiert hier ganz in der Linie der auf dem Konzil in Konstanz 1416 durch den polnischen Gesandten Paulus Wladimiri vorgetragenen Argumentation,[219] die dann auch in der Chronik Jan Długoszs aufgegriffen wurde: „Sie [d.h. die Ordensritter] hassen uns, am meisten deshalb, weil unser König und die Königin die Litauer getauft und ihnen verboten haben, Deine christlichen Diener zu töten."[220] An späterer Stelle wird diese Situation konkretisiert, indem Sienkiewicz die historischen Auseinandersetzungen um Litauen in seine abwertende psychologisierende Darstellung des Deutschen Ordens überführt und die maßgeblich in fiktiven Handlungsteilen verdeutlichten Verwerflichkeiten im Verhalten der Ritterbrüder als Motive in die historische Auseinandersetzung einlagert: „Wer ihnen [d.h. den Ordensrittern] Gutes erweist, dem zahlen sie mit Bösem heim. Vergeblich sind die Klagen, selbst der Apostolische Stuhl kann mit ihnen nicht fertig werden, denn die Ordensritter gehorchen in ihrer Verstocktheit und in ihrem Stolz nicht einmal dem Papst. Sie haben zwar jetzt eine Gesandtschaft nach Krakau geschickt, aber doch nur

grausam als verlogen war, so hatte er sich in seinem Leben doch schon so an Ausflüchte, Lügen und Verschleierungen der Handlungen seiner Ordensbrüder gewöhnt, daß er auch jetzt nicht zögerte, die Schuld und Verantwortung für Jurands Folterqualen von sich und dem Ritterorden abzuwälzen."

218 Vgl. Giergielewicz, Sienkiewicz (wie Anm. 36), S. 148.

219 Vgl. Kotte, Erinnerungsort (wie Anm. 209), S. 261.

220 Sienkiewicz, Kreuzritter (wie Anm. 210), S. 40.

deshalb, um den Zorn unseres Königs wegen ihrer Greueltaten in Litauen von sich abzulenken."[221]

Im Mittelpunkt des Romans steht jedoch nicht der historische Konflikt, wenngleich die am Ende breit geschilderte Schlacht von Grunwald wie ein gerechtes Schicksal für die Niedertracht des Ordens erscheint. Der zentrale Handlungskonflikt wird motiviert durch den unehrenhaften Überfall der Ordensritter auf den Hof des masowischen Fürsten in Zlotorya, bei dem Jurand von Spychow seine Frau und Danusia ihre Mutter verliert:

> „Ihre Mutter kam mit der Fürstin Anna Danuta aus Litauen, die sie mit Jurand von Spychow verheiratete. (...) Aber vor fünf Jahren, als die Kreuzritter bei Zlotorya unseren Hof überfielen, starb sie vor Schreck. Damals nahm die Fürstin das Mädchen zu sich (...). Der Vater kommt oft an unseren Hof und erfreut sich, daß sein Kind in fürstlicher Gunst gesund heranwächst. Aber so oft er es anschaut, bricht er in Tränen aus über den Verlust seiner Frau. Dann schwört er den Kreuzrittern Rache für den ihm zugefügten Schmerz."[222]

Dieses persönliche Motiv, das Jurands Kampf gegen die Kreuzritter auslöst und den Helden des Romans, Zbyszko, veranlasst, Jurands Tochter Danusia drei Pfauenfederbüsche von Helmen der Ordensritter zu versprechen,[223] wird in einen größeren Zusammenhang eingeordnet: „Vor fünf Jahren herrschte Frieden, niemand dachte an einen Krieg und jeder ging sicher seines Weges. Der Fürst reiste nach Zlotorya, um dort einen Turm bauen zu lassen. Er war ohne militärische Bedeckung, nur von seinem Hofstaat begleitet, wie das in Friedenszeiten üblich ist. Da überfielen ihn die Kreuzritter, ohne Kriegserklärung, ohne jede Veranlassung."[224]

Diese Verknüpfung der grundlegenden, auf der fiktionalen Ebene angesiedelten Handlungsmotivation mit einem Ereignis von politischer Tragweite gibt Sienkiewicz Gelegenheit, Verweise auf die historische Realität einzuflechten. Die geschichtliche Faktizität liefert den Rahmen für die fiktive Handlung, in der die Verwerflichkeit der

221 Ebenda, S. 42.
222 Ebenda, S. 21.
223 Vgl. ebenda, S. 24.
224 Ebenda, S. 22.

Ordensritter ungeschminkt veranschaulicht und das ehrenhafte Verhalten der polnischen Figuren unmittelbar hervorgehoben wird:

> „‚Euer Königreich nennt sich christlich', erwiderte der Kreuzritter, ‚aber seine Sitten sind heidnisch (...). Unser Orden kämpfte, ehe er nach Preußen kam, in Palästina, aber selbst die Sarazenen haben die Gesandten als unverletzlich angesehen. Ihr allein achtet sie nicht, deshalb nannte ich Eure Sitten heidnisch.' (...) Da erhob sich (...) der Kastellan von Krakau (...) und sprach: ‚Edler Ritter von Lichtenstein, wenn Euch als Abgesandtem irgendeine Beschimpfung widerfahren ist, so sagt es; Ihr sollt unverzüglich Genugtuung erhalten.' ‚Das wäre mir in keinem anderen Staat zugestoßen', entgegnete Kuno. ‚Gestern überfiel mich auf dem Weg nach Tyniec einer Eurer Ritter, und obwohl er aus dem Kreuz auf meinem Mantel leicht ersehen konnte, wer ich bin, trachtete er mir nach dem Leben.' (...) Als die Ritter dies hörten, riefen sie: ‚Schmach! Schande! Die Erde verschlinge den Missetäter!' (...) ‚Aber er wird sich nicht stellen!' rief Kuno höhnisch. Da rief plötzlich eine junge, traurige Stimme hinter dem Kreuzritter: ‚Gott bewahre mich davor, dass ich die Schande dem Tod vorziehe. Ich habe es getan: ich, Zbyszko von Bogdaniec.'"[225]

Während der Abgesandte des Ordens den Vorfall nutzt, um den polnischen König und die polnische Ritterschaft zu beleidigen, fordern nicht nur die polnischen Edelleute gemäß dem ritterlichen Ethos die Bestrafung eines Standesgenossen aus den eigenen Reihen; auch widerlegt dieser selbst die höhnischen Aussagen Kuno von Lichtensteins. Die unwürdige Reaktion des Ordensritters wird durch das ehrenhafte Verhalten nicht nur der polnischen Ritter, sondern vor allem des jugendlichen Helden konterkariert.

Dieses polarisierende Muster wird auch auf andere Beschreibungsebenen des Romans übertragen. Während Jurand im Ordensland auf ein Schreckensszenario stößt, das die Grausamkeit der Ordensritter verdeutlicht,[226] wird das Königreich Polen in geradezu paradiesischen Tönen gepriesen:

---

[225] Ebenda, S. 81 ff.

[226] Vgl. ebenda, S. 253: „Dicht am Weg erhob sich ein Galgen, an dem die Leichname von vier masurischen Bauern hingen."

> „Ringsum lagen wohlhabende Dörfer, Obstgärten und Lindenhaine und Bienenstöcke unter Strohdächern. Längs der Landstraße reihte sich ein Getreidefeld an das andere. Das noch grüne Ährenmeer wogte im Wind hin und her, und dazwischen schimmerten die blauen Kornblumen, und der rote Mohn. Hinter den Fluren sah man dunkle Wälder, und hie und da wurde das Auge von einem in Sonnenschein getauchten Eichen- und Erlengehölz erfreut. Saftig grüne Sumpfwiesen, über denen Kiebitze hin und her flogen, breiteten sich über sanft aufsteigende Hügel aus. Dieses Fleckchen wurde augenscheinlich von arbeitsamen Menschen, die den Ackerbau liebten, bewohnt. Wohin das Auge auch schweifte, schien in dem Land nicht nur Milch und Honig zu fließen, sondern auch ein ruhiges und glückliches Volk zu leben."[227]

Die Friedfertigkeit (ein von Sienkiewicz aus der Tradition der Romantik übernommenes polnisches Autostereotyp), die im Roman noch unmittelbar vor der Schlacht von Grunwald den polnischen König Władysław II. Jagiełło auszeichnet,[228] wird durch nichts anderes als die Provokationen des Deutschen Ordens zerstört: „Dem Schein nach herrscht Friede (...,) doch ist man seines Lebens nicht sicher. Wer sich an der Grenze [zum Ordensland] zur Ruhe setzt, weiß niemals, ob er nicht gefesselt, mit auf der Brust gesetztem Schwert erwacht oder ob ihm nicht in der Nacht das Dach abgebrannt wird. Weder Schwüre noch Siegel oder Pergament schützen vor Verrat."[229]

Die Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen Orden und dem Königreich Polen wird, ausgehend von einer konkreten historischen Situation, durch Psychologisierung in einer fiktionalen Handlung und mit Hilfe fiktiver Figuren in emotionalisierender Weise dramatisiert. Durch die zunehmende Vermischung der historischen Bezugsebene mit der fiktiven Haupthandlung (z.B. mit der Versetzung historisch nachweisbarer Persönlichkeiten in erfundene Zusammenhänge) kann die am Ende des Romans in epischer Breite geschilderte Schlacht von Grunwald auch als Strafgericht für die in fiktionalen Zusammenhängen verdeutlichten Verfehlungen der Ordensritter erscheinen. Über zwei miteinander zusammenhängende fiktive Episoden, die Entfüh-

---

227 Ebenda, S. 46.

228 Vgl. ebenda, S. 377: „Dem König steigen die Tränen in die Augen, wenn er daran denkt, daß so viel christliches Blut vergossen werden soll. Er möchte lieber einen gerechten Frieden schließen, aber der Hochmut der Kreuzritter wird es nicht dazu kommen lassen."

229 Ebenda, S. 41.

rung Danusias und die Verstümmelung Jurands, wird die menschenverachtende und gottlose Natur der Ordensritter besonders eindringlich demonstriert. Die Hauptschuldigen für diese Verfehlungen erleiden ein gerechtes Schicksal (Hugo von Danveld wird durch Jurand getötet, Siegfried von Löwe begeht in geistiger Umnachtung Selbstmord), doch wird das von den Ordensrittern begangene Unrecht dadurch nicht hinreichend gesühnt, denn auch Danusia und Jurand sterben nach ihrer Befreiung bzw. Freilassung an den Folgen der an ihnen begangenen Verbrechen. Die Entführung Danusias und der Betrug an Jurand bilden Exempel für die den Kreuzrittern kollektiv unterstellte Verwerflichkeit. Die von Habgier, Hochmut, Aggressivität und Unehrlichkeit gekennzeichnete Handlungsweise der Ordensritter wird als historische Schuld in den geschichtsbezogenen Handlungsrahmen zurückgeführt; das kollektive Fehlverhalten verlangt eine schicksalhafte Vergeltung. Diese trifft den Deutschen Orden in der Schlacht von Grunwald: „Die Schlacht verwandelte sich in ein Gemetzel, und die Niederlage des Ordens war so vollständig, wie die Weltgeschichte nur wenige aufzuweisen hat."[230] Am historischen Beispiel der Schlacht von Grunwald entwickelt Sienkiewicz seine „vision of the past",[231] seine „Historiodizee"[232] als nachträgliche, den Erfordernissen der Gegenwart dienende Sinngebung der Geschichte: „Der König hatte nicht nur den Kreuzritterorden bezwungen, sondern auch einen Teil der deutschen Ritterschaft, jene teutonische Vorhut, die immer tiefer in die slawischen Länder eingedrungen war."[233]

An der auch in diesem Zitat anklingenden Gleichsetzung des Ritterordens mit den Deutschen lässt Sienkiewicz keinen Zweifel; sein Roman enthält eine Fülle diesbezüglicher Hinweise: „Herr Jesus, gib einen Krieg mit den Kreuzrittern und den Deutschen, welche die Feinde dieses Königreichs und aller Völker unserer Sprache sind (...)."[234] Der Roman betont die Schicksalhaftigkeit der bevorstehenden Schlacht zwischen den nach Osten drängenden Deutschen und den von ihrer Expansion betroffenen Völkern: „Es wird erzählt, dass bald ein großer Krieg ausbrechen wird, in dem auf der einen Seite das Königreich Polen und alle Völker ähnlicher Sprache und auf der an-

230 Ebenda, S. 411.
231 Giergielewicz, Sienkiewicz (wie Anm. 36), S. 149.
232 Der Begriff geht auf Benno von Wiese, Friedrich Schiller. 3. Aufl., Stuttgart 1963, S. 373 zurück.
233 Sienkiewicz, Kreuzritter (wie Anm. 210), S. 416.
234 Ebenda, S. 39.

deren Seite alle Deutschen und der Ritterorden kämpfen werden."[235] Der Versuch Jagiełłos, die bewaffnete Konfrontation zu vermeiden und eine Lösung des Konflikts auf friedlichem Wege herbeizuführen, muss, wie Sienkiewicz seiner fiktiven Figur Macko in den Mund legt, aufgrund der von den Ordensrittern gegenüber Polen gehegten Erbfeindschaft scheitern: „Gott wird erwägen, wessen Blut schwerer in die Waagschale fällt, das unsrige oder das unserer Erbfeinde."[236] Sienkiewicz spielt hier auf die seit der Barockzeit geläufige Vorstellung eines als natürlich und ewig ausgewiesenen deutsch-polnischen Antagonismus an, die sich im 19. Jahrhundert besonderer Popularität erfreute.[237]

Sienkiewicz wirkte mit seinem Roman „Die Kreuzritter" ganz maßgeblich an der Konstruktion des polnischen Grunwald-Mythos mit[238] und bezieht seine Gestaltung des historischen Konflikts auf die aktuelle Teilungssituation. Bis in die Gegenwart hinein ist die Schlacht von Grunwald durch diese mythifizierende Deutung eines derjenigen historischen Ereignisse, mit denen sich viele Polen identifizieren.[239]

4. Alois Jiráseks „Chodische Freiheitskämpfer/Die Hundsköpfe" („Psohlavci", 1884)

Alois Jirásek wird in Literaturgeschichten als derjenige tschechische Romancier ausgewiesen, der sich in besonders eindringlicher Weise mit der tschechischen Vergangenheit in den beiden Jahrhunderten nach der Schlacht am Weißen Berg (1620), die – als nationale Katastrophe interpretiert – sich auch im 19. Jahrhundert unter vielen Tschechen wie ein Trauma auswirkte,[240] beschäftigt hat.[241] Jiráseks

---

235 Ebenda, S. 42.

236 Ebenda, S. 377.

237 Vgl. Lech Trzeciakowski, Ein ewiger deutsch-polnischer Antagonismus? Mythen, Stereotypen und „Wirklichkeiten", in: Mythen in Geschichte und Geschichtsschreibung aus polnischer und deutscher Sicht, hrsg. v. Adelheid von Saldern. Münster 1996, S. 57-73, hier S. 57.

238 Vgl. Lednicki, Sienkiewicz (wie Anm. 48), S. 25 f.; Molik, Polen (wie Anm. 204), S. 303.

239 Vgl. Robert Traba, Konstrukcja i proces dekonstrukcji narodowegu mitu. Rozważania na podstawie analizy semantycznej polskich obchodów rocznic grunwaldskich w XX wieku [Die Konstruktion und der Prozess der Dekonstruktion nationaler Mythen], in: Komunikaty Mazursko-Warmińskie 4 (1999), S. 515-531, hier S. 516.

240 Vgl. Friedrich Prinz, Deutsche und Tschechen zwischen Kultursymbiose und Nationalitätenkonflikt, in: Tschechien, der ferne Nachbar. Politik, Wirtschaft und Kultur seit 1989, hrsg. v. Jürgen Herda u. Adolf Trägler. Regensburg 1999, S. 11-29, hier S. 16.

241 Vgl. Měštan, Geschichte (wie Anm. 19), S. 144.

Aufmerksamkeit für die beiden Jahrhunderte nach der Schlacht am Weißen Berg auf Kontraste zur glorifizierten Hussitenzeit und zur nationalen Wiedererweckung zu reduzieren,[242] ist nur bei einer Konzentration auf den spät erschienenen Roman „Temno" (1915), der die andauernden Folgen der Niederschlagung der böhmischen Ständerebellion thematisiert, plausibel. Die literarische Verarbeitung der historischen Konsequenzen der Schlacht am Weißen Berg bildet jedoch einen Schwerpunkt der schriftstellerischen Tätigkeit Jiráseks, bevor er sich intensiv mit dem Hussitismus und der Wiedergeburt der tschechischen Nation befasste.[243] Es liegt also nahe, in Jiráseks Beschäftigung mit dem 17. und 18. Jahrhundert eine weit über die Kontrastierungsfunktion hinausgehende Bedeutung zu sehen, mit der die verbreitete Auffassung[244] gestützt wurde, die „Wiedergutmachung" der Niederlage am Weißen Berg, die in der dominierenden tschechischen Interpretation des späten 19. Jahrhunderts die Unterdrückung der religiösen und nationalen Freiheit eingeleitet hatte,[245] zu einer maßgeblichen „Triebkraft" für die böhmisch-tschechische Autonomie zu erheben.

Die massiven Beschränkungen durch die Wiener Politik nach 1848 waren einer Fortentwicklung der tschechischen Literatur äußerst hinderlich gewesen, doch im liberaleren Klima der 1860er Jahre bildete sich mit der „Máj"-Bewegung um Jan Neruda eine realistische Strömung[246] aus, die mit ihrer Hinwendung zu internationalen Themen und mit einem stark emanzipatorisch geprägten Programm zunächst kosmopolitische Tendenzen entwickelte,[247] sich später aber auch auf die Hauptstadt bezogenen Sujets sowie provinziellen, kleinstädtischen und dörflichen böhmisch-tschechischen Milieus zuwandte.[248] Verbunden war diese Entwicklung des literarischen Realismus mit dem Aufschwung der nationalen tschechischen Kultur durch die Entfaltung der Presse, des Theaters, des Schulwesens und der Wissenschaft (1882 Aufsplittung der Prager Universität in einen deutschen und einen tschechischen Teil).[249] „Das erstarkende tschechische Bür-

---

242 Ebenda; vgl. auch Lettenbauer, Literatur (wie Anm. 19), S. 13, 29; Josef Mühlberger, Tschechische Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Eichstätt 1969, S. 53.
243 Vgl. Nejedlý, Jirásek (wie Anm. 28), S. 68, 80 f.
244 Vgl. Vlnas, Hojda, Tschechien (wie Anm. 8), S. 525.
245 Vgl. Bahlcke, Land (wie Anm. 12), S. 57.
246 Vgl. Lettenbauer, Literatur (wie Anm. 19), S. 25.
247 Vgl. Mühlberger, Literaturgeschichte (wie Anm. 242), S. 89 f.
248 Vgl. Lettenbauer, Literatur (wie Anm. 19), S. 26 ff.
249 Vgl. Měštan, Geschichte (wie Anm. 19), S. 138.

gertum hoffte, mit der Zeit durch seine finanzielle und wirtschaftliche Stärke eine führende Stellung im Habsburger Vielvölkerstaat einzunehmen und damit entscheidenden politischen Einfluss zu erlangen."[250] Diese Aspirationen ließen sich mit den nach 1848 in Böhmen dominierenden austroslawischen Überzeugungen vereinbaren, die ein maßgeblich kulturell begründetes, aber politisch definiertes Tschechentum mit dem Schicksal einer föderalistisch organisierten Donaumonarchie als „Schutzgemeinschaft der kleinen mitteleuropäischen Völker"[251] verbanden.[252]

Nach dem ungarisch-österreichischen Ausgleich von 1867 waren allerdings diese Hoffnungen auf eine Autonomie der böhmischen Länder innerhalb der Habsburgermonarchie gescheitert. Die tschechische Gesellschaft zog sich in sich selbst zurück;[253] der nationale Gesichtspunkt wurde zunehmend zum Kriterium in Wissenschaft, Politik und Kunst. 1868 entstand die „Ruch"-Gruppe, die sich zwar weiterhin dem Realismus verpflichtet fühlte, aber in einer gewissen Opposition zur „Máj"-Gruppe die Idee der tschechischen Nation und den Rückgriff auf die eigene Geschichte stärker betonte.[254] Bevorzugt wurde auf zwei Perioden der tschechischen Geschichte zurückgegriffen, den Hussitismus und das Wiedererwachen. Jirásek hingegen widmet sich zunächst der Epoche nach der Schlacht am Weißen Berg; erst Ende der 1870er Jahre erscheinen die ersten Erzählungen zur Hussitenthematik.[255] Sowohl Jiráseks düstere Schilderung des 17. und 18. Jahrhunderts wie auch seine Idealisierung der Hussiten zeigen den deutlichen Einfluss der romantischen Auffassung von der tschechischen Nationalgeschichte auf den Schriftsteller.[256]

1884 veröffentlicht Alois Jirásek den Roman „Chodische Freiheitskämpfer" („Psohlavci"),[257] in dem er den Aufstand der im Böhmerwald an der bayerischen Grenze sesshaften Choden Ende des 17. Jahrhunderts aufgreift. Nicht nur finden Jiráseks frühe literarische Ver-

---

250 Ebenda.

251 Bohumil Doležal, Tschechische Identität zwischen Nation und Europa, in: Tschechien (wie Anm. 240), S. 30-49, hier S. 35.

252 Vgl. Michal Lobkowicz, Prag zwischen Ost und West?, in: Deutsche und Tschechen (wie Anm. 8), S. 489-496, hier S. 491.

253 Vgl. ebenda, S. 492.

254 Vgl. Lettenbauer, Literatur (wie Anm. 19), S. 26 ff.

255 Vgl. Měštan, Geschichte (wie Anm. 19), S. 140.

256 Vgl. ebenda, S. 143.

257 „Psohlavci" bedeutet im Deutschen „Hundsköpfe" in Anspielung auf das Wappen der Choden mit einem Hundskopf. Entsprechend existiert eine Übersetzung des Romans unter dem Titel „Die Hundsköpfe" (Berlin 1985) aus DDR-Zeiten. Für diesen Beitrag allerdings wurde die von Alois Jirásek 1904 autorisierte Prager Übersetzung von B. Lepar benutzt.

arbeitungen der böhmisch-tschechischen Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts in diesem erfolgreichen Roman[258] ihren Niederschlag, auch kann man „Chodische Freiheitskämpfer" in Verbindung mit dem 1915 veröffentlichten Roman „Temno" („Finsternis") sehen,[259] dessen Handlung zwar im 18. Jahrhundert angesiedelt ist, aber in der Konsequenz der Schlacht am Weißen Berg geschildert wird.

Die Verbindung des im Roman dargestellten Chodenaufstandes von 1692 zur Niederlage am Weißen Berg und zu deren Konsequenzen wird bereits auf den ersten Seiten des Romans ausdrücklich herausgestellt: „Damals ertönten das letztemal durch den tiefen Böhmerwald die Wachrufe der Chodenposten, damals wehte das letzte Mal über den Häuptern der böhmischen Grenzer die schwarzeingesäumte mit einem Hundskopfe gezierte weiße Fahne. Dann kam die Schlacht auf dem Weißen Berge. Die Hochflut des allgemeinen Elends ergoß sich mit einer unersättlichen Welle auch in die Bergstille des freien Chodenlandes."[260] Auch für Jirásek bedeutet die Schlacht am Weißen Berg das Präludium zum Untergang der böhmischen Staatlichkeit und zur Jahrhunderte langen Unterdrückung, ja zum Niedergang der böhmischen Nation,[261] wie die wehmütige Erinnerung des alten Erbrichters Hrubý nach der Ankunft führender Choden in Prag im Burghof des Hradčín erkennen lässt: „Hier waren unsere Herren – unsere Könige, und niemand anderer hatte uns zu befehlen. Dies war unsere einzige Obrigkeit."[262] Ungeachtet der Tatsache, dass die Niederlage am Weißen Berg und die massiven Bestrafungsaktionen „weder einen Untergang des politischen Ständesystems noch ein Ende der staatsrechtlichen Autonomie der Länder der Böhmischen Krone innerhalb der Donaumonarchie"[263] bedeutete, sieht auch Jirásek in dem Ereignis von 1620 eine nationale Katastrophe und bestätigt die durch künstlerische Verarbeitungen und historiografische Darstellungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder suggerierte Zweiteilung der tschechischen Geschichte in eine ruhmreiche Epoche vor der Schlacht und eine finstere Zeit danach.[264] Am Beispiel der Choden wird das Schicksal der gesamten tschechischen Nation

---

258 Vgl. Měštan, Geschichte (wie Anm. 19), S. 140 f.
259 Vgl. Mühlberger, Literaturgeschichte (wie Anm. 242), S. 95.
260 Alois Jirásek, Chodische Freiheitskämpfer. Prag 1904, S. 6. In dieser von B. Lepar besorgten Ausgabe wurden alle Ortsnamen (und z.T. auch die Vornamen einiger Figuren) in der deutschen Version benutzt (vgl. ebenda, S. 2, Anm.).
261 Vgl. Vlnas, Hojda, Tschechien (wie Anm. 8), S. 521.
262 Jirásek, Freiheitskämpfer (wie Anm. 260), S. 248.
263 Vlnas, Hojda, Tschechien (wie Anm. 8), S. 523.
264 Vgl. Bahlcke, Land (wie Anm. 8), S. 57.

vor Augen geführt, ihre Unnachgiebigkeit als Beispiel setzend für alle Tschechen ausgewiesen. „Damals entbrannte der letzte und größte Chodenkampf. Es verteidigten ja freiheitsliebende Männer ihre Rechte gegen Gewalt und Unrecht."[265]

So wie die Einwohner Böhmens – in Jiráseks Interpretation die Tschechen – mit dem der Schlacht am Weißen Berg folgenden Strafgericht und der „Verneuerten Landordnung" (1627/28) durch Hinrichtungen, Vertreibungen, Zwangskonversionen, Enteignungen und die Stabilisierung der österreichischen Herrschaft im Königreich Böhmen einen „beispiellosen gesellschaftlichen Umschichtungsprozeß"[266] zu ertragen hatten, werden das Chodenland und seine Bewohner an die Familie Lamminger abgetreten, die die in Majestätsbriefen verliehenen und wiederholt bestätigten Freiheiten und Privilegien der Choden nicht anerkennen will. In dieser Auseinandersetzung um die Gültigkeit der überkommenen Rechte siedelt Jirásek den Keim des zentralen Konflikts an. So wie Karl von Liechtenstein als Beauftragter der Habsburger in Böhmen die Verantwortung trägt für das „Prager Blutbad", die Exekution von 27 Anführern der böhmischen Ständerebellion, so ist Maximilian Lamminger verantwortlich für die Entrechtung und Unterdrückung der Choden sowie für die Hinrichtung ihres Anführers Kozina. Entsprechend abstoßend wird er bei seinem ersten Auftritt charakterisiert: „Fürwahr, es war Maximilian Lamminger, Freiherr von Albenreuth, d.Z. Kreishauptmann von Pilsen selbst. (...) Der Chodenherr, ein Mann von mittlerer Statur, circa fünfzig Jahre alt, schritt mit hochaufgerichtetem Haupte einher, sicher und fest; seine blaßgrauen, kalten Augen blickten scheinbar gleichgültig, aber vorsichtig auf das versammelte Volk."[267] So wie in Darstellungen des späten 19. Jahrhunderts immer wieder Karl von Liechtensteins Zurückweisung von Frauen und Kindern, die ihn um die Freilassung der Inhaftierten baten, hervorgehoben wird,[268] schildert Jirásek die harte Abweisung der um Jan Kozinas Freilassung flehenden Hanči und ihrer Kinder durch Lamminger:

> „Und Lamminger stand auch schon hier. Seine kalten, durchdringenden Blicke betrachteten die Gruppe, die er nicht zu sehen erwartet hatte. (...) ‚Wer hat sie eingelassen?' Er fragte, ohne

[265] Jirásek, Freiheitskämpfer (wie Anm. 260), S. 7.
[266] Bahlcke, Land (wie Anm. 8), S. 64.
[267] Jirásek, Freiheitskämpfer (wie Anm. 260), S. 77.
[268] Vgl. Vlnas, Hojda, Tschechien (wie Anm. 8), S. 525.

> die Bäuerin eines Blickes zu würdigen, eisig, aber gleichzeitig rügend. (...) ‚Gnädiger Herr, wenn Sie wollten, Sie vermögen ja alles. Auf Ihr Wort ist das geschehen, auf Ihr Wort wird er wieder freigelassen. Gnädiger Herr, um Gottes willen und dieser Kinder wegen!' ‚An die hätte er denken sollen, bevor er daran ging, die Obrigkeit zu stürzen', antwortete Lamminger in eisigem Tone. (...) ‚Und wann wird, gnädiger Herr, Jan frei?' fragte Hanči (...) mit stiller, betrübter Stimme. Ein sonderbares Lächeln glitt über Lammingers Lippen. (...) Gegen die Obrigkeit zu rebellieren, das geht nicht nur so an. Es bedarf eines Beispieles, daß es auf ewige Zeiten niemandem mehr einfalle, die Obrigkeit stürzen zu wollen. Und namentlich bei deinem Manne ist Strenge am Platze. (...)' Diese harten, herzlosen Worte, die mit der harten deutschen Aussprache vorgebracht wurden, schmetterten die junge Bäuerin nieder."[269]

Die Parallelen zum Image Karl von Liechtensteins in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind unübersehbar. So wie die harten Strafmaßnahmen nach der Niederschlagung der böhmischen Ständerebellion als brutale Unterdrückung und Entrechtung der tschechischen Nation interpretiert wurden, erscheint auch die Bestrafung der Choden als rechtloser, Identität raubender Akt: „Er [d.i. der Verwalter Lammingers] nahm sodann eine große Schere, schnitt alle Siegel ab, warf eines nach dem andern in das flatternde Kaminfeuer und schleuderte auch einen Majestätsbrief nach dem anderen nach. (...) In einem Augenblick war die durch Jahrhunderte hochgehaltene und anerkannte Bürgschaft der Chodenfreiheit und ihrer Rechte vernichtet."[270] Die Reminiszenz an die „goldenen Freiheiten"[271] in früherer Zeit verweist auf die privilegierte Stellung des gesamten Königreichs Böhmen. In dieser Deutung ist es völlig unerheblich, dass es sich bei dem politisch-militärischen Konflikt zwischen den böhmischen Ständen und der Habsburger-Dynastie „zu keinem Zeitpunkt [um] eine national-ethnische Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Tschechen"[272] handelte.

Formal hatte das Königreich Böhmen bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im Jahre 1806 Anspruch auf die

---

[269] Jirásek, Freiheitskämpfer (wie Anm. 260), S. 376-379.
[270] Ebenda, S. 111 f.
[271] Ebenda.
[272] Bahlcke, Land (wie Anm. 8), S. 64.

in der Goldenen Bulle 1356 festgelegte Vorrangstellung innerhalb des Reiches.[273] Aus der Perspektive der Tschechen nach dem Scheitern ihrer Autonomiebestrebungen 1867 freilich stellte sich dieser Zusammenhang anders dar. Mit der Schlacht am Weißen Berg begann für viele tschechische Literaten, Künstler und Historiker der Verfall des Königreiches Böhmen und der Niedergang der tschechischen Nation. Aus diesem Grunde symbolisiert die Niederlage von 1620 gegen Ende des 19. Jahrhunderts „[w]ie keine andere historische Begebenheit (...) die geistigen und politischen Trennlinien zwischen Tschechen und Deutschen."[274]

Konsequent steht im Zentrum des Konflikts der Choden mit der österreichisch-deutschen Obrigkeit, personifiziert im Schwaben Maximilian Lamminger, die Auseinandersetzung um die Gültigkeit der in alten Urkunden verliehenen und über Jahrhunderte immer wieder bestätigten Rechte der Choden: „Seit jener Zeit wurden die Dokumente sicherheitshalber von einem Chodendorfe in das andere überführt, als die neue deutsche Obrigkeit, trotzdem sie die Privilegien nicht anerkennen wollte, dennoch dieselben begierig suchte."[275] Eben diese intensiven Bemühungen Maximilian Lammingers, sich in den Besitz der Majestätsbriefe zu setzen, deuten die Choden als Indiz der Gültigkeit ihrer Privilegien auch in den Augen der Obrigkeit,[276] obwohl ihnen in einem gerichtlichen Urteil vom Jahre 1668 die Aufhebung ihrer Rechte verkündet wurde.[277] An dieser nicht allein von Lamminger verfochtenen, sondern auch durch die deutsch-österreichische Obrigkeit, vertreten durch die aufgrund einer Petition der Choden eingerichtete Kommission in Wien und das Prager Appellationsgericht, bestätigten Position, mit der die Ungültigkeit der Rechte behauptet wird, werden im Roman immer wieder Zweifel geäußert, und zwar nicht nur durch die Vertreter der Choden,[278] sondern auch durch „neutrale" Figuren[279] und schließlich durch Angehörige

[273] Vgl. Eugen Kotte, Historisch orientierte Europabilder in Polen, Tschechien und Ungarn, in: Spiegelungen. Entwürfe zu Identität und Alterität, hrsg. v. Sandra Kersten u. Manfred Frank Schenke. Berlin 2005, S. 121-159, hier S. 143.

[274] Bahlcke, Land (wie Anm. 8), S. 58.

[275] Jirásek, Freiheitskämpfer (wie Anm. 260), S. 27 f.

[276] Vgl. ebenda, S. 50: „Wenn die Herren unsere Majestätsbriefe suchen, so muß jeder Dummkopf erkennen, daß sie noch gültig sind."

[277] Vgl. ebenda, S. 7.

[278] Vgl. ebenda, S. 264: Als Beispiel sei hier Kozinas Beharren zitiert, nachdem das Appellationsgericht die letzten beiden Majestätsbriefe vernichtet hat: „Wir haben nichts verbrochen, unsere Rechte stehen in Geltung."

[279] Vgl. ebenda, S. 147 f. So äußert der Tauser Bürger Just, der die Choden davon überzeugt, zur Verteidigung ihrer Rechte eine Abordnung an den kaiserlichen Hof nach Wien zu

der obrigkeitsstaatlichen Gerichtsbarkeit selbst.[280] Damit wird die Unrechtmäßigkeit des Verhaltens der Obrigkeit, namentlich Maximilian Lammingers, suggeriert; eine Auffassung, die zu Beginn des Romans durch den alten Erbrichter Hrubý für die Choden auch unmissverständlich formuliert wird: „Hier ist unser Recht, und dieses ist stark wie die Eiche, und niemand wird es wankend machen, weder Lomikars [d.i. Lamminger in der Sprache der Choden] Verwalter, noch Lomikar selbst! Unsere Könige waren ganz andere Herren, ihr hier niedergeschriebenes Wort wird wohl mehr gelten, als jenes eines eingewanderten Schwaben."[281] Der Konflikt wird personalisiert; die Anklage bezieht sich maßgeblich auf den Sohn des mit den Übereignungen durch Karl von Liechtenstein 1621 zum Herrn des Landes aufgestiegenen Lamminger.

Demgegenüber vertrauen die Choden auf die Gerechtigkeit des Kaisers als Rechtsnachfolger der böhmischen Könige, und selbst nach Verkündigung des Todesurteils gegen Hrubý, Kozina und Čtverák glaubt der alte Erbrichter noch an die Gerechtigkeit des Wiener Hofes: „Nun, Bursche, das haben wir statt unserer Rechte. Die Majestätsbriefe hat man uns genommen und den Galgenstrick dafür gegeben. – Aber so hat es nur Lomikar gewollt. In Wien wird man es nicht dabei bleiben lassen, das ist unmöglich!"[282] Diese Überzeugung von einer durch den Kaiser garantierten Gerechtigkeit mag eine Anspielung auf die nach der Revolution von 1848 in Böhmen populären austroslawischen Überlegungen sein; im Roman allerdings scheitern derartige Hoffnungen: Der alte Hrubý verstirbt noch im Gefängnis, und Kozina wird schließlich gehängt. Hrubý hat zwar zutreffend die Verantwortung Lammingers erkannt, unterliegt aber dennoch einer Fehleinschätzung der Mechanismen des deutsch-österreichischen Machtapparates. Was immer die Choden unternehmen wollen, Lamminger ist ihnen grundsätzlich einen Schritt voraus, und er versteht es, die Strukturen des deutsch-österreichischen Machtgefüges für seine Zielsetzungen zu benutzen. Die Hoffnung auf eine Korrektur der tyrannischen Aktivitäten Lammingers durch den Kaiser in Wien wird enttäuscht; Gerechtigkeit ist lediglich von göttlicher Seite zu erwar-

---

entsenden: „Es geht mich zwar nichts an, aber ich weiß, wie einem zu Mute ist, wenn ihm Unrecht geschieht. Und euch geschieht Unrecht."

280 Vgl. ebenda, S. 348: Der Jurist Paroubek, Mitglied des Appellationsgerichts, hebt die Bedeutung der Privilegien hervor: „Welch' Wunder, daß sie das, was einst gewesen, nicht vergessen können. Was für Privilegien haben sie doch gehabt!"

281 Ebenda, S. 30.

282 Ebenda, S. 359.

ten. Diese Einsicht formuliert als erster der alte Přibek: „Und die Gerechtigkeit? Gibt es denn eine Gerechtigkeit?“[283]

Přibek repräsentiert eine Familie, der als Bannerträger der Choden eine besondere Symbolfunktion zukommt. Sein Sohn Matthias, der im Aufstand der Choden von 1668 das Banner trug, verkörpert „ernst, unbeweglich einer Statue gleich“[284] die Standhaftigkeit des chodischen Widerstandes gegen die Entrechtung. Er spricht als einziger Chodenführer gegen die Deputation nach Wien: „Ich gehe nicht nach Wien. Bis aber die Sache schlimm stehen wird, und sie wird schlimm stehen, bis ihr nicht *zu* den Herren, sondern – und das halte ich für das beste – *gegen* die Herren ziehen werdet, dann gehe i[c]h meinetwegen ganz allein.“[285] Matthias Přibek behält Recht; er organisiert die gewaltsame Widersetzung der Choden, während Hrubý, Kozina und andere in Prag vor Gericht stehen, aber auch er scheitert. Die Erhebung wird blutig niedergeschlagen, Přibek findet den Tod, die Choden werden gezwungen, die Leibeigenschaft und den Verlust ihrer alten Rechte anzuerkennen.

Weder der legale Protest noch der gewaltsame Widerstand führen zum Erfolg. Und dennoch wird den Choden (und auch dem für ihre Position eingenommenen Leser) Genugtuung zuteil. Kurz vor seiner Hinrichtung verflucht Kozina Lamminger,[286] und dieser verstirbt auch tatsächlich nach einem Jahr, wie es ihm Kozina vorausgesagt hatte. Die Gerechtigkeit wird den Choden also nicht durch irdische Instanzen zuteil, aber – genau betrachtet – auch nicht durch eine transzendentale Macht. Durch den Tod Lammingers erhalten die Choden keineswegs ihre alten Privilegien zurück, und sie verbleiben auch weiter in der Abhängigkeit zu einem neuen Herrn, an den Lammingers Witwe das Chodenland verkauft. Und doch bewirkt der Tod Lammingers das Gefühl der Genugtuung, denn die Tyrannei wurde personalisiert, so dass Lammingers Schicksal als gerechte Strafe erscheint, ohne dass es ein einziges der zentralen Probleme lösen würde. Von den Exponenten der Choden wird der Tod Lammingers allerdings als späte göttliche Vergeltung gedeutet, wie der alte Přibek, der die Frage nach der Gerechtigkeit als erster aufgeworfen hatte, verdeutlicht: „Es gibt eine Gerechtigkeit; es gibt noch einen Gott! Jetzt kann ich sterben –“.[287]

---

283 Ebenda, S. 336.
284 Ebenda, S. 52.
285 Ebenda, S. 151.
286 Vgl. ebenda, S. 413.
287 Ebenda, S. 428.

Obwohl der chodische Widerstand gegen die Entrechtung scheitert und dem Anliegen der Choden keine wirkliche Gerechtigkeit widerfährt, werden der Kampf der Choden und die Standhaftigkeit ihrer Anführer Kozina und Hrubý in ihrer Beispielhaftigkeit für alle Tschechen hervorgehoben. Kozina wird im Roman zum Märtyrer stilisiert.[288] So konnte der Jirásek-Forscher und spätere Minister der kommunistischen Regierung, Zdeněk Nejedlý, der den Autor als Prototypen des klassenkämpferischen Literaten bewertete, Kozina als „echte[n] tschechische[n] Revolutionär"[289] bezeichnen.

Die Parallelen zwischen der Entwicklung im Königreich Böhmen und der von Jirásek erzählten Geschichte der Choden am Ende des 17. Jahrhunderts sind augenfällig. In im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts populären Interpretationen verloren die Tschechen – wie die Choden in Jiráseks Roman – nach der Schlacht am Weißen Berg ihre angestammten Rechte; das Königreich Böhmen wurde in dieser Perspektive zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Im Schicksal der Choden-Anführer wird die „Prager Execution" reflektiert; Maximilian Lamminger wird zur literarischen Variante Karl von Liechtensteins. Das in der Verneuerten Landordnung von 1627/28 vervollständigte Strafgericht über die Böhmischen Stände findet seine Entsprechung in der Situation der Choden nach dem Scheitern des bewaffneten Widerstandes.

Sowohl der legale Protest Kozinas wie auch die gewaltsame Widersetzung Přibeks erreichen ihr Ziel nicht; die Frage der Gerechtigkeit wird auf eine andere, eine individuell-moralisch-transzendentale Ebene verlagert. Der Widerstand ist gebrochen, und so zieht Jirásek auch ein düsteres Fazit: „Doch einen Versuch, den alten Majestätsbriefen zu neuer Geltung zu verhelfen, unternahm weder er [d.i. der Sohn Kozinas], noch jemand anderer. Jetzt trat in der Tat ein perpetuum silentium ein. (...) Vom alten Chodenruhm blieb nur der Schimmer alter Erinnerungen, der den wackeren Chodenstamm aufrecht hielt, als das Volk ringsherum überall in der Leibeigenschaft und der Finsternis der Sklaverei verschmachtete."[290] Im Kern der Tragödie des Chodenvolkes sieht Jirásek den Keim zu neuem Selbstbewusstsein, indem in der Rückbesinnung auf eine glorreiche Geschichte das eigene Selbstwertgefühl gestärkt wird. Jirásek bestätigt damit am Beispiel der Choden exakt die auch in der tschechischen Historiografie

[288] Vgl. ebenda, S. 409: „Lebe wohl, du unser Märtyrer!"
[289] Nejedlý, Jirásek (wie Anm. 28), S. 75 f.
[290] Jirásek, Freiheitskämpfer (wie Anm. 260), S. 430.

des späten 19. Jahrhunderts vorgenommene Zweiteilung der tschechischen Nationalgeschichte mit der als Wendepunkt interpretierten Schlacht am Weißen Berg.

Gut zwei Jahrzehnte nach Veröffentlichung der „Chodischen Freiheitskämpfer" bekräftigt Jirásek seine Geschichtssicht durch den ebenfalls sehr erfolgreichen Roman „Temno" („Finsternis", 1915). Durch Literaturhistoriker wird dieser Roman höchst unterschiedlich bewertet. Während der der sudetendeutschen Landsmannschaft nahestehende Journalist Josef Mühlberger in seiner „Tschechischen Literaturgeschichte" von der „Temno-Legende"[291] spricht, in der „Licht und Schatten willkürlich verteilt"[292] worden seien, bezeichnet der tschechische Literaturwissenschaftler Antonín Měštan den Roman „als Bild des tiefsten Verfalls in den 20-er Jahren des 18. Jahrhunderts, als jeglicher Widerstand gegen die Habsburger (...) unterdrückt worden war und eine nationale Wiedergeburt nicht einmal in Anzeichen sichtbar wurde. Die Art der Schilderung (...) wurde zur Zeit der Entstehung des Romans (...) aktuell aufgefaßt, (...) gegen Habsburg gerichtet – was auch den Absichten des Autors entsprach."[293] Während Mühlberger die Freiheit der Fiktion ignoriert und Jiráseks Roman mit Hilfe von Kriterien beurteilt, die möglicherweise an einen historiografischen Text angelegt werden könnten, hebt Měštan die Bedeutung von „Temno" hervor. Jirásek setzt mit „Temno" konsequent die in den „Chodischen Freiheitskämpfern" explizierte Geschichtsperspektive fort; sein Verdikt über die Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg lautet: „In tiefster Finsternis lebten sie, in tiefster Finsternis gingen sie dahin. Keine Spur von Morgenlicht. Finsternis, Finsternis. –"[294]

Měštans Betrachtungsweise wird der erstaunlichen Wirkung des Romans gerecht; der Begriff „Temno" avancierte zum Terminus in der tschechischen Nationalgeschichtsschreibung. So, wie die als ruhmreich gedeutete Geschichte des Königreiches Böhmen und der Tschechen vor der Schlacht am Weißen Berg als „doba předbělohorská" bezeichnet wird, werden die beiden Jahrhunderte danach (doba pobělohorská) seit dem Erscheinen von Jiráseks Roman mit dem Begriff „temno" umschrieben. Jiráseks literarische Darstellung der Konse-

291 Mühlberger, Literaturgeschichte (wie Anm. 242), S. 56.
292 Ebenda, S. 53.
293 Měštan, Geschichte (wie Anm. 19), S. 142 f.
294 Alois Jirásek, Temno. Historický obraz [Finsternis. Geschichtliches Porträt]. Praha 1964, S. 517. Der Roman ist nicht ins Deutsche übersetzt worden. Im Original lautet die zitierte Stelle: „V hlubokém temnu žil, v hlubokém temnu odešel. Ani tucha jitřního světla. Temno, temno. –"

quenzen aus der Niederlage am Weißen Berg ist als bedeutender Beitrag der Konstruktion des Mythos vom „bílá hora" zu werten. Wie auch andere Künstler seiner Zeit, deutet Jirásek die Schlacht am Weißen Berg als nationale Katastrophe, fordert von den Tschechen die Kompensation dieser Niederlage und zieht auf diese Weise aus dem Mythos vom „bílá hora" die Triebkraft für die Bemühungen um die Wiederaufrichtung der tschechischen Autonomie im späten 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.[295]

5. Vergangene Geschichtskultur: Historische Romane und Geschichtsmythologie

Die untersuchten Romane sind in der zweiten Hälfte des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienen und stark beeinflusst durch Ereignisse im Kontext des *nation building*. Wenngleich in Absetzung zur Romantik als realistische Literatur konzipiert, stehen sie dennoch unter dem Einfluss romantischer Visionen von Geschichte, die der Mythifizierung der nationalen Vergangenheiten Vorschub leisten.

Die Nation als geistiges Prinzip wurde ganz maßgeblich mit der Erinnerung an glorifizierte Ereignisse gemeinsamer Vergangenheit, durch die Orientierung in der Gegenwart und Entwürfe für die Zukunft ermöglicht werden sollten, legitimiert. Der selektive Zugriff auf Geschichte und die intentionale gegenwarts- und zukunftsgerichtete Deutung historischer Ereignisse, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr nur zum Zwecke der Stiftung von Identität betrieben wurde, sondern unter dem Druck der Zensur auch die Nutzung geschichtlicher Zusammenhänge zur Chiffrierung aktueller Probleme ermöglichte, führte zur Mythifizierung der eigenen nationalen Vergangenheit und zur stereotypen Herabwürdigung anderer Nationen.

Die untersuchten Romane greifen nicht nur verbreitete Ideologeme ihrer Entstehungszeit auf, sondern sind – auch durch den außergewöhnlichen Erfolg, den sie in den Herkunftsländern ihrer Verfasser verzeichnen konnten – als maßgebliche Beiträge zur Konstruktion zentraler Nationalmythen in Deutschland, Polen und Tschechien zu bewerten. Eng korrespondierend mit dominanten historiografischen

[295] Vgl. Eugen Kotte, Die Antizipation europäischer Nationen durch Geschichtsmythen. Ein Kommentar zur Ausstellung „Mythen der Nationen", in: Orbis Linguarum 12 (1999), S. 197-215, hier S. 211.

Tendenzen ihrer Entstehungszeit, reflektieren sie vorherrschende Ansichten und verstärken bereits kanonisierte Deutungen der Nationalgeschichte, intensivieren diese aber darüber hinaus durch fiktionale Ausgestaltung des historischen Gerüsts geschichtsbezogener Emotionen und Wahrnehmungsmuster.

Zwar waren und sind auch historiografische Darstellungen auf fiktionalisierende Verfahrensweisen angewiesen, um die Lücken in der Überlieferung zum Zwecke der Konstruktion einer Narratio zu schließen; der grundlegende Unterschied zwischen wissenschaftlicher Geschichtsschreibung und Historienliteratur liegt aber im Grad der Verwendung fiktionalisierender Darstellungselemente und des Bekenntnisses zur Fiktion. Die Historiografie wird zum Zwecke der Rekonstruktion von Geschichte betrieben und erhebt zumindest den Anspruch, in größtmöglicher Annäherung an Objektivität historische Wirklichkeit beschreibbar zu machen, während die Historienliteratur Geschichte als zu gestaltenden Stoff verwendet, dessen Aussagemöglichkeiten durch Zentralisierung fiktiver Handlungsteile intensiviert und emotionalisiert werden.

Eines der zu diesem Zweck genutzten Mittel ist die Konstruktion eines mittleren Helden Scottscher Prägung, die in allen drei Romanen zu beobachten ist. Dieser Protagonist ist von seiner Herkunft her in der Mitte der Gesellschaft angesiedelt, mit allgemeinmenschlichen Charakteristika ausgestattet und als unmittelbar Beteiligter in das Geschehen, bestehend aus fiktionalen Handlungszusammenhängen und historischen Hintergründen, eingebunden. Anders als der auktoriale Erzähler ist diese Figur zwar nicht allwissend, aber ihre Kommentare und ihr Verhalten innerhalb des Geschehens weisen in die als „richtig" apostrophierte Richtung. Bei Freytag und Sienkiewicz sind die jugendlichen Hauptfiguren durchaus nicht frei von Fehlern, die allerdings durch Unerfahrenheit bedingt sind. In beiden Romanen erreichen die mittleren Helden ihr Ziel, das gleichzeitig als Ideal der in den Romanen propagierten individuellen Existenzform ausgegeben wird. Jiráseks Kozina (eine historische Persönlichkeit) ist dagegen nur in sehr geringem Ausmaß einer Entwicklung unterworfen; sein Kennzeichen ist eher die Standhaftigkeit, die ihn zwar schließlich das Leben kostet, aber auch zum Märtyrer für eine gerechte Sache erhebt.

Die ausgewählten Romane reagieren mit ihren historischen Sujets (im Falle Freytags handelt es sich um eine – zumindest vordergründig – zeitgeschichtliche Thematik) auf vorhergegangene gesellschaftliche Entwicklungen von erheblicher nationaler Bedeutung; in allen drei Fällen handelt es sich dabei um gescheiterte Emanzipationsver-

suche, zu denen sich die Autoren über die Verarbeitung eines historischen Themas ins Verhältnis zu setzen versuchen mit der Intention, den ursprünglich vorhandenen emanzipatorischen Anspruch nicht zu beschädigen, aber eine evolutionäre statt revolutionäre Verwirklichung zu propagieren. Gustav Freytag hat diese Verfahrensweise bisweilen gar den Vorwurf der vollständigen Akzeptanz der politischen Machtverhältnisse seiner Zeit eingetragen,[296] und auch Henryk Sienkiewicz ist nach seiner Abkehr vom Positivismus bisweilen eine Nähe zum Neokonservatismus unterstellt worden.[297] Allen drei Autoren ging es nach dem Scheitern der nationalen Anliegen[298] darum, unter Verweis auf herausgehobene historische Zusammenhänge die Nation[299] zu motivieren, ihren Weg zur Realisierung der jeweiligen Ideale[300] fortzusetzen. Geschichte wird damit zum Mittel der Veranschaulichung und Verfolgung aktueller politischer Zielsetzungen; ihre Deutung ist entsprechend kanalisiert. Es werden Geschichtsmythen aufgegriffen oder konstruiert, bei Freytag der Preußen-Mythos mit der Komponente der preußisch-deutschen Mission in Mitteleuropa, bei Sienkiewicz der Grunwald-Mythos zur Veranschaulichung der Überwindbarkeit deutscher Bedrohung, bei Jirásek der Mythos vom „bílá hora" als Warnung vor Resignation. Diese Geschichtsbilder, die im 19. Jahrhundert zentral zur vorherrschenden Wahrnehmung der nationalen Vergangenheiten in Deutschland, Polen und Tschechien beitragen, sind „Mythen der Vereinigung nach innen und der Abgrenzung nach außen".[301]

Die Hervorhebung aus der Geschichte destillierter, der eigenen Nation zugewiesener Charakteristika ist besonders wirksam vor dem Hintergrund einer Negativfolie, die durch die abwertende Stereotypisierung anderer Nationen gebildet wird. So benutzt Freytag nahezu sämtliche Bedeutungsvarianten des Stereotyps der „Polnischen Wirt-

---

296 Vgl. Richter, Leiden (wie Anm. 27), S. 228; Steinecke, Freytag (wie Anm. 53), S. 143.

297 Vgl. Przybyła, Literatur (wie Anm. 19), S. 165 f.

298 Im Falle Freytags ist es die Revolution von 1848, bei Sienkiewicz der Aufstand von 1863/64 und für Jirásek das Scheitern der Autonomiebestrebungen 1867.

299 Lediglich bei Sienkiewicz wird der Nationsbegriff auf die gesamte polnische Bevölkerung in allen drei Teilungsgebieten bezogen. Für Freytag besteht die Nation maßgeblich aus dem Bürgertum, für Jirásek aus der einfachen Landbevölkerung.

300 Bei Freytag ist dies die bürgerliche Gesellschaft in einem unter preußischer Führung organisierten deutschen Nationalstaat, für Sienkiewicz die Befreiung Polens von der Fremdherrschaft und die Wiederherstellung der staatlichen Souveränität des Landes und für Jirásek die Fortsetzung der Bemühungen um die tschechische Autonomie (wohl noch innerhalb der Donaumonarchie nach ungarischem Muster).

301 Etienne François, Hagen Schulze, Das emotionale Fundament der Nationen, in: Mythen der Nationen (wie Anm. 1), S. 17-32, hier S. 18.

schaft", um das den Deutschen benachbarte Volk rückständig, anarchisch und unzivilisiert erscheinen zu lassen, während Sienkiewicz deutlich das Stereotyp des „Deutschen Drangs nach Osten" bemüht, nicht zuletzt, indem er auf die von der borussischen Geschichtsschreibung und der Historienliteratur à la Freytag behauptete historische Kontinuität zwischen dem Deutschen Orden, Preußen und schließlich dem Deutschen Reich mit der Gleichsetzung von Ordensrittern und Deutschen zum Zwecke der negativen Charakterisierung antwortet. Auch Jirásek nutzt den nationalen Gegensatz zwischen Tschechen und Deutschen bzw. Österreichern, den er auf die Choden und den schwäbischen Grundherrn von Habsburgs Gnaden überträgt. Alle drei Romane gewinnen also ihre Effizienz ganz maßgeblich aus Kontrastierungen, in denen die Fundierung übersteigerter Selbstbilder durch adversative Fremdbilder[302] geleistet wird. Sie kolportieren auf diese Weise nationale Ideologie und sind – für Historiker wie für Literaturwissenschaftler – eindrucksvolle Zeugnisse der Geschichtskultur(en) des 19. und 20. Jahrhunderts.

[302] Vgl. Wolfgang Jacobmeyer, Die deutsch-polnischen Schulbuchgespräche. Bedeutung und Perspektiven, in: Mare Balticum (1997), S. 92-97, hier S. 92.

Zwischen Hoffen und Bangen. Reaktionen jüdischer Literaten auf das ‚Wunder der Wiedergeburt' Polens 1918–1921

von Frank M. Schuster

Die Erschütterung der Welt: (1914)/1918–1921 Jahre zwischen Angst und Verzweiflung, Hoffnung und Zuversicht

Im August 1914 brach der *Große Krieg* – der Erste Weltkrieg – aus, an dessen Ende im November 1918 der polnische Staat wieder auf der Landkarte Europas erscheinen sollte. 123 Jahre lang hatte Polen nicht existiert, nachdem es von den benachbarten Großmächten Russland, Deutschland und Österreich-Ungarn nach 1772 aufgeteilt worden war. „Polen erschien auf der europäischen Bühne schrittweise (...) Die Rücknahme der Teilungen war keineswegs eine historische Zwangsläufigkeit, das ‚Wunder der Wiedergeburt' ergab sich aus einer für Polen günstigen europäischen Konstellation: Dem gleichzeitigen Debakel aller drei Teilungsmächte."[1]

Das Kriegsglück hatte zwischen 1914 und 1918 immer wieder gewechselt: Mit der überraschenden Eroberung des zu Österreich gehörenden Ostgalizien durch die russische Armee zu Kriegsbeginn schien der Erfolg 1914/15 kurzzeitig auf Seiten Russlands zu sein. Dann aber eroberten die Mittelmächte Deutschland und Österreich-Ungarn Polen und Litauen. 1918 schließlich stießen sie sogar bis in die Ukraine vor, nachdem in Russland die Regierung und der Zar gestürzt worden waren und das Land aus dem Krieg ausgeschieden war, als die Bol'ševiki mit der Oktoberrevolution die Herrschaft übernommen hatten. Im Osten scheinbar im Zenit ihrer Macht, verloren die Mittelmächte dann aber den Krieg im Westen.

Polen hatten auf allen Seiten gekämpft, und alle beteiligten Mächte hatten versucht, Polen auf ihre Seite zu ziehen, so dass die ‚Polnische Frage' während des ganzen Krieges akut blieb. Spätestens ab 1916 zeichnete sich dabei immer deutlicher ab, dass Polen wiederentstehen würde – in welcher Form auch immer. Als es 1918 schließlich soweit war, stand Polen allerdings vor nicht geringen Problemen:

---

[1] Adam Krzemiński, Polen im 20. Jahrhundert. Ein historischer Essay. 2. Aufl., München 1998, S. 53.

> „Der Zerfall Rußlands und Österreich-Ungarns warf nämlich erneut die Frage auf, auf die 250 Jahre zuvor die Adelsrepublik keine Antwort gefunden hatte: Welchen Charakter sollte der polnische Staat haben, und welche Beziehungen sollte er zu den Völkern im Osten unterhalten, die einst Bestandteil der Vielvölkerrepublik gewesen waren, zu Litauern, Juden und Ukrainern? Im Verlauf des 19. Jahrhunderts erwachte auch ihr Nationalbewußtsein, so daß in Ostgalizien nun die Ukrainer mit den Polen konkurrierten. (...) Der Krieg um die Ostgrenze begann schon im November 1918 (... in) Lemberg. (...) Während in Lemberg noch gekämpft wurde, brach in Posen der Aufstand gegen die Deutschen aus. (...) Grenzauseinandersetzungen gab es auch mit den Tschechen um Teschen und den Litauern um Wilna.
> (... Polen) ging es weniger um eine Landname als um die Frage, ob der gerade entstehende Staat einen multinationalen oder ethnisch homogenen Charakter haben sollte."[2]

Letztlich herrschte auch in Polen und unter den neuen polnischen Machthabern keine Einigkeit darüber. Da der Verlauf der Ostgrenze Polens weiterhin unklar blieb und die neue Sowjetmacht davon ausging, sie werde als Fackelträger das Feuer der Weltrevolution nach Westen, nach Deutschland – in das Mutterland des Marxismus – tragen, kam es 1920/21 schließlich noch zum Krieg zwischen Polen und den Bol'ševiki. Dieser wurde noch dadurch verschärft, dass sich Polen mit der Ukraine unter dem Kosaken-Hetman Semen Petljura verbündet hatte. Erst im März 1921 endete der polnisch-russische Krieg mit dem Frieden von Riga und der Einigung über die polnische Ostgrenze.

Das aus diesen Kriegen neu hervorgegangene Polen war laut Adam Krzemiński „ein Amalgam von ‚Halbheiten': Es war weder ‚ethnisch polnisch' noch von ‚Meer zu Meer' föderiert. In der neuen *Rzeczpospolita* [Polinischen Republik] lebten 1921 rund 19 Millionen Polen, 4 Millionen Ukrainer, 2 Millionen Juden, je eine Million Deutsche und Weißrussen sowie kleinere Gruppen von Litauern, Russen und Tschechen."[3] Die Minderheit, die sich dabei in der schwierigsten Situation befand, war die jüdische. In einer von Nationalismus so sehr geprägten Zeit mussten die Juden, da sie vom Zerfall der Großreiche

---

2 Ebenda, S. 55 ff.
3 Ebenda, S. 61.

nicht profitieren und kein eigenes nationales Territorium erhalten konnten, fast zwangsläufig zwischen allen Fronten landen.

Dies hatte sich schon während des Ersten Weltkriegs abgezeichnet:[4] Vom russischen Generalstab als Sündenbock für die militärischen Niederlagen 1914/15 ausersehen, sollten die Juden Opfer von Vertreibungen, Massendeportationen, Pogromen, Geiselnahmen und ähnlichen ‚Maßnahmen' werden. Verarmung, Hunger und Seuchen waren die Folgen.[5] Erst nachdem die Armeen Deutschlands und Österreich-Ungarns die polnisch-litauischen Gebiete erobert hatten, wodurch der weit überwiegende Teil der jüdischen Bevölkerung im östlichen Europa in ihren Herrschaftsbereich gelangte, kam es zu einer Verbesserung der Situation, obwohl auch die Mittelmächte die besetzten Gebiete rigoros ausbeuteten. Dennoch gelang es den Juden vielerorts, sich sozial, politisch und kulturell zu reorganisieren, auch um das eigene Überleben zu sichern.[6] Für die polnischen Juden stellte sich angesichts der Umstände nämlich die Frage, ob man Einheit und Glauben in der Diaspora gegen alle Widerstände aufrecht erhalten sollte und konnte oder ob die althergebrachten Traditionen angesichts der Herausforderungen, Möglichkeiten und Chancen der modernen Welt aufgegeben werden sollten. Es galt nicht nur zu überleben, sondern auch ein jüdisches Selbstverständnis, eine jüdische Identität in der sich rapide verändernden Welt Osteuropas zu bewahren oder zu entwickeln.

Die Jahre 1918 bis 1920 stellen Ende und zugleich Höhepunkt einer paradoxen Entwicklung dar, die 1914 ihren Anfang genommen hatte. Die Jahre waren geprägt von Angst, Verzweiflung und Weltuntergangsstimmung einerseits und von Hoffnung, Zuversicht und Aufbruchsstimmung andererseits. Die einen sahen das Ende des osteuropäischen Judentums gekommen, die anderen die Chance für einen

---

4 Der Zweite Weltkrieg und besonders die Shoah haben die Erinnerung an das, was davor lag, verblassen lassen, so dass der Erste Weltkrieg und seine Auswirkungen auf die Juden im östlichen Europa heute nahezu vergessen sind. Die historische Forschung hat sich in jüngster Zeit allerdings wieder verstärkt diesem Thema zugewandt: Siehe etwa Mirovoj krizis 1914–1920 godov i sud'ba vostočnoevropejskogo evrejstva [Die Weltkrise 1914–1920 und das Schicksal der osteuropäischen Juden], Red. v. O.V. Budnickij, O.V. Belov, V.E. Kel'ner u. V.V. Močalov. Moskva 2005; Konrad Zieliński, Stosunki polsko-żydowskie na ziemieach Królestwa Polskiego w czasie pierwszej wojny światowej [Polnisch-jüdische Beziehungen auf dem Gebiet des Königreichs Polen während des Ersten Weltkriegs]. Lublin 2005, sowie meine eigene Untersuchung: Frank M. Schuster, Zwischen allen Fronten, Osteuropäische Juden während des Ersten Weltkrieges (1914–1919). Köln (u.a.) 2004. Allgemein zur Situation der osteuropäischen Juden siehe immer auch: Heiko Haumann, Geschichte der Ostjuden. 4. Aufl., München 1998.

5 Ausführlich Schuster, Fronten (wie Anm. 4), S. 161-233.

6 Ebenda, S. 235-418, zum Folgenden bes. S. 359-418.

Neuanfang. Für einen Moment sah es beim Abzug der Okkupanten 1918 tatsächlich so aus, als könne es ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen, Ethnien und Nationalitäten im neu entstehenden Polen geben. Repräsentanten aller jüdischen Parteien in Polen hatten die Wiederentstehung des Staates begrüßt, und verschiedene Vertreter der jüdischen Bevölkerung saßen nun im polnischen Parlament und der neuen staatlichen Verwaltung.[7] Es schien noch offen, ob und wenn ja, wo sie in dieser neuen, von nationalem Denken geprägten Welt ihren Platz finden würden.

Die durch die relativ positive Ausgangssituation geweckten Hoffnungen sollten sich allerdings nicht erfüllen, denn es waren wieder die Juden, denen alle Seiten misstrauten und die als Verräter angesehen wurden. Die Kriege 1918–1921 waren für die jüdische Bevölkerung, weit mehr noch als der Erste Weltkrieg, eine Zeit des Schreckens, da sie vor allem in den umkämpften polnischen und ukrainischen Gebieten Opfer von Hunderten von Pogromen wurden, beispielsweise während der Kämpfe um Lemberg[8] oder Wilna[9], aber auch im russischen Bürgerkrieg oder während des polnisch-russischen Krieges.[10] Gerade die Truppen Petljuras taten sich in der Ukraine besonders unrühmlich hervor,[11] aber auch für die polnische und sogar die Rote Armee[12] waren Pogrome gegen Juden als gern gesehenes probates Mittel der Kriegsführung.

---

7 Vgl. zu Polen: Isaac Lewin, The Political History of Polish Jewry, 1918–1919, in: A History of Polish Jewry during the Revival of Poland, hrsg. v. dems. New York 1990, S. 5-220; Frank Golczewski, Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922, Eine Studie zum Antisemitismus in Osteuropa. Wiesbaden 1981, S. 181-240, bes. S. 185-205; zu Galizien: Henry Abramson, A Prayer for the Government. Ukrainians and Jews in Revolutionary Times 1917–1920. Cambridge, Mass. 1999; Nathan Gelber, The National Autonomy of Eastern-Galician Jewry in the West-Ukrainian Republic 1918–1919, in: History (wie Anm. 7), S. 223-326.

8 Vgl. etwa Frank Golczewski, Polen, Ukrainer und Juden in Lemberg, 1918, in: Slavica Gaudensia 30 (1993), S. 177-191; ders., Beziehungen (wie Anm. 7), S. 185-205; Gelber, Autonomy (wie Anm. 7), S. 223-326; Christoph Mick, Nationalisierung in einer multiethnischen Stadt. Innerethnische Konflikte in Lemberg 1890–1920, in: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000), S. 113-146; ders., Ethnische Gewalt und Pogrome in Lemberg 1914 und 1941, in: Osteuropa 12 (2003), S. 1810-1827, bes. S. 1814-1817; Schuster, Fronten (wie Anm. 4), S. 427-435.

9 Vgl. etwa Schuster, Fronten (wie Anm. 4), S. 445-448; Golczewski, Beziehungen (wie Anm. 7), S. 229 f.

10 Vgl. Oleg V. Budnickij, Rossijskie evrei meždu krasnymi i belymi (1917–1920) [Die russischen Juden zwischen Roten und Weißen (1917–1920)]. Moskva 2005; Matthias Vetter, Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939. Berlin 1995, S. 25-62, 63-93; Peter Kenez, Pogroms and White Ideology in the Russian Civil War, in: Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History, hrsg. v. John D. Klier u. Shlomo Lambroza. New York (u.a.) 1992, S. 293-313.

11 Vgl. Abramson, Prayer (wie Anm. 7), S. 109-145.

12 Vetter, Antisemiten (wie Anm. 10), S. 32-37.

Die politischen Veränderungen wie die Wiederentstehung Polens, vor allem aber die Erschütterungen der jüdischen Welt durch Krieg und Gewalt fanden ihren Widerhall in der jüdischen Literatur. Das dadurch entstandene literarische Echo war geradezu erschreckend laut, da das Thema bis dahin in der jüdischen Öffentlichkeit und somit auch in der Literatur kaum eine Rolle gespielt hatte.[13]

Eine Welt im Aufbruch: Das polnische Volk lebt durch seine Literatur

Ganz anders sah die Lage im Falle der polnischen Literatur aus: Dass die polnische Literatur zu der Zeit, als es keinen polnischen Staat gab, *die* zentrale Rolle für die polnische Geschichte spielte, wird selbst bei einem flüchtigen Blick auf die polnische Literaturgeschichte deutlich. Dies ist auch verständlich, wenn man bedenkt, dass Polen damals über keine eigenständige staatliche Entscheidungskompetenz verfügte. So nämlich fehlte ihm auch der Zugang zum so genannten *kulturellen Gedächtnis*, jenem Medium, mit dessen Hilfe darüber entschieden wird, wie Vergangenheit kulturell repräsentiert und damit staatlich instrumentalisiert wird.[14]

Vor allem Polen waren daher auf die Konstituierung eines eigenen Gruppengedächtnisses – jenseits des staatlichen – angewiesen. Teile der Vergangenheit, die in den Erinnerungsritualen und im politischen und kulturellen Selbstverständnis einer übergeordneten Gemeinschaft

---

13 Für die meisten der polnischen Juden war die Wiedererlangung der staatlichen Unabhängigkeit Polens von untergeordnetem Interesse oder lag gänzlich außerhalb ihres Wahrnehmungshorizontes. Die religiös orthodox-chassidische Mehrheit der polnischen Juden war nämlich weitgehend apolitisch und bis in den Ersten Weltkrieg hinein politisch unorganisiert. Für die jüdische Bevölkerung standen während der gesamten Epoche der Teilungen vor allem die Erlangung bürgerlicher Rechte und die rechtliche Gleichstellung im Vordergrund, sofern sie sich überhaupt politisch artikulierten. Nur die kleine Gruppe polnisch assimilierter, überwiegend intellektueller junger Juden, die sich als Polen sahen, beteiligte sich dagegen bereits von Beginn der Teilungen an am Untergrundkampf für ein erneut freies Polen. Für die, die nicht den Weg der Assimilation gehen wollten, boten sich angesichts des immer stärker werdenden polnischen Nationalismus, neben der Auswanderung vor allem nach Übersee, noch zwei weitere neue Auswege an: der Zionismus mit seiner Idee von einem Nationalstaat auch für Juden auf der einen und der Sozialismus mit seiner Vorstellung von einer übernationalen klassenlos-friedlichen Gesellschaft auf der anderen Seite. Vgl. Šimon Rudnickij (i.e. Szymon Rudnicki), Otnošenie evreev k vosstanovleniju nezavisimosti Pol'ši [Die Einstellung der Juden zur Wiederentstehung Polens], in: Krizis (wie Anm. 4), S. 162-185.

14 Vgl. etwa Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Kultur und Gedächtnis, hrsg. v. dems. u. Tilo Höltscher. Frankfurt a.M. 1988, S. 9-19.

keine Rolle (mehr) spielen, werden – wie die bisherige Erinnerungsforschung einleuchtend gezeigt hat[15] – vor allem im so genannten *kommunikativen Gedächtnis* innerhalb einzelner Gruppen bewahrt. Gerade weil diese Gruppen aber nicht über eine zum Beispiel staatliche Deutungshoheit in Kultur und Geschichte verfügen, spielt für sie die Erinnerung eine viel größere Rolle, die Tradition wird viel stärker bewahrt und die Vergangenheit bleibt wesentlich präsenter. Da naturgemäß ihre Sicht der eigenen Geschichte in der Historiografie nicht auftaucht, werden Liedgut und Literatur zum Medium der Verbreitung dieser „Gegengeschichte" – wie der Kulturhistoriker Peter Burke es in Anlehnung an Michel Foucaults nennt.[16] Insbesondere Polen ist hier ein Paradebeispiel,[17] denn die Literatur trat in den Zeiten der Teilungen an die Stelle der Nation, oder wie der Literaturvermittler und Übersetzer Karl Dedecius es formulierte: „In Polen ist das wirkliche Leben dem literarischen und das literarische dem wirklichen verpflichtet. (...) Es ist das Kennzeichen einer intakten, einer überhaupt vorhandenen *National*literatur. In ihr bilden *Leser und Schriftsteller eine Gemeinschaft*. Das ist das entscheidende Kriterium."[18]

Nach der Teilung Polens kam der Literatur eine gesellschaftspolitische, erzieherische Rolle zu. Daher hatte die literarische Verklärung der polnischen glorreichen Vergangenheit im wirklichen Leben auch handfeste Konsequenzen, denn sie führte zu den scheiternden Aufständen von 1830/31, 1848 und 1863. Dies wiederum intensivierte den (nicht nur literarischen) martyrologischen Mythos von Polen als Opfer in der polnischen Selbstwahrnehmung.

Noch mitten im Ersten Weltkrieg, als sich die staatliche Wiederauferstehung Polens bereits abzeichnete, schrieb der im Schweizer Exil lebende Schriftsteller Henryk Sienkiewicz (1846–1916) über die Folgen der Teilungen und die Rolle der Literatur in und für Polen:

> „Hände und Füße mochte man in Ketten legen, aber es war unmöglich, Gefühle und Gedanken anzuschmieden. Sie fanden

---

15 Vgl. Harald Welzer, Das kommunikative Gedächtnis: Eine Theorie der Erinnerung. 2. Aufl., München 2005.

16 Vgl. Peter Burke, Geschichte als soziales Gedächtnis, in: Mnemosyne, Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hrsg. v. Aleida Assmann u. Dietrich Hardt. Frankfurt a.M. 1991, S. 289-304. Burke bezieht sich dabei auf Foucaults Begriff und Konzept der „contre-mémoire". Vgl. Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt a.M. 1987, S. 69-90, hier S. 85.

17 Vgl. Burke, Geschichte (wie Anm. 16), S. 296-299.

18 Karl Dedecius, Panorama. Ein Rundblick. Zürich 2000 (Panorama der Polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. V), S. 835. Hervorhebungen im Original.

> ihren Ausgang und wurden Literatur. – Wenn sie nicht geäußert werden durften, ohne von Zensur beschnitten zu werden, so fand die polnische Seele durch die Münder der Emigration in den freien Ländern um so erhabener und mächtiger ihren Ausdruck. Auf diese Weise wurde die polnische Literatur gewissermaßen zum Ersatz für das gesamte nationale Leben. (...)
> Es ist nicht zu verkennen; wenn Literatur und Kunst in anderen Nationen Blume und Schmuck des Lebens sind, so sind sie in Polen das Leben selbst. (...) (... K)eine andere Literatur ist so durch und durch national, sogar in den Werken, in denen nicht direkt über das Vaterland und sein Schicksal erzählt wird. Und das macht ihr wichtigstes Charakteristikum und gleichzeitig ihre Andersartigkeit aus. (...) Das Volk verdichtet sich in seiner Literatur und lebt durch sie, denn anders kann es nicht leben. Politisch kann sie sich vielfach irren, national irrt sie niemals. (...)“[19]

Diese Position und dieses Pathos waren 1916 freilich bereits sehr anachronistisch. Schon um die Jahrhundertwende hatte das *Junge Polen* gegen die Tradition der polnischen Romantik, der sich Sienkiewicz noch zugehörig fühlte, rebelliert. Stanisław Przybyszewski (1868–1927), einer der führenden Köpfe dieser literarischen Strömung, hatte bereits 1909 zu den Teilungen Polens und zum Umgang der Polen damit erbarmungslos selbstironisch und bissig angemerkt: „Ein großartiges Volk – es versoff, verjubelte, verkaufte sein Vaterland, beweinte danach den Verlust auf allen Märkten Europas, zerfloß in Tränen, bettelte um Mitleid und bekam sogar ein fabelhaftes Almosen in Form eines öffentlichen, von einigen Zehntausend Engländern unterschriebenen – Protestes.“[20]

Młoda Polska wandte sich somit von der Vergangenheit ab, da der politische *status quo* vorläufig ohnehin unabänderlich sei, und setzte sich stattdessen schonungslos kritisch mit der Gegenwart und den sozialen Missständen auseinander. Der Gegenentwurf zu dem schwer erträglichen, weil kaum zu ändernden, da fremdbestimmten Zustand, war die der Moderne und der Fremdbestimmung der Gegenwart diametral entgegenstehende ländliche, hochmoralisch-gefühlsbetonte

---

[19] Henryk Sienkiewicz, Literatura Polska [Die Polnische Literatur], in: Dzieła [Werke], hrsg. v. J. Krzyżanowski. Bd. 53, Warszawa 1952, S. 238-241, dt. zit. nach ders., Die Polnische Literatur, in: Polen im Exil. Eine Anthologie, hrsg. v. Krzysztof Dybciak. Frankfurt a.M. 1988 (Polnische Bibliothek), S. 191-194, hier S. 192 f.

[20] Zit. nach Dedecius, Panorama (wie Anm. 18), S. 99.

Welt einer polnisch-bäuerlichen Innerlichkeit. Bei aller Kritik am Positivismus ihrer Vorläufer blieb auch die junge Generation hierin der Romantik verhaftet. Władysław Stanisław Reymonts (1867–1925) Roman „Ziemia obiecana“[21] über die im 19. Jahrhundert boomende Textilindustriestadt Łódź mag hier als Beispiel für dieses Dilemma dienen: Łódź war geradezu ein Symbol für die Auswüchse der kapitalistischen Moderne und eignete sich daher hervorragend als literarisches Thema für eine gesellschaftskritische Auseinandersetzung mit der Industrialisierung. Die Stadt galt aufgrund ihrer durch Zuwanderung entstandenen Multikulturalität noch zusätzlich als fremdartig und somit geradezu im doppelten Sinne als unpolnisch. Allerdings hatte Reymont bei aller Kritik an den herrschenden Zuständen anscheinend ursprünglich die Absicht, dies ins Positive zu wenden und zu zeigen, dass es auch Polen möglich sei, gesellschaftliche Schranken zu überwinden, sich in einer neuen Zeit und in einer ihnen fremden Welt zurechtzufinden. Doch schienen ihm, auch aufgrund der Tatsache, dass das Werk schon während des Vorabdrucks in einer Zeitung kaum als Fiktion rezipiert wurde,[22] schließlich Zweifel an der gesellschaftspolitischen Legitimität dieser Position gekommen zu sein. Anders lässt sich der für Leser wie Kritiker gleichermaßen überraschende, geradezu utopisch anmutende Wandel des adligen Protagonisten vom überzeugten modernen Kapitalisten schlechthin zu einem sich aufs Land zurücksehnenden, selbstkritisch grüblerischen Altruisten kaum erklären. Solange kein polnischer Staat existierte und den Schriftstellern eine Vorreiterrolle bei der Bewahrung und Ausgestaltung des kollektiven Gedächtnisses zukam, passten Industrialisierung, Stadt und Fremde nicht wirklich ins geforderte Bild.

Erst mit der Wiedererlangung der Eigenstaatlichkeit und damit dem Wegfall der gesellschaftspolitischen Bedeutung der Literatur als Gedächtnisträger rückte die Literatur *als Kunst* stärker in den Vordergrund. Bei der Dichtergeneration der Zwischenkriegszeit entwickelte sich eine positive Einstellung zur Gegenwart allgemein und zur Stadt im Besonderen. Vor allem der *Skamander*-Kreis um Kazimierz Wierzyński (1894–1969), Antoni Słonimski (1895–1976) und Julian Tuwim (1894–1953) sowie die so genannte *Krakauer Avantgarde* um

---

21 Wladisław St. Reymont, Ziemia obiecana [Das gelobte Land]. Bd. I-II, Warszawa 1970. (Pisma, Wydanie Krytyczne. III); dt. ders., Das gelobte Land. München 1914; 10. Aufl. 1917 [Nachdr. Leipzig 1984].

22 Ulrike Herbst, Nachwort, in: Reymont, Land (wie Anm. 21), S. 359-371, hier S. 366.

Tadeusz Peiper (1891–1969) verstanden den Ersten Weltkrieg und das Wiederentstehen des polnischen Staates als Aufbruch in die Moderne. Sie schienen dabei in ihrer Euphorie kaum zur Kenntnis zu nehmen, dass der Erste Weltkrieg nahtlos in weitere Kriege übergegangen war. Ihr Motto lautete (vorerst) *carpe diem*, zumal ihre Lyrik keine geschichtliche Rolle mehr zu spielen hatte. Politik und Geschichte konnte man nun scheinbar getrost dem Staat, seinen Staatsmännern, Politikern und Militärs überlassen.

Doch die nach 1918 herrschende Aufbruchstimmung blieb nicht lange erhalten, da die Situation im neuen polnischen Staat keineswegs so positiv war wie vielfach erhofft. Gerade bei den Schriftstellern, in deren Werken nun literarische Aspekte hätten in den Vordergrund treten können und sollen, trat bald Ernüchterung ein, zumal nun vielfach in Anlehnung an die bisherige Rolle der Schriftsteller erwartet wurde, ein positives Bild Polens zu zeichnen. Politische Forderung und realistischer Anspruch kollidierten zum Teil erneut. Beispielhaft hier der Fall von Stefan Żeromskis (1864–1925) 1924 entstandenem letzten Roman „Przedwiośnie“[23] [„Vorfrühling“]. Żeromski war neben Reymont der führende Romancier des *Jungen Polen* gewesen und mit Abstand der schärfste Sozial- und Gesellschaftskritiker. Zugleich aber war er auch jemand, der die gesellschaftliche Führungsrolle des Schriftstellers immer als vorrangig akzeptiert und übernommen hatte. Beides hatte er durch die Darstellung des Bildes der Gegenwart und ihres zukünftigen Gegenbildes in seinem Werk bis dahin vereinigen können. Nun allerdings wurde die Diskrepanz zwischen polnischem Selbstbild und Selbstanspruch und der herrschenden, alles andere als rosigen Realität umso deutlicher. Das im Roman gezeigte Bild Polens, entsprach zwar weiterhin Żeromskis Verständnis von Literatur als kritisches gesellschaftliches Korrektiv, jedoch nicht mehr den Erwartungen der auf ein positiveres Polenbild eingestimmten Leser. Dass sich der Traum von einem unabhängigen Polen zwar erfüllt hatte, das neue Polen aber keineswegs das erhofft nationalstaatlich-katholisch-christlich-messianische Traumland war und nicht werden würde, gar nicht werden konnte, wollten viele Polen nicht zur Kenntnis nehmen oder wahrhaben.

---

[23] Stefan Żeromski, Przedwiośnie. Warszawa 1972; dt. ders., Vorfrühling. Frankfurt a.M. 1983 (Polnische Bibliothek). Siehe zur Rezeption im Folgenden etwa Heinrich Olschowsky, Nachwort, in: Ebenda, S. 363-378.

Eine Welt in Auflösung und ihre Rettung ins Lied: Antworten jüdischer Literaten auf die Katastrophen der neuen Zeit

Diejenigen, die sehr bald und meist am eigenen Leib erfahren sollten, dass das neue Polen alles andere als ein Paradies war, waren die polnischen Juden. Der Weg Polens in die Unabhängigkeit erscheint aus jüdischer Sicht eher als einer in die Apokalypse denn ins Paradies.

Dies sollte sich auch in der jüdischen Literatur widerspiegeln, denn anders als die Polen blieben die Juden nach 1918 weiterhin ohne direkten Zugang zum kulturellen Gedächtnis. Dadurch ist auch die jüdische Literatur geradezu *das* Medium der Gegengeschichte.[24] In ihr erklingen jene Stimmen, „die bisher nicht laut zu werden vermochten, weil sie unterdrückt worden sind und weil die Erinnerung an sie ausgelöscht wurde".[25] Gerade dies lässt es reizvoll erscheinen, im Folgenden in Ergänzung zu den polnischen Stimmen auch die polnischer Juden hörbar werden zu lassen.

Spielte die polnische Nation in der polnischen Literatur vor allem vor dem Ersten Weltkrieg eine Rolle, so wird das Thema in der jüdischen erst danach zentral.[26] „Der große Krieg gebar einen kleinen. (...) Kaum war der kleine ukrainisch-polnische Krieg zu Ende,

---

[24] Amos Funkenstein, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt a.M. 1995, S. 271. Funkenstein bezieht sich dabei auf Peter Burke, History of Events and the Revival of Narrative, in: New Perspectives on Historical Writing, hrsg. v. dems. University Park, Penns. 1991, S. 233-248.

[25] Funkenstein, Geschichte (wie Anm. 23), S. 271.

[26] Die Frage, was polnisch-jüdische Literatur ist, lässt sich dabei kaum beantworten, denn schon die Frage, wer ein polnischer Jude sei, ist schwer zu klären. Wie für die Mehrheit der Polen eine Reise von Warschau nach Krakau auch vor 1918 eine Reise im Inland blieb, obwohl sie dabei Staatsgrenzen überschreiten mussten, so sahen sich die orthodox-chassidischen Juden auch über Grenzen hinweg als eine Einheit, unabhängig, ob sie nun in Polen oder in der Ukraine lebten. Zu dieser Mehrheit der jüdischen Bevölkerung kamen noch die kleineren Gruppen der Zionisten oder Assimilanten und der verschiedensten jüdischen Sozialisten hinzu, die sich oftmals gar nicht mehr als Juden verstanden. Daher kann jüdische Literatur auch keine Nationalliteratur oder eine Literatur in nur einer Sprache sein. Da zudem auch unklar ist und bleiben muss, was dann das jüdische an einer solchen Literatur sei, will man das Feld nicht den Antisemiten überlassen, soll daher im Folgenden pragmatisch verfahren werden: Es wird um eine Vielzahl unterschiedlicher Werke von Autoren jüdischer Herkunft gehen, die als Reaktion auf die Wiederentstehung des polnischen Staates und die damit verbundenen Ereignisse der Jahre 1918–1920 entstanden sind, in denen sich diese in der einen oder anderen Form widerspiegeln. Weitgehend ausgeblendet bleibt dadurch freilich, dass sich die jeweiligen Autoren mit den Kommunikations-Schriftsprachen in unterschiedliche kulturelle Gedächtnisse einschreiben, denn deutsch, jiddisch, polnisch oder russisch zu schreiben, beruht auch auf einer Identifikation. Dem allerdings weiter nachzugehen, würde zu weit führen und sei daher hier nur angemerkt.

da begann der zweite, der bolschewistische. Der zweite Funkenschlag vom großen Feuer."[27]

So lapidar formulierte Julian Stryjkowski (1905–1996) – der letzte unter den jüdischen Autoren Polens – es noch 1980 in seiner autobiografischen Erzählung „Wielki Strach" [„Die große Angst"]. Die Auswirkungen des „großen Feuers" waren der Untergang der jüdischen Welt in der bis dahin existierenden Form. Samuel J. Agnon (1888–1970) hat in seinem 1939 erschienenen, stark autobiografischen Roman „oreach natal lalun" [„Nur wie ein Gast zur Nacht"][28] die Auswirkungen von Krieg und Gewalt auf ein jüdisches Shtetl anschaulich beschrieben. Das ehemals kulturell und religiös bedeutsame galizische Städtchen hatte sich auch Jahre nach dem Krieg nicht von diesem erholt. Wer die Kriege überlebt hatte, dem waren der alte Glaube und die Traditionen abhanden gekommen. Was Agnon zeigt, ist eher ein Dahindämmern denn ein Aufbruch in eine neue Zeit, ein Abgesang. Dass dieser endgültig sein sollte, wusste damals freilich noch kaum jemand.

> „Fünf Jahre war ich alt, als ich mein erstes Lied schrieb. Ich schrieb es aus Sehnsucht nach meinem Vater. Es geschah, daß mein Vater, seinen Geschäften folgend, wegreiste. (...) Von da an schrieb ich viele Lieder. Von all den Liedern, die ich damals schrieb, blieb nichts übrig. Das Haus meines Vaters, wo ich ein Zimmer voll mit Geschriebenem hinterlassen hatte, verbrannte im ersten Krieg, und mit ihm verbrannte alles, was ich dort gelassen hatte. Und die jungen Handwerker, die Schneider und Schuhmacher, die während ihrer Arbeit meine Lieder sangen, sie wurden im ersten Krieg getötet. Die, welche nicht im Krieg getötet wurden, wurden teils zusammen mit ihren Schwestern lebendig begraben in der Grube, die sie auf Befehl des Feindes selbst ausheben mußten, und viele von ihnen wurden in den Feueröfen von Auschwitz verbrannt mit ihren Schwestern, die

---

[27] Julian Stryjkowski, Wielki strach [Die Große Angst], in: Zapis 14 (kwiecień 1980), S. 3-14, dt. zit. nach ders., Die große Angst, in: Prosa. Bd. 1, hrsg. v. Karl Dedecius. Zürich 1997 (Panorama der Polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. II/1), S. 484-504, hier S. 491 f.

[28] In S.J. Agnons, Nur wie ein Gast zur Nacht. Frankfurt a.M. 1993, kommt diese Sicht ebenfalls deutlich zum Ausdruck. Vgl. Gershon Shakets, Gedanken zu Samuel Agnons ‚Nur wie ein Gast zur Nacht', in: Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen, hrsg. v. Sabine Hödl u. Eleonore Lappuin. Berlin/Wien 2000, S. 79-88; Shmuel Werses, Relations between Jews and Poles in S.Y. Agnon's Work. Jerusalem 1994.

> unsere Stadt geschmückt hatten mit ihren Schönheit und die meine Lieder verschönt hatten mit ihrer süßen Stimme“[29]

Als Agnon sich in seiner Rede anlässlich der Entgegennahme des Literaturnobelpreises 1966 an seine Kindheit, seine Lieder und den Ersten Weltkrieg erinnerte, war dies ein Nachruf auf eine nicht mehr existierende Welt – fast wie ein Epilog zu seinem Roman. Der befürchtete Weltuntergang hatte stattgefunden, wenn auch anders als erwartet.

Ohne die deutschen Nationalsozialisten und ihren Vernichtungskrieg gegen die Juden hätte es allerdings nicht zum Ende der traditionellen jüdischen Welt Osteuropas kommen müssen. Dies wird deutlich, wenn man die Gegenposition zu Agnons auf Weltuntergang eingestimmtem Buch in Betracht zieht: Ozjas Thon, einer der führenden galizischen Zionisten, sah zum Beispiel noch 1932 die polnischen Juden als Vorreiter des Judentums, denn schließlich würden sich die russischen Juden, wegen der fehlenden Freiheit in der Sowjetunion, schließlich assimilieren müssen, während die Juden in Amerika wegen eines Übermaßes an Freiheit eben dieses von sich aus tun würden. Eine solche Entwicklung aber könne nur zum Verlust der jüdischen Eigenarten führen. So bleibe nur die polnische Judenschaft, der die Rolle der Bewahrer zufalle. Angesichts von Antisemitismus und staatlichem Desinteresse gelte es, sich auf die eigenen Traditionen und Errungenschaften zu besinnen.[30] Hier wird die Offenheit der Situation deutlich. Die Frage, wohin sich das polnische Judentum entwickeln würde, war noch unentschieden. Die Vernichtung der Welt der osteuropäischen Juden wenige Jahre später in der Shoah war damals keineswegs absehbar.

Es war eine Welt der Tradition in Auflösung – gleichzeitig war es aber eine Welt, in der nichts entschieden war. Wie offen damals alles noch war, versucht auch Julian Stryjkowski in seinem autobiografischen Werk zu zeigen. Obwohl (oder gerade weil) erst nach dem Zweiten Weltkrieg und damit im Wissen um die Shoah verfasst, liefert er in seinem Werk ein beeindruckendes Bild der untergegangenen jüdischen Welt Galiziens.

---

[29] Zit. nach Leo Prijs, Samuel Josef Agnon, oreach natal lalun [Samuel Josef Agnon, Nur wie ein Gast zur Nacht], in: Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. v. Walter Jens. Studienausgabe, Bd. 1, München 1996, S. 128 f., hier S. 129.

[30] Vgl. Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność spoleczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna [Die Juden im wiedergeborenen Polen. Ihre soziale, wirtschaftliche, volksbildende und kulturelle Tätigkeit], Red. v. Ignacy Schiper, Arie Tartakow u. Aleksander Hafftki. 2 Bde., Warszawa [1932], hier Bd. 1, S. 17.

Vor dem Ersten Weltkrieg lebte die jüdische Bevölkerung im zu Österreich gehörenden, überwiegend kleinstädtisch-ländlichen Galizien noch ein weitgehend traditionelles Leben, wenn auch bereits herausgefordert durch die Moderne und Bewegungen wie Zionismus und Sozialismus, die gerade unter der jüdischen Jugend zunehmend Zulauf fanden.[31] Man lebte in relativer Sicherheit unter dem Schutz des alten Kaisers Franz Joseph, der zu einer Art Vater- und Symbolfigur für viele österreichische Juden geworden war. In seinem Roman „Austeria"[32] liefert Stryjkowski ein anschauliches Bild von diesem Vertrauen in den österreichischen Kaiser und seine Armee, indem er den Schuhverkäufer Apfelgrün die Meinung vieler zusammenfassen lässt:

> „Wir sind hier in Österreich und nicht in Kischinow. Und daran ändert sich gottlob nicht das Geringste, solange Kaiser Franz Joseph regiert. Es gibt keinen einzigen Juden, der ihm nicht ein langes Leben wünschen würde und eine gute Gesundheit. Und die Rabbiner beten darum, daß seine Geschäfte günstig verlaufen und, daß sie alle lange leben mögen, seine Familie, die arme Kaiserin, es gibt keine Kaiserin, sein Militär, seine Polizisten, Minister, alle die ihm dienen. Schade nur, daß er kein Jude ist. Aber vielleicht ist es auch besser so, denn wenn er Jude wäre, wer weiß, ob er sich zu den Seinen bekennen würde. Er hat ein jüdisches Herz, das genügt. (...)"[33]

Der Rückbezug auf den Pogrom von 1903 im zum russischen Reich gehörenden Kišinev[34] erfolgt hier keineswegs zufällig. Vielmehr ist die Erinnerung an Vorangegangenes, an vergleichbare Ereignisse, die Analogien zulassen, für das Judentum konstitutiv.[35] Nicht nur auf

---

31 Vgl. dazu Julian Stryjkowski, Sen Azrila. Warszawa 1975; dt. Asrils Traum. Berlin (Ost) 1981; ders., Głosy w ciemności. Warszawa 1956; dt. Stimmen in der Dunkelheit. Berlin/Weimar 1963; ders., Echo. Warszawa 1988; dt. Echo. Berlin/Weimar 1995.

32 Julian Stryjkowski, Austeria. Frankfurt a.M. 1968.

33 Ebenda, S. 48; siehe auch Alois Woldan, Der Österreich-Mythos in der polnischen Literatur. Weimar (u.a.) 1996, S. 234 f.

34 Vgl. etwa Shlomo Lambroza, The pogroms of 1903–1906, in: Pogroms (wie Anm. 10), S. 195-247.

35 Vgl. allgemein Jan Assman, Die Katastrophe des Vergessens, Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik, in: Mnemosyne, (wie Anm. 16), S. 337-355, sowie insbes. David G. Roskies, Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture. Cambridge, Mass. 1984, S. 83 und passim. In dieser materialreichen Untersuchung befasst sich der Verfasser sowohl mit der Reaktion auf den Ersten als auch auf den Zweiten Weltkrieg.

Kišinev wurde schon in der zeitgenössischen Literatur zur Beschreibung der Gegenwartsereignisse zurückgegriffen,[36] vor allem biblische Erzählungen und Symbole werden als Erklärungs- und Deutungsmuster herangezogen. Dabei spielt vor allem der Gedenk- und Trauertag Tish'ah be-Av (der 9. Ab), an dem alljährlich der zweifachen Zerstörung des Tempels in Jerusalem und des Beginns der Diaspora gedacht wird, eine besondere Rolle. Ein Bezug auf dieses biblischen Ereignisse wäre zwar ohnehin nahe gelegen,[37] aber da der russische Einmarsch in Galizien auch noch genau zu dieser Zeit erfolgte, drängte sich eine Parallelisierung geradezu auf.[38]

Das mythische Zeitverständnis des orthodoxen Judentums greift Stryjkowski aber noch in anderer Hinsicht auf: Er nimmt die Niederlage der österreichisch-ungarischen Armee, die russische Eroberung Ostgaliziens vorweg. Ein ungarischer Husar, der auf der Suche nach seinem verlorenen Regiment in der jüdischen Schenke – der titelgebenden Austeria – erscheint, bringt dem Wirt schließlich schlagartig zu Bewusstsein, woran er ist: „Das Ende der Welt! Wieviele Völker gibt es? Wieviele Zungen? Und doch preist kein Volk und keine Zunge den Kaiser so sehr wie die Juden. Was werden sie nun ohne ihn beginnen, ohne Franz Joseph?"[39]

Während Stryjkowski in „Austeria" das Ende der Habsburger Monarchie von 1918 und damit der Welt der galizischen Juden vorwegnimmt, thematisiert er in „Wielki Strach" jüdische Reaktionen in der veränderten Welt nach dem Untergang von 1918. Angesichts der Pogrome formierten sich verstärkt die Zionisten und bildete Selbstschutzorganisationen. Jugendliche wanderten immer häufiger nach Palästina aus, um ihr Glück im eigenen Nationalstaat zu suchen.

---

36 Vgl. Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), S. 83.

37 Schon die zwei Ereignisse, derer am 9. Tag des elften Monats (Ab) gedacht wird, die Zerstörung des ersten Tempels 586 v.Chr. und des zweiten 70 n.Chr., sind memotechnisch überlagert, da sie am selben Tag stattgefunden haben sollen. Vgl. Yosef Haym Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. 2. Aufl., Berlin 1996, hier u.a. S. 53, bes. Anm. 22. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Zerstörung Galiziens damit in eine Reihe gestellt wird.

38 Auch andere biblische Überlieferungen wurden besonders von der Masse der chassidischen Bevölkerung auf die Gegenwart übertragen. Daneben war das gängige Erklärungsmuster, in der Katastrophe eine göttliche Reaktion auf den Bruch des Bundes zwischen Gott und seinem auserwählten Volk zu sehen, eine Strafe dafür, dass die Gebote missachtet worden waren. Vgl. Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), S. 15-52. Beide Erklärungsmuster sind auch für die Shoah vor allem unter den ultraorthodoxen Juden in Israel verbreitet und führen auch heute immer wieder zu Diskussionen und Protest der übrigen Israelis. Vgl. Funkenstein, Geschichte (wie Anm. 24), S. 227-232.

39 Stryjkowski, Austeria (wie Anm. 32), S. 84.

„Aber nicht alle hielten es aus. Nach zwei Jahren Kampf mit Hunger und Malaria kehrten einige heim. Enttäuscht, gebrochen suchten sie jetzt Rettung im Kommunismus“,[40] hält Stryjkowski knapp fest. Damit umreißt er zugleich nicht nur das Thema der Erzählung, sondern auch seine eigene Entwicklung: Vom Zionisten wurde er schließlich zum polnischen Sozialisten, um letztlich der Chronist des untergegangenen polnischen Judentums zu sein.[41]

Zionismus, Sozialismus oder die Auswanderung (meist nach Übersee), die nach 1945 für die osteuropäischen Juden verbliebenen Optionen, waren 1918 noch nicht die einzigen Möglichkeiten. Schließlich hatte es 1918/19 kurzzeitig so ausgesehen, als würde die Zeit nach Ende des Ersten Weltkriegs für die Juden ebenfalls eine Zeit des Aufbruchs werden und sich die mehrfach geäußerte Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben mit den übrigen Nationalitäten auch in Polen tatsächlich erfüllen.

Die bereits angesprochene Aufbruchstimmung spiegelt sich auch in der Literatur der damaligen jungen künstlerischen Avantgarde wider. Sie legte daher unbefangen die gesellschaftspolitische Rolle, die der polnischen Literatur bis dato zugekommen war, zugunsten einer Hinwendung zur Moderne und ihrer Ästhetisierung *ad acta*. Die damit in der polnischen Literatur neuentstandene Strömung kann aber gleichzeitig auch als polnisch-jüdische aufgefasst werden, da sowohl Tadeusz Peiper, der führende Kopf der *Krakauer Avantgarde*, als auch Antoni Słonimski und Julian Tuwim, die zentralen Gestalten des *Skamander*-Kreises, aus polnisch sprechenden jüdischen Familien stammten. Dies scheint auf den ersten Blick überraschend, doch muss man dabei bedenken, dass es vor allem die städtische Intelligenz war, die der Moderne und dem Neuen aufgeschlossen gegenüberstand, und diese sich in Polen weit überwiegend aus Adligen und Juden rekrutierte.

Julian Tuwim hatte noch während der deutschen Besetzung Polens ein Gedicht mit dem Titel „Vaterland“ verfasst, als sich die Wiederauferstehung Polens abzuzeichnen begann. Fünf Monate später, am 5. November 1916, wurde von den Kaisern Österreich-Ungarns und Deutschlands das *Königreich Polen* ausgerufen, allerdings ohne einen König zu benennen oder Staatsform und Staatsgrenzen festzulegen. Entgegen aller Erwartungen versteht Tuwim den Begriff Vaterland keines-

---

40 Stryjkowski, Angst (wie Anm. 27), S. 495.

41 Vgl. zu Stryjkowskis bewegter Biografie etwa Piotr Szewc, Der Sohn des Priesters. Syn kaplana. Warszawa 2001; Ocalony na Wschodzie. Z Julianem Stryjkowskim rozmawia Piotr Szewc [Der im Osten Gerettete. Piotr Szewc im Gespräch mit Julian Stryjkowski]. Montricher 1991.

wegs patriotisch-politisch, sondern eher religiös, privat, persönlich, auch wenn er sich in dem Gedicht zu Polen als seiner Heimat bekennt:

Vaterland	Ojczyzna
Mein Vaterland, das ist Gott Geist, Sohn und Vater von Allem. Ihm wollen mein Weg und mein Wort Und meine Seele gefallen.	Ojczyzną moją jest Bóg, Duch, Syn i Ojciec Wszechświata. Na każdej z moich dróg Ku Niemu dusza ulata.
Mein Vaterland, das ist das Feld, Die schlichten polnischen Gründe. Und wenn es dem Herrn gefällt, Dann will ich dort Frieden finden.	Ojczyzną moją jest łan, Łan Polski, prostej, serdecznej, Niech mi pozwoli Pan W nim znaleźć spoczynek wieczny.
Mein Vaterland ist mein Heim, Das Elternhaus das Vertraute. Die Zuflucht der Träumereien. Der Jugend sorglose Laute.	Ojczyzną moją jest dom, Kochany dom rodzicielski, Przytułek cichym snom Młodości sielskiej-anielskiej.
Ich sehe, müde vom Weg, Wie rein deine Augen scheinen, Und sehe dort unentwegt: Gott, Polen, mein Haus – die Meinen. 1.VI.1916[42]	Patrzę, strudzony śród dróg W oczu twych błękit przeczysty, I jest w nim wszystko: i Bóg, I Polska, i dom ojczysty. 1.VI.1916[43]

Als das Gedicht 1918 erschien, löste es einen heute nur noch schwer verständlichen Skandal aus, da es nicht den Erwartungen entsprach, die das polnische Publikum an die Literatur stellte. Noch radikaler war Antoni Słonimskis Absage an das, was bis dahin ein polnischer Literat sein sollte:

Rebellion	Bunt
Mein weiches Herz zu rühren, braucht es nur ganz wenig Mein hartes Wort entlädt sich leicht wie ein Gewehr. Im Königreich bin ich ein Revolutionär, Doch in der Republik lobpreise ich den König.[44]	Ze sie me serce byle czym przeczula I ze mam w slowach pasje oczywista. W monarchii bede rewolucjonista A w republice bede wielbil krola.[45]

1920 freilich, als das Gedicht erschien, war die Euphorie bereits verflogen, mit der die jungen Dichter den gegenwärtigen Tag hatten

---

42 Poesie. Bd. 1, hrsg. v. Karl Dedecius. Zürich 1996 (Panorama der Polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. I/1), S. 239.

43 Julian Tuwim, Nowy wybór poezji [Neue Gedichtauswahl], Red. v. Wiktor Gomulickij. Warszawa 2002, S. 160.

44 Poesie (wie Anm. 42), S. 271.

45 Antoni Słonimski, Poezje zebrane [Gesammelte Dichtung]. Warszawa 1964, S. 73.

feiern wollen, und die beispielsweise noch aus Tuwims 1918 erschienen Liebesgedicht „Wiosna" [„Frühling"][46] spricht. Die Euphorie, die Freude und Begeisterung über die neue Freiheit im neuen Staat, war nämlich schon am ersten Tag der neuen Unabhängigkeit, am 11. November, in Kielce in Gewalt, in einen Pogrom gegen die ‚Fremden im eigenen Land' umgeschlagen.[47] Es sollte nur einer von vielen sein, die noch kommen würden. Bereits während des Ersten Weltkriegs hatte sich in den antijüdischen Ausschreitungen in Krakau im April 1918 die Gewaltbereitschaft der jungen Leute, die sich besonders mit dem entstehenden polnischen Staat identifizierten und vorrangig zu Protagonisten des polnischen Unabhängigkeitskampfes werden sollten, gezeigt.

> „Im Krieg sozialisiert, lebten sie in einer durch die Opposition von Freund und Feind geprägten Welt, in der Gewalt ein legitimes Mittel zur Erreichung ihrer Ziele war. In ihren Augen war dieses Ziel, der Aufbau eines freien, unabhängigen Polens, durch die Juden gefährdet, da sie dem neuen Staat und seiner Bevölkerung nicht nur wirtschaftlich schadeten, sie hatten auch mit den bisherigen Besatzern, den Unterdrückern kooperiert. Mehr denn je waren für viele Angehörige der zukünftigen Staatsnation Vorstellungen, die außerhalb nationaler Denkfiguren lagen, inakzeptabel oder sogar schlicht undenkbar. Wer nicht uneingeschränkt für uns ist, ist gegen uns, wer nicht zu uns gehört, ist ein Feind. Solche Vorstellungen schlossen in diesem Konflikt eine Neutralität der Judenschaft, die weiterhin eine Minderheit blieb, und eine wie auch immer geartete Autonomie von vornherein aus."[48]

Die Hoffnungen etlicher junger Juden wie Tuwim oder Słonimski, dass das neue Polen auch ihr Staat werden könnte, sollten sich kaum erfüllen. Vielmehr sahen sie sich zunehmend damit konfrontiert, dass sie selbst sich zwar vorrangig als Polen, weite Teile der christlich-polnischen Bevölkerung sie aber vor allem als Juden sahen, denen sie generell eher distanziert und oftmals ablehnend gegenüberstanden.

---

46 Vgl. Julian Tuwim, Wiosna, in: Wybór (wie Anm. 43), S. 79; dt. ders., Frühling, in: Poesie (wie Anm. 42), S. 235.

47 Vgl. etwa Schuster, Fronten (wie Anm. 4), S. 436 f.; Golczewski, Beziehungen (wie Anm. 7), S. 182-185.

48 Schuster, Fronten (wie Anm. 4), S. 426; vgl. ausführlich Golczewski, Beziehungen (wie Anm. 7), S. 208-217.

Das Dilemma und die zunehmende innere Zerrissenheit dieser jüdischen Intellektuellen, die ihre Identität bei aller Vielschichtigkeit auch im Polnischen und in Polen sahen, wurden in der Zwischenkriegszeit immer deutlicher und damit auch zu einem der Themen der Literatur jüdischer Autoren. Der dem Sozialismus nahe stehende Schriftsteller und Journalist Israel J. Singer (1893–1944) beispielsweise behandelt die Thematik am Rande seines in den frühen 1930er Jahren entstandenen, dem jüdischen Łódź gewidmeten Roman „Die Brüder Aschkenasi" anhand der Figur des Juden Felix Feldblum.[49]

> „Obzwar sein Vater ein reicher Mann war, dem mehrere Glashütten und Ziegeleien gehörten, hatte sich Felix Feldblum auf die Seiten der Armen gestellt. (...) Obwohl er, der Sohn eines Juden, sehr wußte, daß die Juden noch grausamer unterdrückt wurden als die polnischen Bauern und Arbeiter, zog er es vor, sich der Armen christlichen Glaubens zu verschreiben.
> Schon in jungen Jahren hatte er sich den Juden, ihrer Sprache und ihrer Lebensart entfremdet. Alles in dem Dorf, in dem sich die Glashütten und Ziegeleien seines Vaters befanden, war nichtjüdisch – die Hausmädchen, Felix' Gouvernanten und Lehrer, die Besucher und Freunde seines Vaters. (...) Felix' Vater fühlte sich ganz als Pole. Die einzigen Juden, die sein Haus betraten, waren die Kaufleute und Händler aus den Nachbarorten (...). Felix fühlte sich diesen sonderbaren, schwarzgekleideten Fremden, die, den Hut in der Hand, bescheiden herumstanden und bloß gebrochen Polnisch sprachen, kein bißchen verwandt. (...) Sobald er Anschluß an revolutionäre Kreise gefunden hatte, schwand auch das letzte bißchen jüdisches Empfinden, das sich vielleicht noch in ihm geregt hatte.
> Gewiß, auch die Juden wurden unterdrückt, aber sie waren ja, wie ihm seine Lehrer und Freunde erklärten, zumeist Kaufleute, Ladenbesitzer, Börsenmakler und Schwarzhändler – eine unproduktive Klasse, die den Boden nicht bestellte und nur von der Ausbeutung der Bauern und Arbeiter lebte.
> (...) Seine Sympathie [für die polnischen Arbeiter; F.M. S.] wurde nicht immer erwidert. Er sprach zwar so fließend und akzentfrei Polnisch, wie jeder einheimische Christ, doch sein Name und sein Aussehen sprachen deutlich gegen ihn. (...) Er war

[49] Vgl. I.I. Zinger, Di brider Ashkenazi. New York 1936, S. 301-308, 543-550, 593-602; dt. Israel J. Singer, Die Brüder Aschkenasi. 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1998, S. 253-258, 423-428, 450-454.

> überzeugt, daß eines Tages auch die letzten Vorurteile ausgerottet sein würden (...)."[50]

Letztlich aber sollte sich diese Überzeugung als trügerisch erweisen. Felix Feldblum, der im polnischen Untergrund für die Verwirklichung der sozialistischen Ideale und des Traums vom Unabhängigen Polen gearbeitet hatte, war 1914 der von Józef Piłsudski im österreichischen Galizien gegründeten Polnischen Legion beigetreten und erlebt den Kampf um Lemberg im November 1918 mit.

> „Felix Feldblum, der sein ganzes Leben einem freien Polen geweiht hatte, das für die ganze Welt ein Vorbild an Gerechtigkeit und sittlicher Gesinnung sein würde, war es vergönnt, wenigstens einen Teil seines Traumes erfüllt zu sehen. Polen war jetzt ein unabhängiger Staat. Das Land war von der Dornenkrone, die ihm das Schicksal aufgesetzt hatte, befreit. (...) Die polnische Flagge wehte über Krakau und dem ganzen Land.
> Die Krakauer Legionäre, die sich den Spitznamen ‚Krokusse' zugelegt hatten, waren auf dem Marsch nach Lemberg, um es von den Ukrainern zu befreien, die Anspruch auf diese galizische Stadt erhoben. Auch Feldblums Regiment gehörte zu dieser Legionsarmee. Heldenmütig marschierte er an der Spitze seiner Soldaten (...).
> (...) In Lemberg bezogen die gegnerischen Parteien Stellung und eröffneten das Feuer aufeinander – und die Juden standen wieder einmal zwischen den Fronten. Jüdische Kriegsteilnehmer gründeten ein Selbstschutzkorps. Um keine Seite gegen sich aufzubringen, erklärten sie sich für neutral. Die ortsansässigen Polen schlossen zwar einen Pakt mit den Juden, waren aber wütend über den ‚Verrat', den diese ihrer Ansicht nach begangen hatten. ‚Wartet nur, bis unsere Soldaten da sind! Dann werdet ihr schon sehen, wie es Neutralen ergeht.'
> Als die ‚Krokusse' die Ukrainer aus Lemberg vertrieben hatten, wurde ihnen als Siegestrophäe das jüdische Wohnviertel offeriert. Priester, kleine Angestellte, Straßendirnen, Nonnen, Hausfrauen, Kriminelle, Lehrer, Mönche, Krankenschwestern und viele andere rotteten sich zusammen und stachelten die Eroberer an. ‚Holt euch die Itzigs hängt sie am Bart auf! Räuchert sie aus wie Ratten!'

[50] Singer, Brüder (wie Anm. 49), S. 254-257.

> (...) Drei Tage und Nächte dauerte das Gemetzel, und währenddessen stöberten auf den Straßen des Judenviertels Plünderer in Schutt und Asche herum. Am vierten Tag krochen die Überlebenden aus den qualmenden Ruinen. Sie schleppten die verkohlten Leichen ihrer Angehörigen weg, um deren sterbliche Überreste getreu dem jüdischen Gesetz in irdenen Krügen zu bestatten. Auf die gleiche Weise wurden die Überreste der Torarollen der Erde übergeben. (...)
> In Lemberg fand für die Opfer des Pogroms ein Massenbegräbnis statt. Unter Tausenden von schwarzgekleideten Menschen fiel ein Mann auf, der die hellblaue Uniform der Legion trug: Felix Feldblum, Sozialist, Kämpfer für die Unterdrückten, polnischer Patriot."[51]

Der Pogrom in Lemberg im November 1918, den Israel J. Singer – ausführlicher als hier wiedergegeben – im Stil einer Reportage beschreibt, sollte für Juden in Polen und der ganzen Welt zum Symbol für den gewaltsamen Antisemitismus in dem neuen Staat werden. Lemberg – Lwów –, das für die Polen ein Symbol für den heldenhaften Kampf für die Freiheit des polnischen Vaterlandes wurde, wurde für die Juden zum Symbol für die Katastrophe und das Ende der Hoffnung, in der neuen Welt einander sich bekämpfender Nationalstaaten letztlich doch ihren Platz zu finden. Diese erzwungene Heimatlosigkeit thematisiert auch Julian Tuwim, dessen Sozialisation der der Romanfigur Felix Feldblum nicht unähnlich war. Sein 1926 erschienenes Gedicht „Judenkind" ist eine seiner frühesten Auseinandersetzungen mit dem Schicksal der osteuropäischen Juden:

Judenkind	**Żydek**
Kleiner Bettelknabe, irrer Judenjunge, Singt im Hinterhof, zerlumpt, mit wirrer Zunge.	Śpiewa na podwórku, tuląc się w łachmany, Mały, biedny chłopiec, Żydek obłąkany.
Gott verließ ihn, Menschen trieben ihn von hinnen, Jahre der Verbannung schwirren in seinen Sinnen.	Ludzie go wygnali, Bóg pomieszał głowę, Wieki i wygnanie pomieszały mowę.
Und nun kratzt er sich und plärrt in alle Ohren, Daß er bettelarm und daß er sich verloren.	Drapie się i tańczy, płacze i zawodzi O tym, że się zgubił, że po prośbie chodzi.
Der vom ersten Stock entdeckt das irre Luder: Sieh, mein armer Bruder, deinen trüben Bruder.	Pan z pierwszego piętra patrzy na wariata: Spójrz, mój bracie biedny, na smutnego brata.
Wohin trug es uns? Wohin sind wir gekommen? Dieser großen Welt so fremd und unwillkommen?	Kędy nas zaniosło? Gdzieśmy się zgubili? Światu ogromnemu obcy i niemili?
Der vom ersten Stock, genau wie du verraten, Tanzt mit heißem Kopf durch aller Herren Staaten.	Pan z pierwszego pietra, brat twój opętańczy, Głową rozpaloną po wszechświecie tańczy.

[51] Ebenda, S. 450-454.

Der vom ersten Stock, gewachsen zum Poeten,
Packt sein Herz in Zeitung, wie eine Monete –

Wirft es aus dem Fenster, wirft es dir zum Opfer,
Daß du es zertrittst, damit es nicht mehr klopfe!

Und nun suchen wir ein jeder seine Weite
Auf der Wanderschaft, die Wahn und Leid bereitet.

Finden keine Ruhe, keine Zufluchtsstätten,
Irre Juden, Juden die ins Lied sich retten.

1925[52]

Pan z pierwszego piętra wyrósł na poetę:
Serce swe, jak grosik, zawinie w gazetę –

I przez okno rzuci, żeby się rozbiło,
Żebyś je podeptał, żeby go nie było!

I pójdziemy potem, każdy w swoją stronę
Na wędrówki nasze smutne i szalone.

Nie znajdziemy nigdy ciszy i przystani,
Żydzi śpiewający, Żydzi obłąkani...

1925[53]

Die Rettung ins Lied, die Tuwim hier beschwört, war für die meisten jungen jüdischen Literaten die Reaktion auf die Vielzahl von Pogromen, die während der Zeit des Umbruchs in dem Jahrzehnt zwischen 1914 und 1924 noch folgen sollten. Die *Klassiker* der jiddischen Literatur, Mendele Mocher Sforim (S.J. Abramovič) (1835–1917), Itzhok Lejb Perez (1851–1915) und Scholem Alejchem (S. Rabinowicz) (1859–1916), waren tot. Das schillernde Shtetlleben der osteuropäischen Juden, das sie geschildert hatten, gab es so nicht mehr, und die jüngere Generation reagierte nun literarisch auf das, was *sie* kannte – Gewalt, Krieg und Pogrome.

Uri Tsvi Grinberg (Uri Zvi Greenberg) (1894–1981), der späterhin im Zionismus eine mögliche Antwort auf die Frage sah, wo die Juden in dieser Welt ihren Platz finden sollten, reagierte ähnlich wie Tuwim in dem zuvor zitierten Gedicht:

Auf allen meinen Wegen

Auf allen meinen Wegen in Gedanken,
liegt hingegossen rot das Abendgold;
und ich seh' meine Vergangenheit
in eine Zeit entrückt,
wie eine Insel...
Weiter – strömt das Meer
und vor mir breitet sich aus ein Wegenetz
nach links und rechts. Ich weiß nicht
wohin ich soll gehen,
doch weiß ich eines: jeder weiter Weg
führt nur zum allerletzten Weg der Welt:
dem Tod.

oyf ale mayne vegn...

oyf ale mayne vegn in gedank,
ligt oysgegosn royt farnakhtengold;
un ikh se mayn ivr
in a zayt farrukt,
vi an indsl...
vayter – shtromt der yam.
un far mir shpreyt zikh oys a vegnnetz
oyf links un rekhts. ikh veys nisht,
vu tsu geyn,
dokh veys ikh eyns: ajeder vayter weg
firt nor tsum alerletstn veltweg:
toyt.[54]

Trauer, Tod und Gewalt dominieren in Grinbergs Œuvre seit dem Lemberger Pogrom, den er nur knapp überlebte, da er zu denen

52 Poesie (wie Anm. 42), S. 241 f.
53 Tuwim, Wybór (wie Anm. 43), S. 217.
54 Uri Zvi Greenberg, Collected Yiddish Works/Gezamelte werq. Bd. I: 1912–1921; Vol. II: 1922–1958. Jerusalem 1979, hier Bd. 1, S. 97.

gehörte, die die Legionäre bereits an die Wand gestellt hatten, um sie hinzurichten: „Why? Just like that. Because we where Jews, who carried ‚dog's blood' in their veins... That's what they said. So be it. It was a miracle that I could flee to a hiding place. That's how it happened. On that day I learned to recognize the symbol of terror – in the cross."[55]

Europa wurde für ihn das Reich des Kreuzes, in dem Juden nicht leben durften.[56] Das Kreuz war aber nicht nur für ihn ein Symbol für Angst und Schrecken, das er literarisch so verwendete. Das Kreuz als Symbol für das Christentum und damit das Polentum, das heißt während der Pogrome, das Kreuz als Symbol an christlichen Häusern, als Zeichen dafür, dass hier kein Jude lebe, damit das Haus verschont würde, brachte mehrere jüdische Autoren dazu, es expressionistisch einzusetzen und im jüdischen Kontext ins Groteske zu überhöhen.

Der aus Łódź stammende Israel Rabon (1900–1941?) beispielsweise thematisiert zwar die Pogrome in seinem 1928 erschienenen Kriegsheimkehrer Roman „Di Gas"[57] („Die Straße") nicht. Er verdichtet den Schrecken des Krieges und der Pogromerfahrung symbolisch aber in einer Episode aus dem polnisch-russischen Krieg 1920. An diese erinnert sich der Protagonist und Erzähler, der, wie Rabon selbst, auf polnischer Seite am Krieg teilnahm, nach seiner Entlassung aus der Armee eines Nachts zurück.[58] Wochenlang waren sie an der Front in Weißrussland gelegen, „von Kopf bis Fuß mit hartem, gefrorenem Schnee bedeckt",[59] begleitet von Krähen. „Jeder Soldat hatte seine Krähe – seinen Wächter. Seltsam!", stellt der Erzähler fest und beginnt sich zu fragen, ob die Krähe ein „Wächter des Todes"[60] sei, denn schließlich hatte er selbst als Kind noch lange Angst vor Dämonen.

> „Mein Vater sagte mir, ich solle alle Orte meiden, an denen sich eine Kirche, ein Kreuz oder eine Krähe befänden. Die Feindseligkeit gegen Kirchen, Kreuze und Krähen ging mir in Fleisch und Blut über. (...)

---

55 Uri Zvi Greenberg, From the Archives of a Living Hebrew Poet [in Hebrew], in: Mizrah uma'arav 4 (1930), nr. 2, S. 136, zit. nach Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), S. 267.

56 Vgl. dazu Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), S. 267-274.

57 Israel Rabon, Di Gas. Varshe 1928 [Neudr. Jerusalem 1986]; dt. ders., Die Straße. Salzburg/Wien 1998.

58 Vgl. Rabon, Gas (wie Anm. 57), S. 85-92 bzw. ders., Straße (wie Anm. 57), S. 84-92.

59 Rabon, Straße (wie Anm. 57), S. 84.

60 Ebenda, S. 85.

> Das Warten der Krähen neben uns weckte in unseren Seelen ein geheimes, unverständliches, dunkles Grauen. Wir fürchteten den Tod nicht und hatten Angst vor Krähen."[61]

Als es schließlich zum Sturmangriff kam, blieb der Protagonist verwundet und bewusstlos auf dem Schlachtfeld zurück. Nachts kam er zu sich, schleppte sich vor Kälte zitternd und schlotternd vorwärts, bis er in der Dunkelheit gegen ein riesiges sterbendes Pferd stieß.

> „Plötzlich verfiel ich auf einen wilden Gedanken, der mich schaudern ließ. Ich stieß einen Schrei aus in der eigenartigen, wahnsinnigen Freude eines vor dem Tode Geretteten.
> (...) Mit einer hastigen Bewegung zog ich mein Bajonett und – krach! Mit einem gewaltigen Ruck, mit zusammengebissenen Zähnen, stieß ich die Klinge in den Bauch des Pferdes. (...)
> Ein abgerissener, zutiefst menschlicher Schrei, wie der eines abrupt beendeten Menschenlebens, pfiff durch die Luft.
> Nein! Ich glaubte es nicht, daß ein sterbendes Pferd einen so zutiefst menschlichen Schrei von sich geben konnte! Nein! Ich glaubte es nicht!
> Vielleicht war ich es selber, der den letzten Todesschrei für das Pferd ausgestoßen hatte, das ich ermordet hatte? Den letzten Schrei für ein sterbendes Geschöpf, das schon keine Kraft mehr hatte zu schreien."[62]

Der Soldat, „der niemals mit ansehen konnte, wie [s]eine Kameraden eine Katze quälten",[63] riss dem Pferd die Eingeweide heraus und kroch blutüberströmt in dessen Bauch, wo er endlich warm und bequem schlief, um erst am nächsten Morgen wieder daraus hervorzukriechen.

> „Ein kalter scharfer beißender Wind umfing mich, zusammen mit einem ungeheueren brennenden Frost, wie mit eisernen Armen. Ich konnte mich nicht bewegen. (...) Ich breitete die Arme aus und sah das Schrecklichste überhaupt:
> (...) Ich war von Kopf bis Fuß in einen blutigen Panzer aus bordeauxrotem Blut gehüllt.

---

61 Ebenda.
62 Ebenda, S. 89.
63 Ebenda, S. 91.

> (...) Mein Gott! Ich bin an der Erde festgewachsen, wie ein rotes blutiges Kreuz!
> Ich bin ein blutiges Kreuz in der weißrussischen Steppe.
> Es war schaurig, schrecklich und geisterhaft:
> Auf einem leeren Feld, weit und breit kein Zeichen eines Menschen, kein Schein einer Siedlung, stehe ich – als gefrorenes rotes menschliches Kreuz! (...)
> Nahe bei mir, auf der Seite lag das tote Pferd (...). Und auf der anderen Seite lag das herausgerissene tierische Herz, Lungen, Innereien, Gedärme, welche mit silbernem Reif bedeckt waren wie mit einem Leichentuch, und zwischen beidem stand ein lebendes, blutiges Kreuz.
> (...) Wie ein erstarrter Grabstein, mit einem Kreuz für mich selber stand ich auf leerem weitem Feld...
> Plötzlich bekamen die glasigen Augen des ermordeten Pferdes Leben und lachten mich aus:
> Mensch!... Mensch!...
> (...) Ich begann einzudösen. (...)
> Mit der letzten Kraft eines Sterbenden schüttelte ich mich, und es geschah, was ich wollte:
> Das Kreuz zerbrach. (...)
> Eine innere Macht trieb mich an, und ich fiel bei dem toten Pferd nieder, kniete vor ihm und bat um Verzeihung, weinte, schrie und riß mir die Haare, die blutigen Haare, vom Kopf..."[64]

Israel Rabons jüdischer Held, ein Soldat im Ersten Weltkrieg wie im polnisch-russischen Krieg, wird im wörtlichen Sinne zum Tier, zur Bestie, zu der ihn der Krieg gemacht hat, als er das Pferd tötet. Gleichzeitig lässt ihn der Autor aber auch in die pränatale Geborgenheit des Mutterschoßes zurückkehren, nur um ihn am nächsten Morgen in einer grotesken Wiedergeburt zum Kreuz erstarren zu lassen. Das Kreuz ist hier wiederum kein Zeichen der Erlösung, sondern der Gewalt, indem es dem Soldaten klar macht, dass er sich eigentlich nicht mehr von denjenigen unterscheidet, die im Namen christlicher Werte Krieg führen, und letztlich genauso blutbesudelt ist wie diese. Indem er die jüdischen Gebote gebrochen hat, ist er, wie ihm sein unschuldigstes Opfer, das Pferd, bewusst macht, kein Mensch mehr – etwas, was im Originaltext noch dadurch eine Verstärkung erfährt, dass im Jiddischen ‚*a mensh*' ‚ein *guter* Mensch' ist.

---

64 Ebenda, S. 90 ff.

Auch Isaak Babel (1894–1940) sah sich zu dieser Zeit mit denselben Fragen konfrontiert. Wie Israel Rabon war auch er ein Teilnehmer am polnisch-russischen Krieg, auch wenn er auf der anderen Seite stand. Als Russe Kirill V. Ljutov gehörte er als Kriegsberichterstatter in Galizien zur 1. Reiterarmee der Roten Armee.[65] Gerade beim Vergleich mit Babels autobiografischer Erzählsammlung „Die Reiterarmee",[66] der sein Kriegstagebuch[67] zugrunde lag und die 1926, zwei Jahre vor Rabons Roman, in der jungen Sowjetunion erschienen war, wird deutlich, dass die Erfahrung und das Dilemma der Juden in Osteuropa durchaus vergleichbar war, unabhängig von ideologischer Ausrichtung und regionaler oder nationaler Zugehörigkeit.

Auch für Babel stellt sich die Frage, wie man während eines solchen Krieges Jude und ein guter Mensch bleiben kann, zumal er wegen des auch in der Roten Armee herrschenden Antisemitismus für einen Russen gehalten werden will und meistens wird. Nach Möglichkeit versucht er sich aus den Kämpfen herauszuhalten, um keinen Menschen töten zu müssen. Dabei geht er sogar so weit, bei einem Angriff seine Waffe nicht zu laden und dadurch sein Leben zusätzlich aufs Spiel zu setzen. Als einer seiner Kameraden dies bemerkt, kommt es nach dem Kampf zu einer hitzigen Auseinandersetzung, die Babel in tiefe Gewissenskonflikte stürzt. Die betreffende Erzählung endet mit den Worten: „Der Abend flog zum Himmel auf, wie ein Schwarm Vögel, und die Finsternis legte mir ihren nassen Kranz um die Stirn. Ich war erschöpft und ging, gebückt unter der Totenkrone, weiter, und erflehte vom Schicksal die einfachste aller Fähigkeiten – die Fähigkeit einen Menschen zu töten."[68]

Dieser Wunsch – noch dazu der eines Juden – erscheint geradezu zynisch vor dem Hintergrund dessen, was in diesem Krieg im Namen des Nationalismus wie des Internationalismus verübt wurde. Für die jüdische Bevölkerung machte es kaum einen Unterschied, ob sie einen Weißen Adler oder einen Roten Stern vor sich hatte. Auf die

---

65 Isaak Babel, Die Reiterarmee. 5. Aufl., Berlin 2006.

66 Isaak Babel, Tagebuch 1920. Berlin 1990.

67 Vgl. zu Babels Biografie und seiner Teilnahme am polnisch-russischen Krieg: Peter Urban, „Wie wir die Freiheit bringen – schrecklich", in: Babel, Tagebuch (wie Anm. 66), S. 5-15; ders., Editorische Notiz, in: Ebenda, S. 179-189; ders., Nachwort, in: Babel, Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 281-317; ders., Zu dieser Ausgabe, in: Ebenda, S. 249 ff.; siehe außerdem Efraim Sicher, „The Jewish Cosack": Isaac Babel in the First Red Cavalery, in: The Jews and the European Crisis, 1914–1921, hrsg. v. Jonathan Frankel, in: Studies in Contemporary Jewry 4 (1988), S. 113-134.

68 Isaak Babel, Nach dem Gefecht, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 55), S. 175-179, hier S. 179.

guten Menschen kommt es an, meinte ein alter jüdischer Ladenbesitzer, dem Babel in Žitomir begegnete und dem er später eine Erzählung widmete:

> „– Die Revolution, sagen wir zu ihr ja, aber sagen wir darum zum Sabbat nein? – So beginnt Gedali[a] (...). – Ja, rufe ich der Revolution zu, ja, rufe ich ihr zu, doch sie versteckt sich vor Gedali[a] und voraus nur immer Schießen...
> – In geschlossene Augen fällt keine Sonne, – antworte ich dem Alten, – doch wir werden die geschlossenen Augen aufreißen....
> – Der Pole hat mir die Augen geschlossen, – flüstert der Alte kaum hörbar, – der Pole, der böse Hund. Er packt den Juden und reißt ihm den Bart aus, ach der Köter! Und jetzt wird er verprügelt der böse Hund. Das ist wunderbar, das ist die Revolution. Und dann kommt der, der den Polen verprügelt hat, und sagt zu mir: Gedali[a], gib mir dafür dein Grammophon... Ich liebe die Musik, Pani – antworte ich der Revolution. ‚Du weißt nicht was du liebst, Gedali[a], ich werd auf dich schießen, dann wirst du es wissen, und ich kann nicht anders als schießen, weil ich bin die Revolution'...
> – Sie kann nicht anders als schießen, Gedali[a], – sage ich dem Alten, – ‚weil sie ist die Revolution!'
> Aber der Pole hat geschossen, mein freundlicher Pan, weil er ist die Konterrevolution. Ihr schießt, weil ihr seid die Revolution. (...) Gute Taten begeht ein guter Mensch. Die Revolution ist eine gute Tat von guten Menschen. Aber gute Menschen töten nicht. Also machen die Revolution böse Menschen. Aber auch die Polen sind böse Menschen. Wer also sagt Gedali[a], wo ist die Revolution und wo die Konterrevolution? (...) – bringt ein paar gute Menschen nach Žitomir. Ach, in unserer Stadt ist an ihnen ein Mangel, ach welch ein Mangel! Bringt gute Menschen, und wir geben ihnen alle Grammophone. Wir sind Ignoranten. Die Internationale? Wir wissen, was ist die Internationale, und auch ich will die Internationale der guten Menschen (...).
> Der Sabbat beginnt. Gedalj[a] – Begründer einer unerfüllbaren Internationale, geht in die Synagoge beten."[69]

[69] Isaak Babel, Gedali, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 39-43, hier S. 40-43. Vgl. auch ders., Tagebuch (wie Anm. 66), S. 18. Babel gibt dem im Tagebuch namenlosen Händler in Anspielung auf das letzte Oberhaupt der jüdischen Gemeinde nach der ersten Zerstörung

Die Frage, „wo ist die Revolution und wo ist die Konterrevolution", bleibt unbeantwortet, der Wunsch nach einer Internationale der guten Menschen unerfüllbar – trotz aller roten Revolutionspropaganda, die auch Babel verbreitete, an die er selbst aber nicht wirklich geglaubt zu haben scheint. Nicht zufällig findet sich auch bei ihm eine längere Beschreibung im Tagebuch von Tish'ah be-Ab, die in eine Analogie zwischen Vergangenheit und Gegenwart mündet:

> „[... H]eute ist Samstag. Priščepa läßt Kartoffeln braten [... am] 9. Ab und ich schweige, denn ich bin Russe. (...)
> Der lange von mir im Zaum gehaltene Priščepa platzt – Saujuden, er flucht, das ganze Repertoire herunter, sie alle, voller Haß auf uns und mich, buddeln Kartoffeln aus, fürchten sich im fremden Garten, stoßen Kreuze um, Priščepa ist ungehalten. Wie bedrückend das alles (...). Die Mutter ringt die Hände, – wir haben am Sabbath Feuer gemacht (...).
> Wir essen wie die Ochsen, gebratene Kartoffeln und dazu fünf Glas Kaffee. Wir schwitzen, alles wird uns serviert, all das ist entsetzlich, ich erzähle mein Märchen über den Bolschewismus, das Aufblühen, die Schnellzüge, die Moskauer Manufaktur, die Universitäten, kostenlose Speisung (...) und versetze all diese gepeinigten Menschen in Begeisterung. Der 9. Ab. Die Alte schluchzt, auf dem Boden sitzend, ihr Sohn (...) singt mit angenehmem dünnen Tenor und erzählt die Geschichte der Zerstörung des Tempels. Die schrecklichen Worte der Propheten – Kot werden sie essen, die Mädchen werden geschändet sein, die Männer getötet, Israel unterjocht, zornige und traurige Worte. Das Lämpchen blakt, die Alte heult, melodisch singt der Jüngling, die Mädchen in weißen Strümpfen, draußen vor dem Fenster Demidovka, Nacht, die Kosaken, alles wie damals, als der Tempel zerstört wurde. (...)"[70]

Die biblische Erzählung wird auch bei Babel zum archetypischen Wahrnehmungsmuster und Orientierungspunkt für die Gegenwart. Zeit und Ort der Katastrophe treten in den Hintergrund, und wer die Täter im Einzelnen sind, ist ohnehin für die Opfer nicht immer

---

Jerusalems und des Tempels 586 den Namen Gedalja (vgl. Jeremia 40 f.), verwendet aber die ungewöhnliche Form Gedali. Vgl. ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 261 f.

70 Babel, Tagebuch (wie Anm. 66), S. 64 ff.; vgl. auch ebenda S. 170-175. Zu Babels Kameraden Priščepa siehe ebenda, S. 60-63, sowie Isaak Babel, Priščepa, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 85 f.

unterscheidbar. Ins Tagebuch schrieb Babel beispielsweise am 28. August 1920 über das bei Lublin gelegene Komarów:

> „Ich gehe ins Städtchen. Unaussprechliche Angst und Verzweiflung.
> Man erzählt mir. Heimlich in einer Hütte, sie haben Angst, daß die Polen wiederkommen könnten. Hier waren gestern die [auf Seiten Polens kämpfenden; F.M. S.] Kosaken von Jessaul Jakovlev. Ein Pogrom. (...)
> Der Haß ist einhellig, die [roten; F.M. S.] Kosaken sind genauso, die Grausamkeit ist dieselbe, verschiedene Armeen, was für ein Unsinn. Das Leben der Städtchen. Es gibt keine Rettung. Alle richten sie zugrunde, die Polen haben keine Geborgenheit gebracht. Alle Mädchen und Frauen können kaum gehen. Eines Abends – Parole! – ein gefälliger Jude mit Bärtchen, hatte einen Laden, seine Tochter stürzte sich vor dem Kosaken aus dem ersten Stockwerk, brach sich die Arme, solche gibt es viele.
> Welch ein mächtiges und schönes Leben der Nation hier einmal war. Das Schicksal des Judentums. Abends bei uns, Abendessen, Tee, ich sitze und trinke die Worte des Juden mit dem Bärtchen, der wehmütig fragt – ob man wieder wird Handel treiben können."[71]

Auch die Sehnsucht nach Normalität spricht aus den Texten über die aus den Fugen geratene jüdische Welt, aber der Schrecken, der sich in der jüdischen Literatur der Zeit widerspiegelt, ist universal, Orientierung und Werte verlorengegangen und die Grenze zwischen Gut und Böse fließend. Noch extremer als bei Israel Rabon oder Isaak Babel zeigen sich Desorientierung, Werteverlust und Gewaltbereitschaft (auch oder gerade unter der jüdischen Bevölkerung) in den Erzählungen Lamed Shapiros.[72]

Lamed Shapiro (1878–1948) ging, obwohl er selbst das Glück hatte, nie einen Pogrom erleben zu müssen, „als *der* ‚Pogrom-Dichter'

---

71 Babel, Tagebuch (wie Anm. 66), S. 136 ff. Auch in der „Reiterarmee" geht es immer wieder um Gewalt gegen Juden. Schon die allererste Erzählung beispielsweise handelt von einem von Polen verübten Pogrom. Vgl. ders., Die Überschreitung des Zbruč, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 7 ff.

72 Vgl. zu Shapiro: Armin Eidherr, Lamed Schapiro, Leben und Werk, in: Lamed Schapiro, In der toten Stadt. Fünf Jiddische Erzählungen. Salzburg/Wien 2000 (Jiddische Bibliothek. 5), S. 7-13.

der jüdischen Literatur in die Literaturgeschichte ein."[73] Dies lag wahrscheinlich auch daran, dass der Band, der seine gesammelten Pogromerzählungen enthielt und der ihn innerhalb der jiddischen Literatur endgültig berühmt werden ließ, 1919 erschien[74] – zu einer Zeit also, als das Thema brennend aktuell war. Hinzu kommt noch, dass Shapiros Erzählungen zwar im polnisch-ukrainischen Bereich, also der Gegend, in der die Mehrheit der osteuropäischen Juden lebten, angesiedelt sind, er aber jede genauere geografische und zeitliche Zuordnung unterlässt. Durch die Zeit- und Ortlosigkeit hebt er das Allgemeingültige, Archetypische und Mythische an seinen Erzählungen hervor und ermöglicht so eine wiederkehrende Reaktualisierung seiner Geschichten. So ist beispielsweise die Erzählung „tseylem"[75] („Das Kreuz") bereits als Reaktion auf die Pogrome in Russland während der Revolution 1906/07 entstanden. Als sie 1919 schließlich als Buch erschien, hatte sie nichts an ihrer Aktualität verloren – vielmehr war sie angesichts der herrschenden innerjüdischen Desorientierung aktueller denn je.

Wie bei Grinberg und Rabon wird auch bei Shapiro das Kreuz zum Symbol der Gewalt. Auch ihm geht es darum zu zeigen, wie ein Jude vom Opfer zum Gewalttäter wird. Nur tut er dies auf noch weit drastischere Weise als Rabon und Babel.

Von einem Kompagnon auf die kreuzförmige Narbe auf seiner Stirn angesprochen, erzählt ein durch Amerika trampender jüdischer Landstreicher diesem seine Geschichte. So erfährt der Leser, dass der Erzähler ohne Vater aufgewachsen sei, bei einer Mutter, von der er sich nicht geliebt und verstanden gefühlt habe. Als Student engagierte er sich schließlich im Untergrund für den Sozialismus, aus Idealismus, aber auch weil er heimlich in Mina, die Tochter eines hohen russischen Beamten, die die konspirative Parteizelle leitete, verliebt war.

> „Es ging um eine ‚Bagatelle', um nichts mehr oder weniger als die völlige Umgestaltung der Welt. Zuerst Rußland, dann die ganze Welt. Einstweilen ging es um Rußland.
> Zu jener Zeit fieberte das Land schon vor Aufregung. Immer größere und größere Massen wurden in den Strom hineingezogen. (...) Die alte Ordnung antwortete darauf, antwortete gut

---

73 Ebenda, S. 8.

74 Lamed Shapiro, Di yidishe melukhe un andere zakhn [Das jüdische Land und andere Sachen]. 2. Aufl., New York 1929 [1. Aufl. 1919].

75 Lamed Shapiro, Tseylem [Das Kreuz], in: Ders., Melukhe (wie Anm. 74), S. 137-161; dt. Lamed Schapiro, Das Kreuz, in: Ders., Stadt (wie Anm. 72), S. 81-103.

> darauf, unter anderem auch mit Pogromen gegen Juden. Auf mich machten die Pogrome keinen besonderen Eindruck. Wir hatten dafür immer ein Wort parat: ‚Konterrevolution' hieß es, das reichte um alles ganz genau zu erklären... Wahrlich, damals hatte ich noch nie einen Pogrom mitgemacht. Unsere Stadt aber sollte auch noch an die Reihe kommen."[76]

Als es schließlich zu dem Pogrom kommt, setzt der junge Mann sich tatkräftig gegen die Angreifer zur Wehr, wobei ihm seine große Kraft zugute kommt. Anfänglich fast unbeteiligt, steigert er sich schließlich in einen Rauschzustand hinein und beginnt Lust an der Gewalt zu empfinden. Als er schließlich doch überwältigt wird, muss er in hilfloser Wut die Vergewaltigung seiner Mutter miterleben. Diese lässt das Ganze über sich ergehen, ohne zu schreien. Der gestöhnte Ruf „Oj, mein Sohn!",[77] und damit das erste Bekenntnis überhaupt zu ihm, ist das einzige, was ihr über die Lippen kommt, sehr zum Verdruss der Vergewaltiger, die schließlich von ihr ablassen.

> „‚Genug. Sie soll langsam vor seinen Augen krepieren. Und ihm werd ich das Kreuzzeichen verpassen, um seine Jiddenseele vor der Hölle zu retten.'
> Ich spürte zwei tiefe Schnitte auf meiner Stirn, einer gekreuzt über dem anderen, und hörte wieder ein Gelächter. Ein kleiner warmer Strom lief von meiner Stirne über die Nase herunter und rann mir in den Mund."[78]

Das Kreuz auf seiner Stirn ist für den Erzähler kein Zeichen der Erlösung. Es wird zum Kainsmal. Nachdem er seine vergewaltigte und sterbende Mutter erschlagen hat, stürzt er sich auf das Pogromgetümmel auf der Straße. Es ist ihm gleich, auf welcher Seite er sich befindet – mal beim jüdischen Selbstschutz, mal in der entfesselten gewalttätigen Masse. Woran er sich später noch erinnert, ist, dass ihm derjenige, dem er das Kreuz auf der Stirn zu verdanken hat, wiederbegegnet, er ihm aber, statt sich zu rächen, nur freundschaftlich auf die Schulter schlägt, da die Begegnung keinerlei Emotionen in ihm hervorruft. Wieder gerät er in den Rausch der Gewalt, der darin gipfelt, dass er Mina, seine heimliche Liebe, vergewaltigt und erschlägt, nach-

---

76 Schapiro, Kreuz (wie Anm. 75), S. 85.
77 Ebenda, S. 93.
78 Ebenda, S. 94.

dem er ihr zuvor erzählt hat, was geschehen ist. Seine früheren Ideale, seine Bereitschaft, sogar als Attentäter für die Ziele der Bewegung zu sterben, an die Mina ihn erinnert, sind ihm nach allem, was geschehen ist, unsagbar fern. Sie sind ihm fremd und unverständlich wie das Verhalten des jungen Juden, der einen der mörderischen jungen Gewalttäter während des Pogroms mit einem Revolver in die Enge getrieben hat und in Schach hält. Statt ihn aber zu erschießen und das fünfte Gebot zu brechen, tötet er lieber sich selber, auch wenn ihn das gleichermaßen schuldig werden lässt. Die Welt ist aus den Fugen. Dem Gezeichneten erscheint dies alles unverständlich. Er steht vollkommen außerhalb jeder Ordnung. Mit dem kreuzförmigen Kainsmal auf der Stirn gehört er nirgends mehr hin. Das Kreuz ist Zeichen der Gewalt und der Befreiung. Der Pogrom wird zur Katharsis.

Shapiro schockiert. Er zeigt hier nicht nur den Juden als Opfer, sondern schließlich spiegelbildlich auch als Täter. Als Kreatur ohne Ausweg. Die überlieferten Werte und moralischen Grenzen gelten nicht mehr. Es ist eine radikale Absage an die überlieferte jüdische Welt.

Aber Shapiros literarische Reaktion auf die Pogrome ist auch an anderer Stelle von einer bis dahin unbekannten Radikalität: In der 1919 erstmals veröffentlichten Erzählung „wayse khale“[79] („Weiße Chale“) wird – zum ersten Mal in der jiddischen Literatur überhaupt – die Geschichte eines armen ukrainischen Bauernsohnes erzählt, der schließlich während eines Pogroms zum Mörder wird.

Vasil, auf dem Dorf in einer Familie aufgewachsen, in der Gewalt und Alkoholexzesse an der Tagesordnung waren, erhält seine weitere Erziehung in der russischen Armee während des Ersten Weltkriegs. Es sind die Gewalterfahrungen des Krieges, die ihn weiter prägen. Und er hört die in der Armee verbreiteten Behauptungen, die Juden seien an allem schuld. Dies leuchtet ihm irgendwie ein, da es sich mit dem deckt, was er als Kind über die in der Nachbarstadt lebenden Juden erfahren hat.

> „In der Stadt gab es Juden – Leute, die seltsame Kleider trugen, in Läden saßen, weiße Chalah aßen und Christus verkauft hatten. Das letzte blieb etwas unklar: Wer war Christus, warum

[79] Lamed Shapiro, Wayse khale, in: Ders., Melukhe (wie Anm. 74), S. 67-82. Die Erzählung ist meines Wissens bisher nicht ins Deutsche übersetzt worden. Es gibt aber eine englische Übersetzung unter dem Titel Lamed Shapiro, White Challah, in: The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrope, hrsg. v. David G. Roskies. Philadelphia, Penns. (u.a.) 1989, S. 256-262.

> hatten die Juden ihn verkauft und aus welchem Grund? (...) Die weiße Chalah war wieder etwas anderes: Vasil hatte sie mehr als einmal mit eigenen Augen gesehen, mehr sogar – einmal hatte er sogar ein Stück gestohlen und gegessen, woraufhin er eine Zeit lang wie benommen war, Verwunderung im Gesicht."[80]

Auch wenn er wieder nicht versteht, das wunderbare jüdische weiße Sabbatgebäck bleibt ihm im Gedächtnis als das beste, was er je gegessen hat. Eine diffus negative und eine extrem positive Assoziation mit den Juden sind für den durch Gewalt und Krieg sozialisierten Bauernjungen eng miteinander verknüpft. Dieses Paradox, das die Wahrnehmung des Protagonisten bestimmt, führt zu einer grausigen Pointe am Ende der Erzählung: Vasil dringt auf der Suche nach etwas Essbarem verzweifelt und übernächtigt während eines Pogroms in ein Haus ein und sieht sich einer jüdischen Familie gegenüber. Wieder sieht er sich mit dem konfrontiert, was er nicht versteht: den geheimnisvollen Juden. Er versteht ihre Angst und ihre Blässe nicht, auf ihre vorsichtige Annäherung reagiert er mit Gewalt, da er nichts anderes kennt, sich nicht anders zu helfen weiß. Als er über die junge Jüdin herfällt, glaubt er plötzlich, ihr Geheimnis entdeckt zu haben: Die Juden selbst bestehen aus weißer *Chalah*. Konsequenterweise wird er daher zum Kannibalen – zum Vampir. Die Lebenssäfte gehen von seinem Opfer auf ihn über und er fühlt sich zum ersten Mal nicht mehr als Opfer.[81] Damit tut Lamed Shapiro erneut Unerhörtes und verwischt die Grenzen zwischen Opfer und Täter, Gut und Böse. Er treibt das Grauen zwar auf die Spitze, macht aber gleichzeitig über die Erzählperspektive für seine jüdischen Leser nachvollziehbar, wie aus dem armen, verführten, ‚tumben' Vasil ein Monster wird. Was die Verführung der Menschen zur Gewalt und die Instrumentalisierung des Juden als Feindbild für Konsequenzen haben kann, das zeigt sich nicht erst während der Shoah, sondern schon in einer Erzählung Isaak Babels. Der polnisch-russische Krieg geht zu Ende, die Rote Armee befindet sich bereits auf dem Rückzug und K.V. Ljutov gerät auf einem Feld kurz vor dem umkämpften ostpolnischen Zamość in ein nächtliches Gespräch:

> „Und in der Stille hörte ich den entfernten Hauch eines Stöhnens. Der Rauch eines heimlichen Mordes strich um uns herum.

[80] Shapiro, Khale (wie Anm. 79), S. 67 f.
[81] Vgl. ebenda, S. 82.

> – Da wird jemand umgebracht, – sagte ich, – wer wird da umgebracht?
> – Der Pole gibt keine Ruhe, – antwortete mir der Bauer, – Der Pole schneidet dem Juden den Hals ab...
> (...) – Der Jude ist an allem Schuld, – sagte er, – Bei uns wie bei euch. Von denen bleiben nach dem Krieg kaum welche übrig. Wieviel Juden wirds geben auf der Welt?
> – Zehn Millionen, – antwortete ich und begann das Pferd aufzuzäumen.
> – Zweihunderttausend bleiben übrig, – rief der Bauer und faßte mich am Arm, aus Angst, ich könnte gehen. Aber ich stieg in den Sattel und ritt [fort ...]."[82]

Liest man dies heutzutage, nach der Shoah, erschaudert man.

Schluss

Das Ende der osteuropäischen Juden sollte nicht von innen kommen, sondern von außen – 1939 durch den erneuten Einmarsch deutscher Truppen in Polen. Das freilich war nicht wirklich voraussehbar – auch für die Literaten nicht.

Dass die Jahre der Wiederentstehung Polens, die Jahre zwischen Hoffen und Bangen, für Juden in Polen eher düster waren, angesichts von fortdauerndem Krieg, Gewalt und Pogromen, zeigt die hier vorgestellte kleine Auswahl an Texten.[83] Auch wenn das Thema Pogrome immer mehr ins Zentrum rückt, ist die literarische Reaktion jüdischer Autoren, auch wenn sie oft ursprünglich aus orthodox religiösen Familien stammen, je nach eigener gesellschaftlich-politisch-ideologischer Position durchaus unterschiedlich. Für alle galt es aber, die neue Situation literarisch zu gestalten, darauf zu reagieren und sie somit festzuhalten.

Dabei reagieren sie auf die für sie prägenden Erfahrungen. Verunsicherung, Ungewissheit, das Gefühl des Verlorenseins, die Suche nach Zugehörigkeit, traditionellen Orientierungsmustern und deren Verlust, die die damalige jüdische Erfahrungswelt prägten, spiegeln

---

82 Isaak Babel, Zamość, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 157-162, hier S. 159.

83 Die sich problemlos noch um etliche weitere vermehren ließe. Siehe beispielsweise Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), bes. S. 79-195, sowie Michail Krutikov, 1919 god – Revoljucija v evrejskoj poėzii [1919 – Revolution in der jüdischen Dichtung], in: Krizis (wie Anm. 4), S. 318-341.

sich auch in der Literatur wider, werden zu Zentralthemen. Die Darstellung der erlebten Wirklichkeit und die Kritik an der Gegenwart, die für die polnische Literatur nur noch eine untergeordnete Rolle spielte, waren für die jüdische von entscheidender Bedeutung. Anders als für Polen ist das Kreuz daher kein Symbol der Erlösung, sondern der Gewalt.

Diese antisemitische Gewalt sollte nach einer Phase der relativen Ruhe und Stabilität Mitte der 20er Jahre[84] wieder offen zu Tage treten. Wirtschaftskrisen, die 1929 ihren Höhepunkt erreichten und die anschließenden ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Krisen der 30er Jahre waren der Auslöser dafür.

Diesmal war es allerdings eher die polnische Literatur, die auf die Krisensituation der 30er Jahre umgehend reagierte – die nun endlich mit Verspätung, dafür aber um so heftiger, zur Kenntnis nahm, dass Polen alles andere als das erträumte Paradies war.

In ihren Werken zeichnete nun eine neue, jüngere Generation ein Weltuntergangsbild von Polen und der Welt überhaupt. Es sind vor allem die Romane von Witkacy (Stanisław Ignacy Witkiewicz) (1885–1939), die den Untergang einer von Ideologie, Propaganda, Hedonismus und Gewalt zerfressenen Welt heraufbeschwören,[85] oder der magische Realismus eines Bruno Schulz (1892–1942), der eine kleine kafkaeske Kleinstadtwelt rekreiert, in der die Übergänge zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Realismus und Magie fließend sind.[86] „Die Katastrophe ist fühlbar nah, noch nicht konkret ausgemacht, aber deutlich geahnt."[87] Bruno Schulz, der aus Ostgalizien stammte, war ein Wanderer zwischen den Welten. Er war wie Julian Tuwim nicht nur polnischer Literat, sondern auch Jude und sein kurzes Leben lang immer auf der Suche. Er war – zu Lebzeiten nur in Intellektuellenkreisen geschätzt, sonst eher unbekannt oder unverstanden – fast so wie Tuwims irrer *Judenjunge*, jemand, der im Hinterhof zerlumpt, mit wirrer Zunge singt, der keine Ruhe, keine Zufluchtstätte findet und dennoch ins Lied sich rettet.

---

84 Vgl. etwa Haumann, Geschichte (wie Anm. 4), S. 196-204.

85 Vgl. Stanisław Ignacy Witkiewicz, Pożegnanie jesieni [Abschied vom Herbst]. Warszawa 1981; dt. ders., Abschied vom Herbst. München/Zürich 1987; ders., Nienasycenie [Unersättlichkeit]. Warszawa 1984; dt., ders., Unersättlichkeit. München 1986.

86 Vgl. Bruno Schulz, Proza [Prosa], Red. v. J. Ficowski. 2. Aufl., Kraków 1973; dt. ders., Die Zimtläden und alle anderen Erzählungen, hrsg. v. Mikolaj Dutsch. 3. Aufl., München/Wien 1992 (Gesammelte Werke in 2 Bänden. 1); ders., Die Wirklichkeit im Schatten des Wortes, Aufsätze und Briefe, hrsg. v. Jerzy Ficowski. 2. Aufl., München/Wien 1992 (Gesammelte Werke in 2 Bänden. 2).

87 Dedecius, Panorama (wie Anm. 18), S. 442.

(Ost)Mitteleuropäische Inseln und Halbinseln. Eine Überlegung zur Multiethnizität Mitteleuropas aus der Perspektive der Prager deutschen und der Triester slowenischen Literatur der 1920er und 1930er Jahre[1]

von Matteo Colombi

I. Prag und Triest in ihrem Kontext: Multiethnizität, Minderheiten und Identität in (Ost)Mitteleuropa

Kaum ein Thema beschäftigt heutzutage die Mitteleuropa-Forschung wie die Multiethnizität, die man aus den verschiedensten Perspektiven untersucht. Im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen zwei der bekanntesten multiethnischen Städte des alten Mitteleuropas, und zwar Prag und Triest. Als Zeitrahmen der Untersuchung gilt eine Schwellenepoche, und zwar die Zwischenkriegszeit des vorigen Jahrhunderts, als sich die (multi)ethnischen Verhältnisse Mitteleuropas nach dem Untergang Österreich-Ungarns in politischer und rechtlicher Hinsicht tiefgreifend änderten. Insbesondere bilden die Stadtminderheiten in Prag und Triest den Schwerpunkt meiner Analyse. Hierbei konzentriere ich mich auf spezielle gesellschaftliche Akteure: die Schriftsteller der Prager deutschen und deutsch-jüdischen Minderheit in ihrem Bezug zur Prager tschechischen Mehrheit und die Literaten der Triester slowenischen Minderheit in ihrem Bezug zur Triester italienischen Mehrheit. Mein Ansatz ist im breiten Sinne thematisch: Ich möchte einige Überlegungen über die Art und Weise anstellen, auf welche Weise gewisse Literaten die Prager und Triester Multiethnizität in ihren fiktionalen Texten dargestellt haben. Die textuelle Thematisierung wird allerdings erst der Zielpunkt der Analyse sein. Zuerst soll die historiografische Dimension der Multiethnizität

[1] In den Anmerkungen sind alle Texte aufgeführt, die zur so genannten Sekundärliteratur gehören, darüber hinaus alle Texte der Primärliteratur, von denen entweder eine Passage oder eine präzise Angabe bzw. Information zitiert wird. Es wird also z.B. auf keine Ausgabe des Romans „Der brave Soldat Schwejk“ hingewiesen, weil Hašeks Text nur im Allgemeinen für seinen Inhalt zitiert wurde. Bei Texten, die in Übersetzung gelesen wurden, wird immer die jeweils bekannte Übersetzung, dann die erste Originalausgabe zitiert (diese muss allerdings nicht die Ausgabe sein, die als Vorlage der Übersetzung gedient hat). In einigen Fällen standen die von mir gelesenen Übersetzungen in Deutschland nicht zur Verfügung, weswegen ihre Angaben nach den elektronischen Katalogen des Internet aufgeführt sind.

in Mitteleuropa erläutert werden. Einem gesamten Überblick darüber folgt eine detaillierte Darstellung der multiethnischen Verhältnisse in Prag und Triest in der Zwischenkriegszeit. Im dritten Teil werden die Autoren zunächst als historische Akteure in Betracht gezogen, d.h. als Menschen, die eine gewisse autobiografische Erfahrung der Multiethnizität gemacht haben, die sie zu bestimmten Stellungnahmen ihr gegenüber gebracht hat. Anschließend werden die fiktionalen Texte berücksichtigt und mit der Biografie ihrer Autoren sowie dem geschichtlichen Kontext typologisch verglichen. „Typologisch" bedeutet, dass meine Schlussfolgerungen nicht deterministisch (nicht „genetisch") zu interpretieren sind: Ich behaupte nicht, dass die Thematisierung der Multiethnizität in den Texten das (durch die Quellen rekonstruierte) Leben der Autoren und den (ebenso durch die Quellen rekonstruierten) Hintergrund der Geschichte genau widerspiegelt. Mein Ziel ist es, auf gewisse ähnliche (oder aber unterschiedliche) Eigenschaften hinzuweisen, welche die Prager und Triester Multiethnizität einerseits in der Geschichte, andererseits im Lebenslauf der Literaten sowie in ihren fiktionalen Texten eingenommen hat. Durch eine kombinierte Analyse dieser verschiedenen und dennoch verbundenen Forschungsbereiche versuche ich mir vorzustellen, wie die Erfahrung der Multiethnizität von bestimmten Prager und Triester Akteuren – sprich von gewissen Literaten – gewesen sein könnte. Dieses Verfahren, das Texte und Kontexte nicht hierarchisch ordnet, sondern sie nebeneinander stellt und interagieren lässt, entspricht der Meinung, dass „representations of the world in written discourse are engaged in constructing the world, in shaping the modalities of social reality, and in accommodating their writers, performers, readers, and audiences to multiple and shifting subject positions within the world they both constitute and inhabit".[2] Gerade einige Facetten der Subjektpositionierungen fünf Prager bzw. Triester Autoren zur Multiethnizität bilden letzten Endes den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Große und kleine „Mitteleuropas"

Die erste Frage, die geklärt werden soll, ist die nach der genauen Bedeutung von der Bezeichnung „Mitteleuropa" in diesem Aufsatz. Was

[2] Louis A. Montrose, The Poetics and Politics of Culture, in: H. Aram Veeser, The New Historicism. New York/London 1989, S. 16.

meint man, wenn man behauptet, dass Prag und Triest in Mitteleuropa liegen? Nun, man kann an vieles denken: Es ist bekannt, dass die Definition Mitteleuropas oszilliert, je nach der Epoche und den Akteuren, die sie formulieren, und das nicht nur in der Politik, in der Publizistik oder in den Künsten, sondern auch in der Wissenschaft.[3] Es gibt engere Definitionen Mitteleuropas, die diesen Raum mit der ehemaligen Donaumonarchie koinzidieren lassen, weitere, in denen Mitteleuropa auch Deutschland, Polen und die baltischen Länder, die unter dem Einfluss Preußens und Russlands standen,[4] umfasst, bis zu den weitesten, in denen auch andere Gebiete wie Bulgarien, die nicht unter dem Einfluss der Deutschen, sondern unter demjenigen der Russen bzw. der Osmanen standen, eingeschlossen sind. Wenn es um diese umfassenderen Auffassungen von Mitteleuropa geht, verwendet man heute oft die Bezeichnung „Ostmitteleuropa", da sie weniger politisch konnotiert ist als das Wort „Mitteleuropa", welches eine besondere Rolle in der deutschen und österreichischen Politik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gespielt hat. Ich werde deshalb in diesem Aufsatz bezüglich der erweiterten Definitionen Mitteleuropas ebenso von Ostmitteleuropa sprechen.[5]

Diese recht verschiedenen Definitionen haben aber zwei Konstanten: Man betont einerseits, dass eine grundsätzliche Charakteristik dieser Gebiete ihre bunte und verwickelte ethnische Komposition ist, und man zeigt andererseits, wie sie eine Brückenfunktion zwischen Osten und Westen einnehmen. Welche die Völker sind, aus denen das ethnische Patchwork Mitteleuropas entsteht, variiert je nach der Definition, und dasselbe passiert mit der Bestimmung der Begriffe „Osten" und „Westen": Tatsache ist aber, dass Ostmitteleuropa etwas Multiethnisches und Zentrales zwischen Ost und West ist. Die verschiedenen Völker dieser Gebiete waren alle mehr oder weniger mit anderen vermischt, alle davon überzeugt, dass sie in der Mitte von etwas lagen, und alle an Konfrontationen mit fremden Völkern gewöhnt, die vom Westen oder Osten kamen, um auf sie Einfluss zu

---

3 Vgl. Jacques Le Rider, Mitteleuropa. Auf den Spuren eines Begriffes, übers. v. Robert Fleck. Wien 1994 (franz. Original: La Mitteleuropa. Paris 1994).

4 Ebenda, S. 16 f.

5 Vgl. Marcel Cornis-Pope, John Neubauer, Towards a History of the Literary Cultures in East-Central Europe: Theoretical Reflections. New York 2002. Eine ähnliche Definition Ostmitteleuropas findet man in Klaus Zernack, Osteuropa. Eine Einführung in seine Geschichte. München 1977, S. 33. Zernack schließt allerdings Bulgarien und andere südosteuropäische Gebiete aus dem ostmitteleuropäischen Gebiet aus (dafür werden jedoch bei Cornis-Pope und Neubauer die Gebiete von Preußen, Sachsen und das Territorium, das dem heutigen Österreich entspricht, nicht als Teil Ostmitteleuropas berücksichtigt).

nehmen.[6] Ihre verschiedenen Geschichten und Kulturen zu vergleichen, kann ungemein hilfreich sein, um die Dynamiken der Multiethnizität besser zu verstehen. Mein Vergleich der Erfahrung der mitteleuropäischen Multiethnizität in Prag und Triest und ihrer Darstellung in der Literatur der dortigen ethnischen Minderheiten soll daher als ein Teil eines viel größeren geografisch-historischen Phänomens verstanden werden, ein Phänomen, das heutzutage erst mithilfe der Gruppenforschung vom Baltikum bis nach Bulgarien komparatistisch untersucht wird.[7]

Bevor ich mich auf Prag und Triest konzentriere, seien allgemeine Ausführungen über die Multiethnizität Österreich-Ungarns gestattet, d.h. des Staates, zu dem die beiden Städte jahrhundertelang bis 1918 gehörten: Die Donaumonarchie war offiziell ein Vielvölkerstaat, in dem Kaiser Franz Joseph seine Edikte mit dem Aufruf an „seine Völker" einleitete. Diese vielen Völker waren eben nicht nur das Erbe des Kaisers. Sie waren ihm auch ein Dorn im Auge, da sie sich der Macht Wiens ziemlich ungern unterstellten und untereinander ständig stritten. Es ist schon lange klar, dass der Untergang des Reiches u.a. von seiner Multiethnizität bedingt wurde: Zur Zeit der europäischen Nationalstaaten hatte ein halb mittelalterliches, halb modernes Geschöpf wie Österreich-Ungarn kaum Chancen, sich in seiner damaligen politischen Struktur durchzusetzen.

Was die Historiografie[8] untersucht und demonstriert hat, kann auch die Literatur über den Ersten Weltkrieg zeigen: Viele Unter-

---

6 In diesem Panorama ist die Position der Deutschen interessant, die manchmal als mitteleuropäisches Volk (vor allem von sich selbst), manchmal als westliches Volk (vor allem von den östlichen Nachbarn) gesehen werden. Von den drei großen Völkern, die versucht haben, breite Teile Ostmitteleuropas zu kontrollieren, d.h. die Deutschen, die Russen und die Osmanen, sind die beiden letzten eher als fremd und östlich rezipiert worden (obwohl der Panslawismus vor allem auf dem Balkan den Abstand zwischen Russland und den anderen slawischen Ländern programmatisch reduzierte). Die Deutschen sind aber sozusagen „westlich-mitteleuropäisch" zugleich. Eine andere interessante Problematik stellen die Ungarn nach 1867 dar, als sie anfingen, sich als numerisch kleines, aber trotzdem einflussreiches mitteleuropäisches Hegemonialvolk zu profilieren.

7 Außerdem ist es wichtig, die Erfahrung der Multiethnizität der Ostmitteleuropäer, die sie selbst in Verbindung mit ihrer Zwischenlage zwischen Ost und West begründet sehen, mit derjenigen anderer Kulturen zu vergleichen: Die Europäer am Mittelmeer betrachten sich als die Schwelle zwischen Nord und Süd, andere nichteuropäische Länder, die ehemals Kolonien waren, kennzeichnen sich als Schwelle zwischen der westlichen Kultur und anderen Kulturformen usw. Auch in diesen Gegenden spielt die Multiethnizität eine große Rolle, sei sie ein sehr alter Zustand dieser Gebiete, sei sie das Produkt der aktuellen Immigrationswelle.

8 Z.B. und trotz gewisser ideologischer Rigidität: Alan John Percival Taylor, La monarchia asburgica [Die Habsburger Monarchie], übers. v. Michele Lo Buono. Milano 1985 (engl. Original: The Habsburg Monarchy 1809–1918. London 1948); Robert A. Kann, Geschichte

tanen Franz Josephs wussten nicht genau, ob sie für oder gegen das Reich kämpfen sollten. Es reicht, an Bücher wie „Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války" („Der brave Soldat Schwejk", 1921–1923) von Jaroslav Hašek oder „Die letzten Tage der Menschheit" (veröffentlicht 1922) von Karl Kraus und das spätere „Ritorneranno" („Sie werden zurückkommen", veröffentlicht 1941) von Giani Stuparich zu denken, um festzustellen, dass die Frage der nationalen Zugehörigkeit in Österreich-Ungarn zum großen Problem aller seiner Einwohner wurde. Jede nationale Gemeinschaft war damit beschäftigt zu entscheiden, ob die Staatsangehörigkeit wichtiger war als die nationale Zugehörigkeit – oder umgekehrt. Natürlich waren die Antworten auf diese Frage nicht homogen, weder unter den verschiedenen Völkern noch innerhalb desselben Volks (wie die eben genannten Texte übrigens sehr gut darstellen): Die Frage nach der Loyalität zum Staat oder zur Nation war für jeden Untertanen des Reiches eine existenzielle Frage.

Selbstverständlich war die Frage vor allem für die nicht-deutschen Völker Österreich-Ungarns sehr schwierig zu beantworten. Einerseits waren sie der Meinung, dass Wien und die deutsche oder eingedeutschte Elite des Reiches die freie historische Entwicklung ihres eigenen Volkes verhinderten: In der Zeit, in der Idealismus und Historismus wichtig für die Konzeption von Geschichte waren, war man überzeugt, die historische (d.h. wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und politische) Entfaltung der Menschen müsse sich unbedingt über das Subjekt „Volk" oder „Nation" entwickeln. Andererseits war es vielen Angehörigen dieser Völker bewusst, dass sie kleine Völker waren, die allein kaum Chancen hatten, zwischen den zwei „Kolossen" Deutschland und Russland zu überleben, ohne dass diese versuchen würden, sie zu absorbieren. Mitglieder jedes Volks versuchten, dieses Problem anzugehen: Unter den Polen plädierte man für die Wiedervereinigung und Unabhängigkeit ihres eigenen Staats, um sich Deutschland und Russland entgegenzusetzen; unter den Tschechen glaubte man, sich auf Österreich-Ungarn stützen zu können, aber es wurde gleichzeitig mehr Autonomie und eine föderative Struktur für den Staat gefordert (was es konkret bedeuten sollte, stand zur Debatte: Viele hatten als Endziel eine rechtliche Gleichberechtigung der

---

des Habsburgerreiches 1526–1918, übers. v. Dorothea Winkler. Köln (u.a.) 1993, S. 367-469 (engl. Original: A History of the Habsburg Empire 1526–1918. Berkeley/Los Angeles 1974). Sehr ausführlich ist das von Adam Wandruszka, Peter Urbanich und z.T. von Helmut Rumpler herausgegebene mehrbändige Werk mit dem Titel Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Wien 1997–2000 (vor allem Bd. III, 1-2).

Länder der böhmischen Krone mit Österreich und Ungarn); unter den Kroaten orientierte man sich an Serbien und einem Königreich Jugoslawien (in einer antideutschen Allianz mit Russland); die Slowenen hatten häufig eine ähnliche Position wie viele Tschechen, obwohl sie auch in Richtung Serbien und Kroatien schauten; die österreichisch-ungarischen Italiener des Küstenlands dachten ebenso oft ähnlich wie viele Tschechen und Slowenen; die Ungarn schließlich waren die einzigen, die relativ zufrieden mit dem Status quo waren, weil sie ihre Gleichstellung mit den Deutschen schon 1867 erreicht hatten und infolgedessen die Elite einer Hälfte des Reiches waren. Um diesen Überblick zu vervollständigen, müsste man auch von den Italienern aus Trient, den Juden, den Rumänen, den Sinti und Roma („Zigeunern"), den Slowaken und anderen sprechen, was hier nicht geleistet werden kann, da der Platz und zum Teil die Kompetenzen fehlen. Außerdem sei angemerkt, dass die Positionen innerhalb derselben nationalen Gemeinschaft nicht homogen waren. Hier wurde nur der Mainstream des historisch-politischen Denkens jedes Volks angedeutet, viele andere Einstellungen waren jedoch ebenso möglich.

Die Deutschen Österreich-Ungarns als *nation privilegée* hatten gute Gründe, ihrem Staat treu zu bleiben, weil sie sich als „Schöpfer" des Reiches verstanden und tatsächlich seine Elite bildeten. Solange die deutsche Sprache und Kultur die herrschende im Reich war – weil sie eben als Staats- und Verwaltungssprache fungierte –, hatten sie kaum Probleme damit, in einem Vielvölkerstaat zu leben. Seit 1848 war das Leben für die österreichischen Deutschen jedoch komplizierter geworden: Die Überlegenheit der deutschen Ethnie im Reich war in Frage gestellt worden. Idealismus und Historismus flüsterten außerdem den Deutschen in Österreich ein, dass eine nationale Gemeinschaft wie die deutschösterreichische, die abseits vom Rest des Volkes (den Deutschen in dem sich konstituierenden Deutschen Reich) existiere, nicht gedeihen könne. Zudem lebte diese nationale Gemeinschaft in Österreich (später in Österreich-Ungarn) sehr verstreut über das Reich: Relativ homogen und kompakt war sie nur im Gebiet der heutigen Republik Österreich. Aber in Galizien, Siebenbürgen, Böhmen, Mähren, Schlesien (bzw. „Rest-Schlesien" nach dem Siebenjährigen Krieg), Südtirol, Ungarn usw. teilten die Deutschen das Land mit den anderen Völkern des Reichs. In einigen Fällen bildeten sie die Mehrheit, in vielen anderen aber eine Minderheit, vor allem eine städtische Minderheit. Diejenigen, die im Gebiet etwa zwischen Innsbruck und Wien lebten, hätten sich vom Habsburger Reich trennen können, um ein Teil des Reichs der Hohenzollern zu werden,

aber das schien den meisten unpraktikabel zu sein: Sie konnten sich ihr Land ohne die Verbindung zu den anderen Ländern Österreich-Ungarns und zur Habsburger Krone nicht wirklich vorstellen. Außerdem wären die vielen Deutschen, die in anderen Reichsgebieten angesiedelt waren, in jedem Fall isoliert worden. Die Alternative war, alle diese nicht nur (und oft vorwiegend nicht nur) deutschen Gebiete in einer „großdeutschen Lösung" zu vereinen – im Widerspruch zur Idee des Nationalstaats, da viele Nicht-Deutsche in diesen Gebieten lebten. Die österreichischen Deutschen hätten alle nicht-deutschen Völker germanisieren oder ihnen eine gewisse Autonomie innerhalb des zu allen Deutschen Mitteleuropas erweiterten Reichs garantieren müssen (gerade das war ein großes Diskussionsthema mit den Deutschen aus Deutschland, die von der Idee eines national homogenen Staats stärker als die Deutschen aus Österreich überzeugt waren). Als drittes und letztes blieb für die österreichischen Deutschen die Möglichkeit, sich mit der Situation abzufinden und alles zu belassen, wie es war. Sie verzichteten auf die deutsche Einheit, behielten aber ihre prominente Position in ihrem Reich, obwohl diese von den anderen Völkern immer stärker unterminiert wurde. Die österreichischen Deutschen wählten diese Möglichkeit als das kleinere Übel. Wirklich überzeugt von dieser Politik waren allerdings die Habsburger, die deutscher Abstammung waren, sich aber vor allem mit ihrem dynastischen Erbe und ihrem Staat (nicht mit ihrer Nation) identifizierten, sowie einige Funktionäre und Intellektuelle verschiedener ethnischer Herkunft, die als Reichspatrioten ihr Reich als beste Alternative zum Westen oder Osten (Deutschland und Russland) sahen. Für sie war die ethnische Vielfalt des Reichs im Ganzen gesehen eine Bereicherung, aber sie akzeptierten im Grunde genommen die deutsche Kultur als *cultura franca* innerhalb des Staates.[9]

Gerade diese überzeugten Österreicher waren große Theoretiker der vielen Tugenden der Mitte: Mitte bedeutet eine Zwischenlage zwischen West und Ost, zwischen Tradition (*ancien régime*) und Modernität, zwischen Einheit (dem Staat) und Vielfalt (den Völkern). Der Begriff der Mitte funktionierte (und funktioniert) aber wie eine Metapher, die von verschiedenen Benutzern sehr unterschiedlich gemeint sein konnte: Was sind Westen und Osten? Für einige waren der Westen vor allem die Großmächte Großbritannien und Frankreich,

[9] Claudio Magris hat diesen überzeugten „Österreichern" ein schönes Porträt gewidmet: Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna [Der Habsburger Mythos in der modernen österreichischen Literatur]. Turin 1982 (1. Aufl. 1963).

für andere gehörte auch Deutschland dazu und Österreich-Ungarn bildete die Mitte, weil es zwischen Deutschland und Russland (letzteres eindeutig der Osten) lag. Wo ist die Mitte zwischen Tradition und Modernität? Ist sie – politisch gesehen – eine Verfassungsmonarchie, wie einige der Untertanen Franz Josephs dachten, oder eine andere Staatsform? Und was befindet sich eigentlich zwischen staatlicher Einheit und ethnischer Vielfalt? Ein Reich, in dem man verschiedene Sprachen spricht und schreibt, obwohl zwei Sprachen – Deutsch und Ungarisch – amtlich wichtiger als die anderen waren? Oder eher eine andere Staatsform wie zum Beispiel eine Föderation, in der alle Sprachen gleichberechtigt hätten sein sollen?

Weil die Habsburgermonarchie eine Welt war, die von der Perspektive der ethnischen Identität her so komplex ausfiel, stellte die Identitätsbildung in dieser Hinsicht – zu welcher Nation/zu welchem Volk gehöre ich? – ein relevantes kulturelles und existenzielles Problem für ihre Einwohner dar. Die Optionen waren so zahlreich, dass einige Bewohner lange brauchten, um sich für eine Identität zu entscheiden, und es erscheint fraglich, ob diese Entscheidungen dann sehr fest waren. Wenn wir uns auf Cisleithanien, den österreichischen Teil der Habsburger Monarchie, beschränken, können wir sagen, dass es sich um eine Welt handelte, in der es allen vom rechtlichen Standpunkt her relativ frei stand, eine eigene nationale Identität zu bilden. Die Optionen, die jedem Individuum zur Verfügung standen, waren zahlreich. Diese Situation änderte sich mit dem Untergang des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg. Nun war im ehemaligen Cisleithanien diese Freiheit eingeschränkt und es dominierten große Unterschiede von Gebiet zu Gebiet, je nachdem, welchem Staat es inzwischen angehörte.

II. Kurze Geschichte der Prager „deutschen Insel“ und der Triester „slowenischen Halbinsel“

Der Zeitrahmen, in dem ich die Problematik der Multiethnizität in Prag und Triest untersuchen möchte, stellt für Ostmitteleuropa eine besondere Epoche dar. Die Zwischenkriegszeit (1918–1939) ist die Zeit, in der dieser Raum und die Völker, die ihn bewohnten, von allen Großmächten, die traditionell um die Kontrolle dieses Gebietes konkurrierten, unabhängig sein sollten. Unter der Devise der Selbstbestimmung der Völker plädierte Woodrow Wilson, der amerikanische Präsident zur Zeit des Ersten Weltkriegs, dafür, jedes mit-

teleuropäische Volk solle entscheiden, zu welchem Staat es gehören möchte. Völkern, die selbstständig sein wollten, obwohl sie klein und nicht mächtig waren, müsse es freigestellt sein, ihren eigenen Staat zu gründen.

Auf der Karte Ostmitteleuropas nach 1918 scheint das Projekt Wilsons realisiert: Österreich-Ungarn existiert nicht mehr, Deutschland und Russland verlieren Gebiete an Polen und auf dem Baltikum, viele neue Nationalstaaten entstehen. Diese neuen Staaten sind jedoch ethnisch nicht so homogen, wie es Wilsons Projekt vorgesehen hatte und wie sie es auch für ihre innere Stabilität hätten sein sollen. Innerhalb den neuen Grenzen lebten andersnationale Minderheiten, u.a. die deutschen Gemeinschaften, die über ganz Ostmitteleuropa verstreut waren. Sie stellten in ihrer unmittelbaren Umwelt oft Minderheiten dar, vor allem städtische Minderheiten, die ethnische Inseln innerhalb des Territoriums bildeten. Kompakte Nationalstaaten in Mitteleuropa konnten damit kaum entstehen. Die Tschechoslowakei ist ein prägnantes Beispiel dafür: Die Anzahl der Deutschen einschließlich der deutschen Juden bezifferte sich dort auf mehr als drei Millionen, d.h. mehr als 20% der Staatsbevölkerung (13,5 Millionen).[10] Die meisten wohnten an der Grenze zu Deutschland bzw. Österreich im so genannten Sudetenland, in dem die Deutschen die Mehrheit und die Tschechen die Minderheit waren und die Anzahl deutsch sprechender Juden geringer ausfiel als die der Deutschen. Deutsche wohnten aber auch in Prag; dort war die Lage spiegelbildlich im Vergleich zum Sudetenland: Die Tschechen waren in der Mehrheit und die deutsch sprechenden Juden, die in der Stadt wohnten, bildeten fast 50% der deutsch sprechenden Stadtbevölkerung. Bereits nach der Volkszählung des Jahres 1910 hatte Prag 442 017 Einwohner, von denen 32 332 (ungefähr 7%) deutsch sprechend waren. Darunter waren ungefähr 15 000 Juden. Die anderen Einwohner waren zum größten Teil tschechisch sprechend.[11] Die Anzahl der Tschechen stieg in den

---

[10] Jan Lehár (u.a.), Česká literatura od počátku k dnešku [Die tschechische Literatur vom Beginn bis heute]. Prag 1996–1998, S. 554.

[11] Angelo Maria Ripellino (Praga magica [Das magische Prag]. Turin 1991 [1. Aufl. 1973], S. 25) behauptet, dass die Anzahl der deutsch sprechenden Juden die Anzahl der Prager Deutschen um die Jahrhundertwende übertraf. Es handelt sich dabei allerdings um eine Übertreibung, die sich aus dem literarischen Mythos von Prag als Stadt der deutsch-jüdischen Schriftsteller speist. Nach den historiografischen Quellen, welche die Volkszählungen zitieren, machten die Juden ungefähr 40% der deutsch sprechen Bevölkerung aus. Vgl. Gary B. Cohen, Němci v Praze. 1861–1914 [Die Deutschen in Prag. 1861–1914], übers. v. Jana Mandlerová. Prag 2000, S. 76 (engl. Original: The Politics of Ethnic Survival. Germans in Prague, 1861–1914. Princeton 1981) zusammen mit dem kollektiven Werk Dějiny Prahy

ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg, aber der Prozentsatz der Deutschen und der deutsch sprechenden Juden war 1930 nach einem raschen Rückgang um 1920 nicht dramatisch unterschiedlich im Vergleich zur österreichischen Zeit (ungefähr 5%).[12]

Die Präsenz der Juden in Prag (aber auch im Sudetenland) ist ein Hinweis darauf, dass die Frage der Minderheiten in Mitteleuropa während der Zwischenkriegszeit nicht nur die Deutschen, sondern auch andere Völker betraf. In Ostmitteleuropa traten andere, nicht-deutsche Völker auf, deren Zusammenleben von komplexen Assimilations- und Differenzierungsprozessen bedingt wurde.

Prag und Triest reichen aus, um darzustellen, wie schwer es für die damalige Politik war, mit der komplexen Multiethnizität Ostmitteleuropas zurechtzukommen: Das Postulat des Selbstbestimmungsrechts der Völker scheint einleuchtend zu sein, wird aber durch die disparate Verteilung der ostmitteleuropäischen Völker auf dem Kontinent ad absurdum geführt. Wenn jede ethnische Insel oder Halbinsel seine Unabhängigkeit oder Angehörigkeit zu einem bestimmten Staat hätte frei entscheiden können, wäre Ostmitteleuropa ein „politisches Patchwork" geworden, in dem die territoriale Kontinuität einiger Staaten gefährdet gewesen wäre. Um sich so genannte „natürliche Grenzen" zu schaffen, verbot die Tschechoslowakei ein Referendum zur Selbstbestimmung der Sudetendeutschen, und Italien profitierte von der Position als Siegermacht, um die Vormachtstellung in einer ethnisch gemischten Region wie derjenigen um Görz, Triest, Istrien und Rijeka zu etablieren.

Eine wichtige Ursache für den Zweiten Weltkrieg ist gerade die Tatsache, dass die neue Karte Mitteleuropas nach 1918 den Völkerkonflikt in diesem Gebiet nicht auflöste: Minderheiten und Mehrheiten gab es in den neuen, nach der Zerschlagung Österreich-Ungarns entstandenen Staaten auch weiterhin, und viele dieser Staaten waren nicht fähig, den Zusammenstoß der verschiedenen Völker innerhalb und zwischen ihren Grenzen zu vermeiden. Mit dem Untergang Österreich-Ungarns waren diese nationalen Gemeinschaften wie diejenigen der Deutschen in Prag und der Slowenen in Triest keine einfachen

II [Geschichte Prags II]. Prag 1998, S. 137 u. 307. Es ist allerdings wohl möglich, dass sich einige deutsch assimilierte Juden als Deutsche und nicht als Juden eintrugen. Die Volkszählungen im ostmitteleuropäischen Raum waren eine komplizierte Angelegenheit, da die Bekennung zu einer gewissen Gruppe strategisch erfolgen konnte: „Wechsel" der nationalen Identität waren keine Seltenheit.

12 Vgl. Dějiny Prahy II (wie Anm. 11), S. 305-308. Auch hier ist mit „Identitätswechseln" zu rechnen.

lokalen Minderheiten mehr, deren Landsleute in anderen Regionen desselben Staates wie sie lebten: Das eigene Volk lebte jetzt hinter irgendeiner Grenze, in einem (oder in mehreren) anderen Staat(en). Es erscheint logisch, dass sich das Gefühl der Isoliertheit bei diesen Minderheiten verstärkte.[13] Trotz der im Allgemeinen ähnlichen Lage gibt es aber Unterschiede zwischen Prag und Triest, die mit der differenten ethnischen Komposition, der geografischen Lage und der politischen Situation der zwei Städte verbunden sind und erklärt werden sollen.

Das deutsche Prag

Zusammengenommen waren die Deutschen eine mächtige Gemeinschaft im tschechoslowakischen Staat: Als fast alle 1935 kompakt die Sudetendeutsche Nationalpartei wählten, wurde diese plötzlich zur größten Partei des Staates, obwohl sie die Partei einer Minderheit war. Trotz ihrer Anzahl wurden die tschechoslowakischen Deutschen von den Tschechen bisweilen vernachlässigt.[14] Die Tschechoslowakei hatte den Minderheitenschutzvertrag des Völkerbunds unterzeichnet, aber in ihrer politischen Praxis tat der neue Staat nicht genug, um die sprachliche und kulturelle Identität seiner Minderheiten zu schützen: „Deren [des Minderheitenschutzvertrags und der tschechoslowakischen Verfassung] vergleichsweise weitgehende Bestimmungen wurden jedoch durch eine kleinliche Nadelstichpolitik seitens der tschechoslowakischer Behörden nicht selten entwertet. Selbst die im Prinzip korrekte Sprachgesetzgebung wurde in der Anwendung häufig unterlaufen."[15] Die Grundrechte der Minderheiten, die vom Völkerbund und in der Verfassung definiert waren, wurden nicht mit

---

13 Ein Überblick über die Lage der ethnischen Minderheiten in Ostmitteleuropa zwischen den zwei Weltkriegen findet sich in: Ostmitteleuropa zwischen den beiden Weltkriegen (1918–1939). Stärke und Schwäche der neuen Staaten, nationale Minderheiten, hrsg. v. Hans Lemberg. Marburg 1997 (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung. 3), und in: Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. v. Umberto Corsini u. Davide Zaffi. Berlin 1994 (letzteres geht auch über Ostmitteleuropa hinaus).

14 Die Gemeinsame deutsch-tschechische Historikerkommission erinnert uns an dieses Problem. Vgl. u.a. Gemeinsame deutsch-tschechische Historikerkommission, Konfliktgemeinschaft, Katastrophe, Entspannung. Skizze einer Darstellung der deutsch-tschechischen Geschichte seit dem 19. Jahrhundert. Prag 1996, hier v.a. S. 14-29. Vgl. außerdem Jiří Kořalka, Minderheiten als Notausweg. Grundsätze der Rechtslage und des Minderheitenschutzes in den böhmischen Ländern vor 1914 und in der Tschechoslowakischen Republik nach 1918, in: Die Minderheiten (wie Anm. 13), S. 95-115.

15 Historikerkommission, Konfliktgemeinschaft (wie Anm. 14), S. 17.

weiteren Gruppenrechten für die Minderheiten im Land konkretisiert. Theoretisch sollte die tschechoslowakische Regierung die Identität der Minderheiten unterstützen, war aber zu nichts Konkretem verpflichtet. Den Deutschen und den anderen Minderheiten stand dennoch frei, ihre eigenen Parteien zu gründen und im Parlament bzw. der Regierung dafür zu kämpfen, dass Gesetze verabschiedet oder Maßnahmen getroffen wurden, die sie schützen konnten, z.B. bei den „Antikrisenplänen" Anfang der 30er Jahre, als die Deutschen, die von der Wirtschaftskrise am meisten betroffen waren,[16] Staatsaufträge für die Arbeitlosenunterstützung forderten.

Die Gemeinsame deutsch-tschechische historische Kommission spricht von einer „Nadelstichpolitik der Behörden" und – gerade für die „Antikrisenpläne" – „Unbeweglichkeit der Bürokratie",[17] aber sie stellt auch fest, dass „eine gezielte soziale oder wirtschaftliche Diskriminierung nicht stattfand". Die staatlichen Institutionen, aber vor allem die einzelnen Staatsbeamten der Ersten Tschechoslowakischen Republik konnten gegen die Deutschen ungerecht sein, waren es aber nicht systematisch: Sie waren vor allem wenig kooperativ und bemühten sich nicht darum, die Gesetze und Maßnahmen anzuwenden, die im Parlament zum Schutz der Minderheiten verabschiedet worden waren. Die Problemlage der – nicht nur – deutschen Minderheit in der Tschechoslowakei ist nicht *stricto sensu* politisch zu verstehen: Per Gesetz waren die Deutschen, wenn nicht als Gruppe, so zumindest als einzelne Staatsbürger nicht tschechischer oder slowakischer Herkunft durch die Verfassung geschützt, und politisch hatten sie die Möglichkeit, im Parlament ihre Interessen zu verteidigen. Das Problem lag eher im kulturellen Bereich (*sensu lato* immer noch politisch): Die tschechischen Beamten erfüllten ihre Pflichten hinsichtlich der Deutschen unzureichend, da die tschechoslowakischen Deutschen von den Tschechen generell schlecht angesehen waren, obwohl der Staat sie anerkannte und bisweilen unterstützte (einige deutsche Parteien saßen ab 1925 immerhin in der tschechoslowakischen Regierung). Untersucht man die Politik gegenüber der deutschen Minderheit in der Ersten Tschechoslowakischen Republik, bleibt zu konstatieren, dass existierende Gesetze nicht konsequent genug durchgesetzt wurden. Viele Tschechen sahen in der Gründung der Tschechoslowakei eine Revanche gegen die Deutschen, von denen ihr Volk lange Zeit unterdrückt worden war. So waren sie wenig be-

16 Zu den Gründen hierfür vgl. ebenda, S. 24.
17 Ebenda.

reit, die deutsche Minderheit der Tschechoslowakei zu respektieren: Viele scheinen durch Gleichgültigkeit und Vernachlässigung, durch eine „Nadelstichpolitik“[18] Vergeltung geübt zu haben. Deutsche Nationalisten verallgemeinerten diese Haltung vieler Tschechen, um die deutsche Gemeinschaft davon zu überzeugen, alle Tschechen, nicht nur einzelne Individuen, sondern der Staat, würden sie diskriminieren. Dies gelang: Die Sudetendeutsche Nationalpartei wurde 1935 zur größten Partei der Tschechoslowakei.

In diesem Kontext standen die Prager Deutschen, die innerhalb der deutschen Minderheit der Tschechoslowakei eine besondere Position besaßen: Im Unterschied zu anderen waren sie oft treue tschechoslowakische Bürger und hielten die Bildung der Tschechoslowakei – einschließlich der deutschen Minderheit – für legitim. Im Bewusstsein, dass die wechselseitigen Beziehungen von Mehrheit und Minderheit problematisch waren, betrachteten sie die Unterstützung des Staates als den einzigen Weg, um diese Beziehung in der Praxis zu verbessern: Nur eine staatliche Politik des Dialogs und des Kompromisses konnte die Lage der Deutschen in der Tschechoslowakei verbessern. Auch nach der Wirtschaftskrise glaubten die Prager Deutschen weiter an den Staat und unterstützten die Sudetendeutsche Nationalpartei kaum.

Es bleibt die Frage, warum sich dieser Unterschied zwischen den Prager Deutschen und den anderen Deutschen in der Tschechoslowakei entwickelte. Erstens waren viele der deutschsprachigen Prager eigentlich deutsch sprechende Juden, die sich mit dem Deutschtum nur bis zu einem gewissen Grad identifizierten. Mit der Entstehung des Zionismus waren die Prager Juden, die Deutsch sprachen, in ein Dilemma geraten: Assimilierung mit der deutschen Kultur oder Rückbesinnung auf die jüdische Kultur. Zudem gehörten die meisten deutschsprachigen Prager (das gilt auch für diejenigen, die keine Juden waren) zur höheren und liberalen Schicht der Gesellschaft: Sie misstrauten dem Nationalismus der Deutschen aus der Tschechoslowakei, der für sie zu populistisch erschien, und vertrauten der politischen Elite der Tschechoslowakischen Republik (vor allem Masaryk und seinen Anhängern), die im Wissen, dass eine Rücksichtnahme auf die Deutschen viel vorteilhafter als ihre Unterdrückung war, infol-

[18] Interessante Überlegungen dazu findet man in den Reportagen über die Sudetenkrise der tschechischen Journalistin und Übersetzerin aus dem Deutschen Milena Jesenská, Nad naše síly. Češi, Židé a Němci 1937–1939 [Über unsere Kräfte hinaus. Tschechen, Juden und Deutsche 1937–1939]. Olomouc 1997.

gedessen für diese Rücksichtnahme plädierte. Ein dritter Faktor war, dass die Wirtschaftskrise Prag weniger als andere Gebiete der Tschechoslowakei, vor allem deutsche Gebiete, betraf: Bei dieser Angelegenheit spürten die Prager Deutschen die Indifferenz oder Animosität der tschechischen Beamten weniger, auch weil sie ihre Hilfe weniger brauchten. Zum vierten lebten die Prager Deutschen viel enger mit den Tschechen zusammen als viele andere Deutsche im Land. Beide Völker teilten dieselbe Stadt, und die Gelegenheiten, sich gegenseitig kennen zu lernen und zu treffen, waren viel zahlreicher als für die Deutschen, die an der Grenze zu Deutschland oder Österreich lebten. Regional gesehen hatten diese das Gefühl, in einem deutschen Gebiet zu leben, das sich innerhalb eines tschechischen Staates befand. Diese Deutschen, die Deutschböhmen oder, wie man allmählich immer öfter sagte, Sudetendeutschen,[19] lebten eher in der Dimension einer Halbinsel als in der einer Insel: ein deutscher Ausläufer im tschechischen Meer, der aber sein festes Hinterland, das deutsche Volk in Österreich und Deutschland, nah bei sich wusste. Die Sicherheit, die von diesem Hinterland garantiert wurde, war so groß, dass sich die Einwohner der Halbinsel „Sudetenland" vor jedem Problem mit dem tschechischen Meer fragten, ob es nicht besser gewesen wäre, doch zu einem deutschen Staat zu gehören. Die Anwesenheit „ihres" Hinterlands jenseits der Grenze machte es für sie möglich zu denken, dass man diese Grenze auch verschieben konnte. Außerdem war es für sie immer möglich, sich jenseits der Grenze zu begeben, dorthin, wo die Deutschen waren, und die Kontakte mit den Tschechen so weit wie möglich zu reduzieren, sie dadurch auch nicht wirklich kennen lernen zu müssen, also auch ohne zu lernen, sich mit den Tschechen in einem Mindestmaß zu identifizieren.

Im Gegensatz dazu fühlten sich die Prager Deutschen wie auf einer Insel: Um sie herum war das tschechische Meer, und das nicht nur auf dem Land um die Stadt herum, sondern direkt in der Stadt selbst. Diese Enklaven-Situation machte es für sie notwendig, sich mit den Tschechen verständigen zu müssen, weil sie als deutsche Minderheit ohne eine Mehrheit unmittelbar hinter der Grenze zu schwach waren, um eine entschieden negative Haltung gegenüber den Tschechen einzunehmen. Gleichzeitig führten die häufigen Kontakte mit

[19] Vgl. Zdeněk Beneš, „Sudety" a „sudetský" [„Sudetenland" und „sudetisch"], in: Rozumět dějinám. Vývoj česko-německých vztahů na našem území v letech 1848–1948 [Die Geschichte verstehen. Die Entwicklung der tschechisch-deutschen Beziehungen in unserem Land in den Jahren 1848–1948]. Prag 2002, S. 93 f.

den Tschechen dazu, dass die Prager Deutschen die Tschechen besser als die anderen Deutschen der Tschechoslowakei kannten, ihre Sprache besser sprachen und ihren *way of thinking* besser verstanden.[20] Wie Gary B. Cohen[21] anmerkt, waren die persönlichen Beziehungen zwischen Tschechen und Deutschen im privaten Leben schon zu Zeiten von Österreich-Ungarn sehr entwickelt, als (und obwohl) der Nationalismus der tschechischen und der deutschen Gemeinschaft Kontakte auf öffentlicher Ebene stark erschwerte. In der Tschechoslowakei, als die Prager Deutschen ihre politische Macht in der Stadt verloren und von daher ihr öffentliches Leben etwas „entpolitisierten", wurden diese Kontakte vermutlich noch häufiger: Gemischte Ehe waren keine Seltenheit. Die deutsche Insel öffnete sich weiter dem tschechischen Meer.

Das slowenische Triest

Wie Deutsche und Tschechen hatten auch Italiener und Slowenen eine gemeinsame Kommission, die „Italienisch-slowenische historisch-kulturelle Kommission", die zwischen 1993 und 2000 an einem Bericht über die italienisch-slowenischen Beziehungen arbeitete (im Unterschied zur Gemeinsamen deutsch-tschechischen Historikerkommission beendete sie nach der Fertigstellung dieses einzigen Berichtes ihre Existenz).[22]

Italien hatte – als Siegermacht nach dem Ersten Weltkrieg – einige neue Gebiete erhalten. Darunter waren die Städte Görz und Triest im Osten, aber auch ein Stück Hinterland auf dem Territorium des heutigen Sloweniens bis zu Postojna. Außerdem wurde ganz Istrien italienisch. Damit umfasste das Königreich Italien viele neue Untertanen slowenischer und kroatischer Herkunft. Der Bericht der Kommission erinnert an die Volkszählung des Jahres 1921, nach der die

---

20 Eine plastische Darstellung des Zusammenlebens von Deutschen, Juden und Tschechen in Prag einschließlich der Unterschiede zwischen Deutschböhmen/Sudetendeutschen und Prager Deutschen findet man im essayistischen Werk von Jiří Gruša, Eda Kriseová und Petr Pithart, Prag. Einst Stadt der Tschechen, Deutschen und Juden. München 1993. Dieser erzählerische Essay erwähnt allerdings nicht seine Quellen.

21 Cohen, Němci v Praze (wie Anm. 11), S. 216 f.

22 Italienisch-slowenische historisch-kulturelle Kommission, Slovensko-italijanski odnosi 1890–1956: poročilo slovensko-italijanske zgodovinsko-kulturne komisije – Rapporti italo-sloveni 1890–1956: relazione della commissione culturale italo-slovena – Slovene-Italian Relations 1890–1956: Report of the Slovene-Italian Historical and Cultural commission. Laibach 2001, S. 80 f.

slowenische Minderheit Italiens 271 305 Individuen zählte (18 150 in Triest, das 238 655 Einwohner hatte, d.h. ungefähr 8% der Bevölkerung).[23] Milica Kacin Wohinz und Jože Pirjevec[24] bemerken, dass diese Volkszählung aber in einem Klima heftiger politischer Spannungen stattfand, in dem das italienische Element favorisiert wurde. Außerdem fehlen in der Zahl die Flüchtlinge, die nach dem Krieg nicht mehr nach Hause zurückkehrten und es vorzogen, im Königreich Jugoslawien zu bleiben. Aufgrund der nur relativen Zuverlässigkeit der Volkszählung des Jahres 1921 erwähnt der italienisch-slowenische Bericht zum Vergleich auch die österreichische Volkszählung des Jahres 1910 (327 230 Individuen, 56 916 in Triest, das damals 229 510 Einwohner hatte, d.h. ungefähr 30% der Einwohner) und die Werte des Historikers Carlo Schiffrer, der von ungefähr 290 000 Slowenen in Italien im Jahre 1921 spricht.[25] Im vorliegenden Artikel wird von dem Bericht der italienisch-slowenischen Kommission ausgegangen, nach dem die slowenische Minderheit Italiens ungefähr 300 000 Individuen zählte. Wie viele slowenische Einwohner Triest allein zur Zeit hatte, wird im Bericht nicht angegeben. Es dürften allerdings auf jeden Fall mehr sein als von den italienischen Behörden bekannt gegeben.[26]

Die Verteilung der slowenischen Minderheit Italiens im Land war derjenigen der deutschen Minderheit der Tschechoslowakei ähnlich: Die Slowenen wohnten zum größten Teil kompakt an der Grenze zum Königreich Jugoslawien und waren von daher – aus ihrer Perspektive – eine Halbinsel des slowenischen Volkes, die nach Italien reichte. Während aber in der Tschechoslowakei echte deutsche ethnische Inseln wie Prag existierten, gab es, wenn überhaupt, nur wenige slowenische Siedlungen, die komplett von Italienern umschlossen waren. Die zum Teil differente Verteilung der Deutschen in den ehemaligen Ländern der Böhmischen Krone im Vergleich zu den Slowenen im ehemaligen Küstenland hatte mit der prominenten Position der Deutschen in ganz Ostmitteleuropa zu tun (seien sie österreichischer oder preußischer Herkunft): Hier bildeten sie oft die Mittel- oder Oberschicht der Gesellschaft, Händler, Unternehmer, Funktionäre,

---

23 Ebenda, S. 80. Die Anzahl über Triest stammt allerdings aus Walter Hildebrandt, Der Triest-Konflikt und die italienisch-jugoslawische Frage. Göttingen/Tübingen 1953, S. 10.

24 Milica Kacin Wohinz, Jože Pirjevec, Storia degli sloveni in Italia 1866–1998 [Geschichte der Slowenen in Italien 1866–1998]. Venedig 1998, S. 80.

25 Ebenda. Zur Anzahl über Triest vgl. Hildebrandt, Der Triest-Konflikt (wie Anm. 23), S. 8.

26 Ebenda, S. 16 ff. Vgl. auch Milica Kacin Wohinz, Vivere al confine: sloveni e italiani negli anni 1918–1941 [An der Grenze leben. Slowenen und Italiener in den Jahren 1918–1941]. Görtz 2004.

Offiziere, Lehrer u.a. Die Slowenen waren aber im Gegenteil zu den Deutschen hauptsächlich Bauern oder Fischer und wohnten eher auf dem Land als in den Städten (wenn sie in den Städten lebten, dann gehörten sie oft zur Arbeiterklasse).[27] Natürlich darf man nicht verallgemeinern: Auch die Slowenen hatten ihre Städte und sowohl eine Arbeiterschicht als auch wichtige Stadteliten ab dem 19. Jahrhundert entwickelt. Eine slowenische bürgerliche Elite lebte v.a. in Triest und verfügte schon um die Jahrhundertwende über beträchtliche Finanz- und Kulturmittel.[28] Der slowenische Intellektuelle Ivan Cankar (1876–1918) erinnerte 1918 in seiner berühmten Rede über Triest und das Slowenentum „Očiščenje in pomlajenje" daran, dass Triest mehr slowenische Einwohner als Laibach hatte.[29] In der Tat hatte Laibach (Ljubljana) 1910 35 777 slowenische Einwohner,[30] während Triest im selben Jahr 59 308 slowenische Einwohner zählte.[31]

Die slowenische Minderheit Italiens war wesentlich kleiner und schwächer als die deutsche Minderheit der Tschechoslowakei: 300 000 gegen 3 000 000 Menschen. Man muss aber die Proportionen berücksichtigen: Die Deutschen aus der Tschechoslowakei waren eine große Gemeinschaft in ihrem Land, aber eine relativ kleine Gemeinschaft innerhalb des gesamten deutschen Volkes, das in Deutschland und Österreich wohnte. Die Slowenen Italiens stellten hingegen ein Viertel aller damaligen Slowenen dar und hatten eine immense Bedeutung für die Slowenen Jugoslawiens, die sich verstümmelt fühlten (ihrerseits fühlten sich die Slowenen Italiens wie das abgeschnittene Glied).

Die Bedingungen, unter denen die Slowenen Italiens als Bürger des italienischen Staats hätten leben sollen, waren Anfang der 20er Jahre theoretisch nicht schlecht. Obwohl Italien, als Siegermacht des Kriegs, davon befreit war, den Minderheitenschutzvertrag des Völkerbunds zu unterschreiben, versicherte die italienische Regierung, ihre

---

27 Janko Pleterski, Die Slowenen, in: Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch, Die Völker des Reiches. Wien 1980, Bd. 2, S. 801-838. Dieser Band ist Teil des von Wandruszka, Urbanitsch u. Rumpler herausgegebenen Werks (wie Anm. 8).

28 Kacin Wohinz, Pirjevec, Storia (vgl. Anm. 24), S. 39 f.; Marina Cattaruzza, Nationalitätenkonflikte in Triest im Rahmen der Nationalitätenfrage in der Habsburger Monarchie 1850–1914, in: Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Ralph Melvilli. Stuttgart 1988, hier Bd. 2, S. 709-726.

29 Ivan Cankar, Očiščenje in pomlajenje [Reinigung und Verjüngung], in: Ders., Zbrano delo [Gesamtwerk]. Laibach 1967–1976, Bd. 25, S. 239-249.

30 Christian Gerbel (u.a.), Urbane Eliten und kultureller Wandel. Bologna – Linz – Leipzig – Ljubljana. Wien 1996, S. 185.

31 Vgl. Ana Kalc-Hafner, Pahor Samo, Lucijan Volk, Slovenci in Italija: pro memoria za odnosi z zahodno sosedo [Die Slowenen in Italien: Notiz über die Verhältnisse zum westlichen Nachbarn]. Laibach 1995.

neuen Minderheiten (die deutsche in Südtirol und die slowenische und kroatische im Julischen Venetien) zu respektieren. Die Rechte, die diese ethnischen Gruppen in Österreich-Ungarn besessen hatten, wurden vom Gesetz weiter garantiert: Sie hatten Schulen, in denen in ihrer Muttersprache unterrichtet wurde, und es war für sie möglich, auf lokaler Ebene ihre Muttersprache als Amts- wie Justizsprache zu verwenden. Wie in der Tschechoslowakei konnten die nationalen Minderheiten außerdem ihre Parteien gründen und ihre Interessen direkt im Parlament verteidigen. Es scheint so,[32] dass die Mehrheit der Slowenen Italiens Anfang der 20er Jahre akzeptiert hatte, zu diesem Land zu gehören, wenn ihre Rechte als Minderheit nur weiter garantiert wurden.

Andererseits muss man berücksichtigen, dass der italienische Staat wahrscheinlich von Anfang an darauf zielte, die Minderheiten langsam, allmählich und sozusagen „physiologisch" zu assimilieren:[33] Das Italienische wurde z.B. auch zu diesem Zweck in allen anderssprachigen Schulen eingeführt. Man muss außerdem nicht nur die Geschichte der Politik in Betracht ziehen, sondern auch diejenige der Kultur und der Mentalität. Auch wenn die liberale Regierung Italiens zumindest anscheinend bereit war, den neuen Minderheiten ihre alten „österreichischen" Rechte weiter zu genehmigen,[34] waren die Italiener selbst und vor allem die Italiener der neuen Gebiete nicht so kooperativ. Die Rivalität zwischen den ethnischen Gruppen war sehr groß und der italienische Nationalismus, unter anderem vom aufkommenden Faschismus verfochten, weit verbreitet. Schon 1920 brannten die Faschisten den *narodni dom* nieder, das Nationalhaus der Slowenen in Triest. Möglicherweise taten sie das, nachdem sie von slowenischen Nationalisten provoziert worden waren, aber es bleibt auch der Verdacht, dass diese Provokation von den Faschisten *ad hoc* inszeniert worden sei. Die Vertreter der Regierung in Triest führten keine genaueren Untersuchungen durch. Zwar traten die Behörden – wie in der Tschechoslowakei – für die Respektierung der Minderheiten ein, in der Praxis arbeiteten sie mit ihnen aber nicht wirklich

32 Vgl. Kacin Wohinz, Vivere al confine (wie Anm. 26).

33 Marta Verginella, Il confine degli altri [Die Grenze der Anderen]. Rom 2008, S. 31.

34 Ester Capuzzo, La condizione delle minoranze nel diritto pubblico interno dalla crisi dello stato liberale alla repubblica [Die Lage der Minderheiten im inneren öffentlichen Recht von der Krise des liberalen Staates bis zur Republik], in: Trieste, Austria, Italia tra Settecento e Novecento. Studi in onore di Elio Apih [Triest, Österreich und Italien vom 17. bis 19. Jahrhundert. Festschrift für Elio Apih], hrsg. v. Marina Cattaruzza. Udine 1996, S. 359-375, hier S. 362-365.

zusammen.[35] Die Beamten verkörperten in ihrer Arbeitspraxis die verbreitete Mentalität sowie Vorurteile und Ängste gegen die und vor den Minderheiten.

Die Situation verschlechterte sich mit der Machtübernahme des Faschismus weiter, dessen politisches Programm antiliberal und explizit nationalistisch war: Der so genannte *fascismo di frontiera* (Grenzfaschismus) hatte als Schwerpunkt gerade die Italienisierung der Minderheiten. Sie alle verloren ihre Rechte auf Bildung in ihrer eigenen Sprache, die sie außerdem in den Ämtern nicht mehr benutzen konnten. All ihre Gesellschaften und Vereine (wirtschaftliche wie Banken oder Körperschaften, politische wie die Parteien, kulturelle wie Lesehallen, Gesangschöre oder Stickvereine) wurden abgeschafft, die Namen wurden italienisiert. Beamte slowenischer Herkunft wie Lehrer oder Eisenbahner wurden weit entfernt von ihrem Zuhause stationiert (oft in Süditalien). Viele Slowenen emigrierten, vor allem die Anhänger der Elite, in das Königreich Jugoslawien;[36] doch es gelang dem Faschismus nicht, die Slowenen Italiens zu assimilieren, obwohl sie zahlenmäßig klein und ohne eine starke Oberschicht blieben. Neben einigen Fällen offenen Widerstands, die zum Teil mit dem Todesurteil bestraft wurden, stellten die Slowenen dem Faschismus passiven Widerstand entgegen und fühlten sich der Pflege ihrer Sprache und Traditionen in der privaten Sphäre und im Untergrund verpflichtet.

Minderheiten im Vergleich

Was ergibt also ein Vergleich zwischen der Lage der Prager Deutschen und der Triester Slowenen? Die jeweiligen Positionen als Minderheiten in den beiden Städten unterschieden sich voneinander. Einerseits wurden die Triester Slowenen ab der Machtübernahme des Faschismus vom Staat aktiv verfolgt, nicht nur vernachlässigt und von den Beamten benachteiligt wie die Prager Deutschen. Außerdem waren die Slowenen in Triest weniger einflussreich und wohlhabend als die Deutschen in Prag. Andererseits besaßen die Triester Slowenen aber eine ausgeprägtere Identität als die Prager Deutschen: Diese war stabiler, weil eindeutig slowenisch, während die deutsche Identität in Prag sehr oft eine deutsch-jüdische war; die Identitätsverwurzelung der Triester

35 Vgl. Kacin Wohinz, Vivere al confine (wie Anm. 21).

36 Kommission, Slovensko-italijanski odnosi (wie Anm. 22), S. 88; Verginella, Il confine (wie Anm. 33), S. 63-86.

Slowenen war außerdem stärker, weil sie in enger geografischer Verbindung zu einem ethnisch viel homogeneren slowenischen Gebiet stand, d.h. zum Karst und weiter entfernt zu Slowenien. Diese Feststellung ist wichtig, weil sie für den Diskurs über die Prager und Triester Literatur der Minderheiten entscheidend sein wird. Die Prager Deutschen fühlten sich wie auf einer Insel, getrennt von der Halbinsel der so genannten Sudetendeutschen, während die Triester Slowenen sich als einen Teil der Halbinsel aller Slowenen Italiens wahrnahmen.

Die Slowenen aus Triest und Umgebung hatten eigentlich etwas gemein mit den Sudetendeutschen: Sie wohnten an der Grenze, und auf der anderen Seiten befanden sich ihre Landsleute; viele von ihnen gehörten nicht zur Elite, auch bevor die Faschisten anfingen, diese zu verfolgen. Deswegen besaß ihre Kultur Arbeiter- oder bäuerliche Züge wie die Kultur der Sudetendeutschen, obwohl die Triester Slowenen im Unterschied zu den Sudetendeutschen in einer Großstadt lebten.[37]

Auf der anderen Seite sind gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Prager Deutschen und den Triester Italienern festzustellen. Die Italiener stellten zwar die Mehrheit der Triester, wurden aber zur Minderheit, sobald sie die Stadt verließen. Das Land um die Stadt war nicht hauptsächlich von Italienern bewohnt, sondern ein slowenisches oder teilweise italienisch-slowenisches Land. Die Italiener in Triest fühlten sich wie eine Insel in der Region, obwohl sie es nur ungern zugestanden – von den anderen Italienern isoliert, genauso wie die Prager Deutschen von den Österreichern oder den Deutschen.

Wie bei den Prager Deutschen hatte diese Isolierung für die Triester Italiener nicht nur eine geografische Bedeutung: Es blieb ihnen sehr stark bewusst, dass sie im Vergleich zu den anderen Italienern anders waren, keine „reinen" Italiener, sondern zumeist „italienisierte" Italiener, deren Eltern oder Großeltern Deutsche, Slawen, Ungarn, Griechen usw. waren. Die „Italienität" war und ist in Triest kein einfacher ethnischer Faktor, sondern oft eine kulturelle Wahl,[38] genauso wie das Deutschtum für viele Prager Juden, die wussten, dass sie trotz ihrer (fast) vollkommenen oder halben Assimilation nicht wie die anderen Deutschen waren.

Ein großer Unterschied zwischen Deutschen und deutschen Juden in Prag einerseits sowie Triester Italienern andererseits besteht aber

---

37 Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die Sudetendeutschen keine Stadtkultur besaßen: Kleinstädte waren ein wesentlicher Bestandteil des Sudetenlandes.

38 Katia Pizzi, A City in Search of an Author. The Literary Identity of Trieste. London 2001, S. 100-137.

darin, dass erstere in der Zwischenkriegszeit eine Minderheit nicht nur in Prag, sondern auch auf staatlicher Ebene bildeten, während letztere zur Ethnie gehörten, die gleichzeitig auch das Fundament des Nationalstaats Italien darstellte, ein Nationalstaat, der sich unter dem Faschismus extrem nationalistisch gerierte: Die Italiener aus Triest konnten somit ihre Identität auch aggressiv schützen. Darüber hinaus hatten Prager Deutsche und Triester Italiener in der Zwischenkriegszeit einen anderen Zugang zur tschechischen bzw. zur slowenischen Kultur: Viele deutschsprachige Prager (besonders die Juden) kannten die tschechische Kultur ziemlich gut. Im Gegensatz dazu wurde die Entwicklung der slowenischen Kultur, die nicht nur eine Landvolkkultur war, von den Triester Italienern gar nicht bemerkt. Für sie schien es selbstverständlich, dass die Slowenen „kulturlose Barbaren" waren, die zivilisiert werden sollten. Ein ähnliches Verhalten, typisch für privilegierte Stadteliten, hatten die Prager Deutschen bisweilen auch zur Zeit Österreich-Ungarns trotz des tschechischen *obrození* (Wiedergeburt) gezeigt, aber nach dem Ersten Weltkrieg davon mehr Abstand genommen, als es die Machtübernahme der Tschechen und die Tschechisierung der Kultur viel schwerer machte. Das Bewusstsein, auf der Seite der Macht zu stehen, gab den Triester Italiener die Möglichkeit, sich kulturell überlegen zu fühlen und damit die Politik der Italienisierung der Slowenen fortzusetzen, ohne sich auch nur zu fragen, was die Kultur ihrer Nachbarn eigentlich schon geschaffen hatte.

III. Literatur und Minderheit

Die Anzahl der deutschen oder deutsch-jüdischen Schriftsteller aus Prag zwischen der Jahrhundertwende und dem Zweiten Weltkrieg war für eine so kleine Gemeinschaft überdurchschnittlich hoch. Deswegen ist die Auswahl der Autoren in diesem Aufsatz sehr schwierig. Ein mögliches Kriterium dafür kann ihre Verschiedenheit werden, v.a. die Verschiedenheit in der „Erfahrung der Minderheit". Die Schriftsteller Max Brod (1884–1968), Franz Carl Weiskopf (1900–1955) und Paul Leppin (1878–1945) waren z.B. alle in Prag in der Zwischenkriegszeit aktiv und sowohl ihre Lebensläufe als auch ihre Werke beweisen, dass ihr Zugang zur Prager Multiethnizität unterschiedlich war.[39] Insbesondere drei Bücher werden in Betracht gezo-

[39] Brod und Leppin verbrachten die gesamten 20er und 30er Jahre in Prag, Weiskopf zog 1928 nach Berlin, kehrte aber nach der Machtübernahme der Nazis nach Prag zurück.

gen: Brods Roman „Rëubeni Fürst der Juden“ (veröffentlicht 1925), Weiskopfs Roman „Das Slawenlied“ (veröffentlicht 1931) und Leppins Sammlung von kleiner Prosa und Gedichten „Prager Rhapsodie“ (veröffentlicht 1938).

Was die Triester Slowenen anbelangt, so muss man sagen, dass die Anzahl der slowenischen Schriftsteller, die in Triest geboren sind und/oder direkt in der Stadt lange gelebt haben, nicht so groß wie diejenige der Prager Literaten war, obwohl es dennoch um eine beträchtliche Anzahl geht. Selbst die slowenische Literaturgeschichtsschreibung spricht vor allem von *primorska književnost*, von der Literatur des Küstenlands. Primorska ist der Name des westlichsten der Gebiete, die von den Slowenen bewohnt waren und sind. Der Name bedeutet so viel wie „[Land] am Meer“, Küstenland, und das Gebiet liegt eigentlich an der Adria im Süden, von Portorož/Portorose über Trieste/Trst (Triest) bis zu Monfalcone/Tržič. Mit Primorska ist aber nicht nur die Küste gemeint, sondern auch ihr Hinterland auf dem Karst. Im nördlichen Teil dehnt sich Primorska über Gorizia/Gorica (Görz) bis zu Tarvisio/Trbiž im Alpenraum aus, somit das ganze Gebiet an der italienisch-slowenischen Grenze, in dem Italiener und Slowenen in vielen Orten zusammen leben und das heutzutage zum Teil in Italien und zum Teil in Slowenien liegt. Das ganze Primorska gehörte in der Zwischenkriegszeit infolge des Friedensvertrags von Versailles (1919) und der Verträge von Saint-Germain (1919) und Rapallo (1920) zum (bald faschistischen) Königreich Italien. Diese historische Tatsache betrifft nicht nur die slowenische Geschichte, sondern auch die slowenische Literatur der ganzen Region von Tarvisio/Trbiž bis nach Portorož/Portorose, die viele Autoren auch in der Zwischenkriegszeit umfasst, obwohl nicht viele *primorski*-Schriftsteller in jener Zeit in der Heimat tätig waren. Man kann sogar von einer Exilliteratur des Küstenlands sprechen, da viele Schriftsteller aus Primorska ins Königreich Jugoslawien emigrierten, als der Faschismus in Italien sie zu verfolgen begann und später verbot, auf Slowenisch zu publizieren.[40]

Primorski-Schriftsteller aus Triest, die dort geboren sind und in der Zwischenkriegszeit dort lebten, findet man nicht so viele. Die meisten Schriftsteller, die traditionell mit Triest in Verbindung gebracht werden, kamen aus den Dörfern, die auf dem Karst lagen – so auch zwei Literaten, die hier ausgewählt wurden: Srečko Kosovel

[40] Sehr wichtig unter denen, die blieben, ist France Bevk (1890–1970), der aus der Region von Görtz stammte und vor allem davon erzählte.

(1904–1926) und Bogomir Magajna (1904–1963): Vom ersten wird ein Gedicht aus der Gruppe der so genannten „Integrali" (1967 postum veröffentlicht) und vom zweiten die lange Erzählung „Graničarji" [„Die Grenzwächter", 1934 veröffentlicht] untersucht. Triest spielt natürlich eine Rolle in diesen Werken, obwohl die beiden Autoren nicht direkt aus der Stadt stammten. Ihre Herkunft bestätigt, was bereits über den Unterschied zwischen der deutschen Minderheit in Prag und der slowenischen Minderheit in Triest gesagt wurde: Die zweite ist eine Halbinsel, weil sie einerseits ans italienische „Meer" in der Stadt, andererseits an die slowenische „Erde" auf dem und östlich vom Karst grenzt. Die Tatsache, dass viele der „Triester" Schriftsteller in den Dörfern und nicht in der Stadt selbst geboren sind, ist ein Beweis dafür.[41]

Prager Erfahrungen und Darstellungen

Warum sind Brod, Weiskopf und Leppin so unterschiedlich? Erstens stellen sie die beiden ethnischen Gruppen der Prager deutsch Sprechenden dar: Brod und Weiskopf sind Prager deutsche Juden und Leppin ist ein Prager Deutscher. Außerdem sind Brod und Weiskopf emblematisch für zwei mögliche Reaktionen auf die jüdische Herkunft: Beide waren dem Deutschtum assimiliert, aber Weiskopf stellte diese Assimilation nie in Frage, während Brod im Laufe seines Lebens zum Judentum „konvertierte". Er verleugnete nie seine deutsche Erziehung, aber er gab sich selbst mit der „Konversion" die Aufgabe, seine jüdischen Wurzeln wieder zu entdecken und zu „reaktivieren".[42]

Andererseits veranschaulichen diese drei Autoren drei verschiedene Antworten auf die Frage: „In Prag bleiben oder von Prag weggehen?", die sich alle Prager deutsch schreibende Schriftsteller schon vor dem Ersten Weltkrieg – aber noch stärker danach – stellten.[43] Brod blieb

---

41 Es gibt auch wichtige Autoren aus der Stadt selbst, die in den 20er Jahren tätig waren, aber meistens im Königreich Jugoslawien. Vladimir Bartol (1903–1967) ist sehr wichtig für den slowenischen Kanon und wurde relativ oft in europäische Sprachen übersetzt. Geboren in Triest, verließ er mit der Familie die Stadt nach 1919 Richtung Laibach. Er wird hier nicht berücksichtigt, weil seine Werke aus der Zwischenkriegszeit sich nicht direkt mit Triest beschäftigen, obwohl sie auch von seinen Erfahrungen in der Stadt und ihrem historischen Rahmen beeinflusst sind. Interessant für den Triester Diskurs sind die Erinnerungen an die Kindheit, „Mladost pri Svetem Ivanu" [„Kindheit zum Heiligen Ivan"], die er nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb (1955/56).

42 Vgl. Max Brod, Streitbares Leben. München (u.a.) 1969 (1. Aufl. 1960).

43 Vgl. Kurt Krolop, Hinweis auf eine verschollene Rundfrage: Warum haben Sie Prag verlassen?, in: Germanistica Pragensia 4 (1966), S. 47-64.

in der Zwischenkriegszeit in Prag, stellte sich aber der Frage, nach Palästina zu emigrieren. Schließlich trafen 1939 die Nazis diese Entscheidung für ihn: Er musste emigrieren, um der Judenverfolgung zu entgehen. Nach dem Krieg blieb er in Israel.[44] Weiskopf entschied am Ende der 20er Jahre, nach Berlin umzuziehen, weil er als politisch tätiger, kommunistischer deutscher Schriftsteller direkt im und am Herz der deutschen Kultur arbeiten wollte. Wiederum waren es die Nazis, die sich in die Pläne des Schriftstellers einmischten. 1933 musste er als Jude und Kommunist nach Prag zurückgehen, um sich vor dem Dritten Reich zu retten. Als 1939 die Nazis einmarschierten, floh Weiskopf in die USA und kehrte erst nach Kriegsende nach Prag zurück, um später in die DDR zu gehen. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg gehört nicht zu dieser Untersuchung, aber die Entscheidung, in die DDR überzusiedeln, ist ein Beweis dafür, dass Weiskopf lieber in Deutschland als in der Tschechoslowakei tätig war.[45] Leppin fühlte sich vor allem als Prager, seine deutsche Identität hatte für ihn weniger Gewicht als die Prager. Er verbrachte sein ganzes Leben in Prag. Als die Nazis nach Prag kamen, floh er nicht und starb, bevor sie weggingen.[46]

Es war allen drei Autoren bewusst, dass sie Teil einer ethnischen Insel waren. Brod thematisiert das in Bezug auf das Judentum, Weiskopf und Leppin auf das Deutschtum. Die insulare Isoliertheit ist für alle drei Autoren vor allem auf kultureller Ebene ein Problem: Alle wissen, dass die Vertreter ihrer Kultur weit entfernt von ihnen, weit weg von Prag, leben und arbeiten, und dass dies wichtige Konsequenzen für sie hat.

Leppin wurde noch am Anfang des Jahrhunderts mit dem Roman „Daniel Jesus“ (veröffentlicht 1905) im deutschen literarischen Raum bekannt, der dekadenten Darstellung eines Antichrists, in der das Hauptthema Wunsch, Sexualität, Perversion, Keuschheit und Religion waren. Keines seiner späteren Werke hatte denselben Erfolg wie „Daniel Jesus“, und es war für Leppin schwer, auch nur seine

---

44 Vgl. Brod, Streitbares Leben (wie Anm. 42); Margarita Pazi, Max Brod. Werk und Persönlichkeit. Bonn 1970.

45 Vgl. Irmfried Hiebel, F.C. Weiskopf – Schriftsteller und Kritiker. Zur Entwicklung seiner literarischen Anschauungen. Berlin/Weimar 1973; Ludvík Václavek, Das Spezifische der deutschen sozialistischen Literatur in der Tschechoslowakei, in: Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur, hrsg. v. Eduard Goldstücker. Prag 1967, S. 97-118.

46 Vgl. Dirk/Dierk O. Hoffmann, Paul Leppin. Ein Beitrag zur Prager deutschen Literatur der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts. Clausthal-Zellerfeld 1973.

Schriften zu publizieren, trotz der Hilfe einer etablierten und relativ einflussreichen Schriftstellerin wie Else Lasker-Schüler.[47]

Leppin klagte, Prag sei nach dem Ersten Weltkrieg von der deutschen literarischen Welt isoliert geblieben, so dass es für ihn sehr schwierig gewesen sei, das deutsche Publikum mit seinen Texten vertraut zu machen. Was Leppin über die Isolierung Prags sagt, dürfte zutreffen, doch sein mangelnder Bekanntheitsgrad hat einen weiteren Grund: Obwohl die Texte Leppins untereinander verschieden sind – einige sind experimenteller, andere weniger –, entstehen sie alle aus der Stimmung und der Weltanschauung der Dekadenz heraus, in der die deutsche Prager Literatur um die Jahrhundertwende aufgeblüht war.[48] Diese Stimmung änderte sich aber sowohl in Prag als auch im gesamten deutschen literarischen Raum mit den Anregungen des Expressionismus und anderer Strömungen der Avantgarde und im Allgemeinen des Modernismus. Die dekadente Literatur Leppins wirkte infolgedessen veraltet und hatte für viele Zeitgenossen nicht mehr genügend Attraktivität.[49]

Leppin blieb trotzdem bei seinen Themen und bei seinem Stil, genausowenig wie er seine Stadt verließ, obwohl sie für einen deutschen Literaten zu einer kleinen, abgeschiedenen Nische geworden war. Leppin beschrieb Prag weiter, wie er es um die Jahrhundertwende kennen gelernt hatte. In seinen Texten finden wir nur die alte Hauptstadt des Königreichs Böhmen in Österreich-Ungarn und so gar nicht die neue Hauptstadt der Tschechoslowakischen Republik: Leppins Prag ist in seinem Werk nicht nur im räumlichen, sondern auch im chronologischen Sinn eine Insel, weil es in den 20er und 30er Jahren immer noch als das Prag der Jahrhundertwende dargestellt wird.

Anders ist der Diskurs für Weiskopfs „Prag-Insel". Weiskopf war eine Generation jünger als Leppin, und das Prag, das ihm am Herzen lag, war v.a. das Prag des Kriegs und der Revolution der Tschechen, die für eine größere Autonomie oder (je nach Zeitphase und politischem Glauben) Unabhängigkeit von Österreich-Ungarn kämpften, sowie das republikanische Prag der Auseinandersetzung von Bourgeoisie und Kommunisten, die für eine zweite Revolution, diejenige

---

47 Vgl. Dirk/Dierk O. Hoffmann, Paul Leppin. Eine Skizze. Bonn 1982.

48 Zu dieser Atmosphäre gehören z.B. auch Rilkes „Zwei Prager Erzählungen" (1899) und Brods „Schloss Nornepygge" (1908).

49 Zu einem Überblick über die stilistischen Ausrichtungen der Prager deutschen Literatur vgl. z.B. Susanne Fritz, Die Entstehung des „Prager Textes". Prager deutschsprachige Literatur von 1895 bis 1934. Dresden 2005, S. 59-70.

der Arbeiter, eintraten. Für Weiskopf waren die eigentlichen Protagonisten dieser Stadt die Tschechen, die endlich in der Lage waren, ihren eigenen Staat zu bilden. Er hatte großes Interesse an der tschechischen Kultur und sprach und schrieb auch auf Tschechisch, um am Leben des neuen Staats und der neuen Stadt teilzunehmen. Sein Ziel war aber, an der Gestaltung einer neuen sozialistischen Literatur teilzuhaben, und als Literat dachte er, dass dies am besten in seiner Muttersprache geschehen könne. Deswegen ging er nach Berlin, wo viele sozialistische Schriftsteller deutscher Sprache tätig waren. Die Erfahrung der ethnischen Insel hatte für Weiskopf eine andere Bedeutung als für Leppin: Letzterer konnte sich vorstellen, nur auf einer Insel und in der Erinnerung an ihre Vergangenheit zu leben, während Weiskopf gerade von der Gegenwart und von den Tschechen, die für die Gründung ihres Staates kämpften, zu lernen glaubte, dass man dorthin gehen müsste, wo man an der Gestaltung der Geschichte und der Gesellschaft am besten wirken konnte. Dies bedeutete für ihn die Weimarer Republik, in der die große Konfrontation zwischen Rechten und Linken in der Politik genauso wie in der Literatur in deutscher Sprache stattfand. Weiskopf war als Kommunist völlig internationalistisch: Er glaubte nicht, zumindest in der Zwischenkriegszeit, an den homogenen Nationalstaat und hatte kein Problem damit, sich Mehrvölkerstaaten wie die Tschechoslowakei vorzustellen. Trotzdem hatte er das Gefühl, dass ein Literat einerseits besser angeregt werden und andererseits nützlicher dort sein könne, wo man seine Muttersprache sprach.

Für Max Brod stellte die Tatsache, dass Prag nach dem Ersten Weltkrieg vom deutschen Raum noch isolierter war als zuvor, kein so großes Problem dar wie für Weiskopf und Leppin. Brod war in den deutschen Ländern ein sehr bekannter Schriftsteller, der oft dorthin reiste, um an Lesungen und Konferenzen teilzunehmen: Sein Roman „Rëubeni“ wurde in der Weimarer Republik zum Bestseller.[50]

Die Bewertung der ethnischen insularen Isoliertheit ist also immer auch von den einzelnen Individuen und ihrem Leben abhängig: Für Leppin mochte sie literarisch auch negativ sein, weil er sich vom deutschen Publikum fern fühlte. Diese Distanz war aber eine Konsequenz nicht nur der Entfernung Prags vom deutschen Raum, sondern auch der für viele inzwischen altmodisch gewordenen Literatur Leppins. Für Brod war die Insel-Situation Prags leichter zu ertragen, weil er

[50] 35 000 Exemplare; vgl. Claus-Ekkehard Bärsch, Max Brod im Kampf um das Judentum. Zum Leben und Werk eines deutsch-jüdischen Dichters aus Prag. Wien 1992, S. 72.

den Beifall des deutschen Publikums und deswegen auch viele Kontakte zu ihm hatte. Brod beschreibt seine Situation als auf Deutsch schreibender Schriftsteller, der in Prag inmitten der Tschechen lebte, eigentlich immer wie eine Anregung und nicht wie ein Defizit.[51]

Schwieriger zu verarbeiten war für Brod eher das Dilemma eines Umzugs nach Palästina. Nach seiner Konversion zum Zionismus dachte Brod, das Deutsche sei für ihn ganz einfach nur seine Muttersprache, die Sprache, mit der er am besten kommunizieren könne, seine Identität verstand er aber nicht als deutsch, sondern als jüdisch. In Bezug auf das Judentum fühlte Brod viel mehr das Problem der Entfernung Prags von Palästina, wo die Juden schon vor dem Ersten Weltkrieg durch die Immigration versucht hatten, eine große Gemeinschaft, in der Zukunft eine Nation mit einem eigenen Land zu bilden. Brod konnte sich aber nicht entscheiden, nach Palästina auszuwandern, weil er sich in Prag allzu heimisch fühlte. Genauso wie Leppin ein Mensch des deutschen Prags der Jahrhundertwende war, war Brod ein Mensch des jüdischen Prags der Diaspora und der Assimilation: Er hielt es für notwendig, dass die jüngeren Generationen nach Palästina entweder umsiedelten oder dort sogar aufwuchsen, von sich selbst dachte er aber, dass er als Kind der Assimilation, der erst spät das Judentum wiederentdeckt hatte, besser in Prag als in Palästina leben könne: Von dort konnte er als aktiver Zionist die neuen Generationen darauf vorbereiten, nach Osten zu emigrieren, ohne aber auf seine autobiografischen (wenn nicht nationalen) Wurzeln zu verzichten.

Wie Leppin und im Unterschied zu Weiskopf bevorzugte Brod in der Frage des Bleibens oder Weggehens von der ethnischen Insel den Ort vor der Nation: Sowohl für Leppin als auch und vor allem für ihn war die Nation wichtig, aber das Heimatgefühl war noch wichtiger. Der Kompromiss der beiden Autoren zwischen diesen zwei Instanzen war dann, in Prag zu bleiben, aber an ihrer nicht-tschechischen Identität festzuhalten: Sie schrieben weiter auf Deutsch, und Brod arbeitete weiter für den jüdischen Zionismus. Trotz (im Falle Brods relativen) mangelnden Interesses auf Seiten der Tschechen fühlten sich Leppin und Brod nicht im Exil auf ihrer Insel, weil Prag für sie vor allem ihr Zuhause war, obwohl sie es mit anderen Völkern (wie es eigentlich schon immer gewesen war) in einem neuen Staat (ab 1918) teilen mussten.[52]

---

[51] Vgl. Brod, Streitbares Leben (wie Anm. 42).

[52] Es ist wichtig zu betonen, dass diese Schriftsteller unter Zuhause vor allem Prag meinten

Die gemeinsame Haltung Brods, Weiskopfs und Leppins, alle ethnischen Komponenten Prags als unentbehrlich für die Physiognomie der Stadt zu betrachten, ist auch in ihrer Aufmerksamkeit für die Kultur der anderen Prager Völker feststellbar. Brod beschäftigte sich sein ganzes Leben lang mit deutschen Autoren, die nicht jüdischer Herkunft waren. Außerdem war er als Übersetzer vom Tschechischen ins Deutsche tätig: Er übersetzte einen großen Teil der Texte zu Janáčeks musikalischem Werk, und es verdankt sich letztlich ihm und seinen Bemühungen, wenn Janáček am Ende seines Lebens berühmt wurde.[53] Weiskopf arbeitete zu Beginn der 20er Jahre mit der tschechischen Avantgarde zusammen, übersetzte viele tschechische Dichter ins Deutsche und verfasste verschiedene Artikel über die tschechische Literatur. Leppin war – vor allem in seiner Jugend – mit tschechischen Literaten befreundet, schrieb einige Artikel für die „Moderní revue" von Arnošt Procházka und Jiří Karásek ze Lvovic, eine wichtige Zeitschrift der tschechischen Dekadenz.[54] Was die Juden betrifft, räumte Leppin in einem Artikel ein,[55] die Prager deutsche Literatur sei im Wesentlichen eine jüdische und müsse als solche in ihrer Spezifizität gelesen werden.

Die drei deutsch schreibenden Prager Autoren waren sensibilisiert hinsichtlich des Themas „Minderheit/Insel", das ihre Identität kennzeichnete. Damit ging jeder anders um, und es ist interessant, die Überschneidungen zu beobachten: Brod und Weiskopf waren beide assimilierte Juden, aber nur Brod wurde mit dem Beitritt zum Zionismus zum selbstbewussten Juden. Weiskopf war im Gegensatz dazu dem Deutschtum so assimiliert, dass er nach Berlin umzog, um den

und weniger die Tschechoslowakei trotz des Respekts, den sie dem neuen Staat entgegenbrachten. Keinesfalls hätten sie außerdem das Sudenteland als „heimatlicher" als den Rest der Tschechoslowakei bezeichnet, lediglich weil Deutsche und deutsch sprechende Juden dort lebten. Weiskopfs Erzähler im „Slawenlied" sagt über den Unterschied von Prager Deutschen und Sudetendeutschen: „Schließlich war man [die Prager Deutschen] ihnen [den Prager Tschechen] ja doch irgendwie nahe, näher vielleicht als den Deutschen aus ‚dem geschlossenen Sprachgebiet'"; Franz Carl Weiskopf, Das Slawenlied. Roman aus den letzten Jahren Österreichs und den ersten Jahren der Tschechoslowakei. Berlin 1931, S. 86. – Im Roman findet man auch eine Überlegung über den Unterschied zwischen den Stadtjuden und den Landjuden, die durch den Vergleich von zwei Figuren, einem deutsch sprechenden staatstreuen Prager Juden und einem jiddisch sprechenden „ghettotreuen" mährischen Juden, entwickelt wird.

53 Vgl. z.B. Milan Kundera, Les testaments trahis. Paris 1993 – Brod ist u.a. auch Autor einer Theaterbearbeitung des „Braven Soldaten Schwejk" (1928).

54 Vgl. Ludvík, Václavek, Weiskopfs Übersetzungen tschechischer Poesie, in: Lucy Topol'ská, Ludvík Václavek, Beiträge zur deutschsprachigen Literatur in Tschechien. Olomouc 2000, S. 226-245; Lehár (u.a.), Česká literatura (wie Anm. 10), S. 391 ff.

55 Paul Leppin, Eine jüdische Kolonie, in: Das jüdische Prag. Prag 1917, S. 5 f.

Quellen der deutschen modernen Kultur (insbesondere der linken revolutionären) so nah wie möglich zu sein. Leppin, welcher der einzige „echte" Deutsche von den dreien war, fühlte dieses Bedürfnis nach dem Deutschtum nicht so stark wie Weiskopf und verblieb wie Brod in Prag. Seine Entscheidung war aber rein persönlich, während diejenige Brods auch eine Bedeutung in Bezug auf die jüdische Identität hatte: Von Prag aus wollte er das Projekt des Zionismus sowohl in der Tschechoslowakei als auch im deutschen Raum unterstützen.

Diese Überschneidungen zeigen, wie die Haltung der Prager Literaten deutscher Sprache zur Erfahrung der Multiethnizität Prags und der Insellage, in der sie lebten, im Grunde etwas Persönliches war. Die drei Beispiele bestätigen die Beobachtung, dass die Prager Deutschen dem tschechischen Staat und der tschechischen Kultur gegenüber offen waren, obwohl sie trotzdem wie Weiskopf entscheiden konnten, nach Deutschland oder Österreich auszuwandern.

Die unterschiedliche Haltung dieser drei Autoren hat auch in ihren Texten Spuren hinterlassen. Im Folgenden werden die Gedichte im Ganzen analysiert und die Prosatexte durch die Interpretation langer Zitate dargestellt, um aus ihnen die Welt der Prager Insel zu destillieren.

1. Aus *Rëubeni Fürst der Juden*

> „Solang', als wir so feige sind – sagt Dawid vor sich hin, während er am Ufer ein Boot entkettet und davonrudert. Er hat es nie versucht. Mit einemmal überkommt ihn die richtige Ruderkunst. Solange wir feig sind, kann die Erlösung nicht kommen. Solang', als wir Galle, aber keine Kralle haben. Der große schwarze Himmel über ihm, den Wetterleuchten und fernes Donnern gar nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Ein paar Regentropfen schweben auf seine Stirn nieder. Unter jähen Windstößen scheint sich die Strömung des Flusses reißend zu verstärken. Freiheit, Freiheit! – Ach, hat man ihn vielleicht deshalb gelehrt, Bath-Chorin, die Tochter der Freiheit, als Nachtgespenst zu fürchten, – weil Freiheit so schön ist, dass man sie, einmal gekostet, nie mehr, nie mehr für etwas anderes wegtauschen möchte. Und jener Satz fällt ihm ein, dessen Deutung ihm an einem grauen Wintermorgen seiner Kindheit nicht zu Ende enthüllt worden ist – und der ihn seither immer wieder von Zeit zu Zeit plagt: ‚Du sollst lieben

> den Ewigen, deinen Gott, – auch mit dem bösen Trieb'. Einmal schon ist ihm die Erkenntnis nahe gewesen, – an jenem Wintertag – über den Büchern in Hirschls Stube, die von den Entdeckungsfahrern erzählten, – dann hat sich des Vaters Groll wie mit auslöschender Hand darübergelegt. Die Pforte ist zugefallen. Jetzt sieht er sie wieder, sieht ins Licht. Ob nicht alles Übels Wurzel gerade dies ist, dass wir dem Ewigen nicht dienen mit dem bösen Trieb, – nicht so wie die anderen Völker, die rauflustigen Entdecker, die unbeugsamen Festungsverteidiger, die kühnen Eroberer! – Ob nicht all unser Elend daher kommt, dass wir Juden zu *wenig* sündigen?"[56]

Der Jude, der beklagt, dass die Juden Ressentiment (Galle) für ihr Schicksal fühlen, aber nichts unternehmen, um es zu verbessern, ist der Protagonist des Romans, Dawid Lemmel aus Prag. Die Handlung spielt irgendwann um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert im Prager Ghetto, und Dawid ist der Sohn des Schreibers der Thorarollen der jüdischen Gemeinde. In dieser Szene trotzt er dem Sturm über der Moldau, um, aus dem Ghetto kommend, heimlich seine Geliebte, die christliche Monica, in der Stadt zu besuchen. Es ist klar, dass Dawid dem Bild des typischen Ghettojuden der frühen Neuzeit nicht entspricht: Er hat eine heimliche Geliebte, die außerdem eine Christin ist, und er betrachtet die Liebe für sie als die Entdeckung der Schönheit der Freiheit, während sie für den jüdischen Glauben einfach eine Freveltat ist. Dawid scheint zu denken, dass seine Beziehung mit Monica tatsächlich frevelhaft sei, aber er ist auch der Meinung, dass der „böse Trieb" des Menschen ein unentbehrlicher Bestandteil der Freude und der Freiheit ist.

Brod stellt durch die Figur Dawids das Leben im Prager Ghetto am Ende des 15. Jahrhunderts dar: die Struktur der jüdischen Gemeinschaft, ihre Alltäglichkeit, ihre Arbeit, ihre Kulte und vor allem die Beziehungen zu den Christen tschechischer und deutscher Sprache, die jenseits der Mauer des Ghettos in Prag wohnen. Es handelt sich um ein prekäres Verhältnis, in dem die Juden ständig dem Risiko eines Pogroms oder einer Vertreibung ausgesetzt sind: Rastlos müssen sie Steuer bezahlen, Funktionäre und Adelige umschmeicheln, den König um seinen Schutz bitten, um weiter in Prag leben zu können. Am Ende des 15. Jahrhunderts ist die Spannung zwischen

---

[56] Max Brod, Rëubeni Fürst der Juden. Ein Renaissance-Roman. Frankfurt a.M. 1979, S. 74 f. (Kursivschrift M. B.).

der jüdischen und der christlichen Stadt besonders hoch: In Böhmen herrscht die polnische Dynastie der Jagiellonen und der König residiert nicht in Prag. Die Stadtbehörden genießen große Autonomie, und besonders mächtig sind die Händler, welche die wirtschaftliche Konkurrenz der Juden in der Stadt kaum tolerieren.

Der junge Dawid Lemmel leidet unter der Ohnmacht seines Volkes. Er versteht nicht, warum gerade sein Volk, das – wie es in der Thora steht – unter allen Völkern von Gott auserkoren wurde, so unglücklich leben muss. Dawids Vater, der Gelehrte der Thora, sagt ihm, dass es so sein müsse, weil die Juden in ihrer Diaspora ihre alten Sünden sühnten, indem sie nicht-keuschen Völkern unterworfen seien. Diese Antwort überzeugt aber den Jungen nicht: Er ist von der Welt der Christen fasziniert, weil sie so schön und frei erscheint. Er fängt an, zu denken, dass es keine Freiheit und Schönheit geben könne, wenn man nicht bereit sei, dafür auch mit Gewalt zu kämpfen wie die Christen. Die Gewalt ist eine Sünde, aber ohne zu sündigen können die Juden auf dieser Welt nicht glücklich werden.

In seinen Überlegungen wird Dawid durch seine Beziehung mit Monica bestärkt: Er ist umso mehr erstaunt von der Natürlichkeit, mit der Monica ihn liebt, ohne sich vor den christlichen Sitten zu fürchten. Dawid kommt immer mehr zur Überzeugung, dass die Christen so kräftig und schön erscheinen, weil sie fähig seien, gegen das Gesetz zu verstoßen. Ihr Verhalten beweist, dass Gott von den Menschen verlangt, dass sie ihm auch mit „dem bösen Trieb" (der Sünde) dienen. Nur so können sie mit dem Naturgesetz, nach dem die Stärksten gewinnen, und zwar einem Gesetz, das Gott selbst erschaffen hat, im Einklang leben.

Infolge dieser Gedanken verachtet Dawid das Verhalten der eigenen Gemeinde, als die christliche Stadtbevölkerung noch einmal damit droht, das Ghetto auszuplündern: Anstatt stark zu sein (die Krallen zu zeigen) und sich verteidigen zu wollen, beten die Juden oder versuchen, mit Bitten und Geschenken beim König und seinem Vertreter in Prag, dem Burggrafen, Unterstützung zu finden. Diese scheinen diesmal den Juden den Rücken gekehrt zu haben, aber Monica, für die der Burggraf eine Schwäche hat, geht auf die Burg, um die Nacht mit ihm zu verbringen (*nouvelle* Esther). Dafür verlangt sie die Rettung der Juden. Dieses Ereignis bestätigt den neuen Glauben Dawids: Gott hilft nur denen, die sich vor „dem bösen Trieb" nicht scheuen. Er, Dawid, hat seine Gemeinde retten können, weil er erlaubt hat, dass seine christliche Freundin ihm untreu sein kann: je unkeuscher, desto erfolgreicher.

Am Tag danach verlässt Dawid Lemmel Prag zusammen mit Monica: Er will das Ghettoleben nicht mehr leben, er will Monica frei lieben können. Sein Wunsch wird sich aber nicht erfüllen: Auf dem Land werden sie von einer Überschwemmung getroffen. Um sich in Sicherheit zu bringen, müssen die zwei auf eine Leiter klettern. Dawid ist nicht feige, in Prag ist er immer wieder ein großes Risiko eingegangen, um Monica treffen zu können. Er ist aber ein Kind des Ghettos, in dem es keine Bäume gibt, an denen man lernen kann zu klettern. Davor hat er eine allzu große Angst: Paralysiert zwischen dem Wasser und der Leiter kann er sich nicht allein retten. Das Paar wird von einem Landsknecht gerettet, aber die Enttäuschung für Monica ist so groß, dass sie Dawid in der Nacht, während er schläft, verlässt und mit einem deutschen Söldner weggeht. Das ist für Dawid die Erfahrung der schmerzhaften Seite der Natürlichkeit Monicas: Obwohl sie für ihn so viel unternommen und ihre Stadt verlassen hat, ist sie fähig, ihn in einem Augenblick zu verlassen, in dem sie fühlt, dass er ihr nicht gewachsen ist. Diese Betrachtung bestätigt Dawid in seiner Überzeugung, dass man im Leben immer stark sein und auch sein Gewaltpotenzial (wie ein Landsknecht) pflegen müsse. Sonst habe man keine Chance auf das Glück. Dawid beschließt, sich diesem Ziel zu widmen, ein starker Jude zu werden und sich von dem psychologischen und materiellen Erbe des Ghettos zu befreien. So endet der erste Romanteil.

Im zweiten Romanteil sind einige Jahre vergangen, Dawid Lemmel ist in exotische Länder gereist und ist Rëubeni geworden, ein jüdischer Fürst des Nahen Ostens, der nach Europa kommt, um dem Papst die Hilfe seines Volks bei einer Kreuzfahrt gegen die Muslime, die Europa immer noch bedrohen, anzubieten. Dafür bittet er, Palästina den Juden zu geben, damit sie wieder als Volk mit einem eigenen Land leben könnten. Rëubeni, der Renaissance-Jude, der Palästina den Juden zurückgeben wollte, ist keine fiktionale Erfindung Brods, sondern eine historische Figur: Von ihm sind seine Reisebücher überliefert, und in verschiedenen Dokumenten der Zeit ist von ihm die Rede.[57] Er kam 1524 nach Venedig mit einer erstaunlichen Botschaft für die jüdische Gemeinschaft der Stadt: Er sei ein adliger Jude aus dem Nahen Osten, aus einem freien jüdischen Gebiet namens Chabor, der einen jüdisch-christlichen Kreuzzug mit dem Papst führen wol-

[57] Vgl. Julius Voos, David Rëubeni und Salomo Molcho. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Bewegung im Judentum in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Berlin 1933.

le, um Jerusalem von den Arabern zu befreien. Als Gegenleistung für die Hilfe der Juden verlangte er vom Papst den Besitz Palästinas für sein Volk. Wie man sich vorstellen kann, war er nicht erfolgreich: Clemens VII. schickte ihn zu König Juan III. von Portugal. Dieser schien anfangs Interesse am Kreuzzug zu haben, ließ Rëubeni aber später inhaftieren, als dieser sich in die Welt der portugiesischen Marranen, den zum Christentum konvertierten Juden, die sich aber weiter heimlich zum Judentum bekannten, involvieren ließ. Rëubeni fing an, ihre zukünftige Befreiung zu predigen, und befreundete sich mit einem Marranen, Diogo Pires, der sein Ankündiger und Prophet wurde. Da die politische Stabilität bedroht war, zwang der König Rëubeni, Portugal zu verlassen. Auf der Fahrt wurde sein Schiff von Piraten attackiert.[58] Die Quellen lassen vermuten, dass er in einem spanischen Kerker gestorben ist.[59] Durch sein Scheitern trat Rëubeni in die Reihe der jüdischen Pseudomessiasse ein.[60] Brod erfindet in seinem Roman eine fiktive Prager Kindheit und Adoleszenz für diese historische Figur, einen Hintergrund, der erklären kann, warum ein Jude des 16. Jahrhunderts sich etwas so Gewagtes wie die militärische Befreiung Palästinas für die Juden (nicht für die Christen) auch nur einbilden konnte. Zu diesem Hintergrund erzählt dann Brod die Geschichte Rëubenis, so wie sie aus seinen Tagebüchern und einigen Studien schon bekannt war.

---

58 Die Geschichte des jüdischen Fürsten entwickelt sich sehr kompliziert und wird immer mehr ein Sujet für eine romance; vgl. ebenda. In Regensburg wurde er von der Inquisition als Ketzer zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt, obwohl die Strafe später in Haft umgewandelt wurde aus Angst, Rëubeni könnte wirklich ein östlicher Fürst sein – Fürsten durfte man nicht einfach so verbrennen, selbst wenn sie Ketzer waren!

59 Vgl. das Nachwort zum Roman: Brod, Rëubeni (wie Anm. 56), S. 425-431.

60 Die Pseudomessiasse waren Juden, die behaupteten, der in der Heiligen Schrift angekündigte Messias zu sein, mit dessen Hilfe das Volk Israel wieder mächtig werden würde. Im 16. und 17. Jahrhundert kennt das Judentum eine starke messianische Bewegung infolge der Vertreibung der Juden aus Spanien und aus Portugal, ihrer erzwungenen Konversion und der vielen Massenmorde und Ausplünderungen in den Ghettos ganz Europas. Gerade zu jener Zeit tauchten die Pseudomessiasse auf, und viele Juden vertrauten auf sie in der Hoffnung, von der Beherrschung durch andere Völker befreit und nach Palästina zurückgeführt zu werden. Später wurden diese Pseudomessiasse „falsch", „pseudo-", genannt, weil es keinem von ihnen gelang, das Schicksal der europäischen Juden zu ändern. Zu den Pseudomessiassen im Allgemeinen siehe Jonathan Israel, Gli ebrei d'Europa nell'età moderna, 1550–1750 [Die europäischen Juden im Zeitalter des Merkantilismus, 1550–1750]. Bologna 1991 (engl. Original: European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750. Oxford 1985). Zu ihrem bedeutendsten Messias, Sabbetai Zwi, vgl. Gerschom Scholem, Sabbetai Zwi der mystische Messias, übers. v. Angelika Schweikhart. Frankfurt a.M. 1992; ders., Le principali correnti della mistica ebraica [Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen]. Turin 1993 (engl. Original: Major Trends in Jewish Mysticism. New York 1941).

Das Thema von Brods Roman ist die religiöse und politische Bildung eines Prager Juden der Renaissance, der zu der Meinung gelangt, dass die Juden ihr eigenes Land besitzen sollten, wollten sie ein gesundes, freies und frohes Volk sein. Obwohl *Rëubeni* ein historischer Roman ist (zu jener Familie historischer Romane gehörig, die extrem mit der Fiktion spielen) und die Bildung seines Protagonisten sich im Rahmen der Weltanschauung der Zeit bewegt, erkennt man leicht einen Parallelismus zwischen Dawid/Rëubeni und Zionisten wie Brod: Beide denken, dass die Juden nie gut leben würden, solange sie kein eigenes Land, keinen eigenen Nationalstaat besitzen würden. Zur Zeit Rëubenis sei der Feind dieses Projektes, der Rückkehr aus der Diaspora, die Ghettomentalität, nach der die Juden von Gott wegen ihrer Sünden verurteilt worden waren, zersplittert in einem schmerzhaften Exil in den Ländern anderer Völker zu leben. Nach der Ghettomentalität war ihnen von Gott zwar erlaubt worden, ihr Schicksal zu beweinen und zu beklagen, dagegen unternehmen sollten/durften sie aber nichts (die Galle aber nicht die Kralle). Zur Zeit Brods existierten die Ghettos nicht mehr, aber der Zionismus hatte einen Feind ausgemacht, die Assimilation, gerade die existenzielle Erfahrung, die auch Brod gemacht hatte. Mit der Assimilation identifizierten sich die Juden vollständig mit den jeweiligen Völkern, mit denen sie zusammenlebten, und mit deren Land und vergaßen, dass sie anderer Herkunft waren, bis sie vom Antisemitismus ihrer Landsleute, die sie auch nach der Assimilation nicht als ihresgleichen betrachteten, enttäuscht wurden. Eine ähnliche Enttäuschung empfanden auch die Ghettojuden einige Jahrhunderte früher, wenn der Kaiser, der König oder die Stadt ihnen plötzlich die schon genehmigte Erlaubnis zurücknahmen, in ihrer Stadt innerhalb der Ghettomauer leben zu können, und sie vertrieben oder das Ghetto ausplünderten.

Die Geschichte der Emanzipierung des Prager Juden Dawid/Rëubeni vom Ghetto kann auch wie eine Anspielung auf die Geschichte der Prager Zionisten wie Brod, die sich von der Assimilation emanzipierten, gelesen werden. Ghetto und Assimilation sind zwei entgegengesetzte Prozesse, weil einer die Abkapselung vom Rest der Welt und der andere die Verschmelzung mit der Welt bedeutet, aber aus zionistischer Perspektive haben sie etwas gemeinsam, die Absonderung der Juden von allen anderen Völkern: Letzteren gehört ihr eigenes Land und sie versuchen, dort kompakt zu leben, während die Juden in der Vergangenheit zerstreut und isoliert in den Ländern der anderen lebten und zu Brods Zeiten auf ihre Identität durch die Assimilation völlig verzichten, um dieser Isolation zu entfliehen. Nach zionisti-

scher Überzeugung sind die Juden ein Volk wie jedes anderen, mit der Sehnsucht nach eigenem Land, um als Nation zu gedeihen. Rëubeni kommt in Brods Roman zu dieser Schlussfolgerung, nachdem er die jüdische Ghettokultur mit der Kultur der Prager Christen verglichen hat: Es ist die Beobachtung des Anderen in der Stadt, seines Zuhauses, seines Benehmens, seines Aussehens, die ihn davon überzeugt, dass die Juden sich vom Ghetto und von der Theologie der Diaspora als Sühne emanzipieren sollten. Das Prag der Christen mit den Plätzen, dem Schloss, den Bäumen, den Toren ist zu schön, die Liebe Monicas zu natürlich und süß, um auf diese Welt im Namen der Gottesstrafe zu verzichten. Andererseits idealisiert Rëubeni die Christen nicht allzu sehr: Ihre schöne Welt ist ein Resultat der Gewalt, ihre Liebe ist unbeständig, weil sie instinktiv dem Gesetz des Stärkeren folgt, ohne sich die Frage nach der Gerechtigkeit der Gefühle zu stellen. Rëubenis Idee ist, dass die Juden wie die Christen ihrem bösen Trieb folgen sollten, wenn es ihnen in der Zukunft Freude und etwas Gutes bringen solle, sie müssten aber diesen Trieb bewusst kontrollieren und ihm nur gehorchen, falls es wirklich notwendig sei. Er muss ihnen dienen und nicht sie ihm. Das alles kann auch als ein Echo der großen Diskussion über Palästina interpretiert werden, die ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in der jüdischen Öffentlichkeit stattfand: Wie sollte man das Land wieder kolonisieren? Was war von den Arabern, die inzwischen dort ansässig waren, zu erwarten? War es legitim, für die Rückkehr Gewalt anzuwenden? In welcher Form? Auf welche Kompromisse mit den europäischen Mächten sollten die Juden sich einlassen, um Israel gründen zu können?

Der Philosoph Felix Weltsch, einer der besten Freunde Max Brods, behauptete: „Brod schrieb diesen Roman aus seiner Erfahrung als zionistischer Politiker in den Zwanzigerjahren".[61] Der Roman entstand

[61] Pazi, Max Brod (wie Anm. 44), S. 156. Parallel zu „Rëubeni" publizierte Brod eine Artikelsammlung über Zionismus mit Weltsch zusammen: Zionismus als Weltanschauung. Mährisch Ostrau 1925. In diesem Buch befürworten die beiden Autoren die zionistischen Argumente, die in der vorliegenden Analyse erwähnt wurden. Zum Prager Zionismus vgl. Giuliano Baioni, Kafka. Literatur und Judentum, übers. v. Gertrud u. Josef Billen. Stuttgart 1994 (it. Original: Kafka: letteratura e ebraismo. Torino 1984). Zur jüdischen Identität in der Tschechoslowakei vgl. Blanka Soukupová, Židovská národní identita po vzniku Československé republiky [Die jüdische nationale Identität nach der Entstehung der Tschechoslowakischen Republik], in: Ethnicita a mesto [Ethniziät und Stadt], hrsg. v. Peter Salner u. Daniel Luther. Bratislava 2001, S. 183-204, und Židovská menšina v Československu ve třicátých letech. Sborník přednášek z cyklu ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze v říjnu 2003 až červnu 2004 [Die jüdische Minderheit in der Tschechoslowakei in den 30er Jahren. Sammlung aus der Vortragsreihe

jedoch aus der gesamten Erfahrung Brods als Prager deutscher Jude, als Bürger einer Stadt, in der das Zusammenleben dreier Völker ein Gegeneinander, aber auch ein Miteinander war. Brod definiert Prag in seiner Autobiografie als „die polemische Stadt",[62] eine Stadt, die ihn zwang, über die Dynamiken der Multiethnizität zu reflektieren – die zwischen Gewalt, Gleichgültigkeit, Toleranz, Verständnis und Identifikation leicht oszillieren können –, um sie zu steuern, anstatt von ihnen dominiert zu werden. Die Geschichte Dawids/Rëubenis ist auch eine Darstellung der Schwierigkeiten, die ein Individuum überwinden muss, um eine positive Identität in einem multiethnischen Kontext bilden zu können.

2. *Das Slawenlied*

> „Über den Graben rumpelt langsam ein seltsam aufgeputzter Leichenwagen. Vom Wagendach flattern schwarz-gelbe Fahnen; auf einem großen Sarg aus ungehobelten Brettern steht links ‚Österreich' und rechts ‚Ungarn'. Hinter dem Wagen kommt ein langer Zug heranmarschiert: Soldaten, Pfadfinder, Turner, Frauen und Mädchen im Nationalkostüm, Kinder mit Fähnchen und auf Stöcken gespießten Banknoten, junge Burschen mit Fackeln, Arbeiter mit Transparenten ‚Es lebe die demokratische und sozialistische Republik!'. Während die letzten Reihen des Zuges in den Torbogen des Pulverturms einschwenken, entsteht auf einmal eine Stockung. Ein Menschenknäuel verstopft den Durchgang. Lärm. Geschrei. Erhobene Arme und geschwungene Stöcke. Jemand kreischt: ‚Ein Provokateur! Knöpft ihm das Fleischermesser ab! Haut ihn!' Jemand anders: ‚Borgt ihn mir mal rüber, ich will ihn schon zurechtbügeln!' Ich dränge mich vor; schaue über die Köpfe einiger Burschen und Frauen hinweg und erblicke einen Mann, der in dieser Umgebung ganz so wirkt wie eine Panoptikumsfigur. Er trägt die sogenannte große Uniform der österreichischen Staatsbeamten, aber von einem Schnitt, wie er vielleicht zu Ende des vorigen Jahrhunderts üblich war. Ich sehe hochgezogene ängstliche Schultern, eingeknickte Beine und einen wackelnden Kopf. Ich

des Bildungs- und Kulturzentrums des Jüdischen Museums in Prag, Oktober 2003 – Juli 2004], hrsg. v. Miloš Pojar, Blanka Soukupová u. Marie Zahradníková. Prag 2004.

62 Brod, Streitbares Leben (wie Anm. 42), S. 9.

sehe trübe Augen, rote Wangen und ein rasiertes Kinn, das zwischen zwei weißen Bartflügeln rosig hervorleuchtet wie das Hinterteil einer Zelluloidpuppe. Ich sehe gelbe Finger, die in nervöser Hast an blauen Röllchen zupfen... und kann es noch immer nicht glauben, dass der Mann mit Zweispitz und Degen, der dasteht und nicht begreift, was die Leute ringsherum von ihm wollen, Professor Dorfleuthner ist. Aber da öffnet er den Mund und räuspert sich. ‚Hem – tem – tem...' Er ist es! Eine Frau greift nach dem Degen. Dorfleuthner nimmt ihn hoch, presst ihn an sich wie ein Kind seine Puppe. Jemand lacht laut auf. Ein paar andere werden ungeduldig und rufen: ‚Schluss machen!' Ein breitschultriger Mann mit zwei roten Speckfalten im Nacken dreht seinen Regenschirm um und angelt mit der Krücke nach dem Zweispitz. Dorfleuthner wehrt sich ungeschickt, brabbelt, keucht. Hinter mir schreit jemand: ‚Häääängt ihn aaaauf!...' Da taucht plötzlich ein kleiner, dicker Dienstmann auf, schlägt den Regenschirm zur Seite und sagt: ‚Bürger! Patrioten! Was macht ihr da?! Lasst das arme Luder laufen! Es will eh' nur noch zum Totengräber!...' Alle lachen. Nur der Breitschultrige fragt gereizt: ‚Was geht denn Sie das an, was wir hier machen?! Wer sind Sie überhaupt? Wie heißen Sie?!' Der Dienstmann macht eine weite Handbewegung wie ein kleiner Schauspieler in einer großen Rolle und erklärt: ‚Wie ich heiße, brauchen Sie nicht zu wissen, Herr. Wie ich heiße, braucht überhaupt niemand zu wissen, Herr. Ich bin ein Dienstmann, Herr, und habe eine Nummer... Aber ich weiß, wie ich mich als befreiter Bürger zu benehmen habe, Herr...' Und er fasst, wieder mit einer großartigen Handbewegung, den verdattert dastehenden Dorfleuthner unter den Arm und zieht ihn fort. Die Ansammlung zerstreut sich. Auch ich gehe. Unten, am Fluss ist es still, leer, ganz unfeiertäglich. Aber an der Tür des zur Feier des Tages geschlossenen Häuschens der Brückenmaut klebt ein frisches, noch feuchtes Plakat:
‚TSCHECHOSLOWAKISCHES VOLK! DEIN URALTER TRAUM IST WIRKLICHKEIT GEWORDEN. DER TSCHECHOSLOWAKISCHE STAAT IST HEUTE IN DIE REIHE DER SELBSTÄNDIGEN FREIEN KULTURSTAATEN DER WELT GETRETEN... MIT NEUEN TATEN BEGINNT IN DIESEN STUNDEN DEINE NEUE, UND SO GOTT WILL, RUHMREICHE GESCHICHTE... AM ANFANG DES GROSSEN WERKES ERLEGT DIR DER NA-

> TIONALAUSSCHUSS, DER VON HEUTE AN DEINE REGIERUNG IST, DIE PFLICHT AUF, IN DEINER HALTUNG UND IN DEINER FREUDE WÜRDIG ZU SEIN DER JETZIGEN GROSSEN STUNDE...'
> Der Kai auf dem linken Ufer liegt im Dunkel, aber von drüben, von der anderen Seite, dringt ein Echo der lauten Unruhe herüber. Und wieder habe ich das Gefühl, von einer Welle emporgehoben und fortgetragen zu werden; möchte singen und schreien; bin ganz betrunken von einer neuen, zum ersten Mal erlebten Empfindung: Teil und Blutstropfen zu sein eines großen, stürmisch atmenden Körpers ..."[63]

Dieses Zitat ist einfach zu interpretieren: Es handelt sich hier um den so genannten *převrat* (Umsturz) der Tschechen gegen Österreich-Ungarn am 28. Oktober 1918 in Prag, als sie ihre Unabhängigkeit deklarierten. Der Text des Plakats, den der Protagonist (ein namenloser Ich-Erzähler) liest, ist der Anfang der Deklaration, mit welcher der Nationalausschuss dem tschechischen Volk die Entstehung seines neuen Staates bekanntgab. In dieser Passage finden wir das Prag, das typisch ist für Weiskopf: das Prag der großen historischen Ereignisse der Gegenwart. Der Protagonist nimmt daran als „Blutstropfen (...) eines großen, stürmisch atmenden Körpers" teil und zwar der Masse der Tschechen, die gleichzeitig das Ende des Kriegs und die Unabhängigkeit feiern. Der erste Teil des Zitates problematisiert aber das Bild der Revolution durch die Erscheinung des alten, Österreich treuen Professors Dorfleuthner,[64] der seine alte Uniform eines österreichischen Staatsbeamten anzieht, um die Masse der Demonstranten zu provozieren. Es gelingt ihm sehr gut, und er riskiert die Lynchjustiz.

Diese Episode ist auch ein Produkt der Erfahrung der Prager Multiethnizität und Überlegungen zu ihren hellen und dunklen Seiten. Im Laufe des Romans lernt der Protagonist, ein junger Prager Deutscher, der 1917 für die österreichisch-ungarische Armee rekrutiert wird, seine Mitbürger, die Juden und die Tschechen, auch aus der Perspektive ihrer politischen Ansprüche besser zu verstehen. Als 1918 die Revolution stattfindet, lässt er sich von den Demonstranten entwaffnen und feiert mit ihnen, obwohl er sehr verwirrt ist, weil er andererseits weiß, dass vor seinen Augen eine (für die Deutschen relativ gemütliche) Welt, das alte Österreich, untergeht. Wie der Schluss des

---

63 Weiskopf, Das Slawenlied (wie Anm. 52), S. 179-183; Großbuchstaben F.C. W.
64 Ein Sudetendeutscher aus Nordböhmen; vgl. ebenda, S. 12.

Kapitels aber schon zeigt und der Rest des Romans bestätigt, steht er auf Seite der Tschechen und erwartet viel vom neuen demokratischen Staat. Obwohl der Protagonist den *převrat* unterstützt, bemerkt er, dass dieser nicht nur den Willen zur Freiheit, sondern auch ein gewisses Gewaltpotenzial in sich birgt: Die Demonstranten lassen sich von einem armen Luder, von jemandem provozieren, der ein Relikt der Vergangenheit und zu alt ist, um den geschichtlichen Wandel zu verstehen, und sie haben sogar Spaß daran, ihn zu quälen. Die Revolution gibt den Tschechen das, worauf sie der Meinung des Protagonisten nach ein Recht haben, aber sie entfacht in ihnen auch die Lust auf Revanche gegen die Deutschen. In der Tat wird der Protagonist später im Laufe der Handlung von der Tschechoslowakischen Republik enttäuscht, weil er feststellt, dass die Tschechoslowakei und Österreich-Ungarn im Grunde nicht so verschieden sind: In beiden Staaten gibt es Herrscher und Beherrschte. Deutsche und Tschechen haben die Rollen getauscht, während Bourgeoisie und Arbeiter ihre Rollen jeweils weiterspielen. Auf der Suche nach einer Gesellschaft, in der es keine Herrscher und Beherrschte aufgrund der Herkunft oder des Reichtums gibt, wird der Protagonist zum Kommunisten.

Typisch für die sozialistische Literatur ist schon in dieser Episode die Figur des Dienstmannes, der den alten Professor Dorfleuthner verteidigt und ihn von der Ansammlung fortzieht: Ein einfacher, armer Mensch benimmt sich vorbildhaft und lässt sich vom bösen Trieb (Rëubeni *docet*) der Revanche nicht dominieren. Selbst der Dienstmann ist aber leicht ironisch dargestellt: Er gestikuliert wie „ein kleiner Schauspieler in einer großen Rolle" und spricht sehr feierlich („Ich bin ein Dienstmann, Herr, und habe eine Nummer... Aber ich weiß, wie ich mich als befreiter Bürger zu benehmen habe"), als ob er seine neue Kondition eines *paris inter pares* genießen möchte, indem er ins Rampenlicht tritt.

Der stilistische Schlüssel der ganzen Passagen ist eigentlich das Theater: Nicht nur der Dienstmann und Professor Dorfleuthner sehen wie Schauspieler und Maske aus, sondern auch die Demonstranten, die mit einem Leichenwagen das Begräbnis Österreich-Ungarns gerade inszenieren. Die Komik zusammen mit der latenten Gewalt, die den Text umwehen, lassen sofort eine karnevaleske Atmosphäre aufziehen. Eine kulturgeschichtliche Analyse[65] erinnert uns daran,

---

[65] Vgl. Michail Bachtin, Estetica e romanzo [Ästhetik und Roman], übers. v. Clara Strada Janovic. Turin 1997, S. 312-372; auf Russ. erschienen u.d.T. „Voprosy literatury i estetiki" [Fragen der Literatur und Ästhetik]. Moskau 1975.

dass der Karneval zu jenen gesellschaftlich säkularisierten Riten gehört, die die Spannungen zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen in einer Gemeinschaft steuern und regulieren. Eine politische Analyse lässt uns in der Tat die Schlussfolgerung ziehen, dass es hier um die Rechenschaftslegung zwischen Deutschen (den Mächtigen) und Tschechen (den Ohnmächtigen) geht. Der Karneval kann uns aber etwas mehr über die Bedeutung dieser Passage Weiskopfs suggerieren: Seine Funktion ist diejenige, die Machtverhältnisse in Frage zu stellen, aber nur solange das Fest dauert; danach wird alles wieder wie zuvor. Der Karneval hat etwas Provisorisches an sich. Man könnte vermuten, dass der Protagonist und Erzähler des Romans mit seiner karnevalesken Darstellung des *převrat* sagen möchte, dass der Umsturz der Tschechen auch etwas Provisorisches ist, ein Ereignis, das die Machtverhältnisse nicht wirklich ändert: Deutsche und Tschechen tauschen die Rolle, aber die Struktur der Gesellschaft wird nicht verändert, jemand bleibt oben und jemand anderes unten.

Weiskopf ist wie Brod fähig, die Beziehungen der Prager Völker zueinander nicht in schwarz-weißem Kontrast darzustellen: Sein Erzähler beobachtet die Revolution nicht nur mit Verwirrung, sondern auch mit Anteilnahme und freut sich für die Tschechen, gleichzeitig ahnt er aber die tschechischen Übergriffe, die auf die Prager (und Sudeten-)Deutschen warten. Der Erzähler des *Slawenliedes* ist wie Dawid/Rëubeni auf der Suche nach einer Lösung für die Konflikte, welche die verschiedenen ethischen Prager (und im Allgemeinen böhmischen, ostmitteleuropäischen, europäischen) Gemeinschaften einander entgegenstellen, aber er schlägt im Vergleich zu Dawid genau das Gegenteil vor: Dieser wollte die Integrität der Juden respektieren, indem sie ihr Land zurückerhielten, während der Protagonist des *Slawenliedes* zum Kommunisten und Befürworter des Internationalismus wird, das heißt eines Staates (z.B. der Tschechoslowakei), der kein Nationalstaat mehr ist und in dem alle Bürger wirklich gleich sind, egal welche Herkunft sie haben. Am Ende des Romans hat er eine tschechische Freundin, Jarmila, die aus einer Arbeiterfamilie stammt, und mit ihr und ihrer Familie demonstriert er gegen die Politiker der Sozialdemokratischen Partei, die auf eine echte kommunistische Politik völlig verzichtet haben. Der internationale Arbeiterkampf bringt im *Slawenlied* die Lösung der Prager nationalen Konflikte und ist das Ergebnis der Identitätssuche des Protagonisten.

Brod war Zionist und unterstützte die Gründung Israels, er blieb allerdings in Prag, bis die Nazis ihn zwangen, nach Israel zu emigrieren, während Weiskopf, der Kommunist, Internationalist war und die

nationale Homogenität als nicht relevanten Faktor für die Schaffung eines Staates betrachtete, trotzdem freiwillig nach Berlin umzog, um im Zentrum der deutschen Kultur zu arbeiten. Es geht nicht wirklich um völlige Widersprüche: Brod integrierte sich immerhin gut in Israel und arbeitete den Rest seines Lebens daran, die Kultur des neuen Landes zu entwickeln (er fing auch an, auf Hebräisch zu schreiben). Weiskopf arbeitete nach dem Zweiten Weltkrieg als Diplomat für den tschechischen Staat, bevor er in die DDR übersiedelte. Beide benahmen sich letzten Endes ihren Idealen entsprechend, aber es ist trotzdem wichtig zu bemerken, dass Ideale und Taten nicht immer perfekt konsequent sind: Die Erfahrung der Multiethnizität in Prag hatte sowohl Brod als auch Weiskopf dazu gebracht, sich eine Weltanschauung zu bilden, die das friedliche Zusammenleben der Völker möglich machen konnte. Das, was sie aber im Allgemeinen als am Besten für alle betrachteten, war nicht unbedingt das, was sie für sich selbst wünschten. Brod, der Zionist, wollte in Prag mit Deutschen und Tschechen bleiben, und Weiskopf, der Internationalist, wollte in Berlin unter den Deutschen leben.

3. Aus der *Prager Rhapsodie*

Prager Kirchen

Die Kirchen von Prag sind vom Engel der Zeit
Mit Sprüchen der Erfurcht gebenedeit,
Mit gläsernen Lampen, paradiesischer Pracht
Über die Maßen herrlich bedacht.

Hier sah ich als Kind vor dem goldenen Schrein
In den heiligen Himmel Gottes hinein –
Unendliche Trauer, verderbliches Weh
Geschahen im Garten Gethsemane.

Hier schritten die Männer der Bibel fürbass,
Pilatus und Kaiphas und Barrabas,
Aus hellbunten Strahlen ein Diadem
Erglänzte das Wunder von Bethlehem.

Hier habe ich büßen und beten gelernt,
War von Kometen und Mondstaub besternt,
Getröstet hob ich mein frommes Gesicht
Als glühender Pilger wieder zum Licht.

Nun bin ich verdorrt und von Sünde umstellt,
Aber die Kirchen von Prag sind die schönsten der Welt;
Die große Verheißung geht durch den Raum,
Das ewige Gleichnis vom Feigenbaum.[66]

Nachdem bisher von Multiethnizität und ethnischen Konflikten gesprochen wurde, zeigt dieses Gedicht ein Prag ohne Ethnien. Es ist zweifelsohne das alte Prag, zu dessen Symbolen auch die vielen prachtvollen Kirchen gehören, aber seine Darstellung ist frei von jeglicher Anspielung auf die Völker, die die Stadt bewohnen. Sowohl Brods *Rëubeni* als auch Weiskopfs *Slawenlied* sind um die Konfrontation zwischen den Pragern Völkern und Kulturen herum konzipiert, während *Prager Rhapsodie* die Multiethnizität Prags überhaupt nicht thematisiert. Die Tatsache, dass es um Kirchen geht, gibt keinen Anlass zum Vergleich des deutschen und des jüdischen Prag, der barocken (als Emblem Österreichs) und der gotischen Stadt (als Emblem der mittelalterlichen Größe des „tschechischen" Königreichs Böhmen). Im ganzen Buch hat Leppin kaum Interesse, das Zusammenleben der drei Völker darzustellen.

Was Leppin bewegt, ist seine persönliche Beziehung zur Stadt, und der Unterschied zu Brod und Weiskopf besteht darin, dass diese Beziehung frei von Betrachtungen über die nationale Identität ist. Eine wichtige Rolle spielen die Kindheit und der Glauben. Der ganze Text basiert auf der Opposition zwischen dem ersten Vers der letzten Strophe und dem Rest des Gedichts. „Nun" ist das lyrische Ich „verdorrt" (wir verstehen, dass er alt ist) und ein Sünder, aber „als Kind" war sein Gesicht noch „fromm", und seine Seele war dazu befähigt, sich vom Glauben bereichern zu lassen: Die Kirchen haben sie „getröstet" und „zum Licht" gebracht, sie waren für das Kind etwas Lebendiges, in denen er die Ereignisse des Evangeliums (die Geburt Christi und seine Passion) und seine Protagonisten mit kindlicher Phantasie vor seinen Augen schreiten sah. Das Gedicht suggeriert, dass die Einbildungskraft und die Reinheit, die vom lyrischen Ich als Wesen der Kindheit hier dargestellt werden, voneinander abhängig sind.

Jetzt ist das lyrische Ich aber kein Kind mehr, und es hat gesündigt. Trotzdem sieht es so aus, als ob die Kirchen selbst ihm zu Hilfe kommen, um ihm noch einmal die Einbildungskraft zu geben, damit er sich mit der Kontemplation ihrer Schönheit und dem Gefühl der Verheißung, die sie umweht, trösten kann. Nicht nur die Kirchen,

[66] Paul Leppin, Prager Rhapsodie. Kleine Prosa und Poesie von Paul Leppin. Prag 2003, S. 35.

sondern alle Arten von Prager Dingen springen aus den Seiten der *Prager Rhapsodie*, um ihn zu trösten: Bäume, Gaststätten, Landschaften, Fotografien, Bücher... in all diesen Gegenständen kann man der Stimme der Vergangenheit, normalerweise der Kindheit, lauschen. Diese Stimme erleichtert das lyrische Ich, das vom Alter, Sünden und Krankheit gequält wird (in den Gedichten wird diese Erleichterung oft mit dem Glauben und dem Jenseits assoziiert, während die Prosastücke eher diesseits bleiben, und die Erleichterung besteht aus der Erinnerung an sich).

Die Beziehung des lyrischen Ichs zur Prager Welt ist völlig intim und im Kreis der persönlichen Beziehungen (zur Familie, zu den Geliebten, zu Gott) geschlossen. Keine Beziehung wird Anlass zu einer Überlegung über die eigene ethnisch-kulturelle Identität, wie es bei Dawid mit Monica und dem Protagonisten des *Slawenliedes* mit Jarmila geschieht. Diese Charakteristik haben auch andere Texte Leppins über Prag wie diejenigen, die man in der von Dirk Hoffmann herausgegebenen Ausgabe von ausgewählten Prosastücken und Gedichten *Alt-Prager Spaziergänge*[67] lesen kann: In ihnen wird die Wandlung Prags von der alten pittoresken Provinzstadt ruhmreicher Vergangenheit zur neuen modernen Großstadt thematisiert (die Sanierung des Ghettos, das Verschwinden der Fiaker), ohne die ethnisch-politisch-nationale Geschichte anzurühren: Der Krieg, der Umsturz, der tschechisch-deutsche Konflikt tauchen nicht auf.

Leppin zeigte Interesse sowohl für die jüdische als auch für die tschechische Kultur, als er jung war. Ein Werk der Reife wie *Severins Gang in die Finsternis* (1914) trägt noch die Spuren einer Konfrontation mit der Multiethnizität der Stadt, welche durch die Figur der faszinierenden und manchmal auch morbiden tschechischen Frau verkörpert wird.[68] Dieses Thema zählte jedenfalls nicht zu den großen Interessen Leppins, die sich eher auf (von der Herkunft der Frauen unabhängige) Sexualität und Religion richteten. In *Prager Rhapsodie* ist diese Konfrontation mit der tschechischen Seite Prags nicht mehr zu spüren, nicht einmal latent. Dieses Werk kann hier als Beispiel einer literarischen Darstellung Prags gelten, welche die Erfahrung der Multiethnizität und der Minderheit gar nicht in Betracht zieht, obwohl ihr Autor ein Prager Deutscher ist. Sonst könn-

---

67 Vgl. Paul Leppin, Alt-Prager Spaziergänge, hrsg. v. Dirk O. Hoffmann. Ravensbrug 1990.

68 Eine Figur, die typisch für die Prager deutsche Literatur ist; vgl. Pavel Eisner, Milenky: německý básník a česká žena [Geliebte Frauen: der deutsche Dichter und die tschechische Frau]. Prag 1930.

te man denken, dass es für die Prager deutsch schreibenden Autoren unmöglich gewesen wäre, von Prag zu sprechen, ohne das Minderheitenthema irgendwie anzugehen, was wahrscheinlich eine von der Forschungsperspektive dieses Aufsatzes bedingte Übertreibung wäre.[69]

Triester Erfahrungen und Darstellungen

Im Vergleich zu den drei Prager Autoren deutscher Sprache sind die beiden Triester Slowenen, von denen im Folgenden die Rede sein wird, homogener in ihrer Erfahrung als Mitglieder der slowenischen Halbinsel Italiens in und um Triest. Sie sind „Triester in Anführungszeichen", weil beide eigentlich auf dem Karst geboren sind: Srečko Kosovel ist in Tomaj (it. Tomadio) geboren, einem Dorf nicht weit von Triest in der Nähe von Sežana (it. Sezana), ein Städtchen, das heute an der Grenze zwischen Italien und Slowenien liegt und damals inmitten der Provinz von Triest lag. Bogomir Magajna kommt aus der Nähe von Divača (it. Divaccia), südlich von Sežana, heute auch in Slowenien, in der Zwischenkriegszeit in Italien. Triest war für sie schon als Kinder die Hauptstadt ihrer Region, wohin sie manchmal einen Ausflug mit den Eltern machten. In einem Interview[70] erzählen die Geschwister Kosovels von einigen Ausflügen, die sie mit dem Vater und Srečko nach Triest zu den Theateraufführungen machten (sie gingen sowohl in die Theater italienischer Prägung wie ins Café des *Narodni dom*). Bis zum Ersten Weltkrieg war Triest für sie der Großhafen Österreich-Ungarns, eine multiethnische Stadt und u.a. auch die Stadt der Italiener, aber vor allem die Stadt der Slowenen, die sich mitten in ihrer Wiedergeburt befanden. Kosovel war der Sohn des

---

[69] Die Nichtthematisierung des Multiethnischen hat Leppin gemeinsam mit der tschechischen Literatur der Zwischenkriegszeit aus und über Prag, in der die Präsenz der Prager Deutschen nur eine kleine Rolle spielt; vgl. Václav Maidl, Obraz německy mluvících postav a německého prostředí v české literatuře 19. a 20. století [Das Bild der deutsch sprechenden Figuren und des deutschen Milieus in der tschechischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts], in: Obraz Němců, Rakouska a Německa v české společnosti 19. a 20. století [Das Bild der Deutschen, Österreichs und Deutschlands in der tschechischen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts], hrsg. v. Jan Křen u. Eva Brouklová. Prag 1998, S. 281-302, hier S. 292. Möglicherweise übertrieben die Prager Deutschen und deutschen Juden, wenn sie von einem starken gegenseitigen Einfluss der drei Prager Völker sprachen. Die Prager Tschechen verdrängten einen solchen Einfluss der Deutschen und Juden auf sie; das darf aber nicht erstaunen. Mehrheiten sind viel weniger bereit als Minderheiten, den Einfluss der anderen, die eben weniger sind, anzuerkennen.

[70] Boris Pahor, Letteratura slovena del litorale, vademecum; Kosovel a Trieste e altri scritti [Die slowenische Literatur des Küstenlands, Vademecum; Kosovel in Triest und andere Schriften]. Triest 2004, S. 75-84.

Dorflehrers der slowenischen Grundschule, eine sehr wichtige Figur für diesen Prozess der Wiedergeburt, weil die slowenische kulturelle Elite sehr viel in die Alphabetisierung aller Gesellschaftsschichten investierte, um ein kompaktes nationales Bewusstsein zu entwickeln.[71]

Für beide war es ein Schock, als Triest und *Primorska* an Italien abgetreten wurden, weil es das Ende der nationalen Wiedergeburt für die auf dem Karst lebenden Slowenen bedeutete. Sowohl Kosovel als auch Magajna hatten schon zur Zeit Österreich-Ungarns das Gymnasium in Laibach, dem Zentrum der slowenischen Kultur, besucht, und nach dem Krieg blieben sie im Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, um dort zu studieren, Kosovel an der Philologischen Fakultät in Laibach und Magajna an der Medizinischen Fakultät in Zagreb.[72] Nach Hause auf den Karst oder nach Triest gingen sie nur während des Urlaubs. Nachdem sie in der Atmosphäre der kulturellen Wiedergeburt der Slowenen aufgewachsen waren, war es für sie unmöglich zu denken, sie würden in Italien studieren, wo es keine Hochschule gab, auf der in einer der südslawischen Sprachen unterrichtet wurde. Das Königreich Jugoslawien war jenseits der Grenze, genauso nah wie Triest, nur in entgegengesetzter Richtung. Obwohl Kosovel und Magajna nicht so oft zu Hause waren, hatten sie regelmäßige Kontakte zu Primorska und vor allem zu der kulturellen Welt der dortigen Slowenen, die versuchten, ihre kulturelle Wiedergeburt auch unter italienischer Herrschaft fortzusetzen. Als sie noch Studenten waren, schrieben beide für slowenische Zeitschriften des Küstenlands, und ein wichtiges Thema ihrer Literatur war eben ihre Heimat (der Karst, Triest, das Meer).

Mit der Zeit wurde es aber immer schwieriger, diese Grenze zu überqueren. Mit der Machtübernahme des Faschismus begann die Politik der Entnationalisierung der Slowenen an: Die ersten, die kontrolliert und verfolgt wurden, waren die Intellektuellen, die sich für die kulturelle Unabhängigkeit der Slowenen engagiert hatten. Einige mussten in Jugoslawien bleiben, um von der italienischen Polizei nicht inhaftiert zu werden, nachdem die italienischen Behörden ihre Schriften für subversiv erklärt hatten. Kosovel starb 1926 mit 22 Jahren während eines seiner Urlaubsaufenthalte in Tomaj an einer Krankheit und erlebte deshalb nur die ersten Jahre der faschistischen

---

71 Vgl. Pleterski, Die Slowenen (wie Anm. 27), S. 804-807.

72 Vgl. Boris Pahor, Srečko Kosovel. Pordenone 1993; Jan Zoltan, Trojna spirala literarnega ustvarjanja Bogomira Magajne [Die dreifache Spirale des literarischen Schaffens Bogomir Magajnas], in: Primorska Srečanja (2004), Nr. 281/282, S. 2-17.

Unterdrückung, als die politischen Maßnahmen gegen die Slowenen noch nicht so scharf waren, obwohl sie sich ununterbrochen verhärteten. Nichtsdestoweniger bestimmte die schwierige Situation der Slowenen in Italien bereits vor 1926 den Alltag, und Kosovels Vater, der zum vorzeitigen Ruhestand gezwungen worden war, bereitete ihm Sorgen.

Wenn Kosovel weiter gelebt hätte, hätte er bald vor demselben Dilemma wie Magajna gestanden, der Wahl zwischen dem Militärdienst in der italienischen Armee und dem Exil als Deserteur. Magajna und Kosovel waren 1923 nach Triest zur Musterung gegangen und keiner wurde ausgemustert. Kosovel starb, bevor er seinen Dienst antreten konnte, aber Magajna musste eine Entscheidung treffen und wählte das Exil. Er trat trotzdem ins Militär ein, als Militärarzt in Jugoslawien, und absolvierte seinen Dienst u.a. in Logatec, östlich von Laibach, an der italienisch-jugoslawischen Grenze. Während des Zweiten Weltkriegs unter der italienischen Okkupation nahm er am Widerstand teil und arbeitete danach als Psychiater in Laibach.

In diesen beiden Lebensgeschichten gibt es nicht so viel Platz für Triest: Es handelt sich um einige Kinderausflüge, um einige spätere Urlaubsbesuche und um eine Musterung. Es gibt aber auch wenig Platz für die Dörfer auf dem Karst, in denen die zwei Autoren geboren wurden. Boris Pahor weist darauf hin, dass diese Triester Erfahrungen mindestens für Kosovel sehr wichtig waren,[73] aber weder Triest noch der Karst sind für Kosovel und Magajna ein Raum der Alltäglichkeit, obwohl sie damit tief verbunden waren, weil dieser für sie zu Jugoslawien wurde. Das Wort „Exil" bedeutete für diese beiden Karstslowenen bereits während der Zwischenkriegszeit viel mehr als für die drei oben erwähnten Prager: Brod, Weiskopf und Leppin lebten, wo sie wollten. Die verwickelte ethnische Situation Prags, die politischen Umwälzungen nach dem Ersten Weltkrieg und eventuell auch ihre eigene Persönlichkeit erschwerte ihnen die Antwort auf die Frage „Möchte ich in Prag leben oder nicht?", aber bis zur Ankunft der Nazis 1939 waren sie frei, darüber zu entscheiden, wie sie wollten. Weiskopf emigrierte 1928 aus Prag, aber es war kein Exil: Er hatte entschieden, dass die Vorteile, in Berlin zu leben, für ihn größer als die Nachteile waren. Leppin hingegen blieb in Prag, und obwohl er sich manchmal beschwerte, isoliert von den deutschen Kulturzentren zu leben, fühlte er sich nicht in „geistigem Exil", weil Prag für ihn mehr als das Leben in jedweder anderen Stadt bedeutete, selbst wenn diese eine völlig deutsche (Kultur-)Stadt gewesen wäre. Magajna und

[73] Pahor, Srečko Kosovel (wie Anm. 72), S. 34-44; ders., Letteratura (wie Anm. 70), S. 64-114.

Kosovel wurden aber als Promotoren der slowenischen Kultur gezwungen, von zu Hause wegzugehen, weil der Staat, der sie regierte, ihre Rechte als Angehörige einer nationalen Minderheit nicht respektierte und später sogar abschaffte. Weder bei Brod noch bei Weiskopf oder bei Leppin finden wir die Anklage wie bei Kosovel und Magajna, dass der tschechische Staat ihre Rechte als Deutsche oder Juden mit Füßen trat.[74]

Die Situation der Slowenen der *Primorska* in der Zwischenkriegszeit, auch die von Kosovel und Magajna, ist sehr zwiespältig: Das Leben in Jugoslawien ist eine Art Exil, obwohl Jugoslawien gerade das Land ist, von dem sie möchten, dass auch *Primorska* dazugehört. Andererseits verließen sie ihre Heimat, weil sie dort zu einem anderen Exil verurteilt gewesen wären, und zwar zum Exil von ihrer Kultur und ihrer nationalen Wiedergeburt. Die Triester Slowenen und im Allgemeinen die Slowenen aus dem Küstenland lebten zwar als Minderheit auf einer Halbinsel, deren Geografie den Kontakt mit ihrem Volk erlaubte. Doch dies galt nach der Machtübernahme des Faschismus nicht mehr: Die Grenze, die die Halbinsel von ihrem ethnischen Kontinent trennt, war unüberschreitbar: Die *Primorci* wurden zu einer ethnischen Insel, die politisch viel stärker isoliert war als die Prager deutsche und deutsch-jüdische Insel, weil der Faschismus ihre Verbindung zu Slowenien und Jugoslawien kappen wollte. Gerade dass Triest und der Karst geografisch und historisch mit den Gebieten jenseits der Grenze so eng verbunden waren, machte allerdings den Assimilationsplan unmöglich. Eine so lange und künstliche Grenze hatte allzu viele unkontrollierbare Durchgänge, welche die *Primorci* benutzten, um eine Halbinsel zu bleiben, ohne den Kontakt zum slowenischen Kontinent zu verlieren.

Das politische Klima des Küstenlandes konnte eine Vermittlung der Kulturen durch die slowenischen und italienischen Literaten nicht fördern. Von den Triester italienischen Schriftstellern der Zwischenkriegszeit finden wir keinen, der sich für die slowenische Kultur interessierte.[75] Es mag erstaunlich scheinen, dass einige Slowenen der

---

[74] Nur im *Slawenlied* finden wir Kritik am tschechoslowakischen Staat, der den Sudetendeutschen nach dem Ersten Weltkrieg das Selbstbestimmungsrecht nicht zuerkannte (S. 219).

[75] Übrigens wäre es auch politisch von den Autoritäten sehr schlecht angesehen worden. Vgl. Miran Košuta, Scritture parallele. Dialoghi di frontiera tra letteratura slovena e italiana [Paralleles Schreiben. Grenzdialoge zwischen slowenischer und italienischer Literatur], übers. v. Autor. Triest 1997 (sl. Original: Krpanova sol. Laibach 1996); Marija Pirjevec, Na pretoku dveh literatur. Študije in eseji [„An der Furt" zweier Literaturen. Studien und Essays]. Triest 1992.

Primorska sich noch zur Zwischenkriegszeit unter dem Faschismus bemühen, die italienische Literatur ins Slowenische zu übersetzen: Es ist nicht der Fall bei Kosovel und Magajna, aber andere Autoren übersetzten die italienischen Klassiker wie Dante oder Alessandro Manzoni.[76] Kosovel kannte die italienische Avantgarde des Futurismus, denn seine letzten avantgardistischen Gedichte waren u.a. auch von den Futuristen beeinflusst. Obwohl die Futuristen nationalistisch, faschistisch und ihm daher politisch suspekt erschienen, stellte Kosovel Überlegungen zu ihrem Stil und dessen Potenzial für die moderne Literatur an, ohne den Futurismus für seine Inhalte *a priori* zu verurteilen.[77] In diesem Sinne war sogar die kulturelle Grenze zwischen den mehrheitlichen Italienern und den unterdrückten Slowenen nicht vollkommen unüberschreitbar, allerdings eher seitens der Slowenen als der Italiener.

Und was ist genau Triest innerhalb dieses Grenzpanoramas? Es ist die versagte Heimat, der Ort, der Heimat der Slowenen hätte sein können, wenn die internationalen Verhandlungen am Ende des Ersten Weltkriegs und dann der italienische Faschismus den Slowenen diese Stadt nicht versperrt hätten. Natürlich wird man die Frage aufwerfen, was genau Kosovel und Magajna mit Heimat meinen, da Triest eine multiethnische Stadt war, zur Habsburger Zeit eine Heimat nicht nur für Slowenen, sondern auch für Italiener und andere Völker. Mit dieser Frage sieht sich jeder der beiden Schriftsteller anders konfrontiert. Im Folgenden gilt es zu zeigen, wie Triest als versagte Heimat im Kontext des *fascismo di frontiera* zur Zwischenkriegszeit für Kosovel und Magajna literarisiert werden konnte.

4. Aus Kosovels *Integrali*

EJ, HEJ	He, hallo
Ej, hej: dežuje na sive ljubljanske hiše,	He, hallo: Es regnet auf die grauen Laibacher Häuser,
da se zagrinjajo v sivo zaveso pred soncem.	sodass sie sich vor der Sonne mit dem grauen Vorhang verhüllen.
V Trstu nam požigajo Edinost.	In Triest brennen uns die Edinost nieder.
Krist je prišel v Društvo narodov.	Christus ist zum Völkerbund gekommen.
Ne, to ni tisti dobri, tisti lepi,	Nein, er ist nicht der Eine gute, der Eine schöne,

[76] Vgl. Marija Pirjevec, Odsev italijanske književnosti pri Slovencih [Der Widerschein der italienischen Literatur bei den Slowenen], in: Dies., Na pretoku (wie Anm. 75), S. 85-91.

[77] Pahor, Srečko Kosovel (wie Anm. 72), S. 28.

z glorijo ljubezni obžarjeni.	von der Glorie der Liebe sonnendurchflutet.
Psevdokrist je v Ženevi.	Der Pseudochrist ist in Genf.
Kako, ali tudi v Ženevi dežuje?	Wie, regnet es denn auch in Genf?
Krist je prišel med rjave puntarje,	Christus ist unter die braunen Rebellen gekommen,
tam na sivi ulici stoji	dort auf der grauen Straße steht er
in izganja pismarje in farizeje.	und treibt die Schriftgelehrten und die Pharisäer aus.
Strelja in ubija.	Schießt und tötet.
Strelja in ubija.	Schießt und tötet.
O, ti ovčji, ti beli narod!	O, du Schafvolk, du weiße Nation!
Ali spoznaš zdaj, kaj si?[78]	Weißt du jetzt, was du bist? [Übersetzung M. C.]

In diesem Gedicht erscheint Triest nur im dritten Vers. Kosovel erinnert an die Brandstiftung der Typografie der *Edinost* (Einheit), des Vereins der Triester Slowenen. Wie erwähnt hatten die Faschisten schon 1920 den Sitz der *Edinost*, den *narodni dom*, verbrannt. Fünf Jahre später, als der Faschismus in Rom die Macht bereits ergriffen und die Politik der Entnationalisierung begonnen hatte, wurde die Typografie des Vereins (der eine Zeitung und Bücher herausgab) am 6. November zerstört. Übrigens hätten die Slowenen sie nicht oft wie früher benutzen können, weil der Staat zwischen 1927 und 1929 beschloss, dass fast keine Zeitungen auf Slowenisch publiziert werden durften und dass alle slowenischen Vereine abgeschafft werden mussten.[79]

Die Erwähnung der Brandstiftung sagt uns, dass das Gedicht zwischen Ende 1925 und Anfang 1926 (Kosovel starb am 6. März jenen Jahres) geschrieben worden sein muss. Ab 1925 hatte Kosovel angefangen, explizit politische Gedichte zu schreiben: Der Völkerbund taucht in vielen von ihnen auf. Manchmal wird auch Triest erwähnt. Oft ist die Rede von der slowenischen Nation und von der Lage Europas. Wie dieses Gedicht zeigt, ist die Stimme des Dichters sehr kritisch. Sein erstes Ziel ist Laibach, das heißt die Hauptstadt der Slowenen, die sich im grauen Regen verhüllt, während der *Edinost* in Triest brennt. Es ist eine Anspielung auf die Politik der Slowenen im Königreich Jugoslawien, die sich Kosovels Meinung nach nicht genug für die *Primorci* in Italien engagierten. Jugoslawien war zu schwach und nachgiebig bezüglich des italienischen Faschismus. Das zweite politische Ziel des Gedichts ist der Völkerbund in Genf. Auch dort *dežuje* (regnet es), auch dort herrscht Gleichgültigkeit gegenüber den Triestern und allen anderen Slowenen des Küstenlands. Kosovel hatte – in Einklang mit anderen slowenischen Intellektuel-

78 Srečko Kosovel, Integrali ‘26. Laibach 2003, S. 168.
79 Kacin Wohinz, Pirjevec, Storia (wie Anm. 24), S. 49-58.

len aus Primorska – eine politische Weltanschauung entwickelt, die dem Völkerbund vertraute, weil er die einzige Institution war, welche die in Europa verstreuten nationalen Minderheiten vor der Unterdrückung und der Assimilation schützen konnte. Deswegen war er sehr enttäuscht, als die europäische Politik nach dem Ersten Weltkrieg und trotz seiner Katastrophen bald wieder eine krasse Machtpolitik wurde, in der der Völkerbund in Genf entweder deren Werkzeug war oder eine Scheininstitution darstellte.[80]

Man muss das Bild des Pseudochristen vorsichtig interpretieren. Es ahmt das Bild Christi nach, der die Pharisäer vertreibt: Im 11. Vers lesen wir, dass er *pismarje* und *farizeje* (Schriftgelehrte und Pharisäer) hinausweist. Im evangelischen Bild ist Christus natürlich die positive Figur, die ermahnt, Gott wirklich zu ehren, anstatt sein Gesetz heuchlerisch und seelenlos zu respektieren, um eine anständige Position in der Gesellschaft zu erreichen. Christus ist in diesem neutestamentlichen Bild das Prinzip der Authentizität der religiösen Erfahrung. Im Gedicht kommt aber ein Christus nach Genf, der eigentlich ein Pseudochrist ist, und zwar jemand anscheinend Unauthentisches: Er ist überhaupt nicht liebevoll wie der echte Christus. Eigentlich ist auch der evangelische Christus nicht gerade liebevoll, während er sich über das Benehmen der Pharisäer empört, aber der Ärger Christi entsteht in den Evangelien immer aus seiner Liebe zum Menschen heraus, die von dessen bösen Taten enttäuscht wird. Der Ärger des Pseudochristen scheint hier aber nicht aus Liebe zu sein, er ist böse und gewalttätig: *strelija* (schießt) und *ubija* (tötet). Über die Bedeutung des Pseudochristenbilds in diesem Gedicht könnte man lange diskutieren. Ist er eine negative Figur, die den Völkerbund (Europa) durch Gewalt zerstört, oder eher eine wütende, aber berechtigte Erscheinung, die Europa für seine Sünden bestraft? Er macht es im Unterschied zu Christus nicht aus Liebe, und deswegen wird er als „Pseudo-„ bezeichnet, aber immerhin bleibt seine Wut in Anbetracht des Verhaltens der Menschen legitim. Es könnte sich also um eine Figur der apokalyptischen Tradition handeln. Was bezweifeln lässt, dass der gewalttätige Antichrist eine berechtigte Figur sein könnte, ist, dass das Bild des Schießens und des Tötens nach dieser Interpretation eine gewisse Legitimation der Gewalt darstellt, was möglicher-

[80] Über Völkerbund und Minderheiten vgl. Davide Zaffi, Die Minderheitenpetition im Rahmen der Politik des Völkerbundes, in: Die Minderheiten (wie Anm. 13), S. 197-219, und Ursula-Maria Ruser, Akten zur Minderheitenfrage im Archiv des Völkerbundes, in: Ebenda, S. 221-228.

weise für einen überzeugten Pazifisten wie Kosovel zu heftig erscheint.[81] Es existieren allerdings andere Gedichte des Autors, in denen Europa apokalyptisch und gewalttätig zerstört wird, weil es ein zu ungerechtes Land geworden ist, das nur von der vollständigen Zerstörung irgendwie „gerettet" werden kann.[82]

Der Schluss des Gedichtes ist wieder einfacher zu verstehen: Es wird die Feigheit und Passivität der slowenischen Nation (vor allem ihres innerhalb von Jugoslawien unabhängigen Teils) denunziert, die sich gegen ihren Missbrauch nicht zu verteidigen weiß. *Ej, hej* zeigt, welche Rolle Triest in den letzten Werken Kosovels spielt: Die Stadt ist das Symbol der Unterdrückung der Slowenen aus *Primorska*, die hoffnungslos scheint, weil die nationale Politik der Slowenen in Jugoslawien und die internationale Politik in Genf sie gleichgültig akzeptiert. Kosovel projiziert Triest auf den Hintergrund ganz Europas. Was den Slowenen dort passiert, ist ein Symptom der Krankheit des ganzen Kontinents, der noch immer der Gewalt ausgesetzt ist, obwohl der (Erste) Weltkrieg schon beendet ist. Um Triest herum wirbeln universale und apokalyptische Bilder wie dasjenige des Christ/Antichristen/Pseudochristen, der nach Genf kommt, aber aus Triest abgereist ist.

---

81 Der Gedanke liegt nahe, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer die Politiker des Völkerbunds sind, deren ungerechtes Verhalten auch durch das Wort *puntarje* (Rebellen) betont wird. Das aber scheint fraglich, weil sie Kosovel zufolge die „Bösen", Gleichgültigen sind: Wenn der Pseudochrist auch böse ist, wenn er die Gewalt darstellt, warum sollte er Menschen, die sein Spiel machen, vertreiben? Für dieses Problem gibt es zwei mögliche Lösungen. Der Pseudochrist ist erstens wirklich böse und stellt selbst die gleichgültige (und deswegen grausame) Haltung des Völkerbunds zu den Slowenen dar, deren Verteidiger beim Völkerbund wiederum *puntarje*, Rebellen gegen die Ordnung genannt werden. Sie sind Rebellen, weil sie versuchen, gegen die faschistische Machtpolitik Italiens zu kämpfen, indem sie ihre Exzesse in *Primorska* vor dem Völkerbund denunzieren. Der falsche Christus verurteilt sie als Pharisäer (*farizeje*), um sie negativ darzustellen, aber er ist eigentlich der echte Pharisäer, weil er unauthentisch und heuchlerisch ist: Er (der Völkerbund in Genf) behauptet, auf der Seite der Menschenrechte zu stehen, ist aber in Wirklichkeit nur ein Vertreter der Macht und der Gewalt. Ganz im Gegenteil – es ist die zweite Möglichkeit – man könnte die Politiker des Völkerbunds anstatt der Verteidiger der Slowenen als die *pismarje* und *farizeje* identifizieren, über deren Politik Kosovel enttäuscht ist. In diesem Fall wäre der Pseudochrist eine tatsächlich positive Figur, der sich auf die Seite der Ansprüche der *Primorci* gegen die Politik Europas und des Völkerbunds stellt. Wenn der Text so interpretiert wird, ist die Gewalt berechtigt. In diesem Fall wäre das Wort *puntarje* als wirklich negativ zu verstehen: Sie meint die Politiker des Völkerbunds, die in ihrer politischen Praxis gegen die Menschenrechte rebellieren, die sie zu verteidigen hätten, und deswegen auch als Pharisäer bezeichnet werden.

82 Pahor, Srečko Kosovel (wie Anm. 72), S. 29; Marija Pirjevec, Il retaggio poetico di Srečko Kosovel [Srečko Kosovels dichterisches Vermächtnis], in: Srečko Kosovel, Il mio canto / Moja pesem [Mein Gesang], übers. v. Jolka Milič. Triest 2002, S. 7-21.

5. Aus *Graničarji*

„Gozd je izginil, Vid pa je hitel naprej in prišel na postajo, preden se je naredil dan. Na videz brezskrbno je odšel na hodnik in se razveselil, da bo ujel jutrnji vlak. Po peronu se je sprehajalo nekaj mladeničev s črnimi ovratnicami in s puškami na ramah. Preden se ga utegnili vprašati po izkaznici, je že pristopil k njim in se pričel v pravem tržaškem narečju jeziti na ljudi v tej okolici, s katerimi se ni mogoče sporazumeti zaradi predaje lesa. V zatohli kmečki izbi pa naj spi rajši vrag namesto njega. Vstal je zgodaj, da pobegne s prvim vlakom nazaj v mesto. Kako je mogoče vendar bivati njim v teh dolgočasnih gozdovih, kjer ni nikake zabave, niti poštene gostilne ne. Mladeniči so se mu smejali in neki mu je celo ponudil cigareto. Volarič se je zahvalil in skočil na vlak, ki je tedaj pridrevil iz Postojne (...).Vlak je drevil – mimo njega je bežal Kras: čeri – puščave – ograde – kadunje – robidovje – brinje – borovci – trstje – njive – vasi. Kras – prečudno polje, kakor da je vsaka misel na njem obzidana s posebnim zidom – vsako čuvstvo obdano s skalovjem. Zemlja med zidovi in skalovjem pa je rdeča kakor kri. Vlak je drevil dalje. Njegove misli so ga prehitevale, vlak je hitel skozi pokrajine spominov – in potem je zablestelo morje. Tiha, skoraj brez valov je ležala Adrija pred njim – gledal je ves pijan od doživetja in izstopil na širokem kolodvoru. Sprejelo ga je hrupno mesto, kakor ga je tolikokrat poprej; toda sedaj je nekje med visokimi hišami stopala smrt – lahko jo sreča kjerkoli – lahko na sredi hrupne množice na trgu, lahko za mračnim samotnim vogalom (...). Begal je po skritih ulicah v strahu, da bi ne srečal znanca, do desete ure, ko je stopil v gnezdo, v kavarno, kjer so se zbirali največji zatiralci njegovega ljudstva. Kavarna je bila polna ljudi. Komaj je sedel, je že vstal od neke mize človek srednjih let, šel s širokimi koraki proti njegovi mizi in se bučno smejal na tej kratki poti. Udaril je Volariča z dlanjo po rami, mu zaklical v tujem jeziku vrsto brezmiselnih stavkov in potem prisedel. Prav tako bučno mu je odgovarjal Volarič, tako da se nista prav nič razlikovala od hrupne okolice, kjer so ljudje s črnimi ovratnicami, s kadečimi se pipami v ustih kvartali med krikom in vikom. Ta igra je bila najpopolnejša izmed vseh, kar jih je igral v življenju (...). Gorjan je vrgel s kletvico denar na mizo, zagrabil Volariča pod pazduho in odhitel z njim na cesto. Pogovarjala sta se sedaj

tiho, ne da bi se ustavila na hrupni ulici. Volarič je vzel pismo iz žepa in mu ga izročil. Gorjan ga je spravil, ne da bi ga pogledal. ‚Pozdravlja vas lepa Mira,' je rekel Volarič. ‚V pismu pa je denar.' ‚Vem. Tudi jaz vam izročam pismo zanjo. Ne izgubite ga! Če ga izgubite, pa ne trepetajte preveč. Znala bi ga tako prebrati samo ona. Seveda, če izgubite pri vrnitvi pismo, glave pa ne, tedaj ji recite samo to: S tribunalom nemogoče. Borov gozd. – Ste razumeli? (...). Odpeljite se takoj! Vedite, da ima tukaj vsaka ulica dvajset parov oči. Samo za menoj so razposlali dve sto krščenih psov, ki imajo precej dobro razvit voh. Hvala Bogu, da me sedaj iščejo najbolj po Krasu in v Gorici. Izgubili so sled. Končno vedite, da tudi jaz nisem iz svinca (...). Pozdravite Miro!' – In ta hip mu je Gorjan stisnil roko in izginil v stransko ulico. Volarič se je odpeljal s prvim vlakom. Še ta dan je obnovil vso dolgo pot."[83]

„Der Wald verschwand, Vid ging dann weiter und kam auf den Bahnhof, bevor es Tag wurde. Anscheinend sorglos ging er auf den Bahnsteig und freute sich darauf, den Morgenzug nehmen zu können. Auf dem Gleis spazierten ein paar jungen Männer mit schwarzen Armbändern und Gewehren auf den Schultern. Bevor sie ihn nach dem Ausweis fragen konnten, war er schon zu ihnen getreten und hatte angefangen, sich auf echten Triester Dialekt über die Leute jener Gegend, mit denen es nicht möglich war, sich wegen des Verkaufs eines Waldes zu verständigen, zu ärgern. Er war früh aufgestanden, um mit dem ersten Zug in die Stadt zu fliehen. Wie war es denn für sie möglich, in diesen langweiligen Wäldern zu bleiben, in denen es keine Unterhaltung und nicht einmal eine ordentliche Kneipe gab? Die Jungen lachten ihn aus, und irgendeiner bot ihm sogar eine Zigarette an. Volarič bedankte sich und sprang auf den Zug, der gerade aus Postojna kam (...). Der Zug fuhr weiter – auf seiner Seite verlief der Karst: Klippen – Wüsten – Gehege – Mulden – Brombeergestrüpp – Wacholder – Föhren – Schilfe – Felder – Dörfer. Der Karst – eine sehr merkwürdige Gegend, in der es so war, als ob jeder Gedanke mit einer besonderen Wand ummauert wäre – jedes Gefühl von Felsen umgeben. Die Erde zwischen den Wänden und den Felsen ist aber rot wie das Blut. Der Zug fuhr noch weiter. Seine Ge-

[83] Bogomir Magajna, Graničarji [Die Grenzwächter]. Celje 1934, S. 89-95.

danken gingen ihm voran, der Zug fuhr durch die Landschaft der Erinnerungen – und dann glitzerte das Meer auf. Ruhig, fast ohne Wellen lag das Adriameer vor ihm – er schaute völlig trunken vom Erlebnis und stieg auf dem breiten Bahnhof aus. Die lärmende Stadt nahm ihn wie schon so viele Male zuvor auf, jetzt war der Tod aber irgendwohin zwischen die hohen Häuser hereingetreten – er konnte sie überall treffen – inmitten der lärmenden Menschenmenge auf dem Markt oder hinter den dunklen einsamen Ecken (...). Er irrte durch die versteckten Straßen aus Angst, einen Bekannten treffen zu können, bis zehn Uhr, als er in das Nest eintrat, in das Café, in dem die größten Unterdrücker seines Volkes sich sammelten. Das Café war voll mit Leuten. Er hatte sich kaum hingesetzt, und schon war an irgendeinem Tisch ein Mann mittleren Alters aufgestanden, der mit großen Schritten auf seinen Tisch zukam und auf dem kurzen Weg laut lachte. Er gab Volarič mit der Hand einen Schlag auf die Schulter, rief ihm in der fremden Sprache eine Art sinnloser Sätze zu und setzte sich dann neben ihn hin. Genauso laut antwortete ihm Volarič, sodass sie sich von der lärmenden Umgebung, in der die Menschen mit den schwarzen Armbändern und mit den in den Mündern rauchenden Pfeifen inmitten des Geschreis Karten spielten, überhaupt nicht unterschieden. Das Spiel war das vollkommenste von allen, die er im Leben gespielt hatte (...). Gorjan warf mit einem Fluch das Geld auf den Tisch, fasste Volarič unter die Achselhöhle und ging mit ihm auf die Straße hinaus. Sie unterhielten sich jetzt leise, ohne auf der lärmenden Straße anzuhalten. Volarič nahm den Brief aus der Tasche und reichte ihn ihm. Gorjan nahm ihn, ohne ihn anzusehen. ‚Die schöne Mira grüßt Sie', sagte Volarič. ‚Im Brief ist das Geld.' ‚Ich weiß. Ich gebe auch Ihnen einen Brief für sie. Verlieren Sie ihn nicht! Falls sie ihn doch verlieren, ängstigen Sie sich nicht zu viel. Jedenfalls könnte nur sie [Mira, eine Partisanin] den Brief verstehen. Selbstverständlich, wenn Sie bei der Rückkehr den Brief aber nicht den Kopf verlieren, sagen Sie ihr dann nur das: Mit dem Tribunal ist es nicht möglich. Der Kiefernwald. – Haben Sie verstanden? (...). Fahren Sie sofort ab! Sie wissen, dass jede Straße hier zwanzig Augenpaare hat. Lediglich auf mich haben sie zweihundert verfluchte Hunde angesetzt, die einen sofort gut entwickelten Geruchssinn haben. Gott sei Dank, dass sie mich jetzt meist auf dem Karst und in Görtz suchen. Sie haben die Spur verloren.

> Letztendlich wissen Sie, dass nicht einmal ich aus Blei bin (...). Viele Grüße an Mira!' – Und in dem Augenblick drückte ihm Gorjan die Hand und verschwand in die Seitenstraße. Volarič fuhr mit dem ersten Zug ab. Noch am selben Tag wiederholte er den ganzen langen Weg." [Übersetzung M. C.]

Volarič, der Protagonist dieser Passage, ist einer der Grenzwächter, der *graničarji*, welche die Hauptfiguren der homonymen langen Erzählung Magajnas sind.[84] Er ist der Arzt der Grenzwächter, die bei Logatec (ungefähr 30 km westlich von Laibach, damals an der italienisch-slowenischen Grenze) in Garnison liegen.[85] Volarič kommt aber ursprünglich aus *Primorska*, aus einem Dorf aus dem Karst unweit von Triest. In dieser Szene kehrt er in seine Heimat zurück,[86] aber er reist inkognito. In Triest muss er sich mit Gorjan, einem slowenischen Partisan, treffen, um ihm Geld zu geben, und muss deswegen so unauffällig wie möglich sein. Ein *Primorec*, d.h. ein ursprünglich italienischer Bürger slowenischer Herkunft, der nach Jugoslawien ausgewandert ist und dort – nicht in Italien – in der Armee an der Grenze zu Italien tätig ist, geht ein großes Risiko ein, wenn er die Grenze überquert (die Parallelen mit dem Leben Magajnas sind hier auffällig). Deswegen muss er den „Jünglingen mit den schwarzen Armbändern und den Gewehren auf den Schultern" (italienischen Faschisten) vortäuschen, ein Triester Italiener zu sein, der auf den Karst gefahren ist, um irgendeinen Wald in Besitz zu nehmen. Volarič trägt hier die Maske des Triester Italieners, des Kolonisten des Karsts, der von der Unterdrückung der italienischen Slowenen profitiert, um sich eigene Vorteile zu verschaffen. Ein solcher Italiener hat aber keine Liebe und kein Verständnis für diese Region, die ihm langweilig, öde und arm vorkommt (hier sieht man auch den Konflikt zwischen Stadt- und Landbewohner, der oft in der Mentalität

---

84 1954 publizierte Magajna *Graničarji* erneut. Von den Beiträgen der Magajna gewidmeten Nummer der Zeitschrift *Primorska srečanja* (z.B. Zoltan, Trojna spirala [wie Anm. 72], S. 7 f.) scheint es, dass diese neue Ausgabe eigentlich ein zweites Werk ist, das keine lange Erzählung mehr ist, sondern eine Erzählsammlung. Die Protagonisten der Erzählungen sind immer noch die Grenzwächter der jugoslawischen Armee, aber einige neue Figuren werden eingeführt. Leider habe ich diese (auch in den slowenischen Bibliotheken sehr schwer zu findende) zweite Ausgabe noch nicht nachschlagen können. In diesem Diskurs steht die erste Ausgabe des Jahres 1934 im Mittelpunkt. Die spärliche Sekundärliteratur über Magajna, die ich kenne, unterscheidet nicht zwischen den zwei Editionen, so dass zu vermuten ist, dass einige Kritiker nur die erste und einige die zweite Ausgabe kennen.

85 Wie Zoltan bemerkt, war Magajna selbst Arzt bei der Armee in Logatec gewesen.

86 Der Abschnitt wurde gekürzt, aber es existieren Zeilen, die beschreiben, wie der Zug durch sein Dorf fährt.

der Slowenen und der Italiener mit dem nationalen Konflikt zusammenfiel). Volarič kann diese Rolle bemerkenswert gut spielen, weil er nicht nur die Mentalität, sondern auch die Sprache (den Triester Dialekt) der Triester Italiener kennt. Er beweist das auch in Triest, wo er sich mit Gorjan ohne Probleme auf Italienisch unterhält: Für diejenigen, die sich nicht assimilieren wollen, bedeutet die Fähigkeit, sich als Assimilierte oder sogar als Italiener benehmen zu können, manchmal die Rettung.

Wer ist nun Gorjan? Ein Partisan, der zum slowenischen Widerstand in Italien gehört. Während Volarič die Entscheidung getroffen hat, nach Jugoslawien auszuwandern, ist Gorjan in *Primorska* geblieben, um die Faschisten zu bekämpfen. Die geheimnisvollen Sätze „Nicht möglich mit dem Gericht. Kiefernwald" ist eine Anspielung auf seine nächste Aktion: Er will einige Partisanen, die vom faschistischen Sondergericht zum Tod verurteilt worden sind, befreien. Direkt vor dem Gericht in Triest, wo das Urteil verkündet werden wird, kann er es nicht bewerkstelligen, und deswegen will er es auf dem Karst versuchen, wo die Verurteilten hingerichtet werden sollen. Gorjan ist vermutlich eine fiktive Figur, aber Magajna bezieht sich auf ein historisches Ereignis: 1930 wurden einige Slowenen des TIGR[87] vom faschistischen Sondergericht nach einem Attentat zum Tod verurteilt und am 6. September hingerichtet.[88] In Magajnas Erzählung stirbt Gorjan bei der Rettungsaktion und Volarič kann zusammen mit allen anderen Grenzwächtern nichts dagegen unternehmen, weil sie von ihren Vorgesetzten den Befehl erhalten haben, jeden Protest an der Grenze am Tag des Urteils zu vermeiden (zwischen den Zeilen liest man die Anklage gegen die jugoslawische Passivität vor dem Faschismus). Die Geschichte von *Graničarji* ist insofern traurig, als über den Figuren immer eine Aura von Ohnmacht schwebt. Obwohl sie alle als mutige Helden dargestellt werden, können sie die Lage ihrer Landsleute, die jenseits der Grenze geblieben sind, nicht verbessern.

Triest wird wie eine alte Heimat beschrieben, die plötzlich völlig fremd geworden ist. Einerseits hat sie alle Charakteristika, die typisch für diese Stadt in der slowenischen Literatur sind:[89] Sie liegt zwischen

---

87 Widerstandsbewegung der Slowenen und Kroaten.

88 Ihre Namen werden in der Erzählung zitiert; vgl. Magajna, Graničarji (wie Anm. 83), S. 112.

89 Vgl. Trst v slovenski poeziji [Triest in der slowenischen Dichtung], hrsg. v. France Bernik. Triest 1984.

dem Karst (steinig, hart) und dem Meer (glänzend), sie ist eine große Metropole (die Häuser sind hoch, der Markt und der Bahnhof sind lärmend), aber sie hat noch dunkle einsame Ecken.[90] Andererseits gibt es eine Sperre zwischen Volarič und der Stadt, die er so gut kennt: In seinen Worten ist sie eine „pokrajina spominov", eine Landschaft der Erinnerungen, die aber in der Gegenwart dem Einreisenden nicht mehr gehört. Das, was einmal vertraut – ein Pendant zur Heimat auf dem Karst – war, ist jetzt fremd und gefährlich: Der Tod wartet irgendwo, das heißt überall auf die Slowenen.

Nekje, kjerkoli: Diese Indefinitadverbien betonen die Unheimlichkeit des Orts. Unheimlich ist gerade das Heimliche, das Zuhause, wenn es plötzlich etwas Anderes, Beängstigendes und Bedrohendes wird.[91] Das Unheimliche hat oft keine allzu konkreten Charakteristika, es ist schwer zu bestimmen. Es handelt sich um eine gefährliche Präsenz, die zum Teil verhüllt bleibt. In der Tat werden die Faschisten in dieser Passage (wie im ganzen Buch) nie explizit erwähnt: Sie sind in Triest (sowie auf dem Bahnhof auf dem Karst) Menschen „mit schwarzen Armbändern", die Volaričs Volk unterdrücken. Aber selbst dort, wo sie nicht direkt zu sehen sind, haben alle Häuser „dvajset parov oči" [zwanzig Augenpaare]. Magajna beschreibt das faschistische Triest der Zwischenkriegszeit nicht völlig realistisch oder naturalistisch mit allen historischen Details, die sein Bild geschichtlich konkretisieren könnten: Die Faschisten erscheinen wie die Verkörperung des Bösen an sich, ohne die historischen Eigenschaften ihrer Epoche.

Um in der ehemaligen Heimat und jetzigen tödlichen Falle überleben zu können, muss Volarič sich noch einmal auf seine perfekte Kenntnis des Feindes verlassen: Er fingiert, ein Faschist zu sein, und trifft Gorjan, den Alptraum jedes Faschisten, gerade im Café, in dem sich die Faschisten gewöhnlich treffen. Die beiden sprechen italienisch und zeigen die dazu passende Kameraderie, sodass niemand sie in irgendeiner Hinsicht verdächtigt. Die Mimikry des Feindes, des Bösen, ist das einzige Mittel, um sich in Triest retten zu können. Genauso wie Kosovel universalisiert Magajna das Schicksal Triests: Der Zusammenstoß zwischen italienischen Faschisten und Slowenen des Widerstands wird zum Bild des Kampfes des Bösen gegen das Gute. Dieser Kampf ist aber bei Kosovel ein europäischer Kampf, der eine

---

90 Es könnte eine Anspielung auf den alten Teil der Stadt, das Fischerviertel, sein, obwohl solche Ecken auch zu den modernen Vierteln einer Metropole gehören.

91 Vgl. Sigmund Freud, Il perturbante [Das Unheimliche, dt. Leipzig/Wien 1919], hrsg. v. Cesare Musatti. Rom 1984.

ganze Zivilisation betrifft, während Magajna seine ganze Geschichte im Primorska-Raum zwischen Triest und Logatec situiert: Die zwei Gegner leben so nah beieinander, dass für Volarič ein Tag ausreicht, um vom Hauptquartier des Feindes zu seinem eigenen zu gelangen.

IV. Ein letztes Wort

Ostmitteleuropa ist ein Ort der Völkervielfalt. Im Laufe der Geschichte bedeutete dies immer, dass einige Völker stärker und andere schwächer waren, bis sich die Machtverhältnisse veränderten. Mit der Idee des Nationalstaats begann die Größe und Kompaktheit eines Volks eine wichtige Rolle bei diesen Machtverhältnissen zu spielen. Somit ist die Geschichte der ethnischen Minderheiten und der kleineren Völker, die „Misere der Kleinstaaterei“,[92] eine schwierige Geschichte.

In dieser allgemeinen schwierigen Lage sollte man aber Unterschiede verdeutlichen, weil die Geschichte jeder Minderheit Mitteleuropas eine andere ist, wie das Beispiel der Prager Deutschen und der Triester Slowenen zeigt. Außerdem ist die Geschichte jedes einzelnen Individuums, das die Erfahrung der mitteleuropäischen Multiethnizität aus der Perspektive einer Minderheit erlebt hat, verschieden von allen anderen Geschichten, obwohl es nicht bedeuten muss, dass sie nicht ähnlich oder vergleichbar mit anderen sein können. Wie am Beispiel der Schriftsteller Brod, Weiskopf, Leppin, Kosovel und Magajna zu sehen war, bildet man seine eigene Identität[93] durch Wege, die denjenigen der anderen nah bleiben oder von ihnen abweichen können. Auf die gleichen Stimuli kann man sehr unterschiedlich reagieren. Das Werk eines jeden Literaten ist das Produkt einer spezifischen Textualisierung und Strukturierung des Geschehenden durch das Imaginäre und seine kulturellen Codes, die mehr oder weniger lose sein können. Die Literatur kann als plastische, modellierende Wahrnehmung der Welt gesehen werden: Die Lektüre der und die Forschung über die ostmitteleuropäischen Literaturen vom Standpunkt der Multiethnizität/Minderheit/Mehrheit aus können helfen, etwas mehr von diesem

---

92 István Bibó, Die Misere der osteuropäischen Kleinstaaterei, übers. v. Béla Rásky. Frankfurt a.M. 1992 (ung. Original: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága, in: Ders., Összegyüjtött munkái. Bern 1982, Bd. I).

93 Dieser Prozess entspricht allerdings der zugleich aktiven und passiven Natur des Subjektes: man bildet und wird gebildet.

Erfahrungsraum und von seinen Akteuren zu verstehen. Die literarischen Texte sind natürlich nicht identisch mit den erlebten Erfahrungen (obwohl sie selbst eine Erfahrung für den Verfasser und die Leser sind), aber es dürfte sehr unwahrscheinlich sein, dass sich in ihnen keine Erfahrungsstücke (oder sogar Erfahrungsstrecken) verfangen haben.

Nationale Meistererzählung ohne Nation? Die Geschichte der Lemken als Experimentierfeld nationaler Akteure

von Christhardt Henschel

Die Transformation der europäischen Gesellschaften in moderne nationale und nationalstaatliche Organisationsformen, die ihre Legitimation aus ethnischen, kulturellen, sprachlichen, territorialen und historischen Argumenten speisen, hinterließ einige Gruppen, die sich in keines der nationalen Identitätsmuster einfügen ließen oder dazu bereit waren. Eine dieser ethnischen oder kulturellen Gemeinschaften, für welche die Kategorie der Nationalität ein allzu grobes Raster bildet(e), sind die Lemken in Polen, die ursprünglich als geschlossene Bevölkerungsgruppe die südöstliche Grenzregion Polens zur Slowakei bewohnten. Sprachlich, kulturell und religiös den Ukrainern nahe stehend, wurden sie oft als solche bezeichnet. Ihre Selbstzuschreibungen und Identitäten bewegten sich gleichwohl zwischen mehreren nationalen Modellen, die ihre Ausprägung seit dem späten 19. Jahrhundert fanden. In dieser Skizze soll nachvollzogen werden, inwieweit die vorhandenen, doch oft nicht komplementären Elemente einer kollektiven Identität es rechtfertigen, von einer Nationsbildung zu sprechen. Es soll um die unterschiedlichen, allzu häufig von gruppenexternen Akteuren angebotenen Ansätze einer historischen Meistererzählung der Lemken gehen, die sich zwischen einem Bekenntnis zum Ukrainertum und der Etablierung einer eigenen Nationalität der „Karpato-Russinen“ bewegen.

1. Kurze Geschichte der Lemken und ihrer nationalen Strategien

Die Besiedlung der Höhenzüge von Beskiden und Bieszczady im Südosten Polens in klar abgegrenzten Siedlungsräumen von Lemken, Bojken, Ukrainern und Polen wurde bis zum 16. Jahrhundert weitestgehend abgeschlossen, wobei über die Ethnogenese der Lemken und Bojken verschiedene Theorien entwickelt wurden.[1] Mit der Zeit

[1] Marek Dziewierski, Lemks as an Ethnic Group, in: Ethnic minorities & ethnic majority. Sociological Studies of Ethnic Relations in Poland, hrsg. v. Marek S. Szczepański. Katowice 1997 (Prace Naukowe US w Katowicach. 1646), S. 324-342, hier S. 325; Zofia Szanter, From

formierten sich diese Bergbewohner – Polen und Ukrainer siedelten im Tiefland – zu einer charakteristischen Bevölkerung mit eigener Sprache, Architektur und Kunsthandwerk. Sie gehörte einerseits dem ostslavischen Kulturkreis und orthodoxen Ritus an, übernahm aber zugleich kulturelle Elemente aus dem südkarpatischen Raum wie das walachische Gewohnheitsrecht und Stilelemente der Volkskunst. Der Siedlungsraum der Bojken erstreckte sich von den Bieszczady bis in die heute ukrainischen Waldkarpaten, während die Lemken etwa 300 Dörfer zwischen den Flüssen Poprad, Osława und Solinka bewohnten, also das Gebiet der Beskid Niski, Beskid Sądecki und der westlichen Bieszczady.[2]

Die Lemken lebten an der räumlichen und ideologischen Peripherie der nationalen Erweckungsbewegungen Ostmitteleuropas. Konfessionell in Anhänger des unierten (griechisch-katholischen) und des alten orthodoxen Ritus gespalten, wobei hier die Grenzen fließend waren, bezeichneten sich die lemkischen Bergbewohner als *prawowiercy* ([Recht-]Gläubige), *tutejsi* (Hiesige, Einheimische) oder *rusini* bzw. *rusnacy*.[3] Im 19. Jahrhundert verbreiteten sich die von den Talbewohnern eher pejorativ gebrauchte und von verschiedenen Ethnologen aufgegriffene Bezeichnung *Łemko*, die von der als charakteristisch empfundenen Konjunktion *łem* (aber) abgeleitet wurde.[4] Unter den

---

Where did the Lemkos Come?, in: The Lemkos of Poland. Articles and Essays, hrsg. v. Paul J. Best u. Jarosław Moklak. New Haven/Kraków 2000, S. 89-100. – Einen bibliografischen Überblick über die polnische Literatur zum Thema liefert Andrzej A Zięba, Łemkowie i Łemkowszczyzna w historiografii polskiej [Die Lemken und die Lemkengebiete in der polnischen Historiografie], in: Łemkowie i Łemkoznastwo w Polsce [Lemken und Lemkenforschung in Polen], hrsg. v. dems. Kraków 1997 (Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej. 5), S. 32-43, hier S. 35 ff.

2 Karten in: Galizien. Ethnographische Erkundungen bei den Bojken und Huzulen in den Karpaten. Begleitbuch zur Jahresausstellung '98 im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee. Kittsee 1998 (Kittseer Schriften zur Volkskunde. 9), S. 8 f.; Paul Robert Magocsi, Die Russinen. Ihr gegenwärtiger Status und ihre Zukunftsperspektiven, in: Osteuropa 43 (1993), S. 809-824, hier S. 812; ders., Historical Atlas of East Central Europe. Seattle/London 1993 sowie The Lemkos of Poland (wie Anm. 1), Anhang.

3 Magocsi, Russinen (wie Anm. 2), S. 810; Veronika Plöckinger, Historisch-ethnographische „Entdeckungsreise", in: Galizien (wie Anm. 2), S. 57-76.

4 Analog leitet sich das Ethnonym „Bojko" von *boje* (jawohl, wirklich) ab; Hanna Nakonetschna, Jaroslau Rudnićkyj, Ukrainische Mundarten. Südkarpatoukrainisch (Lemkisch, Bojkisch und Huzulisch). Leipzig 1940 (Arbeiten aus dem Institut für Lautforschung an der Universität Berlin. 9), S. 10. – Ebenso Aleksander Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego [Etymologisches Wörterbuch der polnischen Sprache]. Kraków 1927/1993; Dziewierski, Lemks (wie Anm. 1), S. 325 f. Die Begriffe *rusnacy*, *rusznaczy*, *rusniacy* und deren Abwandlungen sind erstmals im 16. Jahrhundert in polnischen Quellen nachzuweisen und deuten auf die enge Bindung zur alten Rus' hin; Szanter, From Where Did the Lemkos Come? (wie Anm. 1), S. 92. Die „Entdeckungsreisenden" des 19. Jahrhunderts, wie u.a. Wincenty Pol oder Ivan Franko, die sich auf „Expedition" in die ebenso entlegenen

Karpatenbewohnern selbst fassten diese Begriffe erst im 20. Jahrhundert langsam Fuß, bis sie sich letzten Endes nach dem Zweiten Weltkrieg durchsetzten. In jüngerer Zeit wurden Termini wie *Carpatho-rusyn*, *Lemko-rusniak* oder *Lemko-rusyn* eingeführt, welche zur klaren und endgültigen Begriffsfindung aber noch nicht beitrugen.

Die nationale Zugehörigkeit war eine Frage, die sich den Bewohnern der abgelegenen Gebirgslagen lange Zeit nicht stellte. 1349 zusammen mit der Halitscher Rus' durch König Kazimierz Wielki in die polnische Krone inkorporiert, sah das Gebiet der Lemken im Laufe der Geschichte verschiedene Herrscher. Die ersten Berührungspunkte mit dem nationalen Gedankengut der Polen und zunehmend der Ukrainer waren im 19. Jahrhundert, also zur Zeit der habsburgischen Herrschaft über Galizien, die Priesterseminare in den Städten. Erst die hier ausgebildeten Geistlichen trugen als einzige Vertreter einer einheimischen Intelligenzschicht nationale Denkmuster unter die Menschen, von denen man vier idealtypische Modelle isolieren kann, nämlich die altrussinische, russophile, ukrainische und regierungstreue (pro-polnische) Option.[5]

Die Anhänger der altrussinischen bzw. altruthenischen Bewegung beriefen sich auf die Tradition der mittelalterlichen Reiche der Kiewer und Halitscher Rus', auf deren Grundlage die Lemken innerhalb einer ostslavischen Universalnation einen gleichberechtigten Platz neben Ukrainern, Weißrussen und Russen finden sollten. Bis zum Er-

wie exotisch-unbekannten Karpaten begaben, übernahmen die Bezeichnung „lemkisch"; Plöckinger, Historisch-ethnographische „Entdeckungsreise" (wie Anm. 3). Der k.u.k. Verwaltungsapparat bezeichnete alle Ostslaven auf seinem Territorium als Ruthenen, außerhalb seiner Grenzen als Kleinrussen; Stefan Troebst, Regionalismus und Autonomiebestreben im Ostmitteleuropa der Nach-„Wende"-Zeit. Mährer und Russinen im Vergleich, in: Minderheiten, Regionalbewußtsein und Zentralismus in Ostmitteleuropa, hrsg. v. Heinz-Dietrich Löwe, Günther H. Tontsch u. Stefan Troebst. Köln 2000 (Siebenbürgisches Archiv. 35), S. 67-104, hier S. 85.

5 Jarosław Moklak, Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe [Das Lemkengebiet in der Zweiten Polnischen Republik. Politische und konfessionelle Fragen]. Kraków 1997. Moklak bezeichnet die Bewegung der Russophilen auch als „moskalafilstwo" bzw. „moskwofilstwo", was einen pejorativen Beiklang hervorrufen kann, worauf u.a. Misiak hinwies; Małgorzata Misiak, Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie [Die Lemken im Licht der Untersuchungen zu ethnolinguistischen Minderheiten in Europa]. Wrocław 2006 (Acta Universitatis Wratislaviensis. 2858), S. 57 f. Zur russophilen Bewegung siehe auch Anna Veronika Wendland, Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Russland, 1848–1915. Wien 2001 (Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie. 27). Die politischen Strömungen dürfen keineswegs isoliert gesehen werden, sondern nur miteinander verknüpft und in Wechselbeziehung v.a. mit der ukrainischen Nationalbewegung und Nationsbildung. Zur ukrainischen Nationalbewegung Kerstin S. Jobst, Die ukrainische Nationalbewegung bis 1917, in: Geschichte der Ukraine, hrsg. v. Frank Golczewski. Göttingen 1993, S. 158-171.

sten Weltkrieg dominierte jedoch die auf die gleichen historischen Bezüge rekurrierende russophile Strömung, welche an die Existenz einer vom russischen Zaren und Moskauer Patriarchen geführten „Großrussischen Nation" zwischen Pazifik und Karpaten glaubte, als deren Teil sie die Lemken begriffen. Sie übersahen dabei, dass diese mehrheitlich im Herrschaftsgebiet der Habsburger lebten, zu großen Teilen der Kirchenunion mit Rom anhingen und eine vom Russischen verschiedene Sprache benutzten. Gleichwohl erwies sich die russophile Ideologie als attraktiv, da sich die Lemken auf diese Weise von den nationalen Aspirationen und Vereinnahmungen der ukrainischen Nationalbewegung abgrenzen konnten, die im unierten Bekenntnis ihre Nationalkirche sah. Hinzu kam eine vermehrte Missionstätigkeit orthodoxer Missionare im Lenkengebiet seit den 1870er Jahren, die mittels der Unterstützung von Zeitschriften, Agitatoren und der Priesterausbildung durch das Zarentum finanziell begleitet wurde. Eine nicht geringe Zahl unierter Kleriker konnte sich diesem Sog nicht entziehen und konvertierte, sobald dies mit dem Einmarsch russischer Truppen im Zuge des Ersten Weltkriegs möglich wurde. Einen großen Einfluss auf die Hinwendung zur Orthodoxie Moskauer Prägung hatte auch die zahlreiche lemkische Diaspora in Nordamerika, unter der russische Missionare erfolgreich für eine Konversion warben.[6]

Die österreichischen Behörden verfolgten die russischen Aktivitäten mit wachsendem Unwillen. Mit Ausbruch des Weltkriegs im August 1914 inhaftierten sie bis 1917 mehrere tausend Ukrainer unter dem Verdacht der Russophilie im Zivilinternierungslager Thalerhof bei Graz, wovon rund 1 900 Personen aus den Lemkengebieten stammten. Diese Politik löste eine Fluchtwelle auf die russische Seite aus. Die katastrophalen Lebensbedingungen und hohe Sterblichkeit unter den Häftlingen ließen „Thalerhof" zu einem Symbol für die Grausamkeit der österreichischen Militärbehörden gegenüber den Ostslaven und zu einem lemkischen Erinnerungsort werden, der sich tief in das kollektive Gruppengedächtnis einschrieb.[7] Die Verfolgung

---

[6] Dazu und zum hier nicht weiter besprochenen, aber sehr wichtigen Problem der Emigration aus Galizien nach Nordamerika und der Herausbildung einer Gruppenidentität in der Diaspora Andrzej A. Zięba, Ukraińcy w Kanadzie wobec Polaków i Polski (1914–1939) [Das Verhältnis der Ukrainer in Kanada zu den Polen und dem polnischen Staat (1914–1939)]. Kraków 1998. Zur Verbindung von Politik und Religion im späten Zarenreich vgl. auch Theodore R. Weeks, Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914. DeKalb 1996.

[7] Besonders die lemkischen Intellektuellen wurden Opfer dieser Politik; Bogdan Horbal, Stichwort „Talerhof", in: Encyclopedia of Rusyn History and Culture, hrsg. v. Paul R. Magocsi u. Ivan Pop. Toronto 2002, S. 488 f.; Bożena Pactwa, Religion and Ethnic-national

politisch missliebiger Menschen bildete jedoch nur einen Aspekt des Kriegsalltags, führt man sich die schweren Kämpfe zwischen den zarischen und k.u.k. Armeen in Galizien und die damit verbundenen Leiden für die Zivilbevölkerung vor Augen. Der Erste Weltkrieg, seine Wirkungsgeschichte und Gedächtniskultur für den gesamten ostmitteleuropäischen Rahmen wie auch für die Lemkengebiete bilden weiterhin ein großes Forschungsdesiderat.[8]

Die als traumatisch empfundenen Ereignisse des Ersten Weltkriegs führten dazu, dass die russische Option einen Großteil ihrer Anhänger zugunsten der Ukrainophilen verlor. Diese betrachteten die lemkische Kultur als regionale Ausprägung der ukrainischen Kultur und ihre Träger als potentielle Verbündete im nationalen Konflikt mit den Polen. Eine Stärkung erfuhren die Anhänger der ukrainischen Nationalidee durch den Zustrom von Flüchtlingen aus den Gebieten der 1921 gescheiterten Westukrainischen Volksrepublik in die nunmehr auf polnischem Territorium angesiedelten Lemkengebiete, wo sie häufig vakante Stellen von Priestern und Lehrern übernahmen. Die Zäsur zwischen dem Zusammenbruch der Mittelmächte und der Etablierung der Polnischen Republik 1918–1921 war zudem geprägt von dem Intermezzo der Gründung zweier Republiken auf dem Siedlungsgebiet der Lemken. Die östlicher gelegene Republika Komańczańska (Auch Republika Wisłocka) votierte für einen Anschluss an die Westukrainische Volksrepublik, während die Ruska Narodna Respublika Lemkiv (Republika Floriańcka) die eigene staatliche Option der Lemken, eventuell im Rahmen der tschecho-slowakischen Föderation, repräsentierte. Beide Gründungen wurden von den polnischen Behörden schnell aufgelöst.[9] In dieser Zeit wurde im Zuge der Pariser Vorortverhandlungen 1919 eine Eigenstaatlichkeit der ost-

Identity of Lemks, in: Ethnic Minorities (wie Anm. 1), S. 333-347, hier S. 337; Bernadetta Wojtowicz, The Role of Religion in the Development of National Consciousness Among the Lemkos, in: The Lemkos of Poland (wie Anm. 1), S. 207-217.

8 Christoph Mick, Kriegserfahrungen und die Konstruktion von Kontinuität. Schlachten und Kriege im ukrainischen und polnischen Gedächtnis 1900–1930, in: Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität, hrsg. v. Gert Melville. Köln 2004, S. 109-132.

9 Moklak, Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczpospolitej (wie Anm. 5), S. 35-43; Bogdan Horbal, Działalność polityczna Łemków na Łemkowszczyźnie 1918–1921 [Die politischen Aktivitäten der Lemken in der Lemkenregion 1918–1921]. Wrocław 1997. Die Republika Komańczańska/Republika Wisłocka in den Bieszczady votierte für den Beitritt zur Westukrainischen Volksrepublik, während die Ruska Narodna Respublika Lemkiv/Republika Floryńcka in den Beskid Niski und eine eigene lemkische Staatlichkeit (evtl. im Rahmen der Tschechoslowakei) schaffen sollte. Beide Republiken wurden 1919 und 1920 von den polnischen Behörden liquidiert.

slawischen Karpatenbewohner bzw. Russinen, zu denen die Lemken zählen, erstmals auf europäischer Bühne diskutiert.[10]

Die beiden Zwischenkriegsjahrzehnte verfestigten die politische Dreiteilung der Lemken in Altrussinen, Russo- und Ukrainophile, was sich auch in der Gründung entsprechender Organisationen und politischer Parteien manifestierte.[11] Die lemkische Bevölkerung wurde zudem zum Objekt staatlicher polnischer Nationalitätenpolitik, die vor allem durch das Prisma der Bedrohung der Zweiten Republik durch eine erstarkende ukrainische Irredenta betrieben wurde. Schnell erkannten polnische Politiker, dass sich auf dem Feld der Konfessionspolitik ein wirksames Mittel finden ließ, die Lemken an den Staat zu binden. Ziel war es, durch die Förderung der orthodoxen Kirche die Einflüsse der griechisch-katholischen, ergo „ukrainischen" Kirche zurückzudrängen, was auch in gewissem Maße gelang.[12] Einige gingen so weit, eine ethnische Verwandtschaft zwischen Lemken und Polen konstruieren zu wollen, indem sie das Kunstwort *grekoPolak*, etwa „Pole griechisch-katholischer Konfession", zu etablieren suchten.[13] Ein Komitee für die Angelegenheiten der Lemkengebiete (Komitet do Spraw Łemkowszczyzny) mit Vertretern von Regierung, Schul- und Verwaltungsbehörden und Wissenschaftlern war dazu bestimmt, den Boden für die rasche Polonisierung der Lemken zu bereiten. Die wissenschaftliche Grundlage hierfür sollte die Lemkische Sektion der Kommission zur wissenschaftlichen Erforschung der Ostgebiete (Sekcja Łemkowska Komisji Badań Naukowych Ziem Wschodnich) liefern.[14]

Diesen Bestrebungen setzte der Zweite Weltkrieg ein Ende. Die deutschen Besatzer bedienten sich der Ukrainer und damit auch der Lemken als Teil ihrer antipolnischen Politik, indem sie einigen von

---

10 Magocsi, Russinen (wie Anm. 2), S. 811 f.

11 Moklak, Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczpospolitej (wie Anm. 5), S. 45-144.

12 Ebenda, S. 153-161.

13 A. Bartoszuk, Polskie osadnictwo historyczne. Łemkowie zapomniani Polacy [Die polnische historische Siedlung. Die Lemken – vergessene Polen]. Warszawa 1939, zit. nach: Wojtowicz, The Role of Religion (wie Anm. 7), S. 215. Die Bezeichnung *rusini* sollte von nun an nicht mehr ethnisch, sondern konfessionell konnotiert sein.

14 Unter diese Bemühungen fällt auch die Herausgabe der Zeitschrift „Łemko. Pismo dla naroda" 1928–1930; Bogdan Horbal, Stichworte „Lemko Region Affairs Committee", „Lemko Section for Scholarly Research on the Eastern Lands" und „Łemko. Pismo dla naroda", in: Encyclopedia (wie Anm. 7), S. 227 u. 279. – Jarosław Moklak, Asymilacja państwowa czy narodowa. Wybrane aspekty polityki narodowosciowej Drugiej Rzeczpospolitej wobec Łemkowszczyzny [Staatliche oder nationale Assimilation. Ausgewählte Aspekte der Nationalitätenpolitik der Zweiten Republik in den Lemkengebieten], in: Studia Historyczne 39 (1996), Nr. 3, S. 327-340.

ihnen Funktionen im Verwaltungs- und Unterdrückungsapparat zukommen ließen.[15] Zugleich setzten sie bereits 1939 die Spirale immenser Bevölkerungsverschiebungen im gesamten ostmitteleuropäischen Raum in Gang, von der schließlich auch die Lemken erfasst wurden. Gemäß eines deutsch-sowjetischen Abkommens vom Oktober 1939 über den Bevölkerungsaustausch mussten einige tausend Menschen ihre lemkische Heimat verlassen und sich in das sowjetisch beherrschte Gebiet begeben. Rücksichtslos gingen die Deutschen gegen den Verdacht pro-sowjetischer Einstellungen vor, die unter den Lemken durchaus einige Anhänger fanden. Tausende Einheimische wurden zudem zur Zwangsarbeit ins Reich verschleppt.

Die von Wolhynien ausgehenden und sich bis in die Region Chełm und die Bieszczady ziehenden blutigen ukrainisch-polnischen Auseinandersetzungen schwappten auch auf die Lemkengebiete über.[16] Allerdings spielten deren Bewohner oft keine aktive Rolle in den Kämpfen, nahmen doch die Aktivitäten und Unterstützung für die Organisation der Ukrainischen Nationalisten (OUN) sowie die Ukrainische Aufstandsarmee (UPA) umso mehr ab, je weiter westlich das Gebiet lag.[17] Die Kämpfe zwischen UPA und verschiedenen polnischen Truppen, die sich im Bieszczady-Gebirge zum Teil bis in die 1950er Jahre hinzogen, waren für die Lemken umso dramatischer, als ihnen beide Seiten unbedingte Loyalität abverlangten, beim geringsten Verdacht grausame Rache übten und ganze Dörfer niederbrannten. Die bereits während des Zweiten Weltkriegs geführten Kämpfe mündeten in drei Abkommen zwischen dem vom Kreml abhängigen Polnischen Nationalen Befreiungskomitee (PKWN) als provisorischer Regierung und der Ukrainischen, Weißrussischen und Litauischen SSR, das einen Bevölkerungsaustausch zwischen Polen und den Sowjetrepubliken vorsah.[18] Mussten so einerseits Millionen Polen ihre angestammte Heimat in den *kresy* verlassen, wurden zwischen Oktober 1944 und Ende 1946 rund 480 000 Menschen, neben Ukrainern und Bojken rund 150 000 Lemken, in die Ukrainische SSR umgesiedelt.

---

15 Grzegorz Motyka, Łemkowie i Bojkowie [Lemken und Bojken], in: Biuletyn IPN 8/9 (2001), S. 44 ff.

16 Grzegorz Motyka, Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943–1948 [So war es in den Bieszczady. Die polnisch-ukrainischen Kämpfe 1943–1948]. Warszawa 1999.

17 Lemken kämpften in den unterschiedlichsten Partisanengruppen, darunter der UPA, aber auch der kommunistischen Volksgarde (Gwardia Ludowa); Orest Subtelny, Ukraine. A History. 2. Aufl., Toronto (u.a.) 1994, S. 490.

18 Umsiedlung der Polen aus den ehemaligen polnischen Ostgebieten nach Polen in den Jahren 1944–1947, hrsg. v. Stanisław Ciesielski. Marburg a.d.L./Wrocław 2006 (Quellen zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas. 6), S. 29-32.

Den Schlusspunkt bildete die Zwangsumsiedlung von rund 150 000 Ukrainern, Bojken und Lemken (30 000-50 000) in die sog. Wiedererlangten Gebiete im Westen Polens im Rahmen der Aktion „Weichsel" (Akcja „Wisła") von April bis Juli 1947. Als Vorwand dienten die fortgesetzten Aktivitäten der UPA und die unterstellte Kollaboration der Einheimischen. Längst war aber klar, dass die von den Kommunisten geführte Regierung durch die „endgültige Lösung des ukrainischen Problems" ein ethnisch homogenes Polen anstrebte, das nicht durch ungelöste Minderheitenfragen destabilisiert werden konnte.[19]

Die polnischen Machthaber tabuisierten jedwede Interpretation der Ereignisse von 1947, die von der offiziellen Lesart der Zerschlagung des faschistischen Widerstands und Bandenwesens der ukrainischen Nationalisten abwich. Die Lemken fanden in den kulturell verschiedenen und zerstörten West- und Nordgebieten sowie in der nach den Ereignissen von Wolhynien feindseligen polnischen Umgebung nur schwer zu einem normalen Leben, zumal die Polen selbst sich erst akklimatisieren und stabilisieren mussten. Nach 1956 setzte zwar ein gewisses Tauwetter ein, doch nur die wenigsten konnten auf ihr mittlerweile kollektiviertes Land zurückkehren.[20] Die einzige erlaubte organisatorische Struktur war die von der kommunistischen Partei gelenkte ukrainische Kulturorganisation. Viele Lemken assimilierten sich unter den Polen, die vollständige Erosion der lemkischen Gruppenidentität schien nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Schließlich schuf jedoch die Solidarność-Bewegung den Raum für ein Wiederaufleben lemkischen Lebens. Die sich entwickelnden kulturellen Aktivitäten wurden nach 1989 auch in den polnischen Medien mit Interesse verfolgt, wie auch die Beschäftigung mit der Aktion „Weichsel" möglich wurde.

2. Rudimentäres kollektives Gedächtnis oder nationale Meistererzählung?

Die politische Geschichte der Lemken vor 1947 präsentiert sich in ihrer Rückschau v.a. als Geschichte des Scheiterns einer modernen

---

19 Aus einem Rapport der Polnischen Armee, zit. nach Motyka, Łemkowie i Bojkowie (wie Anm. 15).

20 Die Problemstellungen von Bevölkerungstransfer, Enteignung, Kollektivierung, Integration und Systemwechsel werden anschaulich in einer Fallstudie zum Dorf Wisłok dargestellt; C[hristopher] M. Hann, A Village without Solidarity. Polish peasants in years of crisis. New Haven/London 1985.

Nationsbildung, wobei zu untersuchen bleibt, inwieweit die einzelnen Bestrebungen politischer Akteure begannen Früchte zu tragen. Legt man Hrochs dreistufiges Modell nationaler Bewegungen von *non-dominant ethnic groups* bzw. kleinen Völkern zugrunde, so kam die Nationswerdung der Lemken nie über die Phase B hinaus. Hroch beschreibt die Phase A als Phase eines gelehrten Patriotismus, in dem sich v.a. eine interessierte Elite für Belange wie Sprache, Kultur und Geschichte einsetzt. Die Phase B ist die Phase der nationalen Agitation, in der aufgrund der Aktivität der Elite das nationale Erwachen breiterer Schichten und die Etablierung einer gemeinsamen Erzählung stattfindet. In Phase C formiert sich die Nationalbewegung als Massenphänomen. Der gesamte Prozess der Nationsbildung von Phase A bis C beschreibt den Übergang von einem Landespatriotismus hin zu einem aktiven, kämpferischen Nationalismus, von einem Interesse an kulturell-sprachlichen Fragen hin zu einem Patriotismus mit politischem Programm.[21] Dabei zählt neben Sprache und Kultur „[d]ie Geschichte einer Nation (...) zu den Hauptargumenten, die für die nationale Mobilisierung – und bürgerkundliche Erziehung – der eigenen nationalen Gemeinschaft wie für die Begründung der nationalen Existenzberechtigung einer ethnischen Gruppe gebraucht wurden."[22]

Im Folgenden soll anhand der Felder Geschichte und Sprache/Literatur nachvollzogen werden, inwieweit eine Verständigung unter den Lemken auf einen gemeinsamen Kanon stattfand. Das Scheitern der Etablierung einer einheitlichen kollektiven Identität der Lemken wurde durch die Zerschlagung der traditionellen Lebenswelt nur verstärkt. Dem entspricht auch ein historisches Gedächtnis, dessen Textur nur einige verbindende Elemente enthält.[23] Das konstitutive Element und zentraler Gedächtnisort der lemkischen Geschichtserzählung ist die Erfahrung der Aktion „Weichsel". Die lemkische Zeitvorstellung unterscheidet die als goldenes Zeitalter erscheinende Epoche „vor" und die Zeit des Niedergangs „nach" der Katastrophe. Die bereits erwähnte, den Ereignissen von 1947 vorangegangene wirkungs-

---

21 Miroslav Hroch, Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. Praha 1968 (Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica Monographia. 24), S. 16-26; ders., Die nationalen Formierungsprozesse in Mittel- und Südosteuropa. Ein Vergleich, in: Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte (1995), H. 2, S. 7-16.

22 Miroslav Hroch, Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich. Göttingen 2005 (Synthesen europäischer Geschichte. 2), S. 145.

23 Jacek Nowak, Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami [Eine verschwundene Welt? Man nennt sie Lemken]. 2. Aufl., Wrocław 2003, S. 74.

mächtige Aussiedlung von zwei Dritteln der Lemken in die UdSSR (1945) findet in dieser Version kaum Widerhall. Auffallend ist, dass nur die Erlebnisgeneration persönliche Schicksale in ihre Erzählungen einflechtet. Dafür entwickelte man schnell einen charakteristischen Erzählmodus, der, von Anklage und Trauer geprägt, sich im Satz „Sie haben uns damals hierher verschleppt" auskristallisiert. *Sie, damals, hierher* – für Außenstehende geht aus diesen Worte nicht hervor, welche Akteure, Zeit und Orte gemeint sind.[24] Der Satz impliziert jedoch in seiner Unkonkretheit den innerkollektiven Konsens über die eigene Unschuld, Opferrolle und Ferne zur Heimat, die einer nicht weiter benannten feindlichen – polnischen? kommunistischen? sowjetischen? – Umwelt gegenübergestellt wird.

Die Erfahrung der Konfrontation mit einem kulturell und in seinen natürlichen Gegebenheiten fremden Territorium ließ, und das ist ein zweiter tragender Pfeiler lemkischer Identität, die heimatliche Berglandschaft zum historischen Bezugspunkt werden. Sie war Quelle und Symbol der eigenen Ethnizität, Kultur und Geschichte und wurde als mythischer Ort der Harmonie, sozialen Sicherheit immer mehr zum Medium der Erinnerung lemkischer Geschichte. Die Existenz der Berge wurde zur Chiffre der alten Gruppenbindungen der Lemken; die Rekonstruktion der lemkischen Minderheit scheint nur in den „lemkischen" Bergwelten möglich.[25]

Diesen Beispielen des Konsenses sei die bereits angedeutete, charakteristische Uneinigkeit über einen Ursprungsmythos gegenübergestellt. Hierbei lässt sich ein weiteres Phänomen ablesen, das eine kollektive Konsensbildung erschwert, nämlich die Kluft zwischen den lemkischen Aktivisten russinischer Prägung und der Mehrzahl der Lemken. Erstere favorisieren eine Theorie, nach der die Lemken von den Weißkroaten abstammten und deren Kultur wiederum von der Kiewer Rus' überformt wurde. Diese Theorie stellen die Aktivisten den zwei anderen Konzeptionen der lemkischen Ethnogenese gegenüber. Die erste vertreten v.a. ukrainische Wissenschaftler und vermutet eine Besiedlung der Lemkengebiete zur Zeit der Kiewer Rus' und nach deren Niedergang durch Verdrängungsprozesse der Ostslaven durch Polen und Tataren. Die zweite wurde von polnischen Ethnologen verfochten und beschreibt die Lemken als Nachfahren walachisch-ruthenischer Einwanderer und einer polnischen autochthonen Bevölkerung. Die Haltung der „einfachen" Lemken zur

[24] Ebenda.
[25] Ebenda, S. 85-96.

Frage ihrer Herkunft ist oft viel weniger eindeutig. Einige berufen sich auf die in der Forschungsliteratur zu findenden Theorien, andere bezeichnen das Lemkenland als „schon immer" lemkisch, eine nächste Gruppe zieht verwandtschaftliche Parallelen zu den Góralen, während ein nicht kleiner Teil zu diesem Thema keine Meinung benennen kann.[26]

Die 1980er Jahre zeigten – für viele Beobachter überraschend –, dass trotz aller Assimilationstendenzen neben der ukrainischen Orientierung auch die Ideologie der Alturssinen die Zeiten überdauert hatte bzw. relativ leicht wiederbelebt werden konnte. Dabei spielten auch die Ideen der „Russinenaktivisten" eine Rolle, die, v.a. aus der nordamerikanischen „Diaspora" der zweiten oder dritten Generation stammend, für eine karpato-russinische Nationsbildung in Polen, der Slowakei, Ungarn und der Ukraine eintreten. Ihre Aktivitäten erstrecken sich auf den wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Bereich, wobei die Forderungen einiger radikaler Vertreter auf den russinischen „Weltkongressen" nach staatlicher Unabhängigkeit der „Carpatho-Rusyns" keine Relevanz mehr besitzen. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Strömung ist der in Toronto tätige Historiker Paul Robert Magocsi.[27] In seinem umfangreichen wissenschaftlichen Schaffen versucht er, eine nationale Meistererzählung aller Russinen zu etablieren. Er verortet die Russinen im kulturellen Grenzraum zwischen *slavia orthodoxa* und *slavia romana* im Herzen Europas als vierten Zweig der Ostslaven. Den Kern seiner Arbeiten bildet die Bemühung, eine historische Kontinuität nationaler Traditionen und Institutionen zu konstruieren. So zieht er eine Kontinuitätslinie von den Autonomieansätzen nach 1849 zu der Behandlung der Frage der Karpato-Ukraine (Zakarpacka Rus') auf den Pariser Verhandlungen nach dem Ersten Weltkrieg. Das nächste Glied in dieser Chronologie ist der besondere Status der Zakarpacka Rus' innerhalb der Tschechoslowakei sowie die drei gescheiterten Republikgründungen von Lemken und Huzulen in den Jahren 1919 bis 1920. Die Autonomie der Karpatenukraine nach der Zerschlagung der Tschechoslowakei 1938 ist ebenfalls Teil dieser Kette. Seit den 1980er Jahren konstatiert er nach Jahrzehnten eine Wiedergeburt russinischer Identität und eine Überwindung ihrer Isolation durch den 1. Russinischen Weltkongress 1991.[28]

---

26 Ebenda, S. 63 ff. Siehe auch die Literaturangaben in Anm. 1.

27 Martin Fedor Ziac, Professors and Politics. The Role of Paul Robert Magocsi in the Modern Carpatho-Rusyn Revival, in: East European Quarterly 35 (2001), Nr. 2, S. 213-232.

28 Magocsi, Russinen (wie Anm. 2). Vgl. auch seinen Sammelband Of the Making of Nationalities There is No End. 2 Bde., New York 1999 (East European Monographs. 540).

3. Sprache und Literatur – mögliche Träger der lemkischen Identität?

Die Etablierung einer nationalen Meistererzählung ist ohne die Einbeziehung der Sprache und Literatur zumindest für das 19. und 20. Jahrhundert nicht denkbar.[29] Gerade in Ostmitteleuropa spielten Dichter und Literaten eine herausragende Rolle in den Nationalbewegungen. Die Frage nach der Existenz einer „Nationalliteratur" der Lemken und einer in ihr vorgestellten „nationalen Meistererzählung" scheint sich vor dem Hintergrund der beschriebenen unterschiedlichen, parallel existierenden nationalen Identifikationsmodelle jedoch zu erübrigen. Es soll im Folgenden dennoch zum einen um eine Beschreibung der Versuche gehen, eine Literatur in lemkischer Sprache zu etablieren, zum anderen um die Narrative, die sich als mögliche Elemente einer Meistererzählung entlarven lassen.

Das linguistische Problem, inwiefern die Sprache der Lemken – in Meyers Konversations-Lexikon von 1912 als „ziemlich verdorbene[r], slowakische Einflüsse verratende[r] ruthenische[r] Dialekt" charakterisiert – als Mundart oder eigenständige Sprache zu gelten hat, kann hier nicht geklärt werden.[30] Erste sprachwissenschaftliche Untersuchungen des Lemkischen datieren bereits auf das 19. Jahrhundert.[31] Für Nakonetschna/Rudnićkyj bildet das Lemkische einen Teildialekt des „Südkarpatoukrainischen",[32] während andere Interpretationen von einer „slawischen Mikrosprache"[33] oder im Sinne der Anhänger der altrussinischen These von einer der fünf Ausprägungen des Karpatorussinischen, also der ostslavischen Sprache der Karpatenbewohner, sprechen.[34] Die Nähe zum Ukrainischen führte dazu, dass sich alle linguistischen Konzeptionen des Lemkischen – negativ oder positiv – auf das Ukrainische beziehen.[35] Dies ist historisch verständ-

[29] Hroch, Europa der Nationen (wie Anm. 22), S. 187-200.

[30] Meyers Großes Konversations-Lexikon. Leipzig/Wien 1902 ff.

[31] Helena Duć-Fajfer, Literatura Łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku [Die lemkische Literatur von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts]. Kraków 2001 (Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej. 7), S. 67.

[32] Nakonetschna, Rudnićkyj, Ukrainische Mundarten (wie Anm. 4), S. 7-12. Zur Diskussion über das Lemkische als ukrainischer Dialekt vgl. Misiak, Łemkowie (wie Anm. 5), S. 106 f.

[33] Mirosława Chomiak, Henryk Fontański, Gramatyka języka łemkowskiego [Grammatik der lemkischen Sprache]. Katowice 2000, S. 13. Die zweite Auflage (2004) wurde vom polnischen Ministerium für Nationale Bildung und Sport zum Schulgebrauch zugelassen; Misiak, Łemkowie (wie Anm. 5), S. 92.

[34] Misiak, Łemkowie (wie Anm. 5), S. 108. Sie lehnt das Konstrukt einer überregionalen Version des Karpatorussinischen als „abstrakt" ab.

[35] Hierzu und zu den Analogien zum Polnischen und Slowakischen ebenda, S. 88-91; Nowak, Zaginiony świat (wie Anm. 23), S. 110.

lich, als linguistischer Sicht jedoch verwunderlich, da das Russinische im Vergleich zu den Nachbarsprachen die größte Affinität zum Westslavischen (Polnisch, Slowakisch) und erst danach zum Ukrainischen aufweist.[36]

Für die Zeit vor 1947, als noch ein geschlossenes Siedlungsgebiet existierte, kann man nicht von einem monolithischen lemkischen Sprachraum sprechen.[37] Die Bevölkerung bediente sich vielmehr lokaler Dialekte, die zudem je nach geografischer Lage in unterschiedlicher Weise von nachbarsprachlichen Idiomen durchsetzt waren. Eine von der Mehrzahl der Lemken als Hochsprache anerkannte schriftliche Version ihrer Sprache existiert bis heute nicht, obwohl es seit dem 19. Jahrhundert immer wieder Kodifizierungsversuche und Initiativen zur Systematisierung der Grammatik gegeben hat. 1936 wurde in Polen ein erstes lemkisches Lehrbuch herausgegeben, das aber kaum zum Einsatz kam.[38] 1947 wurde das Lemkische zunächst in den privaten Bereich und in den Status einer absoluten, teilweise tabuisierten Minderheitensprache gedrängt. Eine Weiterentwicklung des Wortschatzes fand nicht statt, das Polnische wurde auch in den Familien immer wichtiger. Äußerer Assimilierungsdruck und das langsame Wiederaufleben eines Kulturlebens stellte für einige engagierte Lemken die Frage nach einer gemeinsamen, kodifizierten Sprache, war doch noch immer das Ukrainische die am breitesten akzeptierte Schriftsprache.[39] In den letzten Jahren trugen die Bemühungen, eine Standardsprache zu etablieren, gewisse Früchte.[40] Die Bemühungen der Linguisten, beispielsweise um die Herausgabe eines polnisch-lemkischen Wörterbuchs, stoßen aber bei den meisten Lemken auf Desinteresse. Sie reden einfach „po naszemu/swojemu“, auf ihre eigene

---

36 Zu diesem Ergebnis kam nach dem Vergleich von 65 Sprachkriterien Alexander Teutsch, Das Rusinische der Ostslowakei im Kontext seiner Nachbarsprachen. Frankfurt a.M. (u.a.) 2001 (Heidelberger Publikationen zur Slavistik. Linguistische Reihe. 12). Demnach liegt der Unterschied des Russinischen zum Ukrainischen bei 60%. Teutsch leitet daraus ab, „somit die Frage, ob mit dem hier beschriebenen Abstand des Rusinischen zu den Vergleichssprachen auch ein genügendes Maß an ‚eigensprachlicher‘ Substanz für das Rusinische übrig bleibe, linguistisch durchaus positiv beantworten.“ (S. 220) – Siehe auch die ebenfalls in diese Richtung tendierende, die Ergebnisse Teutschs jedoch nicht aufgreifende Arbeit von Marc Stegherr, Das Russinische. Kulturhistorische und soziolinguistische Aspekte. München 2003 (Slavistische Beiträge. 417).

37 Misiak, Łemkowie (wie Anm. 5), S. 86 mit weiteren Hinweisen.

38 Nowak, Zaginiony świat (wie Anm. 23), S. 127; Duć-Fajfer, Literatura (wie Anm. 31).

39 Misiak, Łemkowie (wie Anm. 5), S. 92-96.

40 Zum gegenwärtigen Gebrauch des Lemkischen auf verschiedenen funktionalen Ebenen (Alltag, Kunst und Literatur, Publizistik, Vereinskultur, Information, Kirche, Schule) vgl. ebenda, S. 111-124.

Art und Weise, zum Teil begreifen sie ihre Sprache als Teil des Ukrainischen, zum Teil als autonom.[41] Die Bemühungen um das Lemkische stehen in engem Zusammenhang mit dem oben beschriebenen Engagement der Russinenaktivisten.[42]

Ebenso große Schwierigkeiten wie von einer etablierten Literatursprache zu sprechen, bereitet es, das Phänomen einer lemkischen Literatur zu fassen. Helena Duć-Fajfer geht in ihrer lemkischen Literaturgeschichte kurz gesagt den konsequenten Weg, alle in lemkischer Sprache bzw. von bewussten Lemken in anderen Sprachen (Ukrainisch, Polnisch, Russisch, Latein) verfassten literarischen Zeugnisse der lemkischen Literatur zuzuordnen.[43] Den Beginn der Entwicklung lemkischen Schrifttums datiert sie auf das 17. Jahrhundert, wobei sie selbst eingestehen muss, dass eine wirkliche Formierung eines volkssprachlichen Literaturbetriebs erst in den 1930er Jahren an Fahrt gewann. Erst in dieser Zeit, als sich im Rahmen der fortschreitenden Modernisierungsprozesse neben der klerikalen Intelligenzschicht die weltliche Elite ihren Platz in der Publizistik eroberte und auch bäuerliche Schichten in die schriftliche Kommunikation einbezogen wurden, kann man von einem Schrifttum sprechen, das auch breitere Leserschichten erreichte. Dabei blieb die Literatur der Lemken immer an die großen Hauptströmungen gekoppelt, ohne originär eigene Entwicklungslinien hervorzubringen.[44]

Eine unbestreitbare Renaissance erlebte die lemkische Literatur seit den 1980er Jahren besonders im Bereich der Lyrik. In den vier Jahrzehnten zuvor war die einzige Publikationsmöglichkeit lemkischer Autoren die den Lemken vorbehaltene Seite in der Zeitschrift „Nasze Słowo" des Ukrainischen Kulturbundes.[45] Die Lyrik nach 1945 ist geprägt von einem sentimental-emotionalen Ton, der den Verlust, religiöse Überzeugungen, die Sehnsucht nach einer besseren Zukunft und einer Wiedergeburt der lemkischen Gemeinschaft thematisiert. Helena Duć-Fajfer, selbst Lyrikerin und engagiert in der Russinenbe-

---

41 Nowak, Zaginiony świat (wie Anm. 23), S. 111-114.

42 Vgl. anlässlich der Kodifizierung des Russinischen in der Slowakei den Sammelband A New Slavic Language Is Born. The Rusyn Literary Language of Slovakia, hrsg. v. Paul Robert Magocsi. New York 1996 (East European Monographs. 154).

43 Duć-Fajfer, Literatura (wie Anm. 31), S. 63-74.

44 Agnieszka Korniejenko, Literature of the Lemko Cultural Sphere, in: The Lemkos of Poland (wie Anm. 1), S. 197-205.

45 Jerzy Żurko, Łemkowie – między grupą etniczną a narodem [Die Lemken zwischen ethnischer Gruppe und Nation], in: Mniejszości narodowe w Polsce [Nationale Minderheiten in Polen], hrsg. v. Zbigniew Kurcz. Wrocław 1997 (Acta Universitatis Wratislaviensis. 1940), S. 51-62.

wegung, isolierte mehrere Motive in der Nachkriegslyrik der Lemken.[46] Das erste Motiv der Autochthonität und Anciennität der Lemken beinhaltet die Verwurzelung der Menschen in den Karpaten und der Gemeinschaft der Rus'. Das Motiv der Auswanderung nach Nordamerika ist geprägt vom Narrativ des Heimwehs und der Heimkehr. Weitere historische Motive sind die Erinnerung an Thalerhof, an den Zweiten Weltkrieg, die Deportation[47] und Rückkehr.

4. Fazit

Die Lemken fanden sich Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend in einer Situation, in der sie nach und nach mit den nationalen Narrativen ihrer Nachbarn konfrontiert wurden. In Anlehnung und in Abgrenzung zu den nationalen Konzepten besonders der Ukrainer und unter der Einflussnahme der imperialen Zentren Moskau und Wien entwickelten sich unterschiedliche Lösungsansätze. Die Entwicklung nationaler Ideen erfolgte dabei weniger gruppenintern, sondern wurde in viel höherem Maße von außen in sie hineingetragen, sei es durch Priester, Agitatoren oder Vertreter der Diaspora. Nachdem bereits der Erste Weltkrieg das Leben der Lemken in vielen Bereichen erschütterte, stand der Zweite Weltkrieg am Beginn des Endes der Lemken als territoriale Mehrheitsbevölkerung im polnischen Südosten. Verstreut in ganz Polen, formierte sich nur langsam ein neues Gemeinschaftsgefühl. 60 Jahre nach der Aktion „Weichsel" kann man nur von einer teilweisen Wiederherstellung der lemkischen Identität sprechen. Viele Lemken sind sich über ihre Identität nicht im Klaren und eine kleine Minderheit von Aktivisten steht einer eher passiven Mehrheit gegenüber.[48] In der letzten polnischen Volkszählung von 2002 deklarierten sich nur 6 000 Personen als Lemken, während frühere Schätzungen von bis zu 80 000 ausgingen.[49] Heute

---

46 Duć-Fajfer, Literatura (wie Anm. 31), S. 151-176.

47 Interessant ist, dass hier offenbar eine Differenzierung der Behandlung der Deportationen in die Sowjetunion und die Aktion „Weichsel" erfolgt. Während erstere emotional den tragischen Heimatverlust, Armut und Hunger beschreiben, betonen letztere die Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit der Zerstörung der Umsiedlungen, die als Apokalypse erscheinen.

48 Besonders sichtbar ist dies in den traditionellen Lemkendörfern, siehe die unveröffentlichte Magisterarbeit von Radosaw Zaleski, „Wpływ globalizacji na przestrzeń społeczną wsi łemkowskiej. Studium przypadku" am Soziologischen Institut der Jagiellonen-Universität 2005.

49 Jacek Nowak, Dylematy tożsamościowe Łemków w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku [Identitäts-Dilemmata der Lemken im Lichte der Nationalen Allgemei-

repräsentiert die im schlesischen Legnica beheimatete Stowarzyszenie Łemków die russinische Option, während die Zjednoczenie Łemków in Gorlice die ukrainische Orientierung vertritt. Eine bewusst neutrale Position in dieser Frage bezieht die Kulturorganisation Ruska Bursa.

nen Volkszählung von 2002], in: Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku [Nationale Minderheiten in Polen im Lichte der Nationalen Allgemeinen Volkszählung von 2002], hrsg. v. Lucjan Adamczuk u. Sławomir Łodziński. Warszawa 2006, S. 227-237; Susyn Y. Mihalasky, Ethnonational Orientation Among Lemkos in Poland. The Results of a Survey, in: The Lemkos of Poland (wie Anm. 1), S. 181-188.

„Sozialistische Repolonisierung“ Die „Wiedergewonnenen Gebiete“ im sozialistischen Realismus – der sozialistische Realismus in den „Wiedergewonnenen Gebieten“

von Rafał Żytyniec

Die „Wiedergewonnenen Gebiete“ im Visier des sozialistischen Realismus

Die Westverschiebung Polens nach dem Zweiten Weltkrieg hatte nicht nur große Zwangsmigrationen der deutschen und polnischen Bevölkerung zur Folge, sondern bedeutete auch tiefe Einschnitte in die kollektiven Identitäten beider Völker. War der Verlust der Ostgebiete der Rahmen für die (bundes)deutsche Gedächtniskultur nach 1945, so konnte eine solche in Polen nicht im Rückgriff auf das kommunikative Gedächtnis im Sinne von Jan Assmann entstehen. Ein neuer Gründungsmythos war notwendig, um für die neuen Bewohner Schlesiens, Pommerns oder Ermlands und Masurens ihre neue Heimat vertraut zu machen. Dieser neue und erfolgreiche Gründungsmythos hieß in der offiziellen Propaganda der Volksrepublik Polen der Wiedergewinn der alten polnischen Piastengebiete und war von Anfang an auf kulturelle Vermittlungsformen wie Denkmäler, Kunstwerke, Museen, kollektive Rituale und Literatur angewiesen, damit die Übernahme der neuen polnischen Territorien geschichtlich legitimiert und ihre Polonität bewiesen werden konnte.[1] Dieser neue Identitätsdiskurs nährte sich gleichermaßen aus dem Gedankengut des im Umkreis der polnischen Nationaldemokratie formulierten „Westgedankens“ („myśl zachodnia“)[2] wie auch aus den Integrations-

---

1 Vgl. Artur Hajnicz, Włodzimierz Borodziej, Der Komplex der Vertreibung. Abschlußbericht. Warszawa 1996, S. 38; ferner Zbigniew Mazur, Obchody świąt i rocznic historycznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych (1945–1948) [Feierlichkeiten und historische Jubiläen in den West- und Nordgebieten (1945–1948)], in: Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych [Gemeinsames Kulturerbe? Zum deutschen kulturellen Erbe in den westlichen und nördlichen Gebieten Polens], hrsg. v. Zbigniew Mazur. Poznań 2000, S. 111-164.

2 Vgl. Maria Tomczak, Polska myśl zachodnia [Polnischer Westgedanke], in: Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945–1989 [Einstellung der Polen gegenüber den Deutschen. Aus der Geschichte der politischen Kultur in der Volksrepublik Polen 1945–1989] hrsg. v. Anna Wolff-Powęska. Poznań. 1993, S. 161-193; Grzegorz Strauchold, Myśl zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1957 [Der West-

und Legitimationsvorstellungen der polnischen Kommunisten, die sich trotz ihres deklarierten Internationalismus in den Nachkriegsjahren gerne nationaler Argumentationen bedienten.[3] Die Integration der „Wiedergewonnenen Gebiete“ mit dem polnischen Mutterland wurde als ein unentbehrlicher Bestandteil der polnischen Staatsräson betrachtet. Man ging davon aus, dass die durch die Veränderungen nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang gesetzten Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung, also kurzum: der sozialistischen Modernisierung, in den polnischen Nord- und Westgebieten mit größerer Intensität als in Zentralpolen auftraten.[4]

Allein aus diesem Grunde gerieten die „Wiedergewonnenen Gebiete“ sofort ins Blickfeld des 1949 auf dem Stettiner Kongress des Polnischen Schriftstellerverbandes als offizielle und für die gesamte Kunst gültige Schaffensmethode anerkannten sozialistischen Realismus. Dies fand seinen Niederschlag in der programmatischen Rede, die auf dem erwähnten Schriftstellerkongress von dem Befürworter der marxistischen Literaturkritik und einem der wichtigsten Verfechter der neuen Schaffensmethode Stefan Żółkiewski gehalten wurde, und in der er als eine der Errungenschaften beim Aufbau des Sozialismus in Polen „die Wiedergewinnung und Bewirtschaftung der Westgebiete“[5] nannte. In den Folgejahren nach dem Stettiner Kongress bildete der sozialistische Realismus bis 1956 die Grundlage staatlicher Kulturpolitik in Polen. Er wurde administrativ zur einzigen Methode des künstlerischen Schaffens erhoben. Der künstlerische Ertrag dieser Jahre, insbesondere die literarischen Werke, sind Gegenstand mehrerer Untersuchungen[6] gewesen, von denen an dieser

gedanke und seine Umsetzung in der Volksrepublik Polen in den Jahren 1945–1957]. Toruń 2001. Einen kritischen Überblick über die polnischen und deutschen Arbeiten zu diesem Thema gibt Markus Krzoska, Für ein Polen an Oder und Ostsee. Zygmunt Wojciechowski (1900–1955) als Historiker und Publizist. Osnabrück 2003 (Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau. 8), siehe insbesondere Kapitel 6, S. 175-235.

3 Vgl. Marcin Zaremba, Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce [Kommunismus, Legitimierung, Nationalismus. Nationalistische Legitimierung der kommunistischen Macht in Polen]. Warszawa 2005.

4 Vgl. Wojciech Łukowski, Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur [Soziale Bildung der Heimaten. Eine Studie zur Identität der Bewohner Masurens]. Warszawa 2002, S. 46.

5 Stefan Żółkiewski, Aktualne zagadnienia powojennej prozy polskiej [Die aktuellen Fragen der polnischen Nachkriegszeit], in: Kuźnica 4 (1949); abgedruckt in: Polski socrealizm. Antologia publicystyki społeczno-kulturalnej z lat 1948-1957 [Der polnische Sozrealismus. Eine Anthologie der Publizistik zu gesellschaftlichen und kulturellen Fragen], hrsg. v. Leszek Lachowiecki, Tomasz Markiewicz u. Marek Paczkowski. Bd. 1, Warszawa 1988, S. 101-112.

6 Vgl. Mariusz Zawodniak, Literatura w stanie oskarżenia. Rola krytyki w życiu literackim

Stelle insbesondere zwei hervorzuheben sind: die kenntnisreiche Monografie zu „regulativen Prinzipien und formulierten Poetik des sozialistischen Realismus“ in der Sowjetunion und Polen von Heinz Kneip[7] sowie das von Zdzisław Łapiński und Wojciech Tomasik herausgegebene „Słownik realizmu socjalistycznego“,[8] das als Ergebnis eines am Institut für Literarische Studien der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau durchgeführten Forschungsprojektes 2004 vorgelegt wurde. Die Untersuchung von Kneip beschreibt systematisch das Gesamtsystem des literarischen Kommunikationsprozesses des sozialistischen Realismus mit den einzelnen Sendeinstanzen seiner Poetik wie die Partei und der Schriftstellverband. Ihre einzelnen Befunde werden im Laufe der vorliegenden Untersuchung aufgegriffen und im Kontext der „Wiedergewonnenen Gebiete“ erörtert. Das Lexikon von Łapiński und Tomasik ermöglicht eine erste Orientierung in der allgemeinen Fragestellung und den Detailfragen des sozialistischen Realismus in Polen. Zugleich aber signalisiert das Lexikon die noch bestehenden Forschungslücken, die insbesondere an der Länge mancher Einträge abzulesen sind. Dessen sind sich auch die beiden Herausgeber bewusst, die im Vorwort die allgemeine Forschungslage zum polnischen sozialistischen Realismus als „nicht besonders imposant“[9] charakterisieren. Als ein solches Defizit ist auch das Verhältnis zwischen dem sozialistischen Realismus und den polnischen „Wiedergewonnenen Gebieten“ zu betrachten, zumal der Eintrag „Ziem Odzyskanych Obraz“ („Das Bild der Wiedergewonnenen Gebiete“) zwar im Lexikon verzeichnet wird, allerdings mit einem Querverweis zum Eintrag „Awansu społecznego temat“ („Das Thema des sozialen Aufstiegs“).

Zu der Hauptaufgabe des sozialistischen Realismus, die in der „Darstellung der Gegenwart einer Gesellschaft, die am Aufbau des Sozialis-

socrealizmu [Literatur auf der Anklagebank. Zur Rolle der Kritik im literarischen Leben des sozialistischen Realismus]. Warszawa 1998; Zbigniew Jarosiński, Nadwiślański socrealizm [Sozialistischer Realismus an der Weichsel]. Warszawa 1999; Piotr Zwierzchnowski, Zapomniani bohaterowie. O bohaterach filmowych polskiego socrealizmu [Die vergessenen Helden. Zu Filmhelden des polnischen sozialistischen Realismus]. Warszawa 2002; Katarzyna Śliwińska, Sozialistischer Realismus in der DDR und in Polen. Doktrin und normative Ästhetik im Vergleich. Dresden 2005.

7 Vgl. Heinz Kneip, Regulative Prinzipien und formulierte Poetik des sozialistischen Realismus. Untersuchungen zur Literaturkonzeption in der Sowjetunion und Polen (1945–1956). Frankfurt a.M. 1995.

8 Vgl. Słownik realizmu socjalistycznego [Lexikon des sozialistischen Realismus], hrsg. v. Zdzisław Łapiński u. Wojciech Tomasik. Kraków 2004.

9 Ebenda, S. IX.

mus arbeitet“,[10] bestand, kam in den „Wiedergewonnenen Gebieten“ eine zusätzliche Aufgabe hinzu: deren Polonität zu beweisen. Insofern trugen die Kunstwerke, die dieser Richtung entsprangen, wesentlich zur Verfestigung des neuen Gründungsmythos im kulturellen Gedächtnis der Volksrepublik Polen bei. Der o.g. Eintrag in das Lexikon von Tomasik und Łapiński erwähnt nur einen Aspekt, der auf das Interesse der neuen Kunstmethode für die neuen Gebiete des polnischen Staates aufmerksam machte: Die Grenzverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg und die dadurch erzwungene Mobilität der Menschenmassen wurden in der Propaganda der VR Polen u.a. durch die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Aufstiegs legitimiert. In der Folge wurden die „Wiedergewonnenen Gebiete“ bereits in den ersten sozialistisch-realistischen Werken zum Schauplatz ihrer Handlungen. Insbesondere der Wiederaufbau der zerstörten Städte und Industrieanlagen erfreute sich einer großen Popularität bei den Schriftstellern. Die aus verschiedenen Ecken Polens stammenden Helden der Romane eines Jerzy Pytlakowski („Fundamente“ – 1950, deutsche Ausgabe 1952), Jan Wilczek („Nr 16 produkuje“ [Nummer 16 produziert] – 1951) oder einer Janina Dziarnowska („Miasto nowych ludzi“ [Die Stadt der neuen Menschen] – 1954) finden in den neuen Gebieten nach den Wirrnissen des Krieges ein neues Refugium für ihr Leben und später wichtige gesellschaftliche Aufgaben, die zu bewältigen sind. In den „Wiedergewonnenen Gebieten“ vollziehen sich die Wandlung der Mentalität und die Schaffung eines „neuen Menschen“ am schnellsten.[11] Im zweibändigen Roman der letztgenannten Autorin „Miasto nowych ludzi“, dessen Handlung in Elbing spielt, erobert zunächst der Hauptheld Paweł Szumski „seine“ Stadt mit der Roten Armee, um später von der Partei dorthin als Stadtpräsident entsandt zu werden. Vor der Abreise wird ihm seine neue Aufgabe von einem Parteigenossen wie folgt beschrieben: „Wir haben viele wiedergewonnene Städte. Wir müssen sie vom Grund her wiedereinrichten. Verstehen Sie, was das heißt, eine fertige Stadt, in der neue Menschen ankommen, in der es alles und nichts gibt... in ihr Gerippe muss das Leben geblasen werden. Es ist eine schwierige Arbeit, verantwortungsvoll und vielseitig.“[12]

---

10 Wojciech Tomasik, Realizmu socjalistycznego program [Das Programm des sozialistischen Realismus], in: Słownik (wie Anm. 8), S. 266-271, hier S. 266.

11 Wojciech Tomasik, Awansu społecznego temat [Das Thema des sozialen Aufstiegs], in: Słownik (wie Anm. 8), S. 16-22, hier S. 17 f.

12 Janina Dziarnowska, Miasto nowych ludzi [Die Stadt der neuen Menschen]. Bd. 1, Warszawa 1954, S. 26.

Die Herausforderungen, die auf Szumski in Elbing warten, sind zwar nicht leicht, bedeuten aber deutlich seinen Aufstieg in der Gesellschaft: „Sie werden sich mit der Kommunalwirtschaft, mit dem Bauwesen und der Verwaltung, mit den Kultureinrichtungen usw. usw. vertraut machen müssen (...) Vor allem müssen Sie aber ständig daran denken, dass Sie Parteimitglied sind, dass Sie Bürger des Staates sind, der nach Sozialismus strebt und dass Sie wachsamer Aktivist bleiben sollen."[13]

Jedoch nicht nur die Städte in den „Wiedergewonnenen Gebieten" wurden zu Handlungsplätzen der sozialistisch-realistischen Werke. Es existiert auch eine Reihe sozialistisch-realistisch angefärbter Romane, die in den ländlichen Gebieten wie beispielsweise in Masuren spielen. Außer der Propagierung des neuen politischen Systems kommt diesen eine zusätzliche nationale Aufgabe zu, an der „sozialistischen Repolonisierung"[14] der einheimischen Bevölkerung mitzuwirken. Seine Aufgabe gegenüber der masurischen Jugend betrachtet beispielsweise der Dorflehrer Santoczek aus dem Roman „Archipel der wiedergewonnenen Menschen" von Igor Newerly als einen nationalen und klassenmäßigen Kampf: „Das wäre nicht Arbeit – es sei Kampf. Kampf mit dem, was war, mit dem, was noch in den Leuten steckte. Es war nicht nur, wie überall, der Kampf um das neue Dorf, sondern obendrein um das polnische Dorf. *Eine doppelte Aufgabe und doppelte Schwierigkeiten: nationale und klassenmäßige.*" [Hervorhebung des Verf.; R. Ż.][15]

Ein anderes Beispiel für die erwähnte nationale Mission der sozialistisch-realistischen Literatur, die in den „Wiedergewonnenen Gebieten" spielt, sind die vielen Romane von Eugeniusz Paukszta, der selbst ein Kulturaktivist war. In seinen masurischen Romanen („Trud ziemi nowej" [Die Mühsal der neuen Erde] – 1948, „Srebrna ławica" [Der silberne Fischschwarm] – 1953, „Wrastanie" [Hineinwachsen] – 1964) bevorzugte er einen sozial engagierten Heldentypus, der sich für die Integration zwischen der autochthonen Bevölkerung und den

---

13 Ebenda, S. 27.

14 Vgl. Maria Krajewska, Socjalistyczne pojęcie repolonizacji [Sozialistischer Begriff der Repolonisierung], in: Strażnica Zachodnia (1949), Nr. 1-2, S. 1-4. Zum Verlauf der „Repolonisierung" und „Verifizierung" vgl. Andrzej Sakson, Mazurzy – społeczność pogranicza [Masuren – die Gesellschaft des Grenzlandes]. Poznań 1990; ders., Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach [Die Nationalitätenverhältnisse in Ermland und Masuren]. Poznań 1998; Andreas Kossert, Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870–1956. Wiesbaden 2001 (Quellen und Studien / Deutsches Historisches Institut Warschau. 12).

15 Igor Newerly, Archipel der wiedergewonnenen Menschen. Berlin (Ost) 1951, S. 59.

polnischen Ansiedlern einsetzt. Indem sie zusätzlich die polnischen Ansprüche auf Masuren mit den aus der damaligen Propaganda bekannten Argumenten legitimierten, erfüllten sie einen erzieherischen Auftrag. Diese Erziehung der Gesellschaft konnte aber nur in den vom herrschenden politischen System vorgezeichneten Bahnen stattfinden, da im Sozialismus jegliche nationalen Konflikte zugunsten einer auf die Zukunft des neuen polnischen Staates orientierten Arbeit aufgehen sollten. Die gemeinsame Arbeit für die neue Heimat ließ Pauksztas Helden erstaunlich schnell die Sehnsucht nach ihrer alten Heimat im ehemaligen Osten Polens vergessen und bereits zwei Jahre nach ihrer „Repatriierung“ in die neuen Verhältnisse „hineinwachsen“. Die obigen Werke sind schließlich eine direkte Umsetzung eines der Grundsätze des sozialistisch-realistischen Kulturprogramms, der in Stalins Maxime: „Sozialistisch im Inhalt, national in der Form“ ausgedrückt wurde.[16]

Der sozialistische Realismus in den „Wiedergewonnenen Gebieten“ – zur „Literatur der West- und Nordgebiete“

Zwar wurde in der polnischen Literatur die Doktrin des sozialistischen Realismus nach 1956 offiziell verworfen, doch er starb nur einen scheinbaren Tod und lebte unter vielerlei Gestalten bis zur Wende 1989 weiter. Im Nachleben des sozialistischen Realismus nach 1956 unterscheidet Krzysztof Krasuski zwei Phasen: die postsozialistisch-realistische (1956–1980/81) und die epigonale (1980–1989). Bereits nach dem durch die Vorkommnisse im Oktober 1956 herbeigeführten Tauwetter initiierte Stefan Żółkiewski eine Kampagne zugunsten des sozialistischen Realismus, dessen politisches Engagement und Parteilichkeit er weiterhin für gültig hielt. Allerdings gab es auch innerhalb der marxistischen Literaturkritik kleine Akzentverschiebungen, da man in den 60er und 70er Jahren als Ersatz den Begriff der „sozialistischen Literatur“ benutzte und anstelle des früher kompromittierten Produktionsthemas nun das Thema der Arbeit in den Vordergrund schob. Der sozialistische Realismus blieb zudem nach 1956 ein Betätigungsfeld für zweitrangige Schriftsteller und Konjunkturalisten. Sein Weiterdasein fristete er auch in der offiziellen Kulturpolitik der Partei, die sich stark für das Thema der Arbeit in der Literatur einsetzte. Auf den Kongressen des Schriftstellerverbandes

[16] Jarosiński, Nadwiślański socrealizm (wie Anm. 6), S. 22.

hielten die Mitglieder des ZK der PVAP Zenon Kliszko und Jerzy Łukaszewicz ideologische Reden. Die in der sozialistisch-realistischen Manier betriebene Gattung blieb weiterhin der Roman, dessen Themen die Arbeit und die Aktivitäten der im Dienste der Partei stehenden Sekretäre, Betriebsleiter und Ingenieure wurden.[17] Diese Charakteristik des Weiterlebens des sozialistischen Realismus, die Krzysztof Krasuski in dem „Słownik realizmu socjalistycznego" gab, ist um sein Fortleben in Gestalt der „Literatura Ziem Zachodnich i Północnych" [Literatur der West- und Nordgebiete] in den „Wiedergewonnenen Gebieten" zu ergänzen.

Im Falle der „Literatur der West- und Nordgebiete" handelt es sich um eine Abart der Literatur des sozialistischen Realismus, die aus dem ihm zugrunde liegenden literarischen Kommunikationsprozess hervorging und die polnischen Ansprüche auf die „Wiedergewonnenen Gebiete" legitimieren sollte. Der institutionellen Verankerung dieser Literatur im sozialistischen Realismus ging eine Phase voraus, die durch verschiedene Definitionsversuche, Themenbestimmungen und konkrete Maßnahmen im Zusammenhang mit der Kulturpolitik in den „Wiedergewonnenen Gebieten" gekennzeichnet war. Einer der Theoretiker und Kulturaktivisten war beispielsweise der bereits erwähnte Eugeniusz Paukszta, der in der bereits 1947 vorgelegten Broschüre „Zu den Fragen der Kultur in den Westgebieten" die kulturelle Arbeit als einen der wichtigsten Faktoren bei der „Entgermanisierung der wiedergewonnenen Piastengebiete"[18] betrachtete. Zu den kulturpolitischen Maßnahmen jener Zeit gehörten insbesondere die Gründung der Filialen des Schriftstellerverbandes, die (misslungene) „Ansiedlungsaktion" der Schriftsteller in den Nord- und Westgebieten und die im Juni 1952 von ihm organisierte „Aktion O-M [Oppeln-Masuren]", die sich dann auf die Folgejahre erstreckte und eine „kulturelle Offensive" der polnischen Schriftsteller zur „Repolonisierung" der autochthonen Bevölkerung in Schlesien, Ermland und Masuren bedeutete. Im Rahmen der Aktion wurden regelmäßig Lesungen von bekannten polnischen Autoren in den „Wiedergewonnenen Gebieten" organisiert und das Interesse der Schriftsteller an der lokalen Thematik gefördert.[19] Zwar wurden die Werke der „Literatur der West- und

[17] Vgl. Krzysztof Krasuski, Realizmu socjalistycznego śmierć i życie pośmiertne [Leben und Nachleben des sozialistischen Realismus] in: Słownik (wie Anm. 8), S. 271-278.

[18] Eugeniusz Paukszta, Zagadnienia kulturalne Ziem Zachodnich [Zu den Fragen der Kultur in den Westgebieten]. Kraków 1947, S. 9.

[19] Vgl. Krzysztof Woźniakowski, Między ubezwłasnowolnieniem a opozycją. Związek Literatów Polskich w latach 1949–1959 [Zwischen Vormundschaft und Opposition. Der Verband der Polnischen Schriftsteller 1949–1959]. Kraków 1990, S. 15.

Nordgebiete“ in der Zeit 1949–1956 stark vom sozialistischen Realismus beeinflusst, doch ihre eigentliche Verankerung im literarischen Kommunikationsprozess dieser Konvention erfolgte erst nach deren offiziellen Todeserklärung mit den seit 1958 organisierten Kongressen der Schriftsteller der West- und Nordgebiete. Sie wurden meistens von den lokalen Filialen des Schriftstellerverbandes veranstaltet. Damit erfüllte der Schriftstellerverband die Rolle einer Sendeinstanz formulierter Poetik des Sozrealismus. Dazu äußert sich Kneip in seiner Untersuchung wie folgt: „Als Sendeinstanzen formulierter Poetik agierten unter soz.-realistischen Literaturbedingungen vorrangig Institutionen der Literaturpolitik, vor allem der Partei und des Schriftstellerverbandes, aber auch Einzelpersonen, wie etwa Literaturwissenschaftler, Autoren, Kritiker und auch Politiker. Sie nahmen entweder normgebende oder normauslegende bzw. normvermittelnde Aufgaben wahr.“[20]

Diese normgebenden und normauslegenden Aufgaben, mit denen die einzelnen Sendeinstanzen formulierter Poetik im sozialistischen Realismus beauftragt wurden, spiegelten sich im Verlaufsschema der Kongresse. Sie wurden von einem hohen Parteifunktionär eröffnet, der in seiner Rede die Ziele festlegte, die die Schriftsteller in ihren Werken umsetzen mussten. Dabei fehlte es nicht an direkten Zitaten aus den Theoretikern des sozialistischen Realismus. So forderte beispielsweise in seiner Eröffnungsrede auf dem 2. Kongress der Schriftsteller der West- und Nordgebiete der damals in Kattowitz als Parteisekretär amtierende Edward Gierek eine Literatur, die „sozialistisch im Inhalt und realistisch in der Form“[21] sei. In einer Reihe rhetorischer Fragen forderte er die Schriftsteller auf, sich mit dem großen Nationalepos auseinanderzusetzen, das die Inbesitznahme der ewig polnischen Piastengebiete sei:

> „Was kann für den Schriftsteller frappierender sein, als die Beschäftigung mit dem großen Epos unseres Volkes – dem Epos der Ansiedlung und Inbesitznahme der ewig polnischen Piastengebiete?

---

20 Kneip, Regulative Prinzipien (wie Anm. 7), S. 149.

21 Przemówienie Członka Biura Politycznego, Sekretarza KC PZPR, i I Sekretarza KW PZPR w Katowicach tow. Edwarda Gierka [Rede des Mitglieds des Politbüros, des Sekretärs des ZK der PVAP und des 1. Sekretärs des Wojewodschaftskomitees der PVAP in Kattowitz Genosse Edward Gierek], in: II Zjazd Pisarzy Ziem Zachodnich. Katowice-Świerklaniec, 17, 18, 19, V. 1959 [2. Kongress der Schriftsteller der Westgebiete, 17, 18. und 19.5.1959]. Katowice 1960, S. 12-17, hier S. 14.

> Gibt es in der Geschichte viele Beispiele für eine solche Lebendigkeit einer Nation?
> Warum sollte man in Honolulu, auf dem Mond oder auf dem Mars (sic!) nach spannenden Themen, wie dem Heldentum des Menschen, dessen Vaterlandsliebe, dem menschlichen Kampf gegen die Widrigkeiten des Lebens suchen, wenn die vergangenen Jahre des Daseins in den Westgebieten so hervorragende Beispiele für die Heldenhaftigkeit, Opferbereitschaft und den Patriotismus unseres Volkes liefern?
> Steht einem gesellschaftlich engagierten Schriftsteller eine bessere Werkstatt, ein kondensierterer und klarerer Stoff zur Verfügung als das konfliktvolle Bild einer neuen, spezifischen Gesellschaft, die sich vor unseren Augen in den Westgebieten formt?
> Kann man sich für einen Schriftsteller eine ehrenvollere Berufung vorstellen als die kreative Einflussnahme auf den Verlauf und die Beschleunigung dieses Prozesses?
> Ein Katalysator des in diesen Gebieten heranwachsenden Patriotismus, des Nationalstolzes und des Einheitsgefühls mit dem Rest des Vaterlandes, des Gefühls der Sicherheit und der wirtschaftlichen Stabilität zu sein – darin besteht, Genossen und Bürger, die schöne und ehrenvolle Rolle unserer patriotischen Schriftsteller, die wie Sie ihr ganzes Leben mit den Westgebieten der Volksrepublik Polen verbinden."[22]

Nach der Rede wurden Vorträge über die Rolle der Literatur in den „Wiedergewonnenen Gebieten" gehalten. Auch hier mangelte es nicht an direkten Anknüpfungen an die Theorie des sozialistischen Realismus. Der 11. Kongress der Schriftsteller der West- und Nordgebiete war beispielsweise dem Thema „Arbeit in der Literatur" gewidmet. Dazu sprach während des Kongresses der schlesische Schriftsteller Jan Pierzchała, der zur wichtigsten Pflicht der Kunst die Aufgabe erhob, über Inhalte zu schreiben, „aus denen das gegenwärtige Leben und die sozialistische Kunst schöpfen".[23] Zum Programm der Kongresse gehörte auch jedes Mal ein Vortrag über die revisionistischen Tendenzen in der westdeutschen Literatur aus dem Umkreis der Ver-

---

22 Ebenda, S. 16.

23 Jan Pierzchała, O temat robotniczy. O temat pracy [Zum Thema der Arbeiter. Zum Thema der Arbeit], in: XI Zjazd Pisarzy Ziem Zachodnich i Północnych. Katowice-Jaszowiec czerwiec 1968 [11. Kongress der Schriftsteller der West- und Nordgebiete. Katowice-Jaszowiec im Juni 1968]. Katowice 1970, S. 23-47, hier S. 26.

triebenenverbände, der von dem Kattowitzer Literaturwissenschaftler und Schriftsteller Wilhelm Szewczyk gehalten wurde.

In den erwähnten Vorträgen wie auch in den nach den Kongressen von den Schriftstellern verabschiedeten Resolutionen kommt ein weiteres fundamentales Prinzip der sozialistisch-realistischen Literaturauffassung zum Ausdruck: die Parteilichkeit. Ihre Bedeutung fasst Kneip wie folgt zusammen:

> „Das Parteilichkeitsprinzip fordert vom Autor ein politisches Bekenntnis zur kommunistischen Partei, eine weltanschauliche, marxistisch-leninistische Position und die Anerkennung der führenden Rolle der Partei; sein Wesensmerkmal war der ideologische Kampf gegen den als bürgerlich oder imperialistisch etikettierten Gegner. Es implizierte eine persönliche Identifizierung mit den Aufgaben und Zielen der Partei, ja setzte eine solche geradezu voraus.“[24]

Ein Beispiel dafür ist ein Auszug aus dem Brief, den die Teilnehmer des 7. Schriftstellerkongresses in Posen 1964 an Władysław Gomułka und Józef Cyrankiewicz richteten: „Samt der ganzen polnischen Gesellschaft widersetzen wir uns den revanchistischen Aktivitäten der westdeutschen Revisionisten, die die existenziellsten Interessen unseres Vaterlandes verletzen. Im Bewusstsein großer Verantwortung für die gesellschaftlichen und moralischen Werte der polnischen Kultur möchten wir mit unseren Werken zur Bereicherung der sozialistischen Kultur Polens beitragen.“[25]

Insgesamt wurden in den Jahren 1958–1970 13 Kongresse der Schriftsteller der West- und Nordgebiete organisiert. Auf dem letzten, der 1970 in Zielona Góra (Grünberg) stattfand, wurde ein Resümee aus den Aktivitäten der Kongresse gezogen. Es wurde insbesondere der Beitrag der Schriftsteller zur Integration und Stärkung des gesellschaftlichen Bewusstseins in den Nord- und Westgebieten gewürdigt. Dass sie ab 1970 nicht mehr organisiert wurden, erklärte die Kritik mit der neuen politischen Lage (Rücktritt Gomułkas und die Beru-

---

[24] Kneip, Regulative Prinzipien (wie Anm. 7), S. 63.

[25] List uczestników VII Zjazdu Pisarzy Ziem Zachodnich i Północnych do Władysława Gomułki i Józefa Cyrankiewicza [Der Brief der Teilnehmer des 7. Kongresses der Schriftsteller der West- und Nordgebiete an Władysław Gomułka und Józef Cyrankiewicz], in: VII Zjazd Pisarzy Ziem Zachodnich i Północnych [Der 7. Kongress der Schriftsteller der West- und Nordgebiete]. Poznań 1964, S. 66.

fung von Edward Gierek zum 1. Sekretär der PVAP) und dem Rücktritt des Parteitmäzens der Kongresse Zenon Kliszko.[26]

Als eine wichtige Sendeinstanz formulierter Poetik fungierte innerhalb der sozialistisch-realistischen „Literatur der West- und Nordgebiete" auch die Literaturkritik. Die politischen und gesellschaftlichen Prozesse in den West- und Nordgebieten wurden von ihr als eine neue und revolutionäre Periode in der polnischen Geschichte beschrieben, auf die die Schriftsteller in ihren Werken entsprechend reagieren sollten. Für eine derartige Rolle des Schriftstellers als Erzieher der Gesellschaft, die auch ein Merkmal des sozialistischen Realismus bildet, plädierte 1962 der schlesische Literaturwissenschaftler Zdzisław Hierowski:

> „Polish writers realized the significance of these events. They could not fall to see the extraordinary character of the events taking place there, good or bad, positive or negative phenomena, shaping the lives of millions of Poles. They became aware of the duty of literature to a society that was facing such difficult problems and responsible tasks. They wanted above all to help to make these territories – which for centuries had followed another road – near and dear to the polish people; they wanted the people to come to know and understand these territories, establish and strengthen emotional bonds with them, so that these lands should be included in all their thoughts about the future paths of development of their country, entering a new, revolutionary period of its history."[27]

In den 70er Jahren definierte die Kritik die Aufgaben der „Literatur der West- und Nordgebiete" ähnlich. In den Untersuchungen aus dieser Zeit wurden jedoch, wohl wegen der größeren Zeitperspektive seit 1945, die ersten Leistungsbilanzen dieser Literatur gezogen. So behauptete der Befürworter der marxistischen Literaturwissenschaft Witold Nawrocki in der Einleitung zur Anthologie der Erzählungen

---

[26] Vgl. Bogdan Twardochleb, Społeczne funkcje Zjazdów Pisarzy Ziem Zachodnich i Północnych. Ich rola w życiu literackim Szczecina [Die sozialen Funktionen der Kongresse der Schriftsteller der West- und Nordgebiete und ihre Rolle im literarischen Leben Stettins], in: Zeszyty naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Nr. 20, Szczecin 1987, S. 221-245, hier S. 231.

[27] Zdzisław Hierowski, The Western Territories in Polish literature, in: Polish Western Affairs III (1962), No. 2, S. 442-457, hier S. 443 f.

über die Westgebiete „Zachodem poszły dzieje“,[28] dass bereits in den ersten drei Jahren der polnischen Herrschaft in den Westgebieten „weiße Kulturflecke“ getilgt und aktive Literaturzentren ins Leben gerufen worden seien.[29] An den Ausführungen von Nawrocki lässt sich ablesen, dass die literarisch konstruierte Vergangenheit der Westgebiete mit dem Aufbau der „antigermanischen Front“ durch die polnische Kultur zusammenhing und zwar als Antwort auf die revisionistischen Forderungen aus Westdeutschland. Auf die Rolle der Schriftstellerkongresse in den Westgebieten eingehend, akzentuiert Nawrocki deren integrative und ideelle Rolle. Im gesamtpolnischen kulturellen Leben hätten sie immer die Unterstützung der Literatur für die Kulturpolitik der Partei manifestiert und seien ein wichtiger Faktor im Kampf um sozialistische Literatur gewesen.[30] Insgesamt zeichne sich die Prosa in den Westgebieten durch eine hohe Glaubwürdigkeit aus, da sie wahrheitsgemäß die Prozesse widerspiegle, die in der Gesellschaft stattgefunden hätten.[31]

Ähnlich ideologisch geprägte Töne herrschten noch Mitte der 80er Jahre vor, als die Volksrepublik das 40. Jubiläum der Rückkehr der „Wiedergewonnenen Gebiete“ zu ihrem Mutterland feierte. Im literaturwissenschaftlichen Bereich wurden Versuche deutlich, an den mittlerweile stark überholten Thesen in Bezug auf die Rolle der Literatur in den „Wiedergewonnenen Gebieten“ weiterhin festzuhalten. Aus Anlass des 40. Jubiläums ihrer „Rückkehr“ zu Polen veranstaltete die Allensteiner Filiale des Schriftstellerverbandes im Mai 1985 eine Tagung zum Thema „Die Wiedergewonnenen Gebiete in der Literatur“. Während dieser Tagung zog Feliks Fornalczyk eine Bilanz der Literatur der Nord- und Westgebiete.[32] Schon der Titel des Vortrags von Fornalczyk: „Literarische Besitzergreifung des polnischen Westens“ war für seine Ausführungen programmatisch. Im Vergleich zu früheren Stellungnahmen zur „Literatur der Nord- und Westgebiete“ fügte der Beitrag von Fornalczyk keine bahnbrechenden Erkenntnisse hinzu. In der Literaturkritik wurden die Kongresse der Schriftsteller

---

28 Zachodem poszły dzieje. Antologia opowiadań o Ziemiach Zachodnich [Die Historie ging durch den Westen. Anthologie der Erzählungen über die Westgebiete], hrsg. v. Witold Nawrocki u. Andrzej Wasilewski. Poznań 1970.

29 Ebenda, S. 17.

30 Vgl, ebenda, S. 36.

31 Vgl. ebenda, S. 45.

32 Vgl. Feliks Fornalczyk, Etapy literackiego zawłaszczania polskiego zachodu (1-5) [Die Etappen der literarischen Besitzergreifung des polnischen Westens], in: Warmia i Mazury (1985), Nr. 15-18 u. Nr. 20.

der West- und Nordgebiete noch 1987 als ein Sieg des sozialistischen Realismus und der Kulturpolitik der Partei gefeiert.[33]

Zusammenfassung und Fazit

Die Übernahme der West- und Nordgebiete und deren sozialistische Modernisierung führten in Polen zu gewaltigen sozialen Veränderungen, die sehr schnell als Thema des 1949 als offizielle Schaffensmethode verordneten sozialistischen Realismus entdeckt wurden. Aus diesem Grunde spielte die Handlung der frühen sozialistisch-realistischen Romane meistens in den „Wiedergewonnenen Gebieten", in denen der Aufbau des Sozialismus erstaunlich schnell vonstatten ging. Nach der Abschaffung dieser Methode nach 1956 wurden die Gebiete zu einem Hort, in dem diese literarische Konvention als Teil der offiziellen Kulturpolitik der PVAP weiterhin bis zur Wende 1989 konserviert wurde. Ihrer institutionellen Verankerung im literarischen Kommunikationsprozess des sozialistischen Realismus, die mit der Veranstaltung des 1. Kongresses der Schriftsteller der West- und Nordgebiete begann, gingen einige kulturpolitische Maßnahmen des Polnischen Schriftstellerverbandes („Ansiedlung" der Schriftsteller in den „Wiedergewonnenen Gebieten", „Aktion O-M") voraus. Seit 1958 fungierten als einzelne Sendeinstanzen der formulierten Poetik des sozialistischen Realismus: der Schriftstellerverband mit seinen lokalen Filialen, die für Organisation und Durchführung der Schriftstellerkongresse verantwortlich waren; einzelne Parteifunktionäre wie Edward Gierek oder Zenon Kliszko, die gegenüber den Schriftstellern normgebende Aufgaben wahrnahmen, mit deren normativen Auslegung dann die Literaturkritik beauftragt wurde. Oft fielen diese Aufgaben aber bei einer Person in eins, da sich viele Literaturkritiker zugleich schriftstellerisch betätigten und Parteimitglieder waren. Dem Schriftstellerverband kam noch eine zusätzliche Aufgabe zu, im Einvernehmen mit den Kulturfunktionären der Partei über den richtigen ideologischen Ablauf dieser Prozesse zu wachen, wobei Abweichungen von der offiziellen Linie der Kulturpolitik der Partei streng verurteilt wurden. Ein Beispiel dafür war die auf dem 11. Kongress der Schriftsteller der West- und Nordgebiete verabschiedete Resolution, in der die linientreuen Literaten den Widerspruch ihrer Warschauer Kollegen gegen das Verbot der Inszenierung von Adam Mickiewiczs

[33] Vgl. Twardochleb, Społecne funkcje (wie Anm. 26), S. 231.

Drama „Dziady“ [Ahnenfeier] verurteilten. Das Verbot des von Kazimierz Dejmek inszenierten Dramas, das von dem damals als Parteisekretär amtierenden Władysław Gomułka als ein Dolchstoß gegen die polnisch-sowjetische Freundschaft bezeichnet wurde, war einer der Auslöser der antisemitischen Hetzkampagne in Polen im Jahre 1968. Nach der letzten Aufführung des Dramas am 30. Januar 1968 kam es zu Studentendemonstrationen und Protesten seitens der Schriftsteller und Intellektuellen. Auf einer außerordentlichen Versammlung der Warschauer Filiale des Schriftstellerverbandes am 29. Februar 1968 sprachen sich dagegen u.a. Leszek Kołakowski, Paweł Jasienica, Antoni Słonimski, Jerzy Andrzejewski, Stefan Kisielewski, Mieczysław Jastrun aus.[34] In der vier Monate später in Kattowitz verabschiedeten Resolution distanzierten sich die Kongressteilnehmer „von der Einstellung und den Aktivitäten derjenigen Schriftsteller, die gegen die Kulturpolitik der Volksmacht auftreten und die bürgerlichen Traditionen der polnischen Kultur beleidigen“.[35] Außer dem westdeutschen Revanchismus kam dabei noch eine zusätzliche Feindkategorie hinzu, da auf der Welle der von der Partei begonnenen antisemitischen Hetze auch die „zionistische Bewegung und ihre Träger“ als diejenigen angeprangert wurden, die die Erfolge der Volksmacht in Polen in Frage stellen und „üble Nachreden über die ehrwürdige und mit vielen Leiden betroffene polnische Nation verbreiten“[36] wurden.

Darüber hinaus deutet das obige Beispiel auf die Verflechtung der sozialistisch-realistischen „Literatur der West- und Nordgebiete“ in die nationalen Identitätsdiskurse in Polen nach 1945 hin. Sie ist dabei als ein Teil der (in diesem Falle kulturpolitischen) Strategien anzusehen, deren sich die kommunistischen Machthaber in der Volksrepublik Polen zur nationalistischen Legitimierung ihrer politischen Ziele bedienten. Einen sehr fundierten Beitrag zum Verständnis dieser Mechanismen stellt die auf umfangreichem Quellenmaterial, vorwiegend aus den Archiven des ZK der PVAP, basierende Studie von Marcin Zaremba dar.[37] Der Autor führt sehr überzeugend aus, dass der Nationalismus von den Herrschenden der Volksrepublik Polen als ein

---

34 Vgl. Zaremba, Komunizm (wie Anm. 3), S. 340 ff.

35 Rezolucja [Resolution], in: XI Zjazd Pisarzy Ziem Zachodnich i Północnych. Katowice-Jaszowiec, czerwiec 1968 r. [11. Kongress der Schriftsteller der West- und Nordgebiete. Katowice-Jaszowiec, Juni 1968]. Katowice 1970, S. 92.

36 Ebenda.

37 Die Übersetzung wurde der Rezension des Buches von Zaremba von Klaus-Peter Friedrich entnommen. Vgl. sehepunkte 2 (2002), Nr. 10 [15.10.2002], URL: http://www.sehepunkte.historicum.net/2002/10/8388542117.html

tragfähiges, wirksames und damit unerlässliches „Argument" angesehen wurde, das der Ablehnung des Regimes mit der Begründung, es sei der polnischen Gesellschaft „fremd", entgegenwirken sollte. Die nationalistische Machtlegitimierung durch die Kommunisten charakterisierend, hebt er deren ideelle Primitivität hervor und fällt abschließend ein vernichtendes Urteil: Die Kommunisten, die offiziell den proletarischen Internationalismus verkündeten, hätten – besonders unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und im Jahr 1968 – ihre Politik nur deswegen

> „auf die niedrigsten Instinkte der Massen gegründet, um in ihren Augen endlich als polnische Repräsentanten und ‚zu uns Gehörige' anerkannt zu werden. In dieser Frage erinnerten sie an die extremsten Flügel der Rechten der Vorkriegsjahre. Der Nationalismus nach Art der polnischen Kommunisten war (...) grob, fremden-, deutsch- und judenfeindlich, (...) nicht auf die Staatsbürgergesellschaft bezogen, schablonenhaft und aufdringlich instrumentell."[38]

Die „Wiedergewonnenen Gebiete" waren aufgrund ihres umstrittenen Charakters in den deutsch-polnischen Beziehungen für die Ausbreitung der erwähnten nationalistischen Strategien ein besonders gut geeignetes Feld. Das Ziel war in diesem Kontext der Beweis der Polonität dieser Gebiete sowie die „Repolonisierung" ihrer Bewohner, die nur über den Sozialismus erreicht werden konnten. Sehr schlicht wurde dieses Ziel in einem 1949 für „Strażnica Zachodnia" verfassten Artikel von Maria Krajewska formuliert: „Der Weg zum Sozialismus ist, wie dies das Leben zeigte, der einzige gerade führende und natürliche Weg zur Repolonisierung."[39] Die einzelnen Etappen dieses Identitätsdiskurses in den „Wiedergewonnenen Gebieten", dessen Medium die sozialistisch-realistische Literatur der West- und Nordgebiete war, bedürften einer genaueren Untersuchung, als dies der Rahmen der vorliegenden Beitrages zuließ. Insbesondere müssten die einzelnen Kongresse der Schriftsteller der West- und Nordgebiete und deren Rolle als Transmissionsriemen zur Umsetzung der nationalistischen Ideologie der Partei genau untersucht werden. Die Forschungslage erschwert hier die Tatsache, dass nicht alle der 13 Kongresse in einem Band dokumentiert wurden. Erforder-

38 Ebenda.
39 Krajewska, Socjalistyczne pojęcie (wie Anm. 14), S. 4.

lich wären umfangreiche Recherchen in den Archiven der lokalen Filialen des Schriftstellerverbandes und dem Archiv der PVAP, insbesondere deren Kulturabteilung. Wichtig wäre auch, die Rolle der Zensur für die literarische Produktion zu untersuchen. Einer genauen Analyse müssten ebenfalls die Feindbilder (westdeutsche Revanchisten, Juden und andere Gegner des kommunistischen Systems) unterzogen werden. Notwendig wäre auch eine genaue Rekonstruktion des sozialistisch-realistischen literarischen Kommunikationsprozesses, in dessen Rahmen der erwähnte Identitätsdiskurs verlief. Dies bezieht sich insbesondere auf die Jahre nach dem letzten Schriftstellerkongress. Im vorliegenden Beitrag konnten nur seine wichtigsten Entwicklungslinien skizziert werden. Wünschenswert wäre eine Ausbreitung der Analyse auf andere Kunstgattungen und Träger des kulturellen Gedächtnisses (Denkmäler, Kunstwerke, Museen, kollektive Rituale). Eine derartige Untersuchung, für die es an dieser Stelle zu plädieren gilt, würde sicherlich zu einem besseren Verständnis der kollektiven und nationalen Identitätsdiskurse in den polnischen Nord- und Westgebieten beitragen.

Betrachtet man das Ausmaß des sozialistischen Realismus in den „Wiedergewonnenen Gebieten“, so erscheint die These von seiner Monopolstellung innerhalb der literarischen Produktion der einzelnen Regionen bis 1989 als berechtigt. Es gab nur wenige Autoren, die es vermochten, ein Gegengedächtnis zu dem offiziellen politischen Gedächtnis im Sinne von Aleida Assmann aufzubauen. Als Beispiel ist hier der masurische Schriftsteller und Dichter Erwin Kruk zu nennen, der in seinen Werken um den Untergang der masurischen Ethnie trauert. Sein Nonkonformismus brachte Kruk ständige Kämpfe mit der Zensur, die vor Ort noch stärker als in Warschau war.[40] Konfrontiert man schließlich den Inhalt der sozialistisch-realistischen Werke mit dem tatsächlichen Geschehen in den „Wiedergewonnenen Gebieten“ nach 1945, so neigt man zur These, dass eine tiefe Diskrepanz zwischen der Literatur und der Wirklichkeit bestand. Die sozialistisch-realistischen Romane der „Literatur der West- und Nordgebiete“ stellten nicht eine für den Leser empirisch nachvollziehbare Realität dar, sondern ausschließlich ein von der Partei kreiertes Wunschbild.

[40] Zu Erwin Kruk vgl. Rafał Żytyniec, Zwischen Verlust und Wiedergewinn. Ostpreußen als Erinnerungslandschaft der deutschen und polnischen Literatur nach 1945. Olsztyn 2007, S. 220-229.

Zur Problematik der Konstruktion und Dekonstruktion des „slawischen Mythos“ bei den Sorben. Paradigmawechsel (Thesen)

von Tomasz Derlatka

Die Idee der Gemeinsamkeit slawischer Völker („slawischer Mythos“) erhielt in slawistischen Forschungen viel Beachtung. In zahlreichen Bearbeitungen, die in vielen Sprachen verfasst worden sind, kann man auf unterschiedliche (oft strittige) Auslegungen, Konzeptionen sowie Formulierungen um den „slawischen Mythos“ treffen, auf welche hier nicht eingegangen wird.[1] In diesem Zusammenhang braucht jedoch ein Faktor eine Präzisierung: Die Idee der Gemeinsamkeit slawischer Völker entstand keineswegs – wie man ab und zu lesen kann – im 19. Jahrhundert, sondern deutlich früher. Diese kann man z.B. schon im Mittelalter (und etwas später) auf der politischen Ebene rezipieren,[2] die entsprechenden (interessanten) Beweise lieferte nicht zuletzt auch das mittelalterliche Schrifttum.[3] Natürlich gewann das uns hier interessierende Konzept gerade im 19. Jahrhundert an Bedeutung, es wurde in dieser Zeit programmatisch ausgelegt, kodifiziert, es nahm endlich, wenn man es aus heutiger Perspektive beobachtet, die Gestalt eines (slawischen) „Mythos“ an.

*

Im 19. Jahrhundert veränderte sich die Situation (politische Lage, Kultur, Literatur) aller slawischen Völker zunehmend. Für den Bereich, der uns hier in erster Linie interessiert, d.h. die Kultur und

---

1 Diese Thematik scheint in der Slawistik so gut bearbeitet zu sein, dass es nicht nötig ist, ihr in dieser Skizze viel Aufmerksamkeit zu widmen. Ein Versuch, sie genauer darzustellen, würde das Konzept und den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes deutlich übersteigen.

2 Z.B. die Ergebnisse der Herrschaft des tschechischen Königs Ottokar II.; etwas später die politische Konzeption der Jagiellonen und endlich die ideologische Tätigkeit von Juraj Križanić. Vgl. dazu u.a. Aleksander W. Lipatow, Słowiańszczyzna – Polska – Rosja. Studia o literaturze i kulturze [Slawentum – Polen – Russland. Studien zur Literatur und Kultur]. Izabelin 1999, S. 19; Joanna Rapacka, Dawna literatura serbska i dawna literatura chorwacka. Zarys dziejów [Alte serbische Literatur und alte kroatische Literatur. Abriss der Geschichte]. Warszawa 1993 (Literatura na pograniczach. 4), S. 105.

3 Insbesondere die tschechischen Chronisten wie Kosmas und Dalimil, in Polen Gall Anonim, Wincenty Kadłubek und Jan Długosz, Nestor bei den Ostslawen sowie Dukljanin bei den Südslawen bewiesen in ihren Chroniken auf mythisch-legendäre Weise die gemeinsame Herkunft der Slawen.

Literatur, flossen neue Impulse insbesondere aus der Ideologie der Romantik ein. Der schnellen Annahme romantischer Konzeptionen half, dass bei einigen slawischen Völkern (z.B. bei den Tschechen, Slowaken, Kroaten, auch Sorben) die kulturell-literarische Epoche der Romantik mit der Phase der so genannten „Nationalen Wiedergeburt" zusammenfiel. Gerade in dieser Periode bildete sich auch die Idee der gemeinsamen Kultur aller Slawen in ihrer Fülle heraus, die – *nomen est omen* – in ihrer prägnantesten Form nicht von einem Slawen geformt worden ist, sondern von einem Deutschen (Johann Gottfried Herder und sein Werk). Diese *de facto* sehr populistische Idee der gemeinsamen Kultur fand eine große Annahme bei (fast) allen Slawen, insbesondere bei denjenigen, die entweder unter politischem Druck standen (wie Tschechen, Kroaten), oder bei denen, welche in der Tätigkeit dieses Mythos eine mehr oder weniger definierte Chance für sich sahen.[4] Aber nicht alle slawischen Völker nahmen den Mythos im vollen Umfang an. Aufgrund der damaligen historisch-kulturellen Situation blieben die Polen dem Mythos gegenüber skeptisch, wenn nicht ganz Feinde, ähnlich wie die Serben. Im späteren Zeitraum, der sich nach der Periodisierung der deutschen Historiografie vom Bismarck bis Hitler erstreckte, wandelte sich das Konzept in eine klare Oppositionierung zur germanischen Kultur oder breiter: Zum westeuropäischen Kulturkreis um, die auf der offiziellen, staats-politischen, wie auch auf der kulturellen Ebene in die Tat umgesetzt wurde.

Wie schon erwähnt, verwandelte sich die Idee der Gemeinsamkeit slawischer Völker, vor allem hinsichtlich ihres populistischen Charakters, in den slawischen Kulturen schnell in einen Mythos.[5] Natürlich erreichte seine Auswirkung bei konkreten slawischen Völkern, aufgrund verschiedener Faktoren, eine unterschiedliche Gradskala. Nach M. Bobrownicka zeigte die Effizienz des Mythos bei einigen slawi-

---

[4] Dies betrifft vor allem Russen, bei denen der „slawische Mythos" zu folgenden Zielen diente: (1) Realisierung der aktuellen politischen Ziele; (2) Bestätigung der ideologischen Doktrine, (3) Mittel für soziotechnische Manipulationen. Die Elemente des Panslawismus kann man auch in heutigen Axiomen der russischen politischen Ideologie entdecken.

[5] Es ist darauf hinzuweisen, dass es viele „wirkliche" Mythen-Legenden bei den Slawen gibt, die auf dieser Idee basierten. Eine von ihnen ist z.B. die bekannte Legende um Lech, Tscheche und Rus, die in der tschechischen Chronik von Kosmas sowie in der polnischen lateinischen *Kronika Wielkopolska* auftritt. Im sorbischen Schrifttum erschien diese Legende erst im Brief von Michał Frencel (1697) an den russischen Zaren Peter I. Vgl. dazu Józef Páta, Zawod do studija serbskeho pismowstwa [Einführung ins Studium des sorbischen Schrifttums]. Budyšin 1929, S. 78 f.; Rudolf Jenč, Stawizny serbskeho pismowstwa. I dźěl [Geschichte der sorbischen Literatur. 1. Band]. Budyšin 1954 (Spisy Instituta za serbski ludospyt. 1), S. 76.

schen Kulturen „narkotische", d.h. nicht objektive und klar denkende Symptome.[6] In Bezug auf diese These der polnischen Slawistin sowie auf das ganzheitliche Problem des „slawischen Mythos" fragen wir: Wie gestaltete sich der „slawischen Mythos" bei den Sorben im Laufe der Zeit und welche Ergebnisse brachte er mit sich? Erhielt die Rezeption des Mythos bei der Diaspora einen „narkotischen", „ausgewogenen" oder „praktischen" Charakter? Sind paradigmatische Veränderungen (Konstruktion vs. Dekonstruktion) im Rezeptionsprozess des Mythos zu spüren?

*

Will man die Wirkung des „slawischen Mythos" auf die Kultur (im breiten Sinne) der Lausitzer Sorben beschreiben sowie eine Übersicht über den Prozess seiner Konstruktion und Dekonstruktion geben, muss man zunächst feststellen, dass sich die Sorben und ihre Kultur fast in allen – uns im Zusammenhang mit der Problematik des „slawischen Mythos" interessierenden – Bereichen in einer besonderen (nicht einzigartigen) Situation befanden. Diese Besonderheit betrifft in erster Linie beide für diesen Beitrag relevanten thematischen Bereiche – die Rezeption des „slawischen Mythos" und die sorbische Kultur (Literatur) – und besteht aus folgenden wichtigen Faktoren: (1) Die Lausitzer Sorben gehören zu einem der kleinsten slawischen Völker, (2) während des überwiegenden Teils ihrer über 1000-jährigen Geschichte leben sie mit dem deutschen Volk zusammen,[7] (3) aufgrund des starken Einflusses von außerliterarischen Faktoren (exegenetischer Determinismus) kristallisierte sich die wichtigste Form der Kultur der Sorben, d.h. erst das Schrifttum, dann die Literatur, relativ spät heraus (eine richtige Entwicklung der sorbischen Literatur können wir erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts antreffen). Die

[6] Die Formulierung „narkotischer Einfluss" postuliert sofort eine Präzisierung. Im Prinzip handelt es sich um eine identische – wie im Falle der Drogen – Wirkung eines Narkotikums (mit allen möglichen Konsequenzen). Der von der Verfasserin benutzte Ausdruck bezüglich der Auswirkung des Mythos und der Konsequenzen seiner Annahme durch die Slawen zeigt sich keineswegs als zu „stark". Im Gegenteil, er ist eher neutral, wenn man seine Resultate (auch die Verwüstungen) untersucht, die er in Kultur, Literatur und im Selbstbewusstsein einiger slawischer Völker verursachte. Mehr dazu bei Maria Bobrownicka, Narkotyk mitu: szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych [Narkotikum des Mythos: Skizzen zum nationalen und kulturellen Bewusstsein der West- und Südslawen]. Kraków 1995.

[7] Im Sinne der oben angeführten Auslegung der Prinzipien des „slawischen Mythos" kann man sagen, dass sich die Sorben geografisch wie kulturell unterdrückt fanden.

oben genannten und eine ganze Reihe von hier nicht erwähnten Faktoren verursachten die spezifische Rezeptions-Form des „slawischen Mythos" bei der Diaspora.

*

Die Lage des sorbischen Volkes, hier die politische, gesellschaftliche wie auch kulturelle, war nach meiner Beobachtung fast bis zur Zeit der sorbischen nationalen Wiedergeburt (19. Jahrhundert) hermetisch. Die sorbische nationale Identität, wenn man davon überhaupt sprechen kann,[8] verschloss sich damals weitestgehend vor der slawischen sowie der deutschen. Auch wenn bei den Sorben so etwas wie ein Gedächtnis über eine gemeinsame Ethnogenese der Slawen existieren musste,[9] suchte die sorbische Kultur in dieser Zeit keinen bewussten Zugang zu anderen slawischen Kulturen. Ein kulturelles Oppositionszentrum, auf dem „Fremd-Eigen-Prinzip" gegründet, bildete vor allem der sprachliche Unterschied zwischen der sorbischen und deutschen Sprache.[10]

Auch von einer einheitlichen sorbischen Identität kann hier nicht die Rede sein. Wie bekannt, teilt sich die ganzheitliche sorbische „Substanz" in zwei Gruppen, die Obersorben (um Bautzen) und die

---

[8] In dieser Zeit kann kaum von Nationalbewusstsein gesprochen werden. Die Menschen orientierten sich damals eher am Geburtsort als an der Angehörigkeit zu einer Nation. Als eine gemeinsame Gruppe beobachteten sich diejenigen, die meistens in einer Siedlung wohnten; deshalb kann bei ihnen eher von Bluts- bzw. Freundschaftsverbundenheit als von Volksverbundenheit die Rede sein.

[9] Es muss ein signifikantes Faktum auffallen. Im mittelalterlichen Schrifttum führten die Sorben keine Chroniken wie andere Slawen (vgl. auch Anm. 3). Aber es fehlen auch im Bereich der folkloristischen Literatur der Sorben z.B. die Volkssagen mit Themen zur Gemeinsamkeit der Slawen. Die Spuren könnte man vielleicht in epischen sorbischen Liedern suchen. Aber es ist noch nicht wissenschaftlich eindeutig geklärt, ob die „ältesten" epischen Lieder der Sorben, d.h. das niedersorbische Lied „Heimkehr der Krieger" („Wojnski kjarliž") und das obersorbische „Die Sorben zogen gegen die Deutschen" („Serbja so do Němcow hotowachu"), derer Entstehung die sorbische (nicht sorabistische!) Literaturwissenschaft ins 10. und 11. Jahrhundert legt, und in denen eine starke Differenzierung Sorbisch-Deutsch *expressis verbis* ausgedrückt ist, wirklich in diesem Zeitraum geschafft wurden. Möglicherweise handelt es sich dabei um Falsifikate aus dem 19. Jahrhundert, also ähnlich wie „rukopisy" bei den Tschechen, was an sich ein schönes Beispiel für die Einwirkung des „slawischen Mythos" wäre. „Handrias und Reissenberg", ein weiteres sorbisches episches Lied, belegt mehr soziale als nationale Unterschiede, welche keineswegs auf eine slawische Herkunft der Sorben weisen muss.

[10] Das belegt die sorbische Onomastik. Der Name der Deutschen im Obersorbischen („Němc") deckt sich mit denjenigen Formen, die in anderen slawischen Sprachen auftreten wie poln. „Niemiec", kroat. „Njemac", kasch. „Miemc". Wie bekannt, wurden diese Formen vom Adjektiv „stumm" (altslawisch: „нѣмъ") abgeleitet, und für Altslawen bedeutete es so viel wie „einer, mit dem man sich nicht verständigen kann".

Niedersorben (um Cottbus). Die Kontakte zwischen Ober- und Niedersorben waren in der zu erörternden Periode seltsam und zufällig, wobei auch die geografischen Gegebenheiten eine gewisse Rolle spielten.[11] Alles das sorgt dafür, dass die Unterschiede zwischen beiden sorbischen Stämmen noch heute erkennbar sind; sie bestehen sowohl auf der sprachlichen als auch teilweise auf der kulturellen Ebene.[12]

Die hier nur kurz vorgestellte hermetische Position der sorbischen Kultur (als Ganzheit) wurde zum Teil durch die nachbarlichen und historischen Beziehungen zur tschechischen Kultur überwunden. In einer historischen Periode bis 1635 gehörte die Oberlausitz zur tschechischen Krone. Für diese Zeit bestätigten die Wissenschaftler den starken Einfluss der tschechischen Sprache auf die (ober-)sorbische Sprache. Die Resultate dieser Beeinflussung verstärkten sich noch in der Zeit der nationalen Wiedergeburt (auf beiden Seiten) und sind im Obersorbischen noch heute zu sehen. Auch weitere kulturelle Phänomene bei den (Ober-)Sorben wie intensive Theaterbewegung oder relevante Rolle der Musik kamen von tschechischer Seite.

Ein aktiveres Interesse an den Sorben von Seiten der deutschsprachigen Bevölkerung brachte erst die Zeit des Pietismus. Viele deutsche Wissenschaftler dieser Zeit schenkten der sorbischen Sprache und der bisherigen literarischen Tätigkeit der Sorben Beachtung. Es scheint, dass gerade durch die Forschungsergebnisse deutschsprachiger Philologen eine erste wichtige (weil auf wissenschaftlichen Fundamenten basierende) Differenzierung zwischen der sorbischen und deutschen Nationalität aufkam, wobei diese auf der sprachlichen Differenzierung basierte.

Neben dem Brief von Michał Frencel (vgl. Anm. 5) liegen keine offensichtlichen, z.B. literarischen Beweise für die Existenz und Wirksamkeit des „slawischen Mythos" im sorbischen Kulturkreis vor. Trotzdem muss man feststellen: In dieser Zeit ist die *Grundlage* für die Annahme des Mythos gelegt geworden.

*

[11] Zwischen Ober- und Niederlausitz breitete sich im Mittelalter eine große Heidelandschaft aus, in dieser Zeit ein ernstes Hindernis für planbare und gesuchte Kontakte zwischen beiden Stämmen.

[12] Der deutliche Unterschied ist bis heute besonders in sprachlicher Hinsicht sichtbar: Die obersorbische Variante zeigt starke Neigung zur tschechischen, die andere – niedersorbische – zur polnischen Sprache. Es sei darauf hingewiesen, dass die sprachliche Neigung keine kulturelle Neigung bedeutet.

Das slawische Bewusstsein in der sorbischen Diaspora (besonders bei den Obersorben) sowie die Identifizierung mit ihm durch ihre Mitglieder wurde erst durch die Epoche der Nationalen Wiedergeburt im 19. Jahrhundert im vollen Umfang geweckt. In dieser Zeit kann man auch von einer „geplanten" – d.h. mit ideologischem Hintergrund – Wahrnehmung des „slawischen Mythos" sprechen. Diese Phase ist der Anfang der slawisch-sorbischen Wechselseitigkeit. Erst recht evoziert diese Zeitperiode die Aufmerksamkeit auf die Sorben bei anderen slawischen Völkern.[13]

Während der Epoche der Nationalen Wiedergeburt verankerte sich der „slawische Mythos" bei den Sorben vollkommen (zwei wichtige Nachweise aus dem Gebiet der Literatur folgen). Die Fixierung des Mythos im sorbischen Bewusstsein ermöglichte es sogar, die Axiome des „slawischen Mythos" zu differenzieren. Im sorbischen kulturellen Bereich wurde der Mythos modifiziert und – im Vergleich zu anderen Slawen (außer Kaschuben) etwas Neues – in zwei Varianten realisiert: Der „äußerlichen" („klassischen") und „inneren". Die erste Variante deckte sich mit der allgemeinen Semantik des „slawischen Mythos". Die sorbische Kultur wurde hier oft unpräzise als kleinster Zweig slawischer Stämmen vorgestellt, in den Bereich der gesamtslawischen Kultur integriert und den nichtslawischen Kulturen gegenüberstellt. Die „innere" Variante dagegen, für die die „äußerliche" Variante die Grundlagen lieferte, machte sich in einer Mythisierung der kulturellen Gemeinschaft der Ober- und Niedersorben bemerkbar. Mit anderen Worten: Beide bislang separate sorbische Kulturen wurden in diesem ideologischen Entwurf als Ganzheit erfasst. Und beide, als Ganzheit, bildeten zwei signifikante Oppositionen. Die erste, fundamentale, prägnanteste – zur deutschen Kultur, die andere, eher verborgene, in Forschungen immer noch nicht ausreichend erachtete – zur „slawischen" Kultur.

Die Literatur der Sorben, wohl die am meisten entwickelte kulturelle Erscheinung innerhalb der sorbischen Kultur, bestätigte in der Zeit der nationalen Wiedergeburt Existenz und Paradigmen des „slawischen Mythos" schon in der herausgebildeten Form. Die Geburt des Mythos und die erste Phase seines Funktionierens, alle diese Phänomene wurden infolge des immanenten Entwicklungsprozesses der

---

[13] Józef Páta, einer der wichtigsten und verdienstvollen Sorabisten, behauptete autoritativ, dass die „slawische Welt" bis in die Zeit der literarischen und publizistischen Tätigkeit Jakub Bart-Ćišinskis nicht viel über Sorben wusste; vgl. Józef Páta, O lužické literární historii a kritice [Zur sorbischen Literaturgeschichte und Literaturkritik], in: Ders., Lužické stati [Sorbische Aufsätze]. Praha 1937, S. 97-109, hier S. 104.

sorbischen Literatur nicht dokumentiert. Die programmatisch-ästhetische Differenzierung der sorbischen Kultur gegenüber den anderen (nichtslawischen) Kulturen ist gerade auf dem literarischen Gebiet prägnant herausgearbeitet geworden und nahm, obwohl schon nach der Zeit der nationalen Wiedergeburt, die Gestalt von zwei signifikanten literarischen Symbolen an. Das Symbol einer „Insel" diente der Ausgrenzung der sorbischen von anderen Kulturen, das Symbol einer „Linde" symbolisierte dagegen die Zugehörigkeit der Sorben zur großen slawischen Familie. Das „Insel"-Motiv bearbeitete auf meisterlicher Weise in seinem Werk[14] Jakub Bart-Ćišinski: Die sorbische „Insel" ist von einem Meer umgeben, das droht, die „Insel" zu zerstören.[15] In vielen weiteren Kontexten genutzt, transformierte sich dieses Symbol schnell in ein nationales Ideologem der Sorben. Die (slawische) „Linde" als Symbol war sozusagen die „Urkunde" dieses „Slawischen" bei den Sorben und ist als solches zum bekanntesten Zeichen im Bereich der sorbischen Kultur geworden.[16]

Im 19. Jahrhundert entdeckten die Sorben die Slawen, die Slawen fanden die Sorben, und endlich erkannten auch die Sorben, dass sie Slawen waren. Der „slawische Mythos" hatte sich *herauskristallisiert*.

*

Die neue politisch-ökonomisch-soziale Situation, die in Deutschland in der Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg herrschte, schränkte die deutsch-sorbischen Beziehungen stark ein. Wobei an dieser Stelle festzustellen ist, dass sie bis zu diesem Moment in der programmatischen Perspektive zwar oppositionelle, pragmatisch aber eher neutrale waren.

Die Situation der sorbischen Minderheit in Deutschland verschlechterte sich namentlich nach dem Ersten Weltkrieg vehement. Jetzt folg-

---

14 Insbesondere im Gedicht „Helgoland" – „Łužica" aus dem Jahre 1895.

15 In diesem Gedicht wurde eine klare Opposition „slawische" Insel – „deutsches" Meer nicht deutlich. Diese konnte man lediglich durch die Gegenüberstellung zweier im Titel auftretender toponomastischer Namen, „Helgoland" – „Lausitz" anklingen lassen. Ansonsten ist die Annahme, Sorben als slawische Insel im deutschen Meer zu sehen, in nicht so vielen literarischen Texten sorbischer Autoren belegt, wie man erwarten könnte. Diese Frage ist noch erschöpfend zu untersuchen, ob es sich hier nicht um eine „Überinterpretation" handelt. Die Prädikate „slawische" [Insel] und „deutsche[s]" [Meer] als Opposition entstanden in dieser Perspektive nicht von „innen", sondern von „außen" – beide wurden durch slawische Ideologen herausgebildet.

16 Die Linde ist u.a. ein Zeichen von Domowina (Dachorganisation der Sorben), mit dem Zeichen einer Linde signierte auch der wohl bekannteste sorbische Maler M. Nowak-Njechorński seine Werke.

ten Verfolgungen der Sorben. Diese tragische Periode der sorbisch-deutschen Kontakte kulminierte im Sprachverbot des Obersorbischen im Jahre 1937 und Zwangsemigrationen von vielen wichtigen Persönlichkeiten aus dem sorbischen politisch-kulturellen Leben. Durch diese und andere desolate Ereignisse verstärkte sich aber der „slawische Mythos" bei den Sorben und breitete sich auf alle möglichen – jetzt nicht nur ideologischen – Bereiche aus. Die interessantesten Beispiele kann man immer noch in der Literatur finden. Die „slawischen" Themen nahmen rapide zu. So schrieb z.B. im Jahre 1922 J. Lorenc-Zaleski eine historische Erzählung „Sorbische Helden" [„Serbscy rjekowje"], derer Handlung im 10. Jahrhundert spielt, also in der Zeit der sorbisch-deutschen Kriege. M. Nowak-Njechorński und J. Lorenc-Zaleski verdankt die sorbische Literatur desgleichen die Entdeckung des sorbisch-slawischen „verlorenen" Raumes. Daran beteiligte sich auch die Reiseliteratur. Durch Beschreibungen der ehemals slawischen Orte wie Wendland oder Teterow betonte M. Nowak-Njechorński[17] die slawische Herkunft der jetzt deutschen Gebiete und trug dadurch zu Erweckung der slawischen Identität bei den Sorben bei. Einige sorbische Autoren, v.a. M. Nowak-Njechorński, publizierten in sorbischen Zeitungen und Büchern Reportagen, Skizzen und Berichte aus verschiedenen slawischen Ländern. Auch diese literarische Tätigkeit konsolidierte die Beziehungen zwischen Slawen und Sorben.

Eine weitere Anregung für die stärkere Annahme des „slawischen Mythos" generierte der Anfang des Zweiten Weltkrieges. Vor allem hatten die Begebenheiten wie der Zwangsmilitärdienst der Sorben in deutschen Truppen eine zunehmende Wirkung des Mythos zur Folge. Als eine besondere Form seines Einflusses auf der „realen" Ebene setzten sich häufige Desertierungen der sorbischen Soldaten zu den gegnerischen Truppen durch, besonders zu den slawischen Partisanen.[18] Beide Situationen, Zwangsmilitärdienst und Desertierungen, registrierte auch die sorbische Literatur. Zu finden sind solche Motive z.B. in Romanen von K. Krjenc, „Jan. Roman eines Suchenden" (1955; os. „Jan. Roman pytaceho čłowjeka"), A. Nawka, „Unter falschem Spaten" [1961; os. „Pod wopačnej łopaću"], „Unter falschem

---

[17] Měrćin Nowak-Njechorński: Drjewjanska wjes [Drawänopolabisches Dorf], in: Ders., Zapiski Bobaka [Bobaks Einträge]. Budyšin 1936, S. 129-133; ders., Niklotowe město [Fürst Niklots Stadt], in: Ebenda, S. 133 ff.

[18] Jurij Chěžka, der eigentlich einzige Vertreter der Moderne in der sorbischen Literatur, fiel in der Nähe der serbischen Stadt Kragujevac.

Gewehr" [1964; os. „Pod wopačnej flintu"], oder bei M. Młynkowa, „Tage in der Ferne" [2003; os. „Dny w dalinje", 1968].[19]

Die Rezeption des „slawischen Mythos" wurde in dieser Zeit bei den Sorben immer stärker. Sie erreichte damals wahrscheinlich ihren *Kulminationspunkt*.

*

Die Epoche nach 1945 scheint im Aspekt der Annahme und Wirkung des „slawischen Mythos" bei den Sorben ambivalenter zu sein als die vorangegangenen. Diese Zeitspanne zeichnet sich durch viele semantischen Nuancen, zeitliche Zersplitterung, Divergenzen der „deklarierten" und „immanenten" Tätigkeit der Sorben aus. Will man die volle Rezeption und Auswirkungen der Idee zeigen, muss man aber zumindest die wichtigsten von ihnen kurz vorstellen.

Der Zeitraum nach dem Kriegsende (1945–1949) kann für die erwähnte Ambivalenz ein gutes Beispiel sein. Gerade hier wurde der erste (ideologische) Schritt getan, um bis dato die monolithische Semantik des „slawischen Mythos" zu zerbrechen; gerade hier und in Folge des oben Genannten fanden diametrale Veränderungen in der Rezeption des „slawischen Mythos" statt. In der letzten Periode des Krieges ist die Wirkung des „slawischen Mythos" bei Sorben etwas abgeschwächt worden. Der Hauptgrund dafür war eine Unsicherheit der Sorben gegenüber der schon siegreichen sowjetischen Roten Armee. (Wir müssen uns immer daran erinnern, dass ein großer Teil der Sorben unfreiwillig in den deutschen Truppen während des Zweiten Weltkrieges diente). Zweifel, wie sich die triumphierenden „slawischen" Truppen nach dem Sieg gegenüber den Sorben verhalten würden – freundlich oder feindlich –, waren bei der Diaspora groß.[20] Die Unklarheit war schnell gelöst, die Rote Armee zeigte sich (nach anfänglichen kleinen Problemen) als sehr tolerant und freundlich gegenüber der sorbischen Minderheit. In Bezug darauf könnte man denken, dass mit der Akzeptanz der neuen sorbischen politischen Kräfte durch die sowjetische – also slawische – Regierung der „slawi-

[19] Genauer dazu vgl. Jurij Krawža, Prěnja hodźina swobody w serbskej literaturje [Erste Stunde der Freiheit in der sorbischen Literatur], in: Serbska šula 29 (1976), Nr. 7/8, S. 352-264, hier S. 354 f.

[20] Diese fanden ihre Manifestation in den literarischen Texten erst aus einer etwas längeren zeitlichen Distanz. Die entscheidende außerliterarische Ursache bildeten die fehlenden Möglichkeiten bei Sorben, literarische Texte zu publizieren. Diese entwickelten sich erst ab dem Jahre 1949, in vollem Zuge Umfang ab 1958.

sche Mythos" bei den Sorben mit doppelter Kraft wirken würde. Die Situation stellte sich aber anders dar. Die politische sorbische Szene teilte sich in eine Fraktion der Anhänger der sowjetischen Macht und Vertreter der Selbstständigkeit der Lausitz bzw. ihrer Integration zum tschechoslowakischen oder polnischen Staat ein (sorbischer Nationalismus).[21] Die vorgestellte Situation beeinflusste entscheidend die Wirkungskraft des „slawischen Mythos". Es kam zur Spaltung innerhalb des Mythos: In der sowjetischen Propaganda, die auf die sorbische Bevölkerung der Lausitz ausgerichtet war, waren einige Slawen die Guten, andere dagegen die Bösen.

Diese komplizierte Situation bildete die sorbische Literatur ab (natürlich nur aus einer „politisch korrekten" Sicht). Wie oben bereits erwähnt wurde, fanden die Probleme auf der Linie Russen-Sorben ihr Zeugnis in den literarischen Texten erst aus der etwas längeren zeitlichen Distanz. Bis dato entdeckte und verherrlichte die sorbische Literatur das Bild sowjetischer Soldaten. Vielleicht das erste Anzeichen findet man im Poem „Erfurter Erinnerungen" [ns. „Erfurtske spomnjeśa"] von der niedersorbischen Dichterin Mina Witkojc,[22] das im Jahre 1945 verfasst wurde und die „mit Liedern auf den Lippen" hergekommenen russischen Truppen bejaht: „Willkomen, Brüder, wir haben auf euch gewartet! / Eure Ankunft sei gut, wie für uns, so für euch! / Für viele Jahrhunderte!"[23] Auch die sorbische Prosa bleibt nicht uninteressant. Marja Kubašec schuf in ihrer Erzählung „Die Feldscheune" [1949; os. „Polna bróžeń"] das Idealbild eines russischen Offiziers. Die sowjetischen Truppen wurden in vielen weiteren Texten sorbischer Autoren glorifiziert.[24]

---

21 Vgl. dazu M. Kasper, K.J. Schiller, J. Šołta, Die Lausitzer Sorben im Prozeß der revolutionären Umwälzungen in der DDR seit 1945. Slawismus und proletarischer Internationalismus in der neuesten Geschichte einer nationalen Minderheit, in: Sorabistiske přinoški k VI. Mjezynarodnemu kongresej slawistow w Praze 1968 [Sorabistische Beiträge zum VI. Slawisten-Kongress]. Budyšin 1968 (Spisy Instituta za serbski ludospyt. 26), S. 167-188.

22 Wie Christian Prunitsch, Sorbische Lyrik des 20. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Evolution der Gattung. Bautzen 2001 (Spisy Serbskeho instituta. 29), S. 167, Anm. 360 zeigt, trägt sogar das Titelblatt der handschriftlichen Erstfassung die Widmung: „Erfurter Erinnerungen. Den russischen Soldaten zur Erinnerung an ihre Ankunft in Erfurt 3.7.1945 gewidmet in herzlicher Dankbarkeit von Mina Witkojs, Niedersorbin. Erfurt, im August 1945" („Erfurtske spomnjeśa / Ruskim wojakam / k spomńeśu na jich pśichad do Erfurta / 3.7.1945 / Poswěśujo w hutšobnej źěkownosći / Mina Witkojc / Dolnołužyčanka / W Erfurće, w žnjeńcu 1945"). Zum Bild sowjetischer Soldaten in „Erfurter Erinnerungen" siehe auch Hync Rychtař, Wona jo wiźeła w nich wulichowarjow, pśijaśelow, bratšow: M. Witkojc a jeje baseń „Erfurtske spomnjeśa [Sie sah in ihnen Befreier, Freunde, Brüder: M. Witkojc und ihr Gedicht „Erfurter Erinnerungen"], in: Nowy Casnik 29 (1977), Nr. 49, Beilage.

23 Zit. nach Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 22), S. 173.

24 Vgl. Krawža, Prěnja hodźina swobody (wie Anm. 19), S. 360 f.

Trotz dieser literarischen Beweise, einer Glorifizierung russischer, also mindestens zum Teil slawischer Soldaten wurde auf der ideologischen Ebene der sorbischen Kultur ein *erster Riss* auf dem bis zum Jahr 1945 makellosen Bild des „slawischen Mythos" sichtbar.

*

Die Entstehung der DDR schuf eine ganz neue Konstellation für die sorbische Minderheit, die mit voller Akzeptanz der Sorben in der DDR kulminierte. Zu dieser Zeit trat auch der Beginn des Paradigmenwechsels in der sorbischen Kultur ein: Die sorbische Kultur/Literatur öffnete sich der deutschen Kultur. So schrieb J. Brězan das offiziell erste deutschsprachige Buch eines sorbischen Schriftstellers („Auf dem Rain wächst Korn", 1951); der Autor war der Verfasser einer äußerst programmatischen Aussage in Form eines literarischen Werkes („Wie ich mein Vaterland fand", 1950), in dem der Öffnungsprozess der sorbischen Kultur gegenüber der deutschen ihre Krönung fand. Die Gleichstellung der sorbischen Bevölkerung mit dem deutschen Volk hatte aber wichtige Konsequenzen: In dieser Zeit verloren die Sorben einen Teil ihres Hauptidentifikationsfaktors („slawische Minderheit in Deutschland") – eine Minderheit in der deutschen Mehrheit zu sein. In der DDR wurden die Sorben als rechtsgleiche Bürger anerkannt, über Minderheit konnte man also nicht mehr sprechen.

Dazu verlor die sorbische Diaspora auch den zweiten Teil des Identifikationsfaktors: Das „Slawische". Der Sozialismus kannte und erlaubte keinen Unterschied zwischen kommunistischen slawischen Völkern und kommunistischen nichtslawischen Völkern. Das „Slawische" wurde im offiziellen Diskurs durch das „Sozialistische/Kommunistische" ersetzt. In dieser Zeit wurde also ein Grundparameter (das Slawische) des „slawischen Mythos" umgestaltet. Mehr noch: Das Slawische wurde dem Kommunismus gegenüber als etwas Gegnerisches beobachtet[25] und durch den „proletarischen Internationalismus" ersetzt. Der „slawische Mythos" schien zu verschwinden. Die sorbische Literatur – man kann sagen: Ein Barometer für die aktuelle Situation

[25] Der erste Satz des schon angeführten Beitrags von Kasper, Schiller, Šołta (wie Anm. 21) „In vorliegendem Beitrag sollen Wirksamkeit und Wechselbeziehungen der Ideenbereiche des sorbischen Nationalismus und Slawismus (słowjanstwo) einerseits sowie des proletarischen Internationalismus andererseits in der sorbischen Geschichte seit 1945 untersucht werden" (S. 167), ist signifikant, das „Slawische" wurde mit dem „sorbischen Nationalismus" gleichgestellt.

der Sorben – reagierte schnell und kam in literarischen Texten von Měrćin Nowak-Njechorński zum Ausdruck, in denen er sich vom „slawischen Mythos" verabschiedet. Zitieren wir Fragmente aus einer literarischen Deklaration:

> „Wir sahen das Slawentum so, wie wir es uns wünschten (...) Und wir sahen die Wirklichkeit nicht! (...) Wir sahen nicht oder wollten nicht sehen, wie der polnische Piłsudski-Staat seine ukrainischen Untertanen unterdrückte, wir sahen nicht den Zwist zwischen den Kroaten und Serben, den Streit zwischen Tschechen, Slowaken und Karpatoukrainern, Eifersucht und Neid zwischen Polen und der Tschechoslowakei, Hass zwischen Bulgarien und Jugoslawien. Wir verschlossen unsere Augen vor dem grausamen Fakt, dass die Staatsmänner slawischer Länder zwar auf den allerslawistischen Zusammenkünften geschmeidige und große Worte redeten über den slawischen Gedanken und die slawische Brüderlichkeit und slawische Gegenseitigkeit."[26]

Nach Nowak-Njechorńskis Darstellung wurden alle diese Streitereien unter dem Einfluss der „Helden unter dem Zeichen des fünfkreuzigen roten Sterns" vergessen, obwohl: „Es waren ja slawische Helden, aber mit ihnen (...) haben brüderlich gekämpft (...) die vielen Völker und Völkchen, slawische und nicht slawische".[27] Endlich erfüllte sich in den Augen Nowak-Njechorńskis und der offiziellen sorbischen Ideologie „der Traum über die Beglückung der Menschheit (...)! Er ist uns nicht mehr das *Slawentum*, sondern der *Sozialismus*!"[28]

---

[26] Měrćin Nowak-Njechorński, Són – woprawdźitosć [Traum – Wirklichkeit], in: Ders., Wot wčerawša na jutřiše [Vom Gestern zum Morgen]. Budyšin 1960, S. 140-149, hier S. 142: „Widźachmy Słowjanstwo tajke, kajkež sej přejachmy (...) A njewidźachmy woprawdźitosć! Njewidźachmy abo widźeć njechachmy, kak pólski stat Piłsudskeho potłóčowaše swojich wukrajinskich poddanow, njewidźachmy rozkoru mjez Chorwatami a Serbami, zwadu mjez Čechami, Słowakami a Podkarpatskimi Wukrajincami, žarliwosć a zawisć mjez Pólskej a Československakej, hidu mjez Bołharskej a Juhosłowjanskej. Zańdźelachmy woči před surowym faktom, zo statnicy słowjanskich krajow drje na wšosłowjanskich zjězdach mazne a wulke słowa rěčachu wo słowjanskej mysličce a słowjanskim bratrowstwje a słowjanskej wzajomnosći."

[27] Ebenda, S. 147: „rjekow pod znamjenjom pjećikónčkateje čerwjeneje hwězdy. Běchu to dźě słowjanscy rjekojo, ale z nimi (...) běchu bratrowsce wojowali (...) wšě te mnohe narody a narodźiki, słowjanske a njesłowjanske".

[28] Ebenda, S. 149: „Són wozboženja čłowjestwa so dopjenjuje! Wón nam hižo njeje Słowjanstwo, ale socializm!" [Hervorhebung: T. Derlatka].

Allerdings wurde diese Umgestaltung des Grundparameters der nationalen Identität der Sorben nicht reibungslos erreicht. So hatte die sorbische Prosa und Lyrik zwar neue sozialistische Länder und Literaturen wie die chinesische oder vietnamesische entdeckt, was an der größeren Anzahl an Übersetzungen auffällt. Aber die wohl wichtigste strukturelle Kategorie der sorbischen Prosa, d.h. der Handlungsraum bzw. der Raum der Geschichte, breitete sich nicht aus. Es blieb – wie in der Periode der höchsten Auswirkung des „slawischen Mythos" – immer noch bei slawischen Loci wie „Prag", „Warschau".[29]

Diese Epoche der sorbischen Kultur muss man als die Zeit der geplanten und teilweise erfolgreichen *Dekonstruktion* des „slawischen Mythos" betrachten.

*

Im Laufe der Zeit machten sich manche sorbische Literaten die Schwäche des sozialistischen Systems sowie seine negative Wirkung auf die sorbische Kultur bewusst. Die erwartete (da auf dem eventuellen „Pulsationsprinzip" basierende) verstärkte Rezeption des „slawischen Mythos" bei den Sorben kam jedoch nicht zustande. Das Schaffen Kito Lorencs bedeutete für die ganze sorbische Kultur einen Wechsel genau in die umgekehrte Richtung. Nach dem „formulierten" Abschied vom Slawentum in Texten von M. Nowak-Njechorński bestimmte das ästhetische Angebot den „immanenten" Wechsel des sorbischen Kulturparadigmas, der sich wieder im vollen Umfang im literarischen Schaffen widerspiegelte. Lorenc führte die konsequente literarische Zweisprachigkeit in die sorbische Literatur ein, was wohl eine Anknüpfung an das Werk (vor allem der schon erwähnte Roman „Auf dem Rain wächst Korn") von J. Brězan war, aber auf einem ganz anderen Axiom basierte. Im Gegenteil zum populistischen Charakter des Versuchs Brězans war dieser Prozess (bilinguistische literarische Tätigkeit sorbischer Autoren sowie „bilinguelle" Kultur der Sorben) in Lorencs Verständnis die einzige Chance für das Überleben des Sorbischen (Sprache/Kultur/Literatur) in der DDR. Zur Abbildung einer aktiven Rolle der sorbischen Kultur gestaltete Kito Lorenc den nationalen sorbischen Topos, d.h. die „Insel", in ein „Schiff" um. Diese ästhetische Proposition von Kito Lorenc, die *de facto* eine wei-

[29] Diese Problematik müssen wir auch aus einer anderen, mehr pragmatischen Perspektive sehen. Die Bürger der kommunistischen Staaten wie der DDR konnten nur in ausgewählte Länder reisen, von denen gerade die slawischen Länder die Mehrheit konstituierten.

tere Abschwächung des „slawischen Mythos" verursachte, wurde von jüngeren sorbischen Autoren in einer späteren Periode erweitert und in einigen Texten gebildet.

Die bessere literarische Auseinandersetzung mit dem „slawischen Mythos" in seinem Werk – und vielleicht in der ganzen Literatur der Sorben – stellte ein anderer sorbischer Schriftsteller, J. Koch, anhand des Motivs von „Triglaw" dar. Die erstmals als Erzählung[30] und – als Weiterentwicklung des Motivs – im Roman „Landung der Träume" [1982; os. „Nawrót sonow", 1983] literarisierte Geschichte eines nie „konsumierten" Bundes von drei Freunden, die die Namen slawischer Götter (Swantowit, Radegast, Prowe) angenommen hatten, symbolisiert in meinem Verständnis die nie echt „konsumierte" Beziehung zwischen Slawen und Sorben. Noch deutlicher wurde das in seiner Novelle „Der Kirschbaum" [1984; os. „Wišnina"] mithilfe des Motivs von „Siwa". Offenbar eine slawische heidnische Göttin,[31] war sie noch im 20. Jahrhundert ein Objekt des rituellen Vorgangs im Hause einer sorbischen Frau namens Ena. Wegen der Beziehung zu einem Mann reiste sie nach Paris. Während eines Aufenthaltes des Ehepaares in Paris brachte Sieghart Siwa in ein Antiquariat, um sie zu verkaufen. Wie er zu Ena sagte: „Wolltest selbst ohne sie auskommen. Ich dachte, es wäre in deinem Interesse, wenn sie [d.h. Siwa; T. D.] nicht mehr da ist."[32] Der hektische Versuch Enas, Siwa wiederzubekommen, misslang; Ena verlor sie für immer. Obwohl die Uneindeutigkeit der ganzen Novelle wie auch die Rolle des Siwa-Symbols gleichermaßen eine umgekehrte Interpretation möglich macht, neige ich zur These, dass dieselbe Zusammenstellung: Siwa – Antiquariat, insbesondere aber die Semantik solcher Kontextualisierung keine andere Interpretation erlaubt als diese: Das durch Siwa symbolisierte Slawische gehört eher zur Antike als zur modernen Welt,[33] das Slawische wird zum unnötigen Ballast.

---

30 Jurij Koch, Triglaw, in: Ders., Wosamoćeny Nepomuk: lubosćinske powědančka [Der einsame Nepomuk: Erzählungen]. Budyšin 1978, S. 76-112.

31 Obwohl der Herausgeber einer Anthologie der sorbischen Dichtung „von den Anfängen bis zur Gegenwart", Kito Lorenc, im Kontext eines von Handrij Zejler verfassten Gedichts „Widerstände" (Das Meer – Die Insel – Das Schiff. Sorbische Dichtung von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. Kito Lorenc. Heidelberg 2004, S. 102) erklärt, dass Siwa eine „Göttin des Lebens (Bildung der Romantik)" sei, kann man dieser Auslegung nicht zustimmen. Siwa (auch Žywa, Živa,) gehört zum Pantheon slawischer Götter, unter dem Namen „Żywie" wird sie z.B. schon in der lateinischen Polen-Chronik von Jan Długosz erwähnt.

32 Jurij Koch, Der Kirschbaum. Budyšin 1984, S. 166.

33 Die moderne Welt symbolisiert in diesem Text Paris als Handlungsort.

Wie vorgestellt wurde, folgten in den 70er und 80er Jahren weitere, jetzt „immanente", d.h. nicht „formulierte" Dekonstruktionen des „slawischen Mythos" in der sorbischen Kultur. Der Prozess des *Mythosverschwindens* setzte sich in dieser Zeit immer deutlicher durch.

*

Das bedeutete aber nicht das Ende der Rezeption des „slawischen Mythos" bei den Sorben. Die Periode nach der Wende 1989 hatte für die Minderheit eine neue Unsicherheit hervorgerufen. Das Bestehen der sorbischen Kultur war (der sorbische bekannte Schriftsteller Jurij Brězan behauptete in einem Interview: „Wie noch nie") stark bedroht. Der Prozess der EU-Erweiterung auf die slawischen Länder schuf den Sorben die Möglichkeit, den Versuch einer Mythos-Revitalisierung aufzunehmen. Dazu diente den Sorben das erneuerte[34] Konzept, nach dem sie (ideologisch vorgestellt als erste Slawen in der EU) die Rolle einer Brücke zwischen Ost- und Westeuropa übernehmen sollten.

Heute wissen wir, dass das Konzept eine echte Utopie der Sorben in fast allen möglichen Bereichen darstellte. War es jedoch überhaupt möglich? Nehmen wir nur das einfachste oder vielleicht wichtigste Kriterium – die slawischen sprachlichen Kenntnisse bei den Sorben. Diese nahmen bei ihnen insbesondere nach der Wende rapide ab, was nicht bedeutet, dass man diesen Prozess nicht früher hätte bemerken können. Nach dem Jahre 1989 betraf es aber besonders die junge Generation der Sorben,[35] also die Generation, die für eventuelle Kontakte zu den slawischen Staaten verantwortlich werden konnte. Aus dieser Perspektive können wir nur fragen, wie die Sorben als Brücke nach Osteuropa wirken wollten, ohne wichtige Argumente zu haben, d.h. ohne sprachliche Kenntnisse. Ich befürchte auch, dass für die Kontakte mit der EU die schon in die EU aufgenommenen slawische Staaten sowie noch auf den Beitritt zur EU wartende slawische Nationen keine sorbische Vermittlung brauchen.

---

[34] Das Konzept ist z.B. schon bei Ota Wićaz, Nowy serbski časopis [Neue sorbische Zeitschrift], in: Rozhlad 1 (1950), Nr. 1-2, S. 1 ff., hier S. 2: „wir wollen mit einer Brücke zwischen Ost und West sein" [„chcemy być z mostom mjez ranjom a wječorom"], anzutreffen.

[35] Die Kenntnisse slawischer Sprachen z.B. bei Studierenden im Institut für Sorabistik der Universität Leipzig sind minimal. Das betrifft nicht nur südslawische Sprachen, die eine nicht so große – im Vergleich mit westslawischen Sprachen oder besonders der russischen Sprache – Akzeptanz bei den Sorben fanden, aber auch die nachbarlichen slawischen Sprachen, d.h. besonders die polnische, in kleinerem Maße die tschechische Sprache.

Diese Utopie scheint der vielleicht letzte *Revitalisierungsversuch* des „slawischen Mythos" zu sein.

*

Versucht man, die ganze Einwirkung des „slawischen Mythos" auf die sorbische Kultur zusammenzufassen und zu interpretieren, so ergibt sich aus meiner Perspektive seine ambivalente Funktion, die einer Asymmetrie unterliegt. Die Zwiespältigkeit ist darin enthalten, dass die Auswirkung des Mythos sowohl den positiven als auch den negativen Charakter zutage bringt. Die Asymmetrie liegt dagegen darin, dass das Wirken beider Seiten im zeitlichen Aspekt unvergleichbar ist. Dadurch ist die semantische Gleichstellung beider Faktoren kaum möglich.

Der positive Aspekt des Mythos für die sorbische Kultur, der bei den Sorben bis zum Jahre 1989 mit mehr oder weniger Intensität wirkte, beinhaltet die Herausbildung, Festigung sowie Erhaltung des nationalen Bewusstseins der Sorben. In diesem Sinne funktionierte der „slawische Mythos" als ein Identitäts-Faktor für die Diaspora, der lange Zeit konstitutiv (aber nicht der konstitutivste) war. Die slawische Identität wird bei einzelnen sorbischen Familien auch heutzutage aktiv demonstriert.

Aber auch die negativen Resultate der Auswirkung des „slawischen Mythos" auf die sorbische Kultur sind festzustellen. Diese werden in meinen Augen insbesondere nach der Zeit der Wende 1989 und im Kontext der Entstehung der Europäischen Union sichtbar. Wie bekannt, schenkt die EU den Minderheiten große Beachtung. In diesem Zusammenhang ergibt sich für die Sorben die problematische Tatsache, dass die slawischen Länder innerhalb der EU als eine Art von „Minderheit" real sind (was mit dem niedrigen politisch-ökonomischen Prestige slawischer Länder zusammenhängt). Identifizieren sich die Sorben weiter als Slawen, so könnte diese Situation zur Folge haben, dass sie in der EU quasi als eine „doppelte" Minderheit betrachtet werden, ohne von der „Pro-Minderheiten-Politik" der EU zu profitieren – und als eine „(slawische) Insel" im „slawischen Meer" verschmelzen. Eben deshalb spricht man heutzutage nicht mehr bei den Sorben von ihrer Funktion als Brücke zwischen West und Ost. Dass das Brücke-Konzept nur auf der ideologischen Ebene formuliert war, zeigt sich heute am deutlichsten. Die Sorben treten hier keineswegs als Slawen, sondern nur als ein *vermittelndes* Element zwischen West und Ost (= Slawen) auf, was *de facto* jede Gemein-

samkeit mit den Slawen (vor allem kulturelle, also das Fundament des „slawischen Mythos") ausschließt. In solcher Perspektive kann der „slawische Mythos" bei der sorbischen Diaspora nicht mehr als ein Identifikations-Faktor funktionieren, mehr noch: Er könnte die Ambitionen der Sorben stören.

Schließlich bleibt zu konstatieren, dass die Wirkung des „slawischen Mythos" bei den Sorben nie – paradoxerweise hinsichtlich der schon vielmals angeführten Lage der sorbischen Minderheit – „narkotisch" war. Auch der „slawische Mythos" blieb bei den Sorben der dominierenden „praktischen Funktion"[36] untergeordnet.

[36] Über den Begriff „praktische Funktion" (bei den Sorben) vgl. dazu Walter Koschmal, Grundzüge sorbischer Kultur. Eine typologische Betrachtung. Bautzen 1995 (Spisy Serbskeho instituta. 9).

Schreiben – aus einer sterbenden Sprache heraus
Die sorbische Minderheitsliteratur innerhalb der deutschen Mehrheitsliteratur vor und nach 1989[1]

von Jochen Strobel

I.

Im Jahr 1991 publizierte die sorbische Lyrikerin Róža Domašcyna, Jahrgang 1951 und bis dahin vor allem als Autorin in sorbischer Sprache hervorgetreten, in ihrem ersten weitgehend deutschsprachigen Gedichtband „Zaungucker" das Gedicht „Aussicht auf morgen":

die stimmen unserer mütter
aus jenseitigen dörfern
flattern beschleift
zu den schlafstädten her

aus einbetonierten löchern
über den straßen
werfen die fremden
staunende augen

spiele und jubel
bis zur erschöpfung
wir tauschen im fluge
den eigenen kindern
die zunge die zunge[2]

Wer die Autorin kennt, ihren Lyrikband durchgeblättert hat, wird das Gedicht sogleich mit den Erfahrungen der sorbischen Minderheit in Sachsen und Brandenburg, vermutlich um die Zeit der ‚Wende' herum, in Verbindung bringen. Dabei wird man den Text nicht einer volkstümlich-folkloristischen Gebrauchslyrik zuordnen, jener programmatisch vormodernen, auf Erhalt von Ethnie und Sprache

---

[1] Dieser Text hat eine lange Bearbeitungsgeschichte. Im Kern geht er zurück auf einen Vortrag, der im September 2000 bei einem Kolloquium zur „Literaturlandschaft Sachsen im Wandel" an der TU Dresden gehalten wurde, letztlich auch auf meine zeitweilige Mitarbeit an einem gleichnamigen Forschungsprojekt. Für Interlinearversionen sorbischer Gedichte danke ich herzlich Christine Böhmer, Erfurt.

[2] Róža Domašcyna, Aussicht auf morgen, in: Dies., Zaungucker. Berlin 1991, S. 67.

abzielenden sorbischen Literatur, die affirmativ das Bedürfnis nationalkultureller Reproduktion bedient. Im Übrigen handelt es sich nicht um die Übertragung eines in sorbischer Sprache verfassten Textes; das deutschsprachige Gedicht steht für sich. In einem der beiden Drucke des Gedichts ist ihm allerdings eine sorbischsprachige Autorversion beigegeben, „Ćišno z wuhladom na jutře".[3] Elemente der Tradition der Sorben sind auch in der deutschen Version unverkennbar, drei sorbische Generationen sind angesprochen: Die beschleiften Stimmen der Mütter lassen an sorbische Tracht denken, „jenseitige Dörfer" scheinen die längst entvölkerten, dem Braunkohlentagebau zum Opfer gefallenen sorbischen Siedlungen zu sein. Gegenwärtig für die Generation des lyrischen „Wir" – Sprachrohr des Volkes – sind die „Schlafstädte" wie Hoyerswerda-Neustadt, wo die Sorben seit den 60er Jahren nicht nur, wie schon gewohnt, eine Minderheit bildeten, sondern wo der Druck, sich der deutschen Mehrheit zu assimilieren, übergroß geworden war. Eine Entwicklung hatte damit eingesetzt, die sich mittlerweile angesichts der in den 90er Jahren herrschenden Freizügigkeit, aber auch angesichts der nun einsetzenden ökonomischen Zwänge, radikalisiert hat.[4] Im Gegensatz zur fernen Intimität der Mütter herrscht hier, in den Schlafstädten, Distanz, ja Gewalt: nicht aus Fenstern, sondern aus einbetonierten Löchern heraus wird beobachtet, die Fremden „werfen" nicht Blicke, sondern Augen; die Herausforderung zu theatraler Folklore vor zahlendem Publikum wird als Verletzung begriffen. Das kollektive lyrische Wir nimmt aber die Stimmen der Mütter wahr, nimmt sie auf, agiert mit „spiele[n] und jubel bis zur erschöpfung", ein Spannungszustand zwischen Euphorie und Dysphorie wird hier aufgebaut – und das Gedicht endet mit einem bei Domašcyna häufigen Motiv, dem Tausch: Die Zunge, die Sprache der nächsten Generation wird „ausgetauscht", während noch die Stimmen der Mütter im Ohr klingen. Das muss nicht die Ersetzung des Sorbischen durch das Deutsche sein, es kann, gerade im Vollzug von „Spiel und Jubel", auch ein mehrfacher Tausch sein, ein Hin und Her. Und die „jenseitigen" Dörfer müssen weder einer uneinholbaren Vergangenheit zugehörig sein noch einem Jenseits der Transzendenz, sie sind denkbar als bloß räumlich entfernte. Diese Entfernung ist weder eindeutig als endgültiger Verlust markiert,

[3] Aus jenseitigen Dörfern. Zeitgenössische sorbische Literatur, hrsg. v. Kito Lorenc u. Johann P. Tammen. Bremerhaven 1992, S. 12 – die deutschsprachige Version S. 13.

[4] Zur jüngeren Geschichte der Sorben vgl. Peter Kunze, Kurze Geschichte der Sorben. Ein kulturhistorischer Überblick in 10 Kapiteln. 2. Aufl., Bautzen 1997, S. 66 ff.

noch ist dies beim „Zungentausch" der Fall. Semantische Korrespondenz besteht zwischen „Stimmen" bzw. „Zunge" sowie „flattern" und „im Fluge": Die Dynamik sprachlicher Artikulation, der Wandel der Paradigmen scheint kein Ende zu finden, sowenig wie die Abfolge der Generationen. Die Überschrift „Aussicht auf morgen" rechnet immerhin mit einer Zukunft; das Gedicht verweigert jedoch eine optimistische Prognose. Die sorbischsprachige Version, semantisch durchaus von der deutschen abweichend, bringt düstere Töne ins Spiel. Die letzten beiden Strophen lauten wörtlich übersetzt: „Schleifen erstarren / Stimmen verstummen / In den Ecken der Halbnacht / In den Katakomben verbiegen wir unseren Kindern die Zungen."[5] Die Autorin nimmt sich also gleichsam das Recht heraus, einer wohl kleinen Minderheit ihrer Leser gegenüber (jenen Angehörigen ihres eigenen Volkes, die das Sorbische in hinreichendem Maße verstehen) alternativ ein bedrohliches Szenario vorzustellen, dabei aber auf das ihr wichtigste Gut zu verweisen, die Sprache oder besser: die Sprachen. Ein Pamphlet pro oder contra sorbische Minderheitenpolitik kommt dabei freilich nicht heraus, doch werden sich die des Sorbischen kundigen Leser ihrer exzentrisch gewordenen Sprachkompetenz versichert fühlen – weniger jedoch einer Weitertradierung dieser Kompetenz. Schon der Erscheinungskontext der beiden Versionen wird das Gefühl des trotzig verteidigten verlorenen Postens erzeugen: Von den wenigen Lesern des Bandes werden wiederum die wenigsten auch die sorbische Fassung verstehen können.[6]

Zweifellos bedeutete die ‚Wende' von 1989/90, geprägt durch „stürmische Ereignisse, grundlegende gesellschaftliche Umwälzungen",[7] für das Leben der sorbischen Minderheit in Deutschland einen eklatanten Einschnitt, wurden doch der „Schutz und die Erhaltung der sorbischen Identität"[8] erstmals in den Landesverfassungen von Sachsen und Brandenburg verankert, entstand mit der „Stiftung für das sorbische Volk" erstmals eine Institution, die die Ausübung dieser Rechte ermöglicht und garantiert, wenngleich auch in den Jahren seither bereits wieder Mittelkürzungen zu beklagen waren und substantielle Einbußen bei der ein- und zweisprachigen schulischen Ausbil-

---

5 Wie Anm. 3.

6 Dies schließt nicht aus, dass der Band in der Smoler'schen Buchhandlung in Bautzen, der einzig verbliebenen sorbischen Buchhandlung überhaupt, verfügbar ist.

7 Martin Kasper, Die Lausitzer Sorben in der Wende 1989/90. Ein Abriss mit Dokumenten und einer Chronik. Bautzen 2000, S. 91.

8 Peter Kunze, Aus der Geschichte der Lausitzer Sorben, in: Die Sorben in Deutschland. Sieben Kapitel Kulturgeschichte, hrsg. v. Dietrich Scholze. Bautzen 1993, S. 7-55, hier S. 55.

dung drohten.[9] Die ‚Wende' hat allerdings auch eine neue Flucht aus der strukturschwachen Lausitz ausgelöst, sie dürfte mittelbar auch zu einer Lockerung des Zusammenhalts zwischen jenen vielleicht noch etwa 20 000 verbleibenden Sorben beigetragen haben, eines Zusammenhalts, der ohne die Rolle der katholischen Kirche nicht zu denken ist.[10] Dass die Bewahrung und Weitergabe der Sprachkenntnisse, die Kenntnis der sorbischen „Nationalliteratur", wie sie im „Sorbischen Lesebuch" noch zu DDR-Zeiten kanonisiert worden war,[11] für das Fortbestehen des stets vom Untergang bedrohten sorbischen Volkes von höchster Bedeutung war und ist, muss nicht eigens hervorgehoben oder gar belegt werden. Ähnlich wie der polnische Nationalautor Adam Mickiewicz im 19. Jahrhundert zur Schaffung einer ‚Kulturnation' ohne Staat beitrug, so sind Handrij Zejler und, bereits an der Schwelle zur Moderne und seinerzeit durchaus unverstanden, Jakub Bart-Čišinski die Begründer der Nationalliteratur eines Volkes, das für sich niemals die Errichtung eines eigenen Staats reklamierte.[12] Hier soll allerdings danach gefragt werden, ob und wie sich die Literatur der Sorben, namentlich seit 1989, in das ‚moderne' Literatursystem einordnen lässt. Kriterien wären der Ausgang aus einer spätromantischen Volks- und quasi-Volks-Poesie oder auch die Angleichung der institutionellen Bedingungen des Literaturbetriebs an diejenigen der deutschsprachigen Umgebung. Entstand, so ist zu fragen, eine ‚moderne' sorbische Literatur, die auf den obersten Zweck sorbischer Wirkungsästhetik, nämlich die Reproduktion der sorbischen Sprache und damit des Bekenntnisses der Rezipienten und Produzenten zum sorbischen Volk,[13] verzichtete? Meine Argumentation besitzt

---

9 Vgl. den Streit um die einsprachigen sorbischen Mittelschulen, den der sorbische Autor Jurij Brězan mit Vehemenz in der Dresdner Ausgabe der „Sächsischen Zeitung" publizistisch begleitete, den Untergang seines Volkes beschwörend: „(...) es blieben auch nach uns Zeichen – in Museen, in Büchern, in Namen – dass wir einmal hier gelebt haben, und man würde fragen, wie es im demokratischen Deutschland zu diesem Ende hatte kommen können. Ein Schatten bliebe auf unserem Land. (...) wir haben etwas mit dem jüdischen Volk gemeinsam: Wir riechen den Rauch schon, bevor das Feuer ins Getto geworfen wird." (Unser aller Angelegenheit, in: Sächsische Zeitung vom 11.2.2000)

10 Vgl. dazu die bedeutende wirtschaftswissenschaftliche Diplomarbeit von Robert Böhmer, Max Webers ‚Geist des Kapitalismus' als Erklärungsmodell für den Wirtschaftserfolg religiöser Gemeinschaften? – Eine Anwendung auf das Beispiel der katholischen Sorben als religiös geprägte ethnische Minderheit in Deutschland. TU Dresden 1999, sowie: Ders., Max Webers ‚Geist des Kapitalismus' und die katholischen Sorben, in: Lětopis – Zeitschrift für sorbische Sprache 48 (2001), Nr. 1, S. 133-162.

11 Sorbisches Lesebuch. Serbska čitanka, hrsg. v. Kito Lorenc. Leipzig 1981.

12 Vgl. ebenda, S. 117 ff. u. 336 ff., sowie Christiana Piniekowa, Die sorbische Literatur, in: Die Sorben in Deutschland (wie Anm. 8), S. 115-146, hier S. 125-133.

13 Dass es sich um eine Literatur handelt, „zu deren erklärten Zwecken es zählen mußte,

höchst vorläufigen und zudem abbreviaturhaften Charakter. Nicht zu übersehen ist jedoch, dass bei der Überschaubarkeit der literarischen Szene der Sorben die Analyse eines Einzelfalles bereits einige Aussagekraft besitzt – von etwa 25 Autoren überhaupt ist die Rede, die wenigsten können eigenständige Buchpublikationen vorweisen.[14] Die regionalen Bezüge der sorbischen Kultur zu der deutschsprachigen ‚Mehrheitskultur' in Sachsen und Brandenburg können hier freilich nicht verfolgt werden.[15]

Vor allem anhand einiger weniger Autoren wird es, vor dem Hintergrund der „Sorbenpolitik" der DDR, um den Wandel des sorbischen Literaturbetriebes seit 1989 gehen. (II) Elemente der Modernität der sorbischen Literatur, wie sie Fremd- und Selbstbeschreibungen des sorbischen Literatursystems mit der Zielsetzung einer harmonistischen Gesamtdeutung (‚Autonomisierung') vorgenommen haben, sollen weiterhin kritisch analysiert werden. (III) Schließlich möchte ich zu Analysebeispielen aus dem lyrischen Werk von Róža Domašcyna zurückkehren und darin eine noch von Moderne-Konzepten der Avantgarden geprägte, auf das Spiel mit dem Signifikanten-Material der Sprache wie aber auch auf das ‚Leben' des Ethnikums orientierte Modernität nachweisen, die mit den griffigen offiziösen Syntheseformeln der Sorabistik nur bedingt kompatibel erscheint. (IV)

II.

Der Literaturbetrieb der Sorben scheint Kontinuität zu verkörpern: Unterstellt man, dass die sorbische Literatur und ihre Institutionen eine zentrale Funktion hatten und haben, dann existieren folgerichtig die im Wesentlichen in Bautzen/Budyšin (und in Cottbus) beheimateten Institutionen wie das „Haus der Sorben" fort, die monopolistisch organisiert und (wie allerdings manche andere kulturelle Einrichtung auch) im Wesentlichen nicht marktabhängig sind, son-

‚die sorbische Sprache lebendig zu erhalten'", konstatiert Lorenc im „Sorbischen Lesebuch" (wie Anm. 11, S. 10); am augenfälligsten wird diese nationale Aufgabe bis heute realisiert in der fleißigen Kinderbuchproduktion des Domowina-Verlages wohl unter Mitwirkung aller sorbischer Autoren.

14 Vgl. Dietrich Scholze, Die sorbische Literatur heute, in: Zbliżenia. Annäherungen. Polska Niemcy. Polen Deutschland 1 (22) (1999), S. 19-24, hier S. 22.

15 Vgl. hingegen die Beziehungen Kito Lorenc' zur so genannten „Sächsischen Dichterschule": Christian Prunitsch, Sorbische Lyrik des 20. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Evolution der Gattung. Bautzen 2001 (Schriften des Sorbischen Instituts. 29), S. 212-218, vgl. auch S. 201 ff. zu Johannes Bobrowski als wichtigem Referenzautor für Lorenc.

dern durch Fördermittel gestützt werden. Zu denken ist an den *einen* sorbischen Verlag (Domowina), die *eine* Tageszeitung („Serbske Noviny"), die *eine* Kulturzeitschrift („Rozhlad"), das – neben einer Anzahl von Schulen, die das Sorbische vermitteln – einzige sorbische Gymnasium oder auch an das „Sorbische Institut" als Instanz der Wissensproduktion. Der Nestor der sorbischen Literatur, der 1916 geborene Jurij Brězan (gest. 2006), sagte 1993 in einem Interview: „die Enge ist, so paradox es auch klingt, mit den Ereignissen seit Ende 89 nicht nur nicht aufgebrochen, sondern als das Natürliche sanktioniert worden."[16] Eine zweite, gegensätzliche Hypothese verweist auf eine spätestens seit 1989 omnipräsente Modernisierung, die am sinnfälligsten als explodierende Medienevolution auch die ja stets zweisprachige sorbische Bevölkerung trifft und die die scheinbare Nischenexistenz etwa als sorbischer Autor (wie auch die des Rezipienten sorbischer Literatur) immer nur zu einer von mehreren Rollen macht. Die insuläre Position der sorbischen Kultur, die über die Grenzen der Oberlausitz hinaus nur selten Beachtung findet, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass regionale Autonomie mit den Bedingungen ausdifferenzierter moderner Systeme (also etwa komplexen System-Umwelt-Beziehungen) nicht kompatibel ist.[17] Und jedenfalls resultierten Veränderungen im sorbischen Literatursystem häufiger schon aus dem „‚Druck der äußeren Umgebung' und den Umgebungsveränderungen".[18] Auch diesseits einer Abhängigkeit von Bedingungen eines kommerziellen Literaturmarktes hatte sich die DDR-Literatur (und damit auch die Literatur der auf dem Boden der DDR schreibenden Sorben) nicht dem Sog der Moderne entziehen können.

Doch welche Bedeutung hat der Einschnitt von 1989? Das Verhältnis zwischen Autoren und Lektoren ist, wie man es generell im Literaturbetrieb der DDR kannte, eng, familiär, im Sinn einer intensiven Betreuung. Manuskripte werden gerade aufgrund des Schwindens der sorbischen Bevölkerung häufig dankend, wenngleich nicht ohne kritische Prüfung, angenommen, manche Bücher, gerade Kinderbücher, sind Auftragswerke – für den Autor wohl Arbeit ohne finanzielles Risiko. Der Verlag ist auch seinem Selbstverständnis nach für

---

16 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, hier S. 53.

17 Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband, Frankfurt a.M. 1997, S. 1084.

18 Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 15), S. 11.

den Erhalt der sorbischen Sprache und Nationalliteratur verantwortlich: Lehrbücher, Sachbücher, wissenschaftliche Bücher oder Belletristik – das im Grunde sehr breite Verlagsprogramm wird unter dieser Prämisse gesehen. Ein gewisses Maß an ökonomischer Modernisierung blieb allerdings nicht aus: Der Verlag wurde 1990 privatisiert und gehört jetzt vier sorbischen Vereinen, er muss sich nun je nach Projekt um Fördermittel bemühen – wichtigster Geldgeber dürfte die „Stiftung für das sorbische Volk" sein – und erwirtschaftet pflichtgemäß einen Eigenanteil von 13%. Der ‚Markt' hat bewirkt, dass zur Vermeidung von Wettbewerbsverzerrungen der Domowina-Verlag keine über Fördergelder finanzierten deutschsprachigen belletristischen Bücher publizieren darf.[19] Eine Öffnung auf den gesamtdeutschen Buchhandel ist damit im Wesentlichen ausgeschlossen – ein deutschsprachiges Publikum für eine sich in einer slavischen Sprache artikulierende Minderheitenkultur zu interessieren, dürfte schwer, wenn nicht unmöglich sein. Monopolistische Strukturen im sorbischen Literaturbetrieb zu kritisieren ist müßig, solange keine brauchbaren Alternativen erkennbar sind. Gleichzeitig muss kaum näher darauf verwiesen werden, dass sowohl die Konkurrenz auf dem Buchmarkt wie auch erst recht die allgemeine Medienkonkurrenz erheblich zugenommen hat. Das Sorbische hat im Berufsleben, jenseits von Familie und Schulausbildung, keinen wirklichen Ort;[20] für die immer schon zweisprachigen Sorben wächst also die Versuchung, auf die Pflege des Sorbischen zu verzichten – trotz aller Privilegierung der sorbischsprachigen Kultur.

Immer wieder bildet sich in der Rede über diese Kultur in stets neuen, komplexen Variationen das Grundmuster von Binarität ab, das letztlich von der Zweisprachigkeit oder auch Bikulturalität der Sorben abzuleiten ist. Die sorbischen Institutionen, zumal der Sorbischunterricht in Schulen (die doch selbst in der Ausprägung als einsprachige Einrichtungen in den meisten Fächern nicht ohne eine Ausbildung im Deutschen auskämen), sind vielfach erst Errungenschaften aus der Zeit der DDR, die Zweisprachigkeit im Alltag ist jahrhundertealt. Das System der sorbischen Kultur dürfte immer schon binär konzipiert gewesen sein, also im Wesentlichen als in sich widersprüchliche Reaktion auf die deutsche: abwehrend, konkurrierend, auch zitierend und mitunter Synthese propagierend. Die (spät sich ausprägende) schriftliche Kultur der Sorben antwortet als

[19] Ich danke der Verlegerin Ludmila Budarjowa für entsprechende Informationen.
[20] So das Ergebnis eines Gesprächs mit Róža Domašcyna.

Gedächtnismedium auf die stets präsente Befürchtung von Unterdrückung und Untergang.[21]

Meine These lautet zunächst, dass die sorbischen Autoren in der DDR sich einer Doppelloyalität gegenüber dem Staat wie der eigenen Nationalkultur zu unterwerfen hatten, wobei nach offizieller Lesart beide Komponenten einander wechselseitig legitimierten und stützten. Erst der sozialistische Staat, errichtet nach dem Vorbild einer Union ethnisch höchst unterschiedlich zusammengesetzter Sowjetrepubliken, verstand sich als Garant der sorbischen Ethnie, bot dabei aber sich selbst, scheinbar unaufdringlich, als die neue (und letztlich eigentliche) Heimat auch für die Sorben an. Es gibt nun Anzeichen dafür, dass zumindest für den einen oder anderen Autor mit dem Wegfall der *einen* Loyalität auch die *andere* hinterfragbar wurde. ‚Modern' dürfte die Literatur der Sorben spätestens dort werden, wo sie das zentrale Gebot der Reproduktion der Ethnie hinterfragt und umspielt, vielleicht auch schon, wo sie nach den Kosten der bis 1989 geforderten Doppelloyalität fragt. Das mag mit einer offensiven Zweisprachigkeit der literarischen Produktion beginnen, mit einer Dekontextualisierung oder Entfunktionalisierung der produzierten Texte, und sich in genuin modernen Schreibweisen fortsetzen – bis hin zu einem, von außen betrachtet, recht eigentlich morbiden Trend, auf das Sorbische fast ganz zu verzichten. Eine Lyrik-Anthologie wie „Aus jenseitigen Dörfern", die sich auch an ein deutschsprachiges Publikum wendet – das Bändchen erschien in der „edition die horen" –, muss beide Sprachen bedienen.[22] Alle beitragenden Autoren, bis auf Marja Krawcec, liefern denn auch zwei Versionen ihrer Texte und stellen sich damit einer neuen, zusätzlichen Verpflichtung, erproben aber auch neue ästhetische Möglichkeiten mit einer (nur wenigen Lesern nachvollziehbaren) Versionen-Intertextualität. Die im mündlichen Sprachgebrauch stets gepflogene Zweisprachigkeit geht nun, als ‚Doppel-Identität' oder auch als „Riß durch die Seele",[23] in die Literatur ein.

Ich gehe auf drei von etwa 25 sorbischen Autoren näher ein, das sind gewichtige Einzelstimmen, keine Repräsentanten, allenfalls stehen sie jeweils für ihre Generation: Da ist der 1916 geborene Altmeister der sorbischen Literatur, der Romancier und Kinderbuchautor

---

21 Vgl. dazu weiter unten.

22 Wie Anm. 3.

23 Benedikt Dyrlich, Rede an den Pfau, in: Ders., Fliegender Herbst. Gedichte und kurze Prosa. Bautzen 1994, S. 134. Das Gedicht entstand bereits 1987.

Jurij Brězan, der 1936 geborene Erzähler und Publizist Jurij Koch sowie die 1951 geborene Lyrikerin und Erzählerin Róža Domašcyna. Den blinden Fleck meiner Beobachtungen bildet die innersorbische literarische Kommunikation in sorbischer Sprache, die jedoch auch nur einen kleinen Kreis der Sorben erreicht – hier soll es auch nicht um diese gehen, sondern um die Repräsentanz der Minderheit innerhalb der von den Angehörigen der Minderheit benutzten Mehrheitssprache, ihren nach außen hin gültigen Äußerungen über sich selbst also. Bereits in den 80er Jahren besaßen nur etwa 54% der Sorben in der Oberlausitz, nur etwa 30% derjenigen in der Niederlausitz die Fähigkeit zur Lektüre sorbischsprachiger Bücher;[24] eine Untersuchung ergab, „daß Sorben in ihrer Muttersprache vor allem solche Literatur lesen, die mit ihrer (...) nationalen Befindlichkeit in irgendeiner Beziehung" steht.[25] Die Zahl der Leser belletristischer, gar lyrischer Neuerscheinungen innerhalb einer immer noch vorwiegend ländlichen Bevölkerung dürfte gering sein.

Noch einmal: Die Ausgangssituation scheint mit der Funktionalität der Literatur gegeben zu sein. Die Hochschätzung des Schriftstellers als Gewissen der Nation, der Glaube an die Literatur als gleichsam heiliges Gut, an ihre gesellschaftliche Nützlichkeit sowie an die zielgerichtete Einheit von Kunst und Leben – dies verbanden DDR-Literatur und sorbische Literatur von vornherein. Die Lesart der zwölfbändigen DDR-Literaturgeschichte lautet: 1945 seien die Sorben „im doppelten Sinn befreit" worden: vom Faschismus wie „von der nationalen Unterdrückung (...), der sie jahrhundertelang ausgesetzt gewesen waren".[26] Als Mittler trat der schon in den 50er Jahren „bedeutendste Repräsentant der sorbischen Literatur" auf, Jurij Brězan, „der in seinen Liedern und Erzählungen solche Begriffe wie Heimat, Vaterland, Freiheit und Arbeit umzuwerten begann. Er leitete damit eine Entwicklung der sorbischen Literatur ein, die ein demokratisch geprägtes Nationalbewußtsein zum Ausdruck der staatsbürgerlichen Gemeinsamkeit von Deutschen und Sorben bei der revolutionären Umgestaltung werden läßt."[27] Brězan bekannte sich auch als Lyriker („Wie ich

---

[24] Ludwig Elle, Sorbische Kultur und ihre Rezipienten. Ergebnisse einer ethnosoziologischen Befragung. Bautzen 1992, S. 44.

[25] Ebenda, S. 51.

[26] Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Elfter Band: Literatur der Deutschen Demokratischen Republik. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Horst Haase. Berlin 1976, S. 69.

[27] Ebenda, S. 70. Bereits in den frühen 50er Jahren sei „[d]ie Literatur der sorbischen nationalen Minderheit (...) fester Bestandteil der Literatur der DDR" geworden. (S. 197) Mit Brězans sorbisch-sozialistischen Bildungsromanen um Felix Hanusch, die in beiden Spra-

mein Vaterland fand") demonstrativ zum neuen Staat (und gegen den sorbischen Nationalismus); sein Credo wurde bestätigt in der Lesart der „Geschichte der Sorben", in der es heißt, die DDR sei „den Sorben zum ersten wahren Vaterland" geworden, „die dem Sozialismus vom Kapitalismus vererbte Nationalitätenfrage der Sorben [sei] ein für allemal" gelöst worden.[28] Die Kultur der Sorben wurde ‚offiziell' in die Kultur der DDR integriert, wenngleich, wie Sigrid Damm noch in den 90er Jahren in einem Aufsatz über Róža Domašcyna bestätigt, die überkommenen kulturellen Praktiken gerade abseits der offiziellen Doktrin erhalten blieben: „Dieses Osterreiten, in DDR-Zeiten ein magischer Vorgang. Jahr für Jahr zog es mich dorthin."[29] Die Vereinnahmung der sorbischen Literatur in diejenige der DDR, die mit dem kanonbildenden, zweisprachigen „Sorbischen Lesebuch" von 1981 zementiert wurde, spiegelt die zweifache Loyalität, zum Volk und zum Staat, die den Sorben abverlangt wurde.[30] Dem diente die paradoxe Konstruktion eines sorbischen Nationalbewusstseins als „Teil" des sozialistischen Staatsbewusstseins.[31] Neuere Untersuchungen zeigen, dass das Diktum von den Sorben als „Vorzeigeminderheit" *cum grano salis* zuzutreffen scheint: den Primat besaß eindeutig der Aufbau des Sozialismus; ob der drohende Verlust des Ethnikums durch Assimilation beabsichtigt war oder nur in Kauf genommen wurde, ist offen; in jedem Falle wirkten ökonomische und soziale Veränderungen als „Assimilationsbeschleuniger".[32] Nachdem zunächst Zweisprachigkeit (etwa auch Sorbischkenntnisse Deutscher im zweisprachigen Gebiet) von offizieller Seite gefördert worden waren, sorgten restriktive Maßnahmen im Bereich der Schul- und Sprachenpolitik in den frühen

chen erschienen und mit denen Brězan im Übrigen den sorbischen Roman erst begründete, schien sich eine „Annäherung und weitgehende geistige Verschmelzung zweier sprachlich und traditionell unterschiedener Literaturen" anzudeuten; Hans Koch, Auf dem Wege zur Literatur der sozialistischen Gesellschaft. Analysen, Probleme, offene Fragen, in: Neue Deutsche Literatur 14 (1966), Nr. 10, S. 12, zit. nach: Geschichte der deutschen Literatur (wie Anm. 26), S. 341.

28 Klaus J. Schiller, Manfred Thiemann, Geschichte der Sorben. Bd. 4, Bautzen 1979, S. 10. Zu Brězans Bekenntnis vgl. S. 107 ff.

29 Sigrid Damm, „den rückzug vor uns alle wege offen." Die Dichterin Róža Domašcyna, in: Neue Deutsche Literatur 42 (1994), Nr. 6, S. 186-190, hier S. 187.

30 Vgl. den Vorbericht von Kito Lorenc (wie Anm. 11), S. 5-11, hier S. 9.

31 Vgl. Ludwig Elle, Sprachenpolitik in der Lausitz. Eine Dokumentation 1949 bis 1989. Bautzen 1995.

32 Edmund Pech, Die Sorbenpolitik der DDR 1949–1970. Anspruch und Wirklichkeit. Bautzen 1999, S. 237. – Walter Koschmal spricht von einer „kulturelle[n] Hypertrophierung" der „mentalen" bei gleichzeitiger „Erschütterung und Zerstörung der materiellen und sozialen Kultur" der Sorben; Walter Koschmal, Grundzüge sorbischer Kultur. Eine typologische Betrachtung. Bautzen 1995, S. 102.

60er Jahren für eine deutliche Schwächung der Sorbischkenntnisse.[33] Dennoch scheint die geforderte Loyalität auch in der Literatur der Sorben weitgehend erbracht worden zu sein.[34] Auffälligerweise ist kaum ein sorbischer Autor in den inoffiziellen Künstlerzeitschriften der Schlussphase der DDR zu finden. Der Lyriker Kito Lorenc markiert eine Ausnahme.[35] Er hatte bereits 1967 in seinem programmatisch zweisprachig gehaltenen Lyrikband „Struga" an das Opfer „unverwechselbarer Eigenheit" erinnert, das die Sorben zugunsten des sozialistischen Aufbaus bereits dargebracht hätten.[36] In Lorenc' Band bleibt ein Rückzugsposten vor der zunehmend verschmutzten, dem Sozialismus geopferten Lebenswelt, der dem Leser moderner Lyrik vertraut ist: der Raum des Gedichts selbst, der als „klärender Filter" dem Abwasser der Struga beigegeben wird.

Doch ‚volle Schubladen' scheint es bei sorbischen Autoren um die Zeit der ‚Wende' herum nicht gegeben zu haben, und jene beliebte Opposition von ‚affirmativ vs. oppositionell',[37] die aus westdeutscher Sicht an die in der DDR entstandene Literatur herangetragen wurde, lässt sich auf die Literatur der Sorben, soweit sie eben noch als solche zu erkennen war, nicht applizieren. Und: das spezifische ‚Doppelleben' der Sorben ist, im Gegensatz zur berühmten Doppelcodierung kritischer DDR-Literatur,[38] als einfache semantische Oppositionsrelation nicht zu erfassen; zudem endet dieses Leben nicht 1989; die Partizipation an einer gefährdeten (da kleinen) ethnischen Minderheit bleibt.

Bei allen dreien der nun knapp vorzustellenden Autoren ist mit der ‚Wende' eine erhebliche Schaffenszäsur zu verzeichnen. Jurij Brězan – und ich komme zu meinen drei Fallbeispielen – ist *der* sorbische Nationalautor der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts; er hat die in-

---

33 Vgl. Elle, Sprachenpolitik (wie Anm. 31), S. 46 f. u. 51 f., sowie Pech, Sorbenpolitik (wie Anm. 32), S. 76 ff.

34 Vgl. etwa Pech, Sorbenpolitik (wie Anm. 32), S. 69 f.

35 Vgl. die Datenbank zu den inoffiziellen Künstlerzeitschriften der Spätphase der DDR: http://www.141.30.171.13/tud/templates/index.html.

36 Kito Lorenc, Struga. Wobrazy našeje krajiny. Bilder einer Landschaft. Bautzen 1967, S. 11. Im Kontext lautet das Zitat: „Gott sei Dank hatten die Sorben weder Lust noch Gelegenheit, es sich als idyllische Minderheit vor reizvollem Landschaftshintergrund gemütlich zu machen."

37 Vgl. Birgit Dahlke, „Temporäre autonome Zone". Mythos und Alltag der inoffiziell publizierenden Literaturszene im letzten Jahrzehnt der DDR, in: Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus, hrsg. v. Günther Rüther. Paderborn (u.a.) 1997, S. 463-478, hier S. 463.

38 Vgl. Volker Wehdeking, Die deutsche Einheit und die Schriftsteller. Literarische Verarbeitung der Wende seit 1989. Stuttgart (u.a.) 1995, S. 18 f.

stitutionelle Einbindung in die Führungsebene des DDR-Schriftstellerverbandes (als Stellvertreter Hermann Kants) nicht gescheut. Die Synthese zwischen sorbischer und DDR-Literatur hat er *auch* mit dem konsequent durchgehaltenen Entschluss begründet, erstmals auf Sorbisch und Deutsch zu publizieren, im bald nach 1945 gegründeten Domowina-Verlag wie im Verlag Neues Leben.[39] Dabei blieb er, wie alle sorbischen Autoren, in der Bundesrepublik weitgehend unbekannt, allenfalls Kinderbücher wurden als Lizenzausgaben aufgelegt. Brězans „Felix-Hanusch"-Trilogie wurde als Erziehungsroman und sozialistischer Produktionsroman aus sorbischer Sicht in der DDR-Literaturkritik wohlwollend aufgenommen, der letzte Teil „Mannesjahre", ein LPG-Roman, wie er von ‚oben' gefordert worden war, zählte zum Lesekanon der DDR-Oberschulen.[40] Auch 1999 wird Brězan in einer Rezension als „Mann mit einer DDR-Biographie" eingeordnet,[41] zurecht, kann man ihn doch, nach zeitweiliger Emigration, Gestapohaft und Kriegsteilnahme, zur Aufbaugeneration der DDR zählen, die auch bis zuletzt in der Riege der Spitzenfunktionäre dominierte. Seine beiden autobiografischen Bücher lassen eine Verschiebung seiner Schreibweisen vor und nach der Wende erkennen. Auf „Mein Stück Zeit", erschienen 1989, Bildungsgeschichte und Bekenntnisbuch bis hin zur Entscheidung für das eigene Volk *und* die DDR, dabei ohne Reflexion auf die eigene Autorschaft, folgte erst 1999 „Ohne Paß und Zoll", ein episodisch-anekdotisches, dabei hochgradig apologetisches Buch über Brězans Jahrzehnte als Schriftsteller und Funktionär, das das nun probate Motiv der riskanten „Grenzüberschreitung",[42] sei es die Sprachen oder den eigenen Staat betreffend, nicht mehr mit der Zeichnung einer in sich abgerundeten Persönlichkeit zu versöhnen weiß. Offen bleibt, ob die Überwindung von Sprach- wie Staatsgrenzen immer schon Verrat am ‚Eigenen' war oder vielmehr ein chancenreiches In-Gang-Setzen eines Austauschprozesses. Dieser zweite Band reagiert auf die Veränderungen seit der Wende: Ansehen und Funktionen des DDR-Autors wie auch sein deutschsprachiger Verlag fielen weg, von Vertretern seines Volkes wurde Brězan wegen besagter

---

39 Vgl. etwa die Würdigung von Brězans „Beitrag[] zur sozialistischen Nationalliteratur der Deutschen Demokratischen Republik" durch den DDR-Literaturkritiker Hans Koch, Mannesjahre. Bemerkungen über Jurij Brězan, in: Weimarer Beiträge 20 (1975), Nr. 9, S. 69-93, hier S. 69.

40 Zu Brězan als Autor des DDR-Literaturkanons vgl. Günther Rüther, Nur „ein Tanz in Ketten"? DDR-Literatur zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung, in: Literatur in der Diktatur (wie Anm. 37), S. 249-282, hier S. 257.

41 So Werner Liersch über Brězan im „Freitag" am 20.8.1999.

42 Siehe dazu weiter unten, Abschnitt III.

‚DDR-Biografie' kritisiert. Die sorbische Leserschaft verringerte sich, so dass Brězan die genannten Bände wie auch seinen letzten, 2001 erschienenen Roman „Die grüne Eidechse" nur noch in deutscher Sprache publiziert hat. Dies bedeutet nicht, dass die Produktion in sorbischer Sprache abgerissen wäre; kleinere Auftragsarbeiten des Domowina-Verlages, etwa Kinderbücher, erscheinen nach wie vor. Die Reichweite seiner Autorschaft sieht er längst kritisch: „Einmal hab ich ja geglaubt, daß Literatur etwas bewegen könne. Daran glaube ich schon lange nicht mehr."[43] Mit einer dergestalt resignativen Haltung findet auch in der Literatur der Sorben eine Sonderstellung des Schriftstellers als „Gewissen der Nation" ihr Ende, die, seit dem 18. Jahrhundert bekannt, in der Literatur der DDR noch eine tragende Rolle gespielt hatte.[44]

Während Brězan auf dem X. DDR-Schriftstellerkongress 1987 noch forderte, angesichts nationaler Töne in Springers „Welt" müsse die DDR-Literatur vielleicht noch konformistischer werden als bisher,[45] lenkte Jurij Koch das Augenmerk der Teilnehmer auf ökologische Fragen und kritisierte offen das „stereotype[] Pathos", mit dem in der DDR der Neuaufschluss eines Tagebaues als Sieg gefeiert werde.[46] Bei gleicher Gelegenheit äußerte sich der Generationsgenosse Christoph Hein – wie Koch Angehöriger der „Ankunftsgeneration" der DDR[47] und im Grunde dem Staat DDR freundlich gesonnen wie Koch – in einem berühmt gewordenen Plädoyer gegen die Zensurpraxis – ein Zeugnis des späten Aufbruchs und gleichzeitig des schon sich abzeichnenden Endes einer ‚DDR-Literatur' im Wortsinn.[48] Koch, Erzähler und Dramatiker, dürfte neben Brězan in den 80er Jahren der bekannteste sorbische Autor gewesen sein. Nach einer journalistischen Ausbildung war er eine Zeitlang freier Schriftsteller – und kehrte dann, noch vor der Wende, zum Journalismus zurück. Anschließend war er Redakteur der wöchentlichen sorbischen Rundfunksendung

---

43 So Brězan im Interview mit Gisela Karau, Der Weise aus dem Sorbenland, in: Neues Deutschland v. 18./19.3.1995, S. 9.

44 Vgl. Eberhard Lämmert, Beherrschte Literatur. Vom Elend des Schreibens unter Diktaturen, in: Literatur in der Diktatur (wie Anm. 37), S. 15-37, hier S. 16.

45 X. Schriftstellerkongreß der Deutschen Demokratischen Republik [24.–26.11.1987]. Plenum. Berlin/Weimar 1988, S. 61.

46 Ebenda, S. 154.

47 Zur ‚Ankunftsliteratur' (nach dem Roman „Ankunft im Alltag" der 1933 geborenen Brigitte Reimann) vgl. Wolfgang Emmerich, Kleine Literaturgeschichte der DDR. Erweiterte Neuausgabe, Leipzig 1996, S. 145.

48 Christoph Hein, Literatur und Wirkung, in: X. Schriftstellerkongreß (wie Anm. 45). Arbeitsgruppen, S. 225-247.

des ORB in Cottbus. Er definierte sich, nachdem der Schock angesichts des Endes der DDR abgeklungen war, als Publizist neu. Diese Aufwertung seiner journalistischen Tagesarbeit, die er im Übrigen durchaus als Dienst an seinem Volk, aber auch an einer kritischen deutschsprachigen Öffentlichkeit sieht, stellt das gesellschaftliche Engagement (das er übrigens in der Gegenwartsliteratur vermisst) an die Spitze seiner Tätigkeit – die Produktion von Literatur kann dann ausgeblendet werden, aus Zeitmangel und vor allem aus der Befürchtung heraus, nur noch kleinste Kreise erreichen zu können. Kochs letztes eigenständiges Buch war 1992 „Jubel und Schmerz der Mandelkrähe", eine Mischung aus Reportage und Essay mit narrativen Passagen – in deutscher Sprache. Wenn das Bedürfnis nach Literatur auch gegen Null gehe, so Koch, so könnten die Bedürfnisse des Ethnikums durch andere Medien bedient werden, nachgerade durch journalistische. In einer der massenmedialen Evolution adäquaten Weise führt Kochs Weg also von der Zweckästhetik zur umstandslosen Versprachlichung der (ethnischen) Zwecke. Die Erwartungshaltungen der sorbischen Kulturgewaltigen – es herrscht die Klage über einen Mangel an neuen Romanen[49] – bedient Koch also nicht; allenfalls das wohl obligatorische gelegentliche Kinderbuch stellt auch er dem Domowina-Verlag zur Verfügung. Koch, der sich in einem Landstrich bewegt, in dem die Kenntnis der sorbischen Sprache zur Seltenheit geworden ist, sieht sich als Sorbe und Deutscher; nach seiner Formulierung stellt das Sorbische bereits etwas Sekundäres dar, eine „zusätzliche Motivation".[50] Überraschend ist Kochs Aussage, die Ethnie existiere selbst dann noch, wenn die Sprache bereits verloren sei; es gebe immer noch einen inneren Bezugspunkt zu etwas Gewesenem, noch auf Jahrzehnte hin. Jurij Koch hat sich als Publizist nicht von den Belangen seines Volkes entfernt, sein partieller Rückzug als Autor seit den späten 80er Jahren ist aber ein Stück Preisgabe seiner Muttersprache, der Verzicht auf das Schreiben bleibender Texte (in einer verschwindenden Sprache allerdings).

Róža Domašcyna gehört zu den in die DDR bereits Hineingeborenen; sie war zunächst Bergbauingenieurin, veröffentlichte seit 1977

---

49 Vgl. Dietrich Scholzes Diagnose zum Stand der sorbischen Literaturproduktion: „Während originale Lyrikbändchen in der gewohnten Häufigkeit – ein bis zwei pro Jahr – erscheinen, sind Erzählungsbände selten geworden, und Romane veröffentlicht lediglich ein sorbischer Autor kontinuiertlich [sic]. (Ein zweiter [d.i. Jurij Koch; J. S.] arbeitet seit der Wende an einem Manuskript, ist aber als Redakteur des monatlichen niedersorbischen Fernsehmagazins anderweitig ausgelastet)." Scholze, Literatur heute (wie Anm. 14), S. 22.

50 So Koch im Gespräch.

Gedichte in sorbischer Sprache[51] und wurde danach, 1985–1989, im Literaturinstitut Johannes R. Becher in Leipzig ‚handwerklich' zur Autorin ausgebildet, publizierte dann aber erst 1990 auf Sorbisch, 1991 den ersten von inzwischen vier Gedichtbänden im Wesentlichen in deutscher Sprache. Aus den oben genannten Gründen konnten diese Bände nicht im Domowina-Verlag erscheinen; mit Gerhard Wolfs Verlag „Janus press" hat sich Róža Domašcyna aus dem kleinen Kreis der sorbischen Literaturszene herausbegeben. Dementsprechend führen sie Lesungen auch weit über die Grenzen der Lausitz hinaus. Manche Texte verfasst sie in zwei Autorversionen, besser vielleicht – mit dem Slavisten Christian Prunitsch – zwei „Komplementen".[52] Kennzeichnend für ihre Arbeiten der 90er Jahre sind allerdings Sprachexperimente mit ihren beiden (und manchmal auch noch mehr) Sprachen innerhalb eines Gedichtes, ein „Spiel mit den zwei Sprachen"[53] bis hin zu „[m]ehrsprachige[r] Polysemie".[54] Nach eigener Aussage[55] bedeutete für sie die Wende einen literarischen Aufbruch, den eigentlichen Beginn ihrer Autorschaft; ihr Weg verläuft also gegensätzlich im Vergleich zu dem Jurij Kochs. In einem ihrer Gedichte tritt das lyrische Ich in Pionieruniform und mit einem Heiligenbild in der Hand auf[56] – in diesen Anspruch der harmonisch vermittelbaren Doppelloyalität ist Domašcyna hineingewachsen. Ihr „Ausweg" aus der Bedrängung durch die diversen Harmonieformeln des Binären, denen letztlich kaum harmonisierbare Signifikate zuzuordnen sind, ist der Rückzug auf das Spiel der Signifikanten. Bei ihr fehlen bereits der konsequente Gebrauch des Sorbischen, aber auch das nachhaltige Bekenntnis zu ihrem Volk. Zugrunde liegt ihrem Schreiben eine auch nach außen hin vertretene Diagnose: „Sor-

---

51 Diese Tatsache ermöglichte einem Mitarbeiter der Stuttgarter Zeitung eine leichthändige Klassifizierung: „Genaugenommen war Róža Domašcyna DDR-Schriftstellerin." Christian Schüle, „Mein Thema bin eigentlich nur ich...", in: Stuttgarter Zeitung Nr. 87 vom 16.4.1993.

52 Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 15), S. 276.

53 So der Titel eines Artikels von Anne Goebel in der Süddeutschen Zeitung Nr. 172 vom 29.7.1997, S. 14.

54 Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 15), S. 264.

55 Sigrid Damm überliefert: „In keiner Tradition zu Hause, wie sie sagt, steht ihr die sorbische Bilder- und Mythenwelt zur Verfügung, ist ihr die Dichtung der Bachmann, der Achmatowa, die von Garcia Lorca und Paul Fleming nah." Damm, Den Rückzug vor uns (wie Anm. 29), S. 188.

56 In dem Gedicht „Kindheitsbild" heißt es: „ich ein Junger Pionier mit heiligenbild in der / hand SO IST ES BESSER FALLS ALLES ANDERS/ KOMMT sagte vater". (Zaungucker [wie Anm. 2], S. 55)

bisch ist eine sterbende Sprache".[57] Es scheint evident, dass eine sorbische Autorin wie Róža Domašcyna, die die neuen Möglichkeiten von Autorschaft nach der ‚Wende' sogleich zu nutzen beginnt und die engen Grenzen des sorbischen Literaturbetriebes also von Anfang an überschreitet, geradezu gezwungen ist, den geradlinigen Weg der sorbischen Nationalliteratur zu verlassen.[58]

Die Reichweite literarischer Texte von Sorben über die kleine sorbischsprachige Klientel hinaus lässt sich schwer ermessen; sie dürfte sich bis 1989 fast ausschließlich auf die DDR beschränkt haben. Auf deren Buchmarkt waren die sorbischen Autoren jedoch präsent; Jurij Brězans deutsche Fassung seines Hauptwerks „Krabat oder Die Verwandlung der Welt" erschien auch als Taschenbuch beim Reclam-Verlag, Leipzig, in zahlreichen Auflagen. Auffallend sind Veränderungen bei Veröffentlichungen von sorbischen Autoren bzw. über sie (also Essays und Rezensionen) in der Zeitschrift „Neue Deutsche Literatur", ehemals Organ des DDR-Schriftstellerverbandes, in den Jahrgängen 1985 bis 1993. Zwischen 1985 und 1989 zählt man 18, zwischen 1990 und 1993 elf. Abgesehen von diesem leichten Rückgang ist ein fast vollständiger Austausch der Autorennamen kennzeichnend: Teilten bis zur Wende Brězan und Koch fast ausschließlich die genannten 18 Beiträge unter sich auf, so tauchen beide ab 1990 nur noch je zweimal auf, mit je 5 Beiträgen sind Lorenc und Domašcyna vertreten – das entspricht nur scheinbar einem Generationswechsel (Lorenc und Koch sind gleichaltrig), wohl aber einem Rückzug zweier ehemals stark gesellschaftlich engagierter Erzähler zugunsten zweier ‚sprachlich' engagierter Lyriker. Diese Zahlen beweisen nichts, verweisen aber auf eine Tendenz: In den nicht-sorbischen Medien werden in den 90er Jahren andere sorbische Autoren wahrgenommen als vor der ‚Wende'. (Andererseits feiert das „Neue Deutschland" Brězan auch in den 90er Jahren als gewichtige Stimme der Sorben, als Repräsentanten.[59] Er ist auch auf dem Buchmarkt noch sehr präsent, da sein mitt-

---

57 So Róža Domašcyna in der Neuen Zürcher Zeitung Nr. 187 vom 14./15.8.1999, S. 32.

58 Die Alternative, wie sie durch Brězan begründet worden war, ist das ‚zweigleisige' Publizieren in zwei Sprachen. Die 1976 geborene Lyrikerin Lubina Schön-Heiduck veröffentlichte bei Domowina 1998 den Band „Pjatk haperleje", ist aber etwa auch in der 1999 beim Reclam-Verlag Leipzig erschienenen Anthologie „Landschaft mit Leuchtspuren. Neue Texte aus Sachsen", hrsg. v. Sächsischen Literaturrat e.V., mit deutschsprachigen Gedichten vertreten (S. 182). Dieser Fall zeigt aber, dass gleichgewichtige Komplementarität der Publikationsweise nur mit Mühe durchgehalten werden könnte; ist für eine Buchveröffentlichung in deutscher Sprache in Verlag gefunden, wird sich immer die Frage stellen, ob eine Publikation auf Sorbisch daneben überhaupt noch lohnt.

59 Vgl. Horst H. Lehmann, Eine unüberhörbare literarische Stimme der Sorben, in: Neues

lerweile eingestellter Leipziger Verlag Gustav Kiepenheuer zur Aufbau-Gruppe gehörte und Suhrkamp den ersten „Krabat"-Roman übernommen hat.) Kaum zu vermeiden ist es, dass Róža Domašcyna auf ihren Lesereisen gegen ihre Neigung als Repräsentantin ihres Volkes und gleichzeitig als Exotin, aus einem fast unwirklichen Land kommend, empfangen wird.[60] Der Wandel in der ‚Außenwahrnehmung' der Literatur der Sorben ließe sich knapp so zusammenfassen: von der verpflichtenden Einbindung in die DDR-Literatur zum okkasionellen Exotenstatus im unübersichtlichen gesamtdeutschen Literaturbetrieb.

III.

In der Selbstbeschreibung des kulturellen Systems der Sorben spielt die Literatur eine zentrale Rolle, zunächst als Objekt der Sprachpflege und damit des ethnischen Überlebens überhaupt. Es fällt auf, dass das respektable Ausdifferenzierungsniveau, das die Literatur der Sorben erreicht hat, mitunter auch zum Instrument politischer Selbstlegitimation zu werden droht. Dabei besteht, obgleich die Befürchtung des Untergangs der sorbischen Literatur artikuliert wird, die Gefahr, dass ein allzu wenig hinterfragtes Ganzes konstruiert wird, das nach 1989 wiederum eine binäre Komponente („wir und die anderen") erhält, nun aber neu akzentuiert. Die Rede ist von Grenzüberschreitung, Überbrückung, sorbischer Kunst als Teil der europäischen, von Bi- und Multikulturalität als Phänomen von ‚Moderne' oder auch ‚Postmoderne'. Vielleicht nicht mehr als angesprochen werden in den 90er Jahren geradezu modisch zu nennende Konzepte wie ‚Moderne und Ambivalenz' (Zygmunt Bauman), die Bricolage „zusammengesetzter Identität", die Hybridität von Kulturen, bis hin zur Ausrufung einer sorbischen Postmoderne.[61] Damit reiht sich aber die-

Deutschland Nr. 130 vom 7.6.1991, S. 6. – Vgl. aber auch den Artikel von Karl-Markus Gauss in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" zum 85. Geburtstag am 9.6.2001: Krabat, ein sorbischer Visionär der Genforschung (S. 47).

60 So heißt es in der Neuen Zürcher Zeitung (wie Anm 57): „Róža Domašcyna heisst die Dichterin, sie kommt aus der Lausitz, dem Land der Sorben, und zählt zu den wenigen, die noch heute diese Sprache der kleinen slawischen Minderheit im Osten Deutschlands sprechen, und zu den ganz wenigen, die gar für eine Handvoll Leserinnen und Leser in sorbischer Sprache dichten." Mit all diesen Attributen des Fremden versehen, wird Róža Domašcyna, obgleich sie hauptsächlich in deutscher Sprache schreibt, kaum je selbstverständliche Teilhabe am deutschsprachigen Literaturbetrieb möglich sein.

61 Vgl. Elka Tschernokoshewa, Nachdenken über Zugehörigkeiten: Leben im Spagat, in: Entweder-und-Oder. Vom Umgang mit Mehrfachidentitäten und kultureller Vielfalt, hrsg v. Eva Müllner. Wien 1999, S. 106-124, hier S. 114.

se Selbstbeschreibung, bei allem wissenschaftlichen Anspruch, den ethnisch stark funktionalisierten Texten an, gleichzeitig findet eine Art Selbstapplikation auf aktuelle Theoriebildungen statt. Und doch stehen z.B. ‚Untergang' und ‚Aufbruch'/‚Grenzüberschreitung' etwas trotzig-unmotiviert nebeneinander. Es fragt sich, ob die beschreibenden und kritischen Texte, die entstehen, die im Folgenden noch genauer vorgestellte ‚Sekundärliteratur' also, durch den Legitimationsdruck des Systems nicht überfrachtet sind. (Vielleicht bewegt dies auch den einen oder anderen Autor zu Distanz oder Rückzug.) Diese Art der Rede über Kultur bzw. diese Literaturgeschichtsschreibung folgt selbst einer Konzeption der ‚Moderne', die ein ‚Projekt der Moderne' konstruiert, das bei aller Akzeptanz einer Pluralisierung historischer Zeiten mit ihrer Kontingenzgefahr noch einmal Homogenität, Vermittlung der Gegensätze oder wenigstens Vereinfachung der Problemlage erzeugen will und zu diesem Zweck „rhetorische Entdifferenzierungen des Ausdifferenzierten" vorzunehmen versucht.[62] Dazu kann auch die paradoxe Beschreibung der „Einheit einer Leit-Differenz" gehören;[63] lebensweltlich, aber auch objektsprachlich Uneingelöst-Unverbundenes kann metasprachlich zu einer Einheit zusammengestellt werden. Es zählen Deutungsversuche hinzu, die „Kontinuität und Teleologie des Fortschrittsprozesses als progressive Sinnrealisierung und Wertverwirklichung" aus dem sich bietenden Quellenmaterial ablesen.[64] Das kann die Beschreibung einer Nationalkultur sein, möglicherweise sogar im Gestus der Überbietung des schon Dagewesenen. Innensicht und Außensicht auf die sorbische Kultur versuchen sich noch einmal in der (großen und kleinen) „Gesamtdarstellung", nach 1989 freilich mit neuen Referenzgrößen; die ‚Nationalkultur' als fixe Größe genügt nicht mehr, die Integration in den historischen Prozess des Sozialismus entfällt.

Mit dem Ende der DDR rückte als Umwelt der sorbischen Kultur, die sich nun erneut auch in ihrer geografischen Situierung im Grenzbereich zwischen ‚Ost' und ‚West' wiederfand, vielmehr Europa ins Blickfeld: „Sorbische Kulturforschung im europäischen Rahmen"[65]

---

62 Vgl. Gerhart von Graevenitz, Einleitung, in: Konzepte der Moderne, hrsg. v. dems. Stuttgart/Weimar 1999, S. 1-16, Zitat S. 8. – Im Einzelnen überzeugend zum Versuch des ‚Projekts der Moderne', den Pluralismus historischer Zeiten mit seiner Kontingenzgefahr noch einmal in ein homogenes Konzept zurückzuholen: Ludger Heidbrink, Die Moderne als Projekt der historischen Zeit, in: Ebenda, S. 544-564.

63 Vgl. Graevenitz, Einleitung (wie Anm. 62), S. 12.

64 Heidbrink, Die Moderne (wie Anm. 62), S. 547.

65 Konrad Köstlin, Sorbische Kulturforschung im europäischen Rahmen, in: Lětopis 40 (1993), Nr. 2, S. 3-9.

bot sich als neue Aufgabe und gleichzeitig als Formel der Integration. Indem man gegen die herkömmlichen folklorisierenden Harmonieformeln anschrieb (und damit auch gegen ein einseitiges Sorbenbild, das die osterreitenden Sorben dann aber doch sowenig hat verleugnen können wie Ausstellungskataloge zur sorbischen Gegenwartskultur[66]), wurde in den 90er Jahren der multikulturelle, grenzüberschreitende Sorbe ‚erfunden' und damit eine neue Authentizitäts-Falle aufgestellt. Das „Leben im Spagat" oder die sorbische „Hybridkultur" – dies sind neue Synthesenformeln vor dem Hintergrund einer bizarren Einsicht: „Nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems sind alle Menschen in dem Sinne zu Migranten geworden. Sie leben im Spagat mit diesen zwei Welten."[67] Zwar wird eingeräumt: „Die Folklorisierung von Minderheiten wie den Sorben ist Teil des gesamten nationalen Machtkonstrukts. Es ist ein Produkt und begleitet mehr oder weniger offen die historisch längst überholte Vorstellung von einer homogenen Nationalkultur."[68] Dabei werden erreichte oder zu erreichende Standards von ‚Kultur' am nicht ganz transparenten Maßstab einer europäischen ‚Normalität' gemessen, der als Ausweis für ein nunmehr errungenes europakompatibles Niveau gilt;[69] von da aus werden Prognosen künftiger kultureller Entwicklungsstufen unternommen. ‚Kunstproduktion' wird (vielleicht konsequenterweise als Resultat von Förderung) jeweils als Leistungsstufe auf einer imaginären Skala des Fortschritts bewertet. Betont wird, dass die sorbische Kultur „nicht auf dem Niveau der Folklore stehengeblieben ist. Im Unterschied zu vielen Minderheitenkulturen haben die Sorben auch professionelle Formen der Kunst entwickelt, die als Teil der europäischen Kunst betrachtet werden können. (...) In der Zeit des Sozialismus wurde professionelle Kunst in den verschiedenen Genres und Kunstarten gefördert, so daß es in diesen Jahren ebenfalls zu Spitzenleistungen kam."[70] Die Euphorie angesichts einer neuen Bikulturalität scheint übrigens zu übersehen, dass dieses Phänomen, wie schon angedeutet, für die Sorben nichts Neues darstellt.[71] Die ‚Doppelidentität', die Zwei- oder Mehrsprachigkeit, Vermischung und Ver-

---

66 Vgl. Die Sorben in Deutschland (wie Anm. 8), S. 83 u. 93.

67 Tschernokoshewa, Nachdenken (wie Anm. 61), S. 123.

68 Ebenda, S. 120.

69 Vgl. Jürgen Link, Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. 2. Aufl., Opladen/Wiesbaden 1999.

70 So langsam wird's Zeit. Kulturelle Perspektiven der Sorben in Deutschland, hrsg. v. Elka Tschernokoshewa. Bonn 1994, S. 154.

71 Walter Koschmal, Grundzüge (wie Anm. 32), S. 21, weist allerdings darauf hin, dass die Sorben „von Beginn an" eine bikulturelle Existenz lebten.

wandlung scheinen mir in diesen Texten über die sorbische Kultur kaum als lebensweltliche Probleme in den Blick zu geraten.

Der Regensburger Slavist Walter Koschmal legte in den 90er Jahren in einer Reihe von Arbeiten zur Kultur der Sorben alternative Deutungsangebote vor, die, aus systemtheoretischer Sicht, eine sorbische Moderne bzw. die Modernität der Sorben in den Blick nahmen. Koschmal arbeitet die „Grenzen überschreitende und pluralisierende" Identität[72] der Sorben vor dem Hintergrund der ‚Wende' heraus, die er, mittels eines kulturtypologischen Modells, sowohl als Katalysator als auch als Hemmschuh in der Entwicklung der sorbischen Kultur wertet.[73] Bilingualität ermögliche den Sorben nunmehr den Weg in eine moderne Kultur, in der Signifikanten die „Sprachnation" definierten.[74] Die Brillanz der Analyse lässt nicht verkennen, dass in der kulturhistorischen Konzeption des Autors neben ‚Evolution' vor allem ‚Teleologie' als Denkfigur Pate stand. Auch aus der Sicht des außenstehenden Wissenschaftlers, der sich verdienstvollerweise wohl als erster nicht-sorbischer Slavist berufen sieht zu weitausgreifender Analyse, scheint es, die Kultur der Sorben habe sich zu ihrem modernen Ist-Zustand geradezu entwickeln müssen und nunmehr endlich auch entwickelt. Ein letzter evolutionärer Schritt wäre dann eine sorbische ‚Postmoderne', die allerdings nicht nur das ‚Ende der Literatur', sondern das Ende eines Volkes einläuten könnte.[75] Die Normativität eines literaturgeschichtlichen Evolutionsmodells führt zu strikten Einordnungen einzelner Texte oder Autoren, die gleichsam zur Komplettierung des Bildes beitragen müssen. Jakub Bart-Ćišinski, Begründer der literarischen Moderne in der sorbischen Literatur, habe demnach in seinem Werk „mehrere literarische Epochen ‚nach[ge]holt[]'".[76] Literaturgeschichte wird holistisch konzipiert, in-

---

72 Walter Koschmal, Perspektiven sorbischer Literatur. Eine Einführung, in: Perspektiven sorbischer Literatur (wie Anm. 16), S. 9-50, hier S. 41.

73 Vgl. ebenda. – Auffallend ist, dass Koschmal, Grundzüge (wie Anm. 32), S. 13, gleichermaßen die „Grundzüge sorbischer Kultur auf semiotischer Grundlage" darstellen will *und* in demselben Atemzug von der „Einheit des Wesens dieser Kultur, von ihrer Ganzheitlichkeit ausgeht."

74 Ebenda, S. 128.

75 „Die Postmoderne mit ihrer Tendenz zur Nivellierung ist für die sorbische Literatur Chance und Gefahr zugleich. Zu einem postmodernen Spiel mit der ethnisch-kulturellen Identität könnten sich die sorbischen Schriftsteller bereits durch ihre Mehrsprachigkeit veranlaßt fühlen." Scholze, Die sorbische Literatur heute (wie Anm. 14), S. 20.

76 Dietrich Scholze, Literatur als Faktor der Identitätsbildung bei den Lausitzer Sorben, in: Nationale Minderheiten und staatliche Minderheitenpolitik in Deutschland im 19. Jahrhundert, hrsg. v. Hans-Henning Hahn u. Peter Kunze. Berlin 1999, S. 171-178, hier S. 171.

dem man einerseits auf die Feststellung Wert legt, das „Gattungssystem" sei in der sorbischen Literatur am Ende des 19. Jahrhunderts vollständig ausgeprägt,[77] andererseits wird auf eine ‚Irregularität' der Epochenabfolge, verstanden als evolutionäre Entwicklung, hingewiesen, so etwa, dass die parallel laufende deutsche ‚Aufklärung' aus der sorbischen Kultur ausgegrenzt und statt dessen ein religiöser und sprachlicher „Sentimentalismus" entwickelt worden sei.[78] Indessen zeigt die Monographie des Koschmal-Schülers Christian Prunitsch, dass sich allein in der Lyrik des 20. Jahrhunderts, wenngleich aus wenigen – kaum mehr als einer Handvoll – Autoren bzw. Œuvres heraus, durchaus eine Evolution der sorbischen Literatur von ‚Tradition' (und das heißt etwa: romantisch-volksliedhaften Texten) zu ‚Moderne' rekonstruieren lässt, ein emanzipatorisch verstandener Weg von wirkungsästhetisch zu „autonomieästhetisch konzipierte[r] Lyrik".[79]

Auch die Sorabistik ist bei Koschmal und Prunitsch nicht mehr nur „Dienst am Sorbentum",[80] sondern unternimmt den Versuch, von der Slavistik bisher im Wesentlichen übergangenes Material in eine slavische oder europäische ‚normalistische' Literaturgeschichte stimmig und vollständig einzuordnen. (Koschmal und Prunitsch als Wissenschaftler stehen übrigens selbst für diesen komparatistischen Prozess der Öffnung und Modernisierung. Auch dies ist ‚modern': die Diskurse über die Moderne nehmen selbst Anteil an einer Praxis moderner Kultur;[81] bei der engen Verflechtung von Literatur, Kritik und Wissenschaft im sorbischen Kultursystem ist dies keine Frage.) Auch damit geschieht ein Brückenschlag, wird den Sorben, in deren Verlag die Untersuchungen größtenteils erschienen, ihre ‚Mehrfachidentität' in der Sprache der Wissenschaft der 90er Jahre zur Kenntnis gebracht.[82] Geradezu Ziel- und Endpunkt dieser Evolution ist Róža Domašcynas Projekt der ‚Mehrsprachigkeit'. Bedingung der Autonomisierung von Domašcynas Lyrik sei genau dieses Spiel mit den Sprachen, das auch in Liebesgedichten den Körper zum polysemen kulturellen Zeichenträger werden lasse.[83] Die Autonomisierungsthese, die Fremd- wie Selbstbeschreibungen der sorbischen Literatur für

---

77 Die Sorben in Deutschland (wie Anm. 8), S. 135.
78 Vgl. Koschmal, Grundzüge (wie Anm. 32), S. 49 ff.
79 Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 15), S. 19.
80 Ebenda, S. 28.
81 Vgl. Graevenitz, Einleitung (wie Anm. 62), S. 14.
82 Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 15), S. 35, spricht von der „Integration sorbischer Literatur in den slavistisch-komparatistischen literaturwissenschaftlichen Diskurs".
83 Vgl. ebenda, S. 283 u. 285 ff.

die Zeit nach 1989 gleichermaßen eignet, mag demnach ein Modernisierungsphänomen sein, gleichsam ein Aufholen im Bereich des Diskursniveaus auf der Metaebene; geblieben ist die autoritative, auf Gesamtdeutung zielende und wie aus dem Monopol heraus dazu berufene Rede. Doch ist nicht zuletzt die geringe Reichweite dieses Diskurses der Etablierung einer wissenschaftlichen Streitkultur nicht gerade förderlich; als kritisches Instrument wäre sie auch überall dort gefährdet, wo jederzeit die Notwendigkeit des Überlebens schlechthin als Letztbegründung im Raum steht und stehen muss. Den Texten Róža Domašcynas, zu denen ich abschließend zurückkehre, ist jedoch *auch* eine andere Moderne eingeschrieben als die des autoreferentiellen Sprachspiels und der mehrsprachlich-polysemen Interkulturalität.

IV.

Es sind Texte, die das Gebot der kulturellen Reproduktion ignorieren, dabei aber sprachlich (und zwar poetisch, nicht diskursiv) jene modernen Doppelfiguren wie Dialektik, Ambivalenz, Paradox realisieren, statt Harmonie zu stiften. Die Sprache, so Domašcyna, „sei für sie ein Material, mit dem sich spielen lasse“[84] – genauer aber: die Sprachen, und das schließt Versatzstücke etwa aus dem Englischen und Französischen ebenso ein wie solche aus dem Sorbischen.[85] Der Gebrauch von Homonymen, die partielle Auflösung syntaktischer Strukturen, verfremdende Sprachvermischungen verhindern so etwas wie eine eindeutige ‚Aussage‘. Dennoch sind Róža Domašcynas Gedichte nicht *l'art pour l'art* im Sinne der ‚Klassischen Moderne‘. Vielmehr gilt es abschließend zu zeigen – es sei hier auch noch einmal an das eingangs vorgestellte Gedicht erinnert –, dass ihre Spiele mit der Sprache durchaus pragmatischen Bezug haben, also mit der Lebenspraxis von Autorin und Rezipienten in unmittelbarer Beziehung stehen, auch dort, wo der gesellschaftliche oder nationale Appell längst ausgeblendet ist. Jener bleibende Fluchtpunkt, die nicht preisgegebene „Aussicht auf morgen“ erinnert aber an eine andere Moderne, an die schon, was heute oft nicht mehr wahrgenommen wird, die frühe DDR-Literatur anknüpfte,[86] an die Avantgarden des frühen 20. Jahr-

---

84 Neue Zürcher Zeitung (wie Anm. 57).

85 Vgl. Prunitschs exemplarische Analyse von *Wortall*: Prunitsch, Sorbische Lyrik (wie Anm. 15), S. 285 ff.

86 Vgl. Richard Herzinger, Raubzug im Bürgertum, in: Die Zeit Nr. 30 vom 22.7.1999, S. 36: „Es handelte sich bei der frühen DDR-Literatur (...) nicht um einen Rückfall in die

hunderts, die formales Experiment mit *littérature engagée* verknüpften und die Trennung von Kunst und gesellschaftlicher Wirklichkeit zu überwinden trachteten.[87] Mit dem Stichwort ‚Utopie', das bei manchen Texten der Róža Domašcyna nicht fehl am Platz ist, wäre sogar ein Stück Kontinuität über 1989 hinaus gegeben; aus der ethnischen Verbindlichkeit wäre allerdings die Ahnung einer offenen Zukunft geworden, an die Stelle der programmatischen Aussage tritt das Fragmentarische[88] – Zukunft spielt gleichwohl in Domašcynas Texten häufig eine Rolle. Ich versuche einige Andeutungen.

Das Gedicht „Unterm Doppelstern",[89] zunächst ‚Sprachspiel', aber nicht ohne Referenz auf die Zukunft der Sorben, führt mit einer unerhörten Häufung von Kompositabildungen mit „Doppel-" sprachliche Varianten von Ver-Ein-Na(h)mung wie von vorgegebener ‚Doppelung' ad absurdum; alle Doppelungen enden „böse" – nicht „Dualität", sondern „Duellität" herrscht; die binäre Sprache der Informationstechnologie wird hierarchisch wertend gegen den Menschen gewendet. Unter den Bedingungen des ‚Dualen' leben heißt, die Verlässlichkeit der Sprache(n) ebenso anzuzweifeln wie grundsätzlich die Gleichwertigkeit der je zwei Möglichkeiten. Eine von beiden scheint letztlich doch die zu favorisierende zu sein; Entscheidungen müssen getroffen werden, Alternativen mit radikalsten Folgen eröffnen sich:

> „im zwieland mit doppelzüngiger duellität
> wer null wer eins wer original wer kopie"

‚Binarität' bedingt die Alternative von Gewinnen oder Verlieren; dem Verlierer eröffnen sich lediglich noch diverse Optionen, sein Leben zu beenden:

> „entweder
> auf den doppelboden gehen anleinen

‚Vormoderne', sondern um den Versuch, die liberale Moderne im Anknüpfen an andere, mit dem freiheitlich-pluralistischen Modernenverständnis des Westens unvereinbare Modernetraditionen zu überbieten. Diese Sonderentwicklung setzte sich unter veränderten Vorzeichen in der späteren DDR-Literatur fort." (Gemeint sind u.a. Heiner Müller oder Volker Braun.)

87 Zum Avantgarde-Begriff vgl. Karlheinz Barck, Avantgarde, in: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, hrsg. v. dems. (u.a.). Bd. 1, Stuttgart/Weimar 2000, S. 544-577.

88 Vgl. ebenda.

89 Róža Domašcyna, selbstredend selbzweit selbdritt. Berlin 1998, S. 46 f.

einen doppelten knoten machen und bei doppeltem aufprall
einen doppelbruch erwarten

oder
in den doppelstecker greifen
die doppelbüchse ziehen mit doppellauf und doppeltreffer
die intonation der doppelfuge vollführen“

Einzige Alternative wäre der Rückzug, ein Sich-Verstecken hinter der Sprache, die aber kein Entrinnen aus den ‚Doppelungen‘, aus den (vor 1989 wie seither) *zwei* Loyalitäten verspricht:

„(freilich versteckt hinterm doppelfenster bei verschlossner
doppeltür
zum doppelzimmer im doppelbett unterm doppelgewebe
zugedeckt
bis zum doppelkinn einen doppelkonsonanten auf den
doppellippen)“

Doch nicht wenige Texte, mitunter in einem kollektiven „wir“ gehalten, lassen sich auf die Realität der Sorben unmittelbar nach der ‚Wende‘ beziehen; das Schlusstableau des ‚stummen Schreis‘ evoziert unmittelbar eine ambivalente Figur der Moderne zwischen klagendem Rückzug und Utopie der Veränderung:

„Zaungucker

Wir fassen uns und können uns nicht fassen:
Hier sind wir wer, wir sind allein. Gelassen
ist nur der Schnee, taut unterm fuß hinweg –
embleme, zeichen einer macht im dreck.

Sind wir denn kinder? Sind wir ausgesetzt
am markt, mit rotem heller strafversetzt?
Nichts spricht uns frei, wir haben laut geschwiegen,
sind hungrig, greifen alles, was wir kriegen,

und stopfen zuckerwatte in uns rein,
die liegen bleibt und drückt und wird zu stein.
Ich grab die hand mir in die tasche, grab mich ein
und schließ den mund, um stumm herauszuschrein.“[90]

[90] Róža Domašcyna, Zaungucker (wie Anm. 2), S. 9.

Mehrfach spielen der ‚Zaun' als symbolische Grenze der eigenen Lebenswelt und die Versuchung, diese Grenze zu überschreiten, eine Rolle in Domašcynas Texten. Schon in „Zaungucker", 1991 erschienen, stehen neben dem wendeskeptischen Titelgedicht auch Texte wie „Das los",[91] in dem es heißt: „Will mir jetzt was aufbaun. Autonom/ des lebens zeit in felder, lose teiln." ‚Wende' wird als Herausforderung und Zwang zur Verwandlung verstanden, mehr noch: zur Wiedergeburt, hier im Bildfeld einer erwünschten neuen Bodenreform gefasst. Ein Manifest ist nicht daraus geworden; zwischen dem Vergangenen, Abgestorbenen und einer möglichen Zukunft findet (noch) keine Vermittlung statt; die vermeintlich ‚eigene', sorbische Kultur ist fremd geworden, scheint mit dem lyrischen Ich abgestorben. Formale Strenge – es handelt sich um ein Sonett – integriert die einander widerstrebenden, die Vers- und Strophengrenzen ignorierenden Satzbruchstücke nur notdürftig:

> „(...) laß mich gebrauchen, wenden, folkvolk sein
> und fremd nach neuen lebensmustern schrein.
> Entleerte worte der vergangenheit
>
> mir falln herab, vermodern. Letzter gruß:
> schau, asche bin ich. Asche, naher trost?
> Vor mir sind feld und furche urbar. Land (...)"

Reizvoll und in Domašcynas Gedichten häufig präsent ist das Sprachspiel mit der ‚Wende' und den ‚Wenden', einem häufig pejorativ gebrauchten älteren Synonym für ‚Sorben' – „Wende(n)" ist/sind für Sorben also nichts Neues, sie leben schon jahrhundertelang unter einem „wechselnden himmel".[92] Häufig ist daher die doppelte Figura etymologica mit „Wende(n)" bis hin zu „Wandlung", „wendisch"/„wendemanöver[]"[93] oder gar „wetterwendisch".[94] Vertraut sind anspielungsreiche Signifikantenwechsel von ‚Wende' zu ‚Wunde'[95] oder „win-

---

91 Ebenda, S. 37.

92 Róža Domašcyna, Budissin 89, in: Dies., Zaungucker (wie Anm. 2), S. 10.

93 Im Gedicht „Wendisch": „wendisch ist gestorben sagst du und speist/ die worte mir ins gesicht daß es stumm wird/ und silbe um silbe verschluckt die kinder/ reden nur noch in zeichen/ da ist keine fluchtmöglichkeit da ist der tausch/ sagst du und weist auf die windigen gesellen/ die glücklichen vögel mit ihren wendemanövern/ die nester in tarnkappen baun" (zwischen gangbein und springbein. 2. Aufl., Berlin 1998, S. 37)

94 Róža Domašcyna, Arbeit am stein, in: Dies., selbstredend (wie Anm. 89), S. 79.

95 Vgl. den parabolisch aufgeladenen Prosatext „Die Wunde", in: Domašcyna, Zaungucker (wie Anm. 2), S. 38-50.

dig“,[96] daneben generell aber die Wortfelder ‚Tausch‘ und ‚Wechsel‘ – gewiss nicht immer, aber häufig mit Bezug auf die erfahrene Wirklichkeit der Sorben;[97] eine Bewertung der sprachlich umkreisten Veränderungen ist dem lyrischen Ich kaum möglich.

Zukunftserwartung klingt auch aus dem Gedicht „Ja“ – Sprachlosigkeit, Tod, Verstummen markieren ein semantisches Feld, das in der Literatur der Sorben Tradition hat:

> „außerhalb der sprachlosigkeit der totalen
> verstummung der totalen hörigkeit
> wetz ich mir gangbein und springbein
> aus dem stand komm ich sag mir laß mich
> nicht mal tot sein wenn ich gestorben bin“[98]

Das „Ja“, das die Sprache setzt, weit entfernt also von der Sprachkrise und Sprachkritik der ‚Moderne‘,[99] könnte ein Ausweg aus diesem Verstummen sein – das Doppelbild von „Gangbein und Springbein“, hier nicht nur mit Bewegung, sondern mit Angriffslust konnotiert, könnte mit zwei Zuständen des Ich in Verbindung gebracht werden, auch mit zwei Sprachen, zwei Kulturen „außerhalb der Sprachlosigkeit“. Dabei fehlt nicht die paradoxienreiche Sprache der Mystik, wenn es um das Weiterleben der Totgesagten geht:

> „Bilanz
>
> die totgesagten lebens vor: nichts ist im lot
> wer zu sehr liebt dem wird zu sehr genommen
> nur im vergehn kann ich noch zu mir kommen
> geh ich in mich geh ich dann ein und auf“[100]

„Die tödin kommt“ nimmt das Motiv vom Tod der Sprache auf, thematisiert und praktiziert dabei aber Sprache (und sei es eine erfun-

---

[96] Domašcyna, Gangbein (wie Anm. 93), S. 37.

[97] Vgl. Kito Lorenc' Spiel mit ‚Wende‘ und ‚Wenden‘ in seinem Stück „Wendische Schiffahrt“. – Dazu Walter Koschmal, „Wendische Schiffahrt“ in deutsche Gewässer. Die bikulturelle Poetik des Kito Lorenc in historisch-komparatistischer Sicht, in: Lětopis 45 (1998), Nr. 1, S. 85-96, hier S. 86 ff. Wende werde zum „unabschließbaren poetischen Verfahren“ (S. 87) – doch steht Lorenc' Text deswegen schon im Zeichen von Autonomieästhetik?

[98] Domašcyna, gangbein (wie Anm. 93), S. 4.

[99] Der Text steht auch im Gegensatz zur paradoxen Lebensverneinung, die z.B. Thomas Bernhards Erzählung „Ja“ in sich birgt.

[100] Domašcyna, gangbein (wie Anm. 93), S. 44.

dene Sprache) mit der Kraft der Magie, sogar als „erdflöz", einen Schatz, als Keimzelle neuen Lebens:

„die sprache verröchelt
ich benenne noch einmal die dinge
im bilderbuch wie am anfang (...)

jede sprache verendet mit einem menschen
doch wenn du ihn nachahmst läßt du ihn
auferstehn in deiner person
was wichtig ob er noch lebt (...)

aber wortflöz ist erdflöz
ist das liegende und das hangende
an überhängen und bruchstellen
nistet die füchsin"[101]

Irritation bewirken gerade die Anklänge an das Sorbische: die Beschwörungsformel, die Gänse zum Gähnen bringt, gehört einer Phantasiesprache an, nicht dem Sorbischen. Doch im wirkungsvollen Gebrauch der Sprache, und sei es durch einen einzelnen, liegt ein Stück Neuanfang; nicht nur auf den Zauber der Sprache selbst, sondern auf das durch sie bewirkte Handeln kommt es an:

„sag huutschko soooj
und sie fangen zu gähnen an
alle gänse
alle"

Sprechen und Schreiben „sub specie mortis"[102] – dieser Topos lässt sich nicht nur bis zum Volksdichter Handrij Zejler,[103] sondern anekdotenhaft bis zu einer Urszene der sorbischen Literatur selbst verfolgen: Als im 16. Jahrhundert der Siedlungsraum der Sorben sich im Westen noch bis Wittenberg erstreckte, habe Martin Luther von einer Bibelübersetzung ins Sorbische abgeraten, da das Volk ohnehin bald aussterben werde.[104] Es ließe sich vermutlich bis hin zu Róža Do-

[101] Die tödin kommt, in: Domašcyna, selbstredend (wie Anm. 89), S. 9.
[102] Vgl. Koschmal Grundzüge (wie Anm. 32), S. 120.
[103] Vgl. Sorbisches Lesebuch (wie Anm. 11), S. 121 („Die Gottesklage"): „Ich ging umher im Sorbenland,/ ging, ohne auszuruhn,// und sah das Volk zu seinem Grab/ im Totenschleier ziehn./ Die Glocke klang ‚hinab, hinab' –/ da mußt ich weinend fliehn."
[104] Vgl. Scholze, Literatur (wie Anm. 76), S. 172, und generell Koschmal, Grundzüge (wie

mašcyna zeigen, dass mit der Konfrontation des Untergangs ein Topos der paradoxalen Selbstvergewisserung, der kulturellen Selbstreproduktion unter dem Vorzeichen von Aufbruch und Neuanfang anklingt, ähnlich wie der Motivkomplex der Apokalypse, der in der deutschen Literatur, besonders der der Frühen Moderne, ebenfalls Untergang und Wiedergeburt emphatisch in sich zu vereinen suchte.[105] Mit der Motivik der ‚Wiedergeburt' sind Domašcynas Texte nicht abgekoppelt von einer Nach-Wendeliteratur der Identitätssuche; wo die sorbische Autorin mitunter über erkennbare Fluchtpunkte verfügt, ‚Sprechen' und ‚Leben' noch brauchbare Utopien sind, verflüchtigen sich solche Möglichkeiten für Wolfgang Hilbig hinter der allgemeinen Simulation der Sprache.[106]

„Aufgebrochen" (in der Mehrdeutigkeit von ‚Abreisen', ‚kaputt gehen', aber auch ‚neu anfangen') ist der Titel eines Gedichtes, das als Kontrafaktur zu einem bekannt gewordenen Wendegedicht Volker Brauns zu lesen ist;[107] ihm hat Domašcyna auch ihre beiden ‚Komplemente' in deutscher und in sorbischer Sprache gedwidmet:

„genußverfalln mein land geht in den westen
die völker schieben sich einander ein
im turnus aller wenden des jahrhunderts
wird neu entdeckt besetzt hier jeder stein

weh uns im angesichte das verderben
die sehnde blindheit und der wahre trug
weh uns das wissen um des treckens erbe
das ruhelos immer nicht genug

weh uns im zuge mitgezerrt das hoffen
auf was? das gehen auf den nächsten schritt
das was uns überkommt nach jedem tritt –
den rückzug vor uns alle wege offen"[108]

Anm. 32), S. 115 ff. – Nach einer anderen, diffamierenden Lesart sei Luther nur misstrauisch gegenüber den negativen Eigenschaften der ‚wendischen Kuhdiebe' gewesen; so Siegmund Musiat, Familienstrukturen der Sorben in volkskundlich-historischer Sicht, in: Die Sorben in Deutschland (wie Anm. 8), S. 57-93, hier S. 90.

105 Vgl. generell Klaus Vondung, Die Apokalypse in Deutschland. München 1988.

106 Vgl. Walter Schmitz, Gottes Abwesenheit? Ost-West-Passagen in der Erzählprosa Wolfgang Hilbigs in den 90er Jahren, in: Mentalitätswandel in der deutschen Literatur zur Einheit (1990–2000), hrsg. v. Volker Wehdeking. Berlin 2000, S. 111-132, hier S. 118 f.

107 Gemeint ist das 1990 publizierte Gedicht „Das Eigentum", abgedruckt z.B. bei Wehdeking, Die deutsche Einheit (wie Anm. 38), S. 23.

108 Domašcyna, gangbein (wie Anm. 93), S. 95.

Bewegte sich Brauns kontrovers rezipierter Text[109] semantisch im Bereich der fraglich gewordenen Identifikation mit einem Staat, seiner Ideologie und der einst geglaubten Utopie, zitiert Domašcyna nur die erste Zeile und auch die nur zum Teil; gemeinsam ist beiden Gedichten die kritische Reaktion auf vermeintlich verordnetes Utopieverbot. Doch bereits mit „mein land" stellt sich implizit die Frage, ob es sich um die DDR oder den Lebensraum der Sorben handeln kann – für das Volk der ‚Doppelloyalitäten' eine nicht entscheidbare Frage. Der Weg der Sorben nach Westen beginnt mit dem Verlassen des sorbischen Sprachgebietes und dem Verzicht auf die sorbische Identität. Folgerichtig verweist der Text vom Einzelfall auf die Migration als der Normalität des 20. Jahrhunderts, kann es danach nur um „die völker", um „alle wenden" (im doppelten Sinn) des Jahrhunderts gehen, wird „wenden" mit „wandern" verknüpft und an Flüchtlingsströme erinnert. Der durch Braun einst beklagten Isolation des lyrischen Ich, dessen ‚Text' (auch ihm selbst?) nicht mehr verständlich sei, wird eine wesentlich radikalere, globalere Verlusterfahrung an die Seite gestellt. Bereits die Tatsache einer intertextuellen ‚Fortsetzung' von Brauns monologischem Gedicht straft dessen lyrisches Ich Lügen: der Text wurde verstanden, erweist sich als anschlussfähig. Domašcynas Schlussvers mit seinem aufgrund syntaktischer Unklarheit ambivalenten Blick in die Zukunft dürfte im Sinne von Brauns utopischen Bedürfnissen als Ermutigung zu lesen sein.[110] Wo sich aber politische Lösungen zugunsten einer Minderheit nicht erzwingen lassen, da bleibt immer noch trotziger lyrischer Regionalismus, wie in einem Gedicht Kito Lorenc' („Die Unerheblichkeit Berlins

---

[109] Zur Umstrittenheit des Textes, zu reduktionistischen Fehldeutungen, die „Eigentum" lediglich auf einen Kardinalbegriff des Marxismus rückbeziehen wollen (so auch Wehdeking, Die deutsche Einheit [wie Anm. 38], S. 23), ohne die intertextuellen Bezüge zu Hölderlins Gedicht „Eigentum", zu dem dort viel weiter gefassten Eigentumsverständnis sowie Brauns frühem Gedicht „An Friedrich Hölderlin" zu berücksichtigen, vgl. den kritischen, materialreichen Beitrag von Dieter Schlenstedt, Ein Gedicht als Provokation, in: Neue Deutsche Literatur (1992), Nr. 12, S. 124-132. – Schlenstedt liest Brauns Gedicht als provokantes Aufbegehren gegen neuerliche Utopieverbote (vgl. S. 130 f.) und stellt exemplarisch einen Kanonisierungsprozess dar, zu dem auch ein weitausgreifender intertextueller Dialog zählt. – Vgl. weiter zu Brauns Gedicht: Julia Kormann, Literatur und Wende. Ostdeutsche Autorinnen und Autoren nach 1989. Wiesbaden 1999, S. 253-270.

[110] Das sorbischsprachige, sentenzenhafte ‚Komplement' (Wo njepokoju tradanja, in: Domašcyna, gangbein [wie Anm. 93], S. 94), das auf Anspielungen auf eine konkrete historische Situation fast ganz verzichtet, behält sich eine skeptische Diagnose menschlicher Unruhe vor. Der Titel lautet wörtlich übersetzt: „Über die Unruhe des Leidens". Die Verse 3 bis 5 lauten: „Hinter den Schaufenstern wird dem Menschen viel geboten/ Für neue Spiele vernichtet er das alte/ Er konstruiert sich die Wahrheit nach seinem eigenen Bild." (Ebenda)

beobachtet aus Wuischke am Czorneboh") aus den 90er Jahren: „die unerheblichkeit berlins / wird durch zuzug nicht erheblicher / wie durch abzug nicht unerheblicher".[111]

Es bleibt zu vermuten, dass die neue Modernität in der Literatur der Sorben sich möglicherweise entwickelt um den Preis einer immer stärkeren Polarisierung von traditionalen, weithin verständlichen Texten in sorbischer Sprache einerseits und gleichsam esoterischen Texten, die sich weitgehend der deutschen Sprache bedienen, andererseits. Es stellt sich dann die beunruhigende Frage, wie viele Sorben diese Texte noch lesen wollen und können. Róža Domašcynas Lyrik zeigt, dass komplexe sprachliche Modernität unter den Bedingungen des sorbischen Literaturbetriebes den Weg nach ‚draußen' suchen *muss*; was entsteht, ist eine neue Art von Dissidenz, die nur ein flüchtiger Leser auf die üblich gewordenen Synthesenformeln zu reduzieren vermag.

[111] Kito Lorenc, die unerheblichkeit berlins. Texte aus den Neunzigern. München 2002, S. 30.

NACHRUF

Jaan Kross 19. Februar 1920–27. Dezember 2007

Cornelius Hasselblatt

Ende einer Ära

Natürlich ist es nicht sonderlich originell, anlässlich des Todes eines (welt-)berühmten Schriftstellers, der 87 Jahre alt geworden ist, vom „Ende einer Ära" zu sprechen. Eine Ära geht mit jedem Tod zu Ende. Solche Formulierungen verkommen allzu schnell zu Betroffenheitsfloskeln, die man beliebig einsetzen und nötigenfalls auch noch mit dem einen oder anderen Zitat einer Autorität garnieren kann, im vorliegenden Fall etwa: „ein bedeutender Schriftsteller im alten großen Stil" – so die letztjährige Literaturnobelpreisträgerin Doris Lessing, die einst im „Times Literary Supplement" ein Buch von Kross rezensiert hatte und letztes Jahr bemüht wurde, um den Umschlag der siebten deutschen Ausgabe von Kross' bekanntestem Roman, „Der Verrückte des Zaren", zu zieren.[1] Wenn im Fall des estnischen Autors Jaan Kross dennoch vom Ende einer Ära gesprochen wurde, so muss es dafür triftige Gründe geben.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Gruppe derjenigen Intellektuellen Estlands, die ihre gesamte Schullaufbahn in der (ersten) Republik Estland abgelegt haben, also etwa die Abiturjahrgänge von 1932 bis 1940, heutzutage nicht mehr allzu groß ist. Die Zahl der Schreibenden unter ihnen ist noch kleiner. Und solche, die so viel, so viel Verschiedenes und so eindrucksvoll geschrieben haben, gibt es in dieser Generation nun eben überhaupt nicht mehr. Das rechtfertigt dann vielleicht doch, vom Ende einer Ära zu sprechen, wie es auch viele seiner jüngeren Kollegen während der Trauerfeier Anfang Januar 2008 in der Tallinner Karlskirche taten. Sie hatten in Jaan Kross jemanden verloren, auf den man immer noch zurückgreifen konnte, wenn man wissen wollte, „wie es damals eigentlich gewesen". Denn trotz aller Bücher und sonstigen wissenschaftlichen Hilfsmittel brauchen wir offenbar auch Menschen, die man einfach fragen kann.

---

[1] Jaan Kross, Der Verrückte des Zaren. Aus dem Estnischen von Helga Viira. o.O. 2007, 365 S. (Süddeutsche Zeitung | Bibliothek. 78).

Jaan Kross hat diesen Status als Autorität aber eben nicht bloß aufgrund seines Alters oder seines Berufs erhalten, sondern mindestens aufgrund einer Kombination der beiden, vor allem aber wegen des Inhalts seiner Bücher: Sie alle spielen in Estland, und sie alle behandeln mehr oder weniger konkret eine bestimmte historische Periode. Dass man den Autor nun nicht mehr fragen kann, stimmt also nur teilweise: Sein umfangreiches Ouevre kann man immer noch befragen, und das wird die estnische Literaturwissenschaft ebenso wie die weltweite Leserschaft des in über 20 Sprachen übersetzten Autors gewiss noch eine geraume Zeit lang tun.

Jaan Kross hat in einem halben Jahrhundert über drei Dutzend Bücher verfasst und kann unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden: Jaan Kross als Dichter (sechs Lyrikbände), als Erzähler (elf Romane, sechs Erzählungen, 28 Novellen), als Dramatiker (zwei Theaterstücke), als Essayist (fünf Bände, eine Reisereportage gemeinsam mit Ellen Niit, zwei Bände Memoiren), als Redner, Politiker und Jurist (ein Band mit politischen Essays), und schließlich auch als Übersetzer (u.a. Béranger, Brecht, Madách und Shakespeare). Jaan Kross als Historiker fehlt in dieser Auflistung, obwohl eine Lehrerin, wie Kross in seinen Memoiren mitteilt, ihm zum Geschichtsstudium geraten hatte.[2] Und obwohl gerade die Geschichte seines Landes das vorherrschende Thema seiner Prosa werden sollte.

Jaan Kross ist am 19. Februar 1920 in Tallinn geboren, zweieinhalb Wochen nach dem Frieden von Tartu (2. Februar 1920) zwischen Sowjetrussland und Estland, der die estnische Unabhängigkeit garantierte. Nach dem Abitur schrieb Kross sich 1938 an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tartu ein, wo er als Student den Juni-Umsturz, d.h. den Beginn der sowjetischen Okkupation, miterlebte. Während der deutschen Besatzung von Estland (1941–1944) setzte er, so gut es ging, sein Studium fort und schlug sich mit journalistischen und Übersetzungstätigkeiten durch. Vom April bis zum September 1944 war er von den Nazis inhaftiert, nach deren chaotischem Rückzug aus Tallinn kam er frei. Unter den neuen Besetzern gelang es ihm zunächst, sein Studium in Tartu abzuschließen und eine Stellung als Dozent für Völkerrecht zu bekleiden. 1946 wurde er jedoch vom sowjetischen Geheimdienst verhaftet und war für fünf Jahre in einem Straflager in Nordostrussland interniert. Anschließend musste er einige Jahre (1951–1954) als Verbannter im Kras-

[2] Jaan Kross, Kallid kaasteelised [Liebe Weggefährten]. Bd. II, Tallinn 2008, S. 309.

nojarsker Gebiet in Sibirien verbringen, ehe er im Zuge der ersten Amnestiewellen nach Stalins Tod 1954 nach Tallinn zurückkehren konnte. Hier veröffentlichte er im nächsten Jahr seine ersten Gedichte, 1958 erfolgte das Debüt in Buchform. Sieht man von einigen Jahren, die Kross eine Funktion im Schriftstellerverband bekleidete, und der kurzen Periode als Parlamentsabgeordneter (1992/93) ab, hat Kross danach ein halbes Jahrhundert als freischaffender Schriftsteller in seiner Geburtsstadt gelebt.

Die Prosa von Jaan Kross lässt sich nach verschiedenen Gesichtspunkten sortieren – zu denken wäre hier etwa an Erscheinungsjahr, Genre, Umfang, Thema oder Vergleichbares. Da bei allen Texten aber immer eine konkrete historische Periode im Zentrum des Interesses steht, soll im Folgenden eine chronologische Auflistung nach dem jeweils behandelten Zeitraum erfolgen. Denn diese historische Dimension hat die Kross'sche Prosa in Estland berühmt gemacht und ihrem Verfasser den Ruhm des „Identitätswahrers" eingebracht, weil er in vielen seiner Texte historisch bekannte, also authentische, Personen entweder als Esten „enttarnt" oder explizit in ihrem Estnisch-Sein beschreibt. Durch die Betonung der estnischen Komponente will der Autor aufzeigen, dass es zwischen Schwarz und Weiß – zum Beispiel Deutschland und Russland, Deutschen und Russen, Kommunismus und Faschismus o.ä. – immer auch noch eine dritte Möglichkeit gibt. Das flößte seiner Leserschaft in Estland Selbstvertrauen und Selbstbewusstsein ein, der Leserschaft im Ausland aber gab es die Erkenntnis, dass es neben den altbekannten Blöcken auch noch etwas anderes, eben einen dritten Weg gibt. Für beide Lesergruppen ist das Werk von Kross auch eine Wanderung durch die estnische Geschichte, auf der einige Punkte herausgehoben und eingehender behandelt werden. Künftig wird man, will man sich mit einer bestimmten Periode der estnischen Geschichte befassen, als Einstimmung eine Erzählung, eine Novelle oder einen Roman von Jaan Kross lesen können.

Chronologisches Verzeichnis der Werke (Prosa und Dramen) von Jaan Kross nach behandeltem Zeitraum

(Wenn die Angaben nicht aus dem jeweiligen Text heraus ersichtlich waren, beruhen sie auf einem persönlichen Gespräch, das der Verfasser am 28. Februar 2002 in Tallinn mit dem Autor geführt hat. Gegeben sind (*kursiv*) die estn. Originaltitel und in Klammern das Erscheinungsjahr in Buchform, danach Titel und Erscheinungsjahr

der deutschen Übersetzung, sofern eine solche vorliegt;[3] ist Letzteres nicht der Fall, fehlt eine Jahresangabe und die deutsche Übersetzung stammt vom Verfasser. Danach erfolgt eine Nennung sowie ggf. kurze Charakterisierung der Hauptperson(en). Als Genreabkürzungen werden verwendet: R = Roman, E = Erzählung, N = Novelle, Dr = Drama.)

1506	*Neli monoloogi Püha Jüri asjus* (E, 1970); Vier Monologe Anno Domini 1506. Historische Novellen (1974; 1985); behandelt den Maler Michel Sittow (?1469–1525), in Tallinn geboren und gestorben, zwischenzeitlich Maler an europäischen Höfen.
1547–1600	*Kolme katku vahel* (R-Tetralogie, 1970–1980); Das Leben des Balthasar Rüssow (1986 und spätere Neuauflagen); Hauptperson ist Balthasar Rüssow oder Russow (ca. 1536–1600), Verfasser der *Chronica der Prouintz Lyfflandt* (1578), der nach Meinung von Paul Johansen estnischer Abstammung gewesen sein könnte.
1756–1821	*Professor Martensi ärasõit* (R, 1984); Professor Martens' Abreise (1992); behandelt zwei Namensvettern, beide Völkerrechtler, von denen der erste, Georg Friedrich Martens (1756–1821), nichts mit Estland zu tun hatte. Der zweite, Friedrich Fromhold Martens (1845–1909), war estnischer Herkunft und stand im Dienste des Zaren.
1760er	*Rakvere romaan* (R, 1982); Die Frauen von Wesenberg oder Der Aufstand der Bürger (1997); behandelt den verzweifelten juristischen Kampf einer bürgerlichen Stadtbevölkerung gegen die sie einengende Willkür der Gutsherrin Getrude von Tiesenhausen.
1783	*Michelsoni immatrikuleerimine* (E, 1971); Vier Monologe Anno Domini 1506. Historische Novellen (1974; 1985); behandelt den in russischen Diensten stehenden General Johann Michelson (1735 od. 1740–1807), der estnischer Herkunft gewesen sein könnte.

[3] Exaktere bibliografische Angaben zu den Übersetzungen siehe: Cornelius Hasselblatt: Estnische Literatur in deutscher Sprache 1784–2003. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur. Bremen 2004, S. 66-80.

1821 *Taevakivi* (E, 1975); Der Himmelsstein (1979); behandelt eine (nicht nachgewiesene) Begegnung zwischen dem deutsch-estnischen Aufklärer Otto Wilhelm Masing (1763–1832), dessen italienischer Frau Caroline Antoinette Piccaluga (1792–1858) und dem zu Lebzeiten unbekannt gebliebenen estnischen Dichter Kristian Jaak Peterson (1801–1822).

1824 *Kahe kaotsiläinud paberi lugu* (E, 1972); Die Geschichte von zwei verloren gegangenen Papieren; behandelt den estnischen Schriftsteller Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803–1882) und seine Hinwendung zur estnischen Folklore.

1830er *Keisri hull* (R, 1978); Der Verrückte des Zaren (1988 und spätere Neuauflagen); behandelt den baltischen Adligen Timotheus von Bock (1787–1836), der zu den engsten Vertrauten des Zaren gehörte und später in Ungnade fiel. Er war mit einer Estin verheiratet.

1845–1909 *Professor Martensi ärasõit* (R, 1984), s.o. sub 1756–1821.

1855/1879 *Doktor Karelli raske öö* (Dr, 1989); Dr. Karells schwere Nacht; über Philipp Jakob Karell (1806–1886), Leibarzt des Zaren und Este.

1870–1880 *Pöördtoolitund* (E, 1972); Die Drehstuhlstunde (1999); behandelt im Rückblick anhand der Erinnerungen seines Sohnes eine Episode aus dem Leben Johann Woldemar Jannsens (1819–1890), Begründers der estnischen Presse.

1870er *Kolmandad mäed* (E, 1975); Die dritten Berge; über den estnischen Maler Johann Köler (1826–1899), eine wichtige Figur der estnischen Emanzipationsbewegung.

1889–1918 *Tabamatus* (R, 1993); Unerreichbarkeit; über den estnischen Politiker Jüri Vilms (1889–1918), der eine wichtige Rolle im Vorfeld der Erlangung der ersten estnischen Unabhängigkeit spielte und unter niemals ganz geklärten Umständen 1918 in Helsinki von den Deutschen hingerichtet wurde. Als Rahmenerzählung fungiert die Beschreibung des Biografen von Vilms, der 1941 von den Nazis verhaftet und 1942 hingerichtet wurde, modelliert nach einer authentischen Person.

1920/30er	*Vastutuulelaev* (R, 1987); Das Gegenwindschiff; über den Linsenschleifer und Teleskopbauer vom Bergedorfer Observatorium Bernhard Schmidt (1879–1935), der höchstwahrscheinlich Este war.
1921	*Minu onupoja jutustus* (N, 1991); Die Geschichte meines Vetters (1994); (auto-)biografisch über Verwandte, spielt nach der russischen Revolution in Vladivostok.
1925–	*Eesti iseloom* (N, 1992); Der estnische Charakter (1993); (auto-)biografisch über einen Bekannten.
1929	*Rist* (N, 1981); Das Kreuz (2007); (auto-)biografisch über den Großvater des Autors.
1930	*Pöördtoolitund* (E, 1972), s.o. sub 1870–1880.
1933–1987	*Paigallend* (R, 1998); Standflug; biografisch über einen Schulkameraden, Schwerpunkt der Handlung liegt auf den 1940er Jahren und dem Verlust der Unabhängigkeit.
1930er/1970er	*Isand Järve käsikiri* (N, 2004); Das Manuskript des Herrn Järv; memoirenhaft aus späterer Perspektive über die 1930er Jahre.
1935/1938	*Sobimatute seikade võlu* (N, 2004); Der Reiz unpassender Fakten; Erinnerungen an einen Politiker.
1937/38	*Wikmani poisid* (R, 1988); Die Wikmannschen Jungen; autobiografisch über seinen Abiturjahrgang und das letzte Schuljahr.
1938–1941	*Mesmeri ring* (R, 1995); Der Mesmer-Kreis; autobiografisch, die ersten Jahre an der Universität und der Verlust der Unabhängigkeit, inhaltlich eine Fortsetzung von *Wikmani poisid*.
1938 (+ 1940er)	*Väike Vipper* (N, 1981); Der kleine Vipper (1995); über das Schicksal eines Klassenkameraden.
1939	*Marrastus* (N, 1980); Der Riss (1983); über die Umsiedlung der Deutschbalten.
1940–1945	*Vend Enrico ja tema piiskop* (Dr, 2000); Bruder Enrico und sein Bischof; über das Schicksal eines katholischen Geistlichen während der Sowjetisierung.
1940	*1941* (N, 1994); 1941; autobiografisch, über den Jahreswechsel 1940/41, den ersten unter sowjetischem Regime.
1940–	*Pulmareis* (N, 1998); Die Hochzeitsreise; Biografie von Bekannten.

1941–1942	*Tabamatus*; s.o. sub 1889–1918.
1943	*Toru* (N, 1980); Das Rohr; über das Schicksal eines Gefangenen bzw. dessen tödlich endenden Fluchtversuch.
1943/44	*Wikmani poisid*, s.o. 1937/38, Epilog 1943/1944.
1944	*Stahli grammatika* (N, 1980); Die Stahlsche Grammatik (1989); (auto-)biografisch, über einen missglückten Fluchtversuch.
Mai 1944	*Põgenemine* (N, 1993); Die Flucht (1994); (auto-)biografisch, über einen missglückten Fluchtversuch.
15./16. Mai 1945	*Eksam* (N, 2001 [1984 geschrieben]); Prüfungen (2002); über u.a. den Widerstand der Partisanen nach der Wiedereroberung durch die Sowjetmacht.
Aug. 1945	*Onu* (N, 1989); Der Onkel (1994); über die verworrene Situation nach Kriegsende, Identitätsänderungen u.ä.
Jan. 1946	*Morse* (N, 1998); Morse; (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
1946–1961	*Külmkapp* (N, 2004); Der Kühlschrank (2007); (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft und der Zeit danach.
Okt. 1946	*Vandenõu* (N, 1987); Die Verschwörung (1994); (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
Herbst 1946	*Järelehüüd Kuusiku peremehele* (N, 1994); Nachruf auf den Bauern von Kuusiku (1994); (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
1947	*Vürst* (N, 1994); Der Fürst (2000); (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
1947/48	*Halleluuja* (N, 1990); Halleluja (1994); (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
1947/48	*Motacilla* (N, 1998); Motacilla; (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
Nov. 1947	*Tuhatoos* (N, 1988); Der Aschenbecher (1990); (auto-)biografisch aus der Zeit sowjetischer Gefangenschaft.
1951	*Vürst*, s.o. sub 1947.
1954	*Väljakaevamised* (R, 1990); Ausgrabungen (1995); (auto-)biografisch aus der Zeit nach der Rückkehr aus Gefangenschaft und Verbannung.
1956	*Vürst*, s.o. sub 1947.

Ende der 1950er	*Silmade avamise päev* (N, 1987); Der Tag, an dem ihm die Augen aufgingen (1991); (auto-)biografisch aus der Zeit nach der Rückkehr aus Gefangenschaft und Verbannung.
1960er	*Süit kolmele klaverile või ehk siiski ainult kahele* (N, 1996); Suite für drei Klaviere oder vielleicht doch nur für zwei (1997), stark autobiografisch, mit Rückblenden und Vorschauen.
1970er–1990er	*Kokkuleppelised imed* (N, 2004); Vereinbarte Wunder; (auto-)biografisch über den jüngsten Sohn.
1993–	*Tahtamaa* (R, 2001); T. (Ortsname); behandelt anhand fiktiver Personen den wirtschaftlichen Wiederaufbau nach der Wiederherstellung der Unabhängigkeit.

Bei den jüngeren und zusehends (auto-)biografischeren Texten ist eine eindeutige chronologische Einordnung nicht mehr vorzunehmen, da der Autor hier mühelos zwischen Gegenwart und Vergangenheit umherspringt und eigene mit fremden Erinnerungen aus verschiedenen Perioden miteinander verbindet. Im Spätwerk wird daher die Literaturauffassung des Autors besonders deutlich, die er im Untertitel zu seinem 1995 erschienenen Roman „Der Mesmer-Kreis" formuliert hat: „Zum Roman gemachte Memoiren wie alle Memoiren und beinahe jeder Roman". In zunehmendem Maße gerät das fiktionale Element in den Hintergrund, Namensverfremdungen nehmen ab, die direkte Abbildung der Realität tritt an die Stelle der vorherigen literarischen Ausgestaltung derselben. Dieser Übergang ist jedoch fließend, so dass keine Zweiteilung des Werkes von Jaan Kross – etwa in „Fiktion" und „Autobiographie" – vorzunehmen ist. Alle Prosatexte sind zu lesen als Dokumente über eine bestimmte Periode aus der estnischen Vergangenheit. Wenn man eine Zweiteilung von Kross' Werk vornehmen will, so kann dies nur anhand der Genres erfolgen. Denn neben dem Prosaisten Kross gib es auch den – im Ausland wenig bekannten – Lyriker Kross.

Der Genueser aus Tallinn

Als solcher wurde er aber in Estland immer gesehen, und bei seiner Beerdigung wurden gleich mehrmals die Anfangszeilen eines berühmten Gedichts zitiert:

Alle Menschen sind in Genua geboren.
Alle Menschen sind geboren
am Ufer des blauen Meeres.[4]

Das Gedicht ist inspiriert vom Kolumbusjahr 1956, als der 450. Todestag des Entdeckers gefeiert wurde. Kross, selbst in einer Stadt am Meer geboren und aufgewachsen, benutzt das Bild zur Entwicklung einer, seiner eigenen Philosophie. Denn er fährt folgendermaßen fort:

Und alle begeben sich auf die Reise,
denn alle müssen sich auf die Reise begeben.
...
Mancher für alle
wenige für viele,
ein jeder für sich selbst.
Denn ein jeder muss seine Welt entdecken.
...
Denn alle begeben sich auf die Reise
und alle gelangen in gewissem Ausmaße ans Ziel.

Wie das aufzufassen war, wusste die Leserschaft, die genau wie der Autor in einem Land wohnte, das einen Großteil seiner Ressourcen darauf verwandte, seinen Bürgerinnen und Bürgern das Reisen in andere Länder unmöglich zu machen. Eine Reise kann auch ins Innere und im Inneren erfolgen, man braucht dazu nicht physisch unterwegs zu sein, so die Botschaft. Jaan Kross hat diese Reise ins Innere eben auch als Zeitreise unternommen, und auf der kann man – so erwies sich – kolumbusähnliche Entdeckungen machen. Dies hatte eine Dichterkollegin, Debora Vaarandi, schon 1963 erkannt, als sie Kross kurz nach dem Erscheinen des oben genannten Gedichts eine Variation widmete, in der es hieß:

Alle Menschen sind in Genua geboren
am Ufer des blauen Meeres
Und manch einer auch in Tallinn
in der Gegend von Kalamaja[5]

---

[4] Aus dem Zyklus „Maailma avastmine", erstmals veröffentlicht in: Looming (1963), Nr. 1, S. 2-10, später in der Sammlung „Kivist viiulid". Tallinn 1964, S. 95-98.

[5] Zitiert in: Kross, Kaasteelised (wie Anm. 2), S. 7 f. Kalamaja ist der Stadtteil von Tallinn, in dem Kross geboren ist.

Es kommt nämlich nicht auf den Geburtsort oder auf die politischen Umstände des Heimatlandes an, sondern auf das, was man daraus macht. Reisen kann man auch unabhängig von den äußeren Beschränkungen, die einem vielleicht auferlegt werden, das Leben selbst ist eine Entdeckungsreise, auf der es keine Hindernisse geben kann.

Und Kross begann diese Reise als Lyriker, er veröffentlichte zwischen 1958 und 1971 sechs Gedichtbände mit insgesamt gut 200 Gedichten, deren auffälligstes Element bei etwa zwei Dritteln der Gedichte der Wegfall des Reims war, der bis dahin als ein Definitionskriterium von Dichtung galt und sicherlich in sozialistischen Augen eine *conditio sine qua non* war. Kross kultivierte den reimlosen Vers und experimentierte mit der Sprache in einem Ausmaße, wie es bis dahin in Estland kaum jemand gewagt hatte. Dabei ging es ihm jedoch immer auch um eine intellektuelle Dimension, um eine gewisse philosophische Tiefe, an rein dadaistisch-avantgardistischen Sprachspielereien war ihm nicht gelegen. Diese Haltung setzte sich letztlich in seiner Prosa fort: sie ist nämlich weit mehr als jeweils „nur" eine historische Momentaufnahme, in jedem einzelnen ihrer Texte spiegelt sich die eine oder andere Grundfrage wider: die Suche nach der Wahrheit, die Findung einer Lösung zwischen zwei Extremen, die Bewahrung der Menschlichkeit in unmenschlichen Situationen, das Spannungsfeld zwischen Aufbäumen und Loyalität, Fragen nach der Identität, die Suche nach dem dritten Weg und vieles mehr. Jaan Kross' Reise ist zu Ende, aber die Reise seiner Werke durch die Köpfe der Menschen, die sie lesen, hat erst begonnen.

REZENSIONEN

Claude D. Conter, Jenseits der Nation – Das vergessene Europa des 19. Jahrhunderts. Die Geschichte der Inszenierungen und Visionen Europas in Literatur, Geschichte und Politik. Bielefeld: Aisthesis 2004, 780 S.

Das Europa der Nationen im 19. Jahrhundert war voll von Bildern, die diese Nationen sich vom größeren, gemeinsamen Europa machten, mochte diese Gemeinsamkeit zeitweise auch eher als ein Gegeneinander empfunden werden. Allein schon außenpolitische Grundsatzfragen wie die nach dem Gleichgewicht der Kräfte, nach einer befürchteten Hegemonie Frankreichs, Großbritanniens, Russlands oder dann auch des Deutschen Reichs, nach dem Schicksal der Vielvölkerstaaten Österreich-Ungarn oder des Osmanischen Reiches, die Frage der Spanischen Erbfolge, der kontinentalen Bündnispolitik oder schließlich auch die nach der kolonialen Aufteilung der Welt zwischen den europäischen Mächten hielt Europa als kompliziertes und verletzliches System immer im Bewusstsein aller politisch Interessierten. Revolutionen in einem Land lösten seit 1789 immer wieder gesamteuropäische Hoffnung und Zustimmung aus und griffen mal schwächer, mal stärker auf die übrigen Länder über – seien es der griechische Unabhängigkeitskrieg, die diversen polnischen Aufstände oder die französischen Revolutionen; verstärkt wurde dies durch gegen- und übernationale Organisationen wie die „ultramontane" katholische Kirche oder die „internationale" Arbeiterbewegung. Selbst die Nationalbewegungen außerhalb der bereits existierenden Nationalstaaten waren „europäisch" miteinander verbunden und bei aller Konkurrenz sich doch einig in ihrer Ablehnung vornational feudaler Strukturen. Sie träumten von einem Europa der Nationen. Dies alles bedeutet freilich keineswegs, dass es ein in sich einheitliches und geschlossenes Europa-Bild gegeben hätte.

Die hier zu besprechende Bamberger Dissertation aus dem Jahre 2003 stellt sich vor diesem allgemein bekannten Hintergrund die gewaltige Aufgabe, den Europa-Diskurs des 19. Jahrhunderts als solchen zu untersuchen und zwar diskurs- und medienübergreifend in fiktionaler Literatur, politischer Programmatik und großräumigen historischen Deutungsversuchen gleichermaßen. Ausgegangen wird dabei von der These, es sei „bei den bisherigen Betrachtungen in lite-

rarischen, politischen, publizistischen und historiografischen Texten des 19. Jahrhunderts die Debatte über Europa ausgespart worden" (S. 18). Dass dies so nicht stimmen kann, zeigt freilich schon ein Blick in Conters eigenes Literaturverzeichnis: Untersuchungen, und zwar durchaus prominente und bekannte, zur Geschichte der europäischen Idee in Literatur und Publizistik werden dort in nicht gerade geringer Menge aufgeführt – freilich führt nicht jede das Wort „Europa" im Titel (wie z.B. Golo Manns Wissenschafts-Bestseller über Friedrich von Gentz). Diese rhetorische Überpointierung der eigenen Originalität verweist freilich (und nur deshalb führe ich sie an) auf ein viel grundsätzlicheres Problem: Die immense Stofffülle, mit der Conter umzugehen hat (und über die er auf respektgebietende Weise gebietet) lässt sich nur in den Griff bekommen *entweder* durch klare thematische Begrenzung *oder* durch eine größtmögliche Pauschalität, die allein es in ihrer Abstraktheit erlauben würde, allgemeingültige Aussagen weit oberhalb aller Details zu treffen. Als Qualifikationsarbeit muss diese Arbeit sich jedoch zwangsläufig darauf konzentrieren, immer textnah zu arbeiten, um wissenschaftlich überprüfbar zu bleiben. Gleichzeitig aber verführt die Breite der Themenstellung zu essayistisch allgemeinen Aussagen. Dieser der Arbeit konstitutiv innewohnende Widerspruch hat sich in ihre Textur zutiefst einverschrieben: Sie arbeitet einerseits penibel und sorgfältig einige wichtige Themenkomplexe heraus (dazu später mehr), überzieht diese aber gleichzeitig mit wagemutig pauschalen Aussagen, die aus den Ergebnissen der Arbeit selbst nicht immer ableitbar sind und offensichtlich nur den Zweck haben, die (unbestreitbaren) Verdienste des Verfassers im Detail weit über die von ihm behandelten Besonderheiten soweit auszudehnen, dass er als historiografischer Neu-Entdecker eines bisher unbekannten Gegenstandes von europaweiter Bedeutung erscheinen kann.

Das Problem beginnt bereits mit dem falschen Titel des Buches: Von einem „vergessenen" Europa, wie es leicht sensationsheischend heißt, oder, das wäre angesichts des tatsächlichen Inhalts wohl treffender gewesen, von einem (eigentlich gab es viele) vergessenen deutschsprachigen Europa-Diskurs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, kann man in den nicht ganz wissenschaftsarmen Jahrzehnten vor Conter definitiv nicht sprechen. Doch nicht nur der Titel verspricht mehr, als er halten kann. Conters Anspruch, als so umfassend wie möglich zu erscheinen, macht sich auch in der Anlage der Arbeit auf etwas verwirrende Weise bemerkbar. Selbst die vielen deutschen Europadiskurse des ‚langen 19. Jahrhunderts' können ja von einem

Einzelnen nicht wirklich umfassend dargestellt werden. Sinnvoll wäre es, einen (oder mehrere miteinander korrespondierende) der vielen deutschen Europa-Diskurse herauszugreifen, sei es der Diskurs über ein bestimmtes Problem wie die europäische Friedensordnung nach Napoleon oder der Umgang mit dem „kranken Mann am Bosporus", sei es einer der vielen Diskursstränge wie der nationalrevolutionäre, der wirtschaftsliberale und fortschrittsoptimistische, der nach wie vor ständische des europäischen Adels (der ja nicht zu existieren aufgehört hatte), der katholische oder der konservative. Einer solchen an sich sinnvollen Beschränkung muss sich auch Conter unterwerfen – und versucht zugleich, gegen sie zu opponieren. Er beharrt bei faktischer Konzentration auf einige Details auf dem nicht eingehaltenen (und in einer Qualifikationsarbeit nicht einzuhaltenden) Anspruch auf möglichst umfassende Darstellung. Dies drückt sich nicht nur in seiner Rhetorik aus (dazu am Ende noch mehr), sondern auch in der Anlage der Arbeit: Er entscheidet sich für vier (warum vier?) verschiedene Europa-Diskurse kategorial verschiedenen Charakters, ohne die verschiedenen Ebenen, auf denen sie anzusiedeln sind, logisch miteinander in Beziehung zu setzen, so dass zwischen ihnen kein rechter Zusammenbehang besteht. Das erste Großkapitel „Europas ideengeschichtliche und politisch-historische Emergenz" behandelt außen- und machtpolitische Vorstellungen von einer europäischen Ordnung im Zuge der napoleonischen Umwälzung, das zweite zeichnet das topisch dialektische Wechselspiel zwischen Europa-Müdigkeit und Amerika-Sehnsucht bzw. Europa-Sehnsucht und Amerika-Müdigkeit in der schönen Literatur nach, das dritte die europäische Dimension der nationalrevolutionären Bewegungen in Deutschland und ihre utopischen Europa-Konzepte, das vierte stellt in Anlehnung an Goethes Konzept der „Weltliteratur" die Frage nach dem „europäischen Selbstverständnis der deutschsprachigen Literatur", ehe daraus (noch im vierten Kapitel) anderswo nicht unterzubringende Stoffsammlungen mit eher allgemeinen Überlegungen vermischt werden, die den Eindruck erwecken sollen, ein gemeinsames Resümee dieser vier äußerst disparaten Untersuchungen bieten zu können und diese so quasi wenigstens im Rückblick zu einer Einheit zu fügen.

Unterhalb dieser ebenso großspurigen wie brüchigen Gesamtkonstruktion erweist die Arbeit, genauer: erweisen die Teilstudien, aus denen sie besteht, sich als durchaus kenntnisreiche Untersuchungen auf relativ breiter Quellenbasis – zugrunde gelegt wurden immerhin 250 Texte von über 200 Autoren, darunter Klassiker der deutschen Literatur und Publizistik, aber auch, und dies macht den größten Wert

des Buches aus, viele „Ausgrabungen" heute nun wirklich vergessener einstiger Diskursteilnehmer. Das erste Großkapitel beginnt mit der Auseinandersetzung der deutschen Literatur (wobei Belletristik hier als Publizistik ausgewertet wird und an deren Stelle tritt) mit Napoleons universalmonarchischem Anspruch und zeigt, dass das von Napoleon und seinem Untergang aufgeworfene Dilemma, wie Europa nach den von ihm ausgelösten epochalen Veränderungen neu geordnet werden könne, drei einander ergänzende Antworten provozierte: (1.) Friedrich von Gentz' seit Golo Manns Arbeit über Gentz (1972) wieder ins Bewusstsein gerückte Gleichgewichtsüberlegungen, die das System Metternich zu begründen halfen, (2.) das von den Zeitgenossen ins Bild des „europäischen Konzertes" gebrachte Friedens- und Ausgleichssystem des Wiener Kongresses mit dem konservativen Sonderfall der „Heiligen Allianz", deren religiöse Selbstlegitimation in einem abschließenden Diskurs auf Novalis' „Die Christenheit oder Europa" und die davon ausgelöste konservative Argumentationslinie zurückgeführt wird, und schließlich (3.) Völkerbundsvorstellungen, die über das „europäische Konzert" weit hinausgingen und offen waren für verschiedenste Utopien wie ein sozial(istisch)es Europa, „Vereinigte Staaten von Europa" oder gar einen europäischen Messianismus. Im Zuge dieser Konzepte beginnt eine Aufladung Europas mit Hoffnung und Vision, die der ungenügenden Wirklichkeit Utopien davon entgegenstellt, wie ein ideales Europa aussehen könnte. „Europa" bekommt identifikatorischen, emotionalen Wert und lädt zugleich dazu ein, in es Gegen-Bilder einer besseren Welt hineinzuprojizieren. Die etwas verquere Reihenfolge mit der chronologisch verspäteten Behandlung von Novalis ermöglicht Conter eine quasi teleologische Zurichtung seines Themas auf die Entstehung einer Europa-Vision hin.

Das zweite Großkapitel untersucht, wie „Europa" in klassischer kulturkritischer Manier genutzt wird als Projektionsfläche für Dekadenzbefürchtungen, Zivilisationsabkehr, Verfallsphantasien und gemäßigte Apokalyptik. Die Topik ist altbekannt, in ihrer Anwendung auf Europa seit der Entdeckung Amerikas und der ‚edlen Wilden' in Übersee wird sie in den Produkten einer kultur-phantastischen Publizistik (deren Höhepunkt war Rousseau) genutzt zur Konstruktion eines zwangsläufig negativen literarischen Gegen-Bildes zu exotistischen Kolonialisierungs- und Weltflucht-Träumen. Diese Tradition freilich blendet Conter weitgehend aus, versucht er doch, diese Topik referentiell ernst zu nehmen und verkürzend zu beschränken auf ihre Anwendung auf die historisch ganz anders, nämlich politisch und

sozial begründete deutsche Massenauswanderung nach Amerika und den von Fortschrittsmodellen strukturierten literarischen Diskurs darüber, der die aus dem Zeitalter der Entdeckungen überkommene Bildersprache nun für seine Zwecke nutzte. Auch hier versucht nun Conter eine teleologische Zurichtung des Themas. Zu jedem Diskurs gibt es zeitgleich seinen Gegen-Diskurs, gegen Texte also, die Auswanderung propagieren, auch solche, die die Auswanderung nach Amerika ablehnen oder gar für die Ausgewanderten eine Rückkehr nach Europa postulieren. Dieses zeitgleiche Gegeneinander bringt Conter in die Gestalt eines Nacheinander. Er entwirft so eine auf die Auswanderungsbewegung chronologisch folgende Gegenbewegung, was es ihm erlaubt, ein kausal-temporales Abfolgemuster zu behaupten, das in neue Europa-Begeisterung zu münden scheint. Die Gemeinsamkeit zwischen diesem und dem vorangegangenen Kapitel besteht in deren gemeinsamer Zuspitzung auf die Teleologie, die diese als deren gemeinsame Vision sehr unterschiedlichen Europa-Diskursen unterstellt.

Das dritte Großkapitel erscheint mir als das wichtigste und in sich konziseste, arbeitet es doch die europäische Dimension deutscher Revolutionsbegeisterung seit dem Griechischen Unabhängigkeitskrieg heraus: Die revolutionäre deutsche Nationalbewegung begriff sich bekanntlich bis 1848 nämlich sehr wohl als Teil einer gesamteuropäischen liberalen Bewegung, die den von ihr angestrebten „eigenen" Nationalstaat durchaus im friedlichen „Konzert" mit den von den anderen bisher unterdrückten Völkern zu erringenden Nationalstaaten sah. (Damit freilich ist der von Conter einleitend seiner Arbeit zugrunde gelegte Gegensatz zwischen Nation und Europa von ihm selbst widerlegt.) Conter beschreibt vor diesem Hintergrund den Philhellenismus und den deutschsprachigen literarischen Diskurs darüber, die Polenbegeisterung des Jahres 1830, Laubes Entwurf eines „Jungen Europa" und die europäische Dimension des Hambacher Festes. Damit fügt auch dieses Kapitel sich der Konstruktion einer Europa-Teleologie ein. Stellvertretend auch für die vorangegangenen Kapitel aber wird diese hier abschließend eingetrübt durch den Umschlag des Jahres 1848, in dem angesichts rasch deutlich werdender territorialer Interessensgegensätze mit jenen anderen Nationen, die auch noch keinen Staat und damit auch noch kein klar umrissenes Staatsgebiet hatten und deshalb häufig Gebiete für sich reklamierten, die die deutsche Nationalbewegung als deutsche postulierte, so dass nationale Eigeninteressen Überhand gewannen gegenüber der nun zurückgehenden Europa-Rhetorik. Damit freilich ist die teleologische

Grundanlage des Buches nicht aufgegeben, sie wandert nur aus in die Meta-Ebene und ersetzt die von Conter als nach 1848 geschwächt inszenierte Europa-Euphorie des 19. Jahrhunderts durch die Euphorie Conters über die europäische Bedeutung seiner Wiederentdeckung der 1848 unterbrochenen Teleologie.

Das letzte Groß-Kapitel ist disparat und wirkt wie eine gemischte Sammlung anders nicht unterzubringender Kleinthemen, die sich während der Arbeit zufällig ergeben haben und nun mit großem rhetorischen Aufwand zu möglichst pauschalen Aussagen gesteigert werden. Behandelt werden übernational angelegte Literaturverständnisse, kurz aufgezählt werden Zeitschriften, die die Wörter „Europa" oder „europäisch" im Titel tragen, und literarische Rekurrenzen auf die mythisch-allegorische Gestalt der vom Stier geraubten Europa. Daneben gibt es kurze Abhandlungen über „Europa als Interkulturalitätsraum in der Reiseliteratur" und „Europadiskurs und Modeliteratur". Überhaupt hat man den Eindruck, Conter habe sich bei seiner Stoffsammlung auf alles konzentriert, was „Europa" namentlich erwähnt, und eine eigene eingrenzende Definition dessen, was er im beschränkten Rahmen seiner Arbeit (die eben nicht beschränkt sein soll) unter Europa verstehen will, (ein Staatensystem, ein multikulturelles Miteinander von Ethnien und Konfessionen, eine soziale Utopie, einen griechischen Mythos, eine Verhaltensweise, einen geografischen Raum?) ersetzt durch eine Sammlung von inhaltlich nicht spezifizierten Nennungen des Wortes „Europa", die sich dann zu äußerst disparaten Themen anordneten. Durchmischt werden diese kleineren Sammlungen mit so genannten „zusammenfassenden Überlegungen", die versuchen, aus den bisherigen Überlegungen auf jeweils wenigen Seiten Schlüsse über europäische Identitätskonzepte unter „philosophisch" sein sollende Perspektiven wie „Europäische Identität zwischen Essenzialisierung und Inszenierung", „Identitätskonzepte der Komplementarität oder des Gegensatzes?" oder „Europa als Thema" abzuhandeln. Natürlich darf bei soviel Selbstzuordnung in aktuell als wichtig geltende Diskursmoden in den auf die „zusammenfassenden Überlegungen" folgenden „Schlussfolgerungen" ein Rückgriff auf die in den Geistes- und Kulturwissenschaften aktuell so beliebte Unterscheidung der Assmanns zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis nicht fehlen. Zwar bringt dies nichts für die Erfassung des Gegenstandsbereiches, erlaubt aber dem Verfasser, seine Arbeit als eine Art diskurskonformen Aufstandes des auf Bibliotheksarbeit beruhenden Speichergedächtnisses gegen jenes politisch überformte Funktionsgedächtnis darzustellen, dem das angebliche Vergessen des The-

mas Europas zugeschrieben wird. Europa kommt, so die Botschaft, in dieser Arbeit teleologisch wieder zu sich selbst. Geradezu heroisch wirkt die Beflissenheit, mit der das von Conter angeblich überwundene Vergessen schließlich auch noch mit dem armen Foucault (!) auf den Begriff des „Archivs" gebracht wird: „Es ist deutlich geworden, dass das 19. Jahrhundert als Säkulum der Nationenbildung auch ein (Wissenschafts-)Mythos ist. Tatsächlich zeigt die in dieser Studie begonnene Entmachtung des Archivs, dass die europäische Dimension zumindest in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Schriften gegenwärtig war. Da das Archiv als Diskursspeicher immer auch ein Dispositiv der Macht ist, wie Michel Foucault in ‚Die Archäologie des Wissens' (1969/1973) nachgewiesen hat, und folglich selektiv und tabuisierend eine ideologische Teleologisierung begleitet, muss es entmachtet werden, um bis heute verborgene Diskursformationen offen zu legen." (S. 680 f.)

Dies mag als Kostprobe für Stil und Selbstverständnis genügen. Die Hoffnung jedenfalls, dass „mit diesem Gewinn eine säkulare Neubewertung einhergeht" (S. 681), zeigt, was der Autor des Buches selbst von seiner Leistung hält. Sie ist im Detail besser, als die darüber ausgegossene Rhetorik verrät.

Jürgen Joachimsthaler, Heidelberg

Deutschsprachige Zeitungen in Mittel- und Osteuropa. Sprachliche Gestalt, historische Einbettung und kulturelle Traditionen, hrsg. v. Jörg Riecke u. Britt-Marie Schuster. Berlin: Weidler Buchverlag 2005, 516 S. (Germanistische Arbeiten zur Sprachgeschichte. 3).

Der Tagungsband geht auf ein internationales Treffen von Germanisten und Zeitungswissenschaftlern im März 2003 zur Pressegeschichte in Mittel- und Osteuropa zurück, das von der Gießener Forschungsstelle Deutschsprachige Zeitungen veranstaltet wurde. 33 Aufsätze bieten reichhaltige Informationen zur Geschichte der deutschsprachigen Presse in Mittel- und Osteuropa, genauer in den Regionen des Baltikums, Westpreußen, Danzig und Lodz, Böhmen, Mähren, Oberungarn, in der Slowakei, im ethnisch slowenischen Gebiet des Habsburger Reichs/Österreich-Ungarns, im Königreich Ungarn, Kroatien, der Vojvodina, der Bukowina und Odessa sowie zur aktuellen Entwicklung deutschsprachiger Presse in Russland.

Der Band ist in der von Jörg Maier und Arne Ziegler herausgegebenen Reihe der Germanistischen Arbeiten zur Sprachgeschichte erschienen. In den Aufsätzen werden neben linguistischen Fragestellungen auch strukturelle Rahmenbedingungen der Zeitungsproduktion bearbeitet. Historische Details zur Lizenzierungspolitik, Zensur und/oder zu den ökonomischen Voraussetzungen werden in einem Großteil der Aufsätze benannt und vor allem die gesellschaftliche Situation der Zielgruppe und das mehrsprachige Umfeld erläutert, aus dem sich wiederum spezifische kulturelle Funktionen der Presse in den untersuchten Regionen ergeben, wie die deutsche Traditionspflege und Identitätsbildung. Auch wenn mit dem Band, wie die Herausgeber selbst bedauern, keine systematische Bearbeitung der gravierenden Forschungslücken in der Sprachgeschichte von Zeitungen für diese Regionen, z.B. zu den von der Presse mit angestoßenen sprachlichen Standardisierungsprozessen im 18. und 19. Jahrhundert, vorgelegt werden kann, tragen die Aufsätze einiges zur Aufarbeitung des noch wenig bearbeiteten Forschungsfelds bzw. der noch wenig bearbeiteten Quellen bei. Aufgrund des analytisch-deskriptiven Schwerpunkts der Veröffentlichung und der für Konferenzen üblichen Heterogenität der Beiträge in Fragestellung und Struktur werden im Folgenden die einzelnen Aufsätze kurz umrissen und auf eine zusammenfassende Besprechung verzichtet.

Ulrich Püschel gibt eingangs einen Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Textsorten der Zeitungssprache im 19. Jahrhundert, und ein Beitrag von Holger Böming stellt die regionsübergreifende, sprachhistorische Arbeit des Bremer Projekts „Deutsche Presse von den Anfängen bis 1815“ in detaillierten Beispielen vor und geht darüber hinaus auf die zentrale Bedeutung der Zeitungen bereits des 17. Jahrhunderts für die Aufklärung ein.

In regional geordneter Reihenfolge schließen daran Aufsätze zu einzelnen Zeitungen oder Autoren sowie zur deutschsprachigen Presse in einzelnen Städten oder Regionen Ostmitteleuropas an. Aus der Region der baltischen Staaten werden zuerst die Dörptsche Zeitung (Anne Arold), die Mitauischen Nachrichten (Gisela Brand), die Zeitungslandschaft in Riga im 17. und 18. Jahrhundert (Valda Rudziša) sowie in und um Heydekrug im 19. und 20. Jahrhundert (Monika Bukantaitė) im historisch-kulturellen Kontext vorgestellt. Mari-Ann Palm stellt das Werk des estnischen Journalisten Friedrich Reinhold Kreutzwald nach inhaltlichen und linguistischen Gesichtspunkten anhand seiner zwischen 1837 und 1845 publizierten Artikel in der deutschen Zeitung „Das Inland“ vor. Zu erwähnen ist, dass Valda Rudziša

detailliert die existierenden Bestände der deutschen Zeitungen Rigas benennt, während Gisela Brand sich relativ eingehend mit den Mitarbeitern der Mitauischen Nachrichten, ihrer Herkunft und sprachlichen Bildung beschäftigt. Der anschließende, letzte Beitrag aus der baltischen Region von Michael Klees beschreibt die Kownoer Zeitung bezüglich der Nachrichtengewinnung, des Umfangs, der Aufmachung und des Aufbaus, die von der deutschen Militärverwaltung im Militärbezirk Oberost während des Ersten Weltkriegs herausgegeben wurde. Vom Militärdienst freigestellt arbeiteten dort einige deutsche Intellektuelle wie beispielsweise Arnold Zweig.

Für die Region Westpreußen mit Danzig stellt Marek Andrzejewski kritisch in seinem Beitrag die neueste Forschung und aktuelle Forschungsfragen zur Geschichte der Presse vor. In den folgenden beiden Beiträgen wird eingehender auf die deutschsprachigen Zeitungen Westpreußens (Lutz Oberdörfer) und Danzigs (Peter Oliver Loew) im Vorfeld des Ersten Weltkriegs eingegangen, in ihrer jeweiligen inhaltlich-politischen, insbesondere nationalen Haltung aber auch auf Fragen des sprachlichen Stils. Die Presselandschaft in der Freien Stadt Danzig während der Zwischenkriegszeit untersucht Jan Sikorka inhaltlich nach thematischen Schwerpunkten der politischen Berichterstattung (Völkerbund und Versailler Vertrag, Das Verhältnis von Deutschland mit Polen und mit anderen europäischen Staaten, deutsche Minderheiten in Mittelosteuropäischen Staaten und der „Kommunistische Terror"), den Darstellungsmethoden und Kommentierung. Fünf Beiträge des Tagungsbands beschäftigen sich mit der Lodzer Presselandschaft im Kontext der historischen wirtschaftlichen Entwicklung (Krystyna Radziszewska) bzw. der Lodzer Zeitung, deren Nachrichtentexten im Vergleich zu binnendeutschen Zeitungen (Britt-Marie Schuster), Kommentierung (Marcin Michoń), Anzeigentexten (Zenon Weigt) und Anwendung der deutschen Sprache (Roman Sadziński).

In den folgenden sechs Beiträgen wird die deutsche Pressegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts auf dem Gebiet des heutigen Tschechiens und der Slowakei bearbeitet. Der Aufsatz von Vaclav Maidl stellt deutsche Wochenzeitungen und Monatszeitschriften im Böhmerwald aus dem Zeitraum 1863–1945 in ihrem Aufbau und Stilfragen – auch zur national-polarisierenden Darstellungsweise – sowie hinsichtlich der Herausgeber und Autoren vor. Anhand des kurzen Zeitraums von wenigen Monaten vor der Gründung der nationalsozialistischen Tageszeitung „Der Neue Tag", die kurz darauf die Redaktionseinrichtung und Druckerei des eingestellten Prager Tagblatts übernahm, beschreibt Barbara Köpplová das Ende der tradi-

tionsreichen und lebendigen deutschen Publizistik in der Tschechoslowakei. Jaromír Zeman beschäftigt sich mit sprachlichen Entwicklungstendenzen in den Brünner Regionalzeitungen von 1755 bis 1800 bezüglich der Zeitungstypen, Textsorten und sprachlichen Charakteristika und gibt anschließend eine Übersicht der Titel. Die deutschsprachige Zeitungslandschaft in Brünn im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts stellt Zdeněk Mareček dar und gibt Einblicke hinsichtlich der Auflagen und Reichweiten, Zielgruppen und der entsprechenden sprachlichen Stilistik. Jörg Meier schreibt über die deutschsprachigen Zeitungen in Oberungarn und der Slowakei von den Anfängen im Jahr 1764 bis 1945. Er beschreibt die „Pressburger Zeitung" und seine Herausgeber sowie Ausrichtung und Inhalte der deutschen periodischen Publikationen bis ins 20. Jahrhundert und endet mit einer Zusammenfassung zum Stand der Forschung mit Ausblick für die linguistische Forschung in diesem Feld.

Der Artikel zur Region Ungarns beschäftigt sich mehr mit der Multiethnizität und Mehrsprachigkeit im 18. Jahrhundert im Königreich Ungarn als mit dem Pressewesen. Andrea Seidler beschreibt deutsche und ungarische Modelle der Sprachvermittlung, Erforschung und akademischen Anwendung, die sie als Entstehungsbedingungen des Zeitungswesens einordnet, und schließt eine Chronologie der Pressegeschichte in Ungarn an. Mira Miladinović-Zalaznik konzentriert sich bei ihrer Darstellung des slowenischen Pressewesens auf die deutschen Zeitungen in Laibach zur Zeit und hinsichtlich der Reflexion des Wiener Kongresses 1814/15. Für die Region des heutigen Kroatiens kann festgestellt werden, dass die deutschen periodischen Publikationen eine zentrale Rolle spielten, auch wenn eine hinreichende Aufarbeitung der Pressegeschichte Kroatiens noch fehlt und insbesondere die deutschsprachige Presse erst wenig untersucht wurde. Marina Fruk widmet sich dieser Aufgabe in Form einer kurzen Chronologie in vier historischen Phasen, die sie mit einer Liste der erschienenen Titel vervollständigt. Dragutin Horvat untersucht die Inhalte der Literaturbeilagen von zwei deutschen Zeitungen mit den eigenständigen Titeln „Luna" und „Croatia". Julijana Beli-Göncz und Robert Kovač führen in die deutsche Siedlungsgeschichte der Vojvodina ein und beschreiben bedeutende deutschsprachige Zeitungen gegen Ende des 19. und im 20. Jahrhundert. Die deutschsprachige Presse der Bukowina in den 1930er Jahren stellt George Guţu im Detail als sehr meinungsstark bzw. „wortgewandt und zeitverbunden" dar. Emilia Staitscheva widmet sich den Kulturseiten der Zeitschrift „Der Bulgarienwart" im gleichen Zeitraum.

Die deutschsprachige Pressegeschichte in Russland wird im Tagungsband mit einem kurzen Überblicksbeitrag von Hendrik Sittig bedacht und anhand eines stellvertretenden Beispiels, der „Odessaer Zeitung", auch inhaltlich bearbeitet (Albrecht Greule, Hendrik Sittig). Ein Beitrag beschäftigt sich knapp mit der „Moskauer Deutschen Zeitung", die seit 1998 wieder erscheint (Maja N. Volodina). Der letzte Beitrag des Tagungsbandes fasst die deutsche Sprachpolitik nach 1989/90 hinsichtlich der Entwicklung heutiger deutschsprachiger Zeitungen in Mittel- und Osteuropa zusammen (Christiane Firsching).

Trotz der heterogenen Ansätze und auch leider der wissenschaftlichen Qualität der Beiträge ist der Tagungsband aufgrund seines Detailreichtums eine wertvolle Quelle sowohl für Germanisten als auch für Kommunikationswissenschaftler, die sich mit sprach- und pressehistorischen Fragen beschäftigen.

Indira Dupuis, Bochum

Entwicklung slawischer Literatursprachen, Diglossie, Gender: Literalität von Frauen und Standardisierungsprozesse im slawischen Areal, hrsg. v. Jiřina van Leeuwen-Turnovcová u. Nicole Richter. München: Verlag Otto Sagner 2006, 204 S.

Der Titel „Entwicklung slawischer Literatursprachen, Diglossie, Gender: Literalität von Frauen und Standardisierungsprozesse im slawischen Areal" ist anspruchsvoll, vielversprechend und macht neugierig. Die Veröffentlichung geht auf ein gleichnamiges Kolloquium am Institut für Slawistik der Friedrich-Schiller-Universität Jena zurück, das mit Unterstützung des DAAD im Dezember des Jahres 2004 stattfand. Der Band stellt „erste Ergebnisse eines Arbeitsprogramms zwischen der Universität Jena, der Philologischen Fakultät der Staatlichen Lomonossov-Universität Moskau, der staatlichen Universität Minsk und der Karls-Universität Prag" vor (S. 5).

Die Ausrichtung der einzelnen veröffentlichten Beiträge und ihr wissenschaftliches Niveau sind heterogen und reflektieren unterschiedliche Interessen und Forschungsschwerpunkte der VerfasserInnen. Auch zeitlich gesehen gibt es keine Abstimmung, z.B. eine bestimmte Epoche oder ein Jahrhundert unter vergleichendem Aspekt zu untersuchen, um auf diese Art und Weise zu entsprechenden Erkenntnissen

zu gelangen. Differenziert werden Aspekte der literatursprachlichen und sprachlich-kommunikativen Entwicklung, aber auch Fragen der „Literalität" erörtert, wie sie sich in einem weit gefassten slawischen Raum entwickelt haben. Leider fehlt der polnische Part. Ein polonistischer Beitrag hätte durchaus das Kolloquium und die Publikation bereichert und für die Diskussion der genannten Problematik wichtige und aufschlussreiche Ergebnisse bringen können.

Abgesehen von den sparsamen Informationen der Herausgeberinnen (S. 5) vermisst man eine zusammenführende, zusammenfassende Einschätzung und Wertungen der Ergebnisse des Kolloquiums. Eine entsprechende Einschätzung wäre besonders willkommen gewesen, folgen doch den einzelnen Beiträgen keine Zusammenfassungen in einer anderen Sprache, die dem sprachunkundigen Leser wenigstens einen kurzen Einblick in die erörterte Problematik ermöglicht hätte. Die Vorstellung der ReferentInnen im Anhang der Publikation ist knapp bemessen und erfolgt im Falle der russischen und weißrussischen Autorinnen nur in russischer Sprache. Selbst bei ausgewiesenen (West-) Slawisten kann heute nicht immer uneingeschränkt die Kenntnis der russischen Sprache vorausgesetzt werden. Gerade bei den Beiträgen in russischer Sprache wäre eine kurze Zusammenfassung angebracht gewesen, um nicht von vornherein den des Russischen nicht mächtigen, doch an der Thematik durchaus interessierten Leser auszuschließen.

Der Veröffentlichungsband beginnt mit einem Beitrag der aus Weißrussland kommenden Sprachwissenschaftlerin Nina Borisovna Mečkovskaja über den „Genderaspekt ethnosprachlicher Kollisionen: die Entwicklung der Sprachsituation in Belarus des 20. Jahrhunderts und die weiblichen Rede" (Gendernyj aspekt etnojazykovych kollizii: razvitie jazykovoj situacji v Belarusi XX. v i ženskaja reč'). In 13 Unterpunkten geht die Autorin unter dem genannten Aspekt der Entwicklung der belorussischen Kultur und Sprache nach. Zu diesen Aspekten gehören u.a. der Einfluss der weiblichen Rede auf die „maskuline belorussische Kultur", die Wechselbeziehungen der ethnischen Sprachen als Hauptproblem der Sprachsituation in Weißrussland im 20. Jahrhundert, der Anteil von Frauen an der nationalen Wiedergeburt sowie der oppositionellen weißrussischen Bewegung im 20. Jahrhundert, Fragen der Entbelorussierung, des Einflusses der weiblichen Rede auf die heutige Sprachsituation sowie das Problem der Wahl einer bestimmten Sprache in Belarus. Im Vergleich mit Polen, Russland, der Ukraine und Litauen bezeichnet die Verfasserin die belorussische Kultur als die am stärksten „maskulin" geprägte Kultur. Aufschlussreich sind die zusammenfassenden Bemerkungen über die

Veränderungen im Verhältnis der weißrussischen Frauen zur Sprachsituation in Belarus der letzten 100 Jahren.

Der Beitrag von Natalja Nikolejevna Zapol'skaja vom Institut Slavjanovedenia der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau beschäftigt sich mit der „Literarisch-sprachlichen Situation im Russland des 18. Jahrhunderts" (Literaturno-jazykovaja situacja v Rossii XVIII veka). Dabei analysiert die Autorin die Veränderungen in der Wortkultur anhand ausgewählter literarischer Beispiele (A.P. Sumarokov, E.A. Sumarokov), die den Veränderungen im Kulturtyp nachfolgen.

Hana Gladková vom Institut für Slavistische und Osteuropäische Studien der Karls-Universität Prag geht in ihrem in russischer Sprache verfassten Beitrag „Existenzprobleme von strukturell eng verwandten Sprachen am Material der bulgarischen Sprachsituation des 19. Jahrhunderts" (Problemy sošuščestvovania strukturno blizkorodstvennyjch jazykov na materiale bolgarskoj jazykovoj situacii XIX veka) nach. Die Sprachwissenschaftlerin berücksichtigt dabei eine ganze Reihe von Faktoren wie den Linguozentrismus der nationalen Wiedergeburt, das Verhältnis von „Eigenem" und „Fremdem" in der kulturellen Kommunikation, die Diglossie bzw. den Bilingualismus in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, die strukturelle und funktionelle Analyse der Sprachsituation, die Träger der Kultursprache, Variabilität im Bereich der kulturellen Kommunikation, Spezifik und Dynamik sozialer und soziolinguistischer Merkmale der Sprachsituation, die kommunikative Analyse der Sprachsituation und den religiösen Diskurs wie auch den Lehrbuchdiskurs.

Der umfangreichere westslawistische Teil wirkt zeitlich, thematisch und wissenschaftlich betrachtet geschlossener. Markus Giger vom Institut für Slavische und Osteuropäische Studien der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität Prag, der sich mit der Standardsprachenproblematik und der Sprachtypologie beschäftigt, geht in seinem Beitrag auf die „Sprachsituation in der Slovakei: Diglossie in der Vergangenheit und ihre Spuren in der Gegenwart" ein. Zunächst konzentriert er sich auf die Darstellung unterschiedlicher Konzeptionen des Slowakischen (vom Verfasser konsequent mit v geschrieben!). Er erörtert Möglichkeiten und Grenzen der Beschreibung der slowakischen Sprachgeschichte unter Berücksichtigung der Genese des schriftsprachlichen Slowakischen durch K.V. Lifanov, um im Anschluss detailliert auf Beschreibung und Analyse der Diglossie (Begriff von Ch.A. Ferguson) in der Slowakei des 17. und 18. Jahrhunderts einzugehen. Dabei spart der Autor auch nicht die unterschiedliche

Rolle von Lutheranern und Katholiken aus. In seinen Analysen des Verhältnisses von Slowakischem und Tschechischem nach dem Ende der „exoglossischen Diglossie" im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert kommt Giger zur Erkenntnis, dass die Entwicklung der slowakischen Standardsprache (Schriftsprache) kontinuierlich verlief, die endgültige Kodifizierung des Slowakischen nicht die Rolle des Tschechischen in der Slowakei beendete, sondern zu einem „perzeptiven Bilingualismus" in der Slowakei, aber auch in den „Böhmischen Ländern" führte.

Jiřina van Leeuwen-Turnovcová vom Institut für Slawistik der Friedrich-Schiller-Universität Jena führt in ihrem Beitrag „Standardsprachlichkeit, Diglossie und Gender" die drei genannten Kernpunkte des Kolloquiums zusammen. „Ästhetische Distanzierung", Kommunikation und Sprache als grob vereinfachte Pole dessen, was als Kultur einer Kulturgemeinschaft aufgefasst wird, stehen nicht nur nebeneinander, sondern sind trotz Abgrenzung miteinander eng verbunden und wirken aufeinander ein. Im Kontext der heutigen Sprachsituation in Tschechien wird „soziokulturellen, mentalen und sich aus der Ordnung der Geschlechter ergebenden Gründen" (S. 164) nachgegangen, welche die Diglossie zwischen der „obecná čeština" und der „hovorová čeština" ermöglicht haben. Dabei werden zwei grundsätzliche Sprachkonstellationen (Diglossie und Standard-mit-Dialekt) mit ihrer konversationellen und auch gendermäßigen Seite untersucht. Es wird festgestellt, dass eine sprachliche Distanzierung der tschechischen Mittelschichtintelligenz weitgehend ausgeblieben ist, dass es vielmehr zu einer Familiarisierung der Standardsprachlichkeit und von Gender gekommen ist.

Jana Stráníková, wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Gender als Faktor der Sprachentwicklung im tschechischsprachigen Böhmen: sprech- und schriftsprachliche Elemente und Normen in ego-Dokumenten von Frauen der Wiedergeburtszeit" an der Universität Jena, beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem „Weiblichen literarischen Schaffen" (Ženská literární tvorba) und der „Frau in der Zeit der nationalen Wiedergeburt" (Žena a národní obrození).

Die Prager Historikerin und Sprachwissenschaftlerin Marie Bahenská, die sich mit Frauen und Frauenbildung in der tschechischen Geschichte beschäftigt, geht einem interessanten und bis heute aktuellen Thema nach: „Mehr als ‚Kinder, Küche, Kirche'" (Víc než „Kinder, Küche Kirche?") und untersucht die „Bedeutung bürgerlicher Frauenverbände in den 40er bis 60er Jahre des 19. Jahrhunderts" (Význam měšťanských spolků ve 40.–60. letech 19. století).

Zum Verständnis „soziokultureller und mentalistischer Hintergründe des Ausbaus moderner slawischer Standards“ (S. 189) werden bestimmt die von den Herausgeberinnen erwähnten Arbeiten eines DFG-Forschungsprojekts zur Literalität von Frauen der tschechischen Wiedergeburtsgesellschaft beitragen, die schreib- und schriftsprachliche Realität der Geschlechter im 19. Jahrhundert anhand weiblicher und männlicher ego(kursiv!)-Dokumente (Briefe, Tagebücher, private Aufzeichnungen) erforschen. Derartige vergleichende Untersuchungen können neue Erkenntnisse in der (kanonisierten) Geschichte der Literatursprachen bringen. Ein Anfang ist dazu gemacht worden.

Hans-Christian Trepte, Leipzig

Europas Mitte – Mitteleuropa – Europäische Identität?, hrsg. v. Barbara Breysach unter Mitarbeit v. Dorothee Rabe. Berlin: λογος 2003, 223 S. (Thematicon. 7).

„[K]ein umfassendes, aber ein facettenreiches Bild der mitteleuropäischen Geschichts- und Kulturräume“ (Einleitung, S. 8) verspricht dieser schmale Band, der, aus einem kulturwissenschaftlichen Kolloquium an der Viadrina hervorgegangen, Mitteleuropa nicht in einem Gesamtkonzept zu homogenisieren und einer vorgeprägten Leittheorie zu unterwerfen versucht, sondern lose Mosaiksteine versammelt, die in ihrem unsystematischen Nebeneinander auf die Brüchigkeit und Vieldeutigkeit der Region verweisen. In Anlehnung an Kunderas Umschreibung Mitteleuropas als einem „Maximum an Vielfalt auf kleinstem Raum“[1] wird Mitteleuropa von der Herausgeberin in ihrer Einführung denn auch unter bewusstem Verzicht auf verfälschend klare geografische Konturen oder kulturelle Essentialitäten verstanden als eine Gegend, wo „auf zum Teil kleinsten Raum (...) so viele verschiedene Kulturen und Sprachen existieren und existierten“ (S. 8). Solchem Verständnis darf keine falsche Vereinheitlichung der Region, keine konzeptionelle Stratifizierung, keine dominant ihren Gegenstand sich unterwerfende, ihn ent-differenzierende Pauschal- und Gesamtanschauung folgen. Den besonderen Reiz dieses Bandes macht

[1] Milan Kundera, Un occident kidnappé oder die Tragödie Zentraleuropas, in: Kommune. Forum für Politik und Ökonomie 2 (1984), H. 7, S. 43-52, hier S. 45.

denn auch seine Heterogenität aus, die gerade als bewusster Verzicht auf geistige Überwältigung mitteleuropäischer Unübersichtlichkeit nahe zu kommen versucht.

Der Band ist in drei Teile untergliedert: „Geschichte", „Literatur" und „Positionen". Vielversprechend beginnt der erste Abschnitt mit einem Beitrag von Jan Harasimowicz („Die Kunstlandschaft Schlesien in der frühen Neuzeit"), der gleich zu Beginn Schlesien als exemplarisch für jenes auf Mischung unterschiedlicher kultureller Einflüsse beruhende Mitteleuropa herausstellt, dem der ganze Band gilt: „Seit dem Beginn seiner mit Quellen belegten Geschichte (...) war Schlesien eine Stätte der Begegnung und Zusammenwirkung verschiedener Kulturmodelle" (S. 12). Unter dieser Prämisse veranstaltet Harasimowicz einen breiten Überblick über die wichtigsten Kunstdenkmäler der Epoche und betont den (inter-)kulturellen Einfluss von Komasken, Tessinern und Graubündern unter Leitung von Jacob Parr – die Architektur Schlesiens war gegen Ende des 16. Jahrhunderts aber auch „der polnischen, böhmischen und oberungarischen Variante der Renaissance verpflichtet" (S. 13); ergänzend wurden Bildhauer aus Sachsen geholt, die sich, der Dresdener Schule zugehörig, am italienischen Vorbild orientierten, während in der Malerei Bildkomposition und -narration dem niederländisch und flämisch vermittelten italienischen Vorbild folgten. Hinzu kommen noch die Einflüsse des Prager Hofes (auf welchem Umweg es wiederum französische Einwirkungen gab) und, nach dem Dreißigjährigen Krieg, Schwedens auf die Gestaltung der protestantischen Friedenskirchen.

Diesem fulminanten Einstieg folgen einige thematisch engere Artikel zu Schlesien. Insbesondere der Beitrag Thomas Jaegers – er behandelt die Entstehung der „zweiten Breslauer Universitätbibliothek", die in den Jahren 1811–1815, also nach Verlagerung der Viadrina nach Breslau und ihrer Vereinigung mit der Leopoldina, aus einer Verschmelzung der Bibliotheken beider Einrichtungen hervorging – wirkt nach Harasimowiczs breiter Horizontöffnung arg speziell und, bezogen auf die mitteleuropäische Vielfalt, als bereits zweiter Text des Bandes etwas fehl am Platze. Stefan Dyroff weitet den Blick dann wieder etwas: Er untersucht „Patriotische Jahrhundertfeiern in Leipzig und Breslau" 1913 (zum Gedenken an 1813) und kontrastiert geschickt das deutsche Erinnern an den nationalen Aufbruch mit dem in polenfeindlicher Zeit schwierigen (und von Zensur bedrängten) Gedenken der Polonia in Deutschland an Fürst Józef Poniatowski, der als Kriegsminister des Herzogtums Warschau (das ja im napoleonischen System mit Sachsen verbündet war) 1813 gefallen war.

Norbert Kapferer wendet sich dann in einem abermals lokal auf Breslau bezogenen Artikel dem 10. Mai 1933, der Bücherverbrennung in Breslau zu.

Daran schließen sich zwei Aufsätze an, die sich dem Antisemitismus in Mitteleuropa widmen. Helga Hirsch vergleicht „Zweierlei Erinnerung" an das Massaker an den Juden von Tykocin und befragt polnische und jüdische Zeitgenossen danach, wie sie sich an die Ermordung der Juden des Ortes durch die Deutschen im August 1941 erinnern. Das nach wie vor spannungsgeladene Verhältnis vieler ‚einfacher' Polen zu ihren (einstigen) jüdischen Mitbürgern tritt dabei klar zutage. Daran anschließend untersucht Stefani Sonntag die Rezeption der polnischen Ereignisse des Jahres 1968 innerhalb der Solidarność (mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Massenexodus infolge der antisemitischen Agitation in Polen).

Der zweite Abschnitt des Bandes widmet sich der Literatur. Endete der erste mit deutlichem Fokus auf dem Antisemitismus, so beginnt der zweite mit einem von der Herausgeberin selbst unternommenen instruktiven Vergleich literarischer Texte der 30er Jahre und der Gegenwart, die sich dem Verschwinden der traditionellen jüdischen Kultur Mitteleuropas widmen. Breysach kommt zu dem logischen Ergebnis, dass „Verlust und Untergang der mitteleuropäisch-jüdischen Welt (...) ein Topos der Literatur war, d[er] vor der Besetzung dieser Teile Europas durch nationalsozialistische Truppen entstand" (S. 86). Die (etwa von Joseph Roth) nostalgisch erinnerte Welt Kakaniens war ja bereits vor 1914 durch Armuts- und Hoffnungsmigration in Auflösung begriffen, der Nationalsozialismus zerstörte und vernichtete keine folkloristisch verkitschbare Schtetl-Kultur, sondern eine bereits in dynamischer Modernisierung sich befindende Welt im Aufbruch. Umso verständlicher, dass die Überlebenden der Shoah der aktuellen touristischen Wiederentdeckung einer folkloristisch ins ‚gute Alte' verdrehten vormodernen jüdischen Kultur in Mitteleuropa skeptisch gegenüberstehen und mit Absagen an die Konstruktion einer „Heimat" reagieren, die sie in der Region nicht mehr finden wollen.

Martin Sander beschreibt dann den schwierigen Umgang der Ukraine mit dem galizischen Erbe von Bruno Schulz, Grażyna Barbara Szewczyk stellt Schlesien noch einmal als deutsch-polnischen Kulturraum dar, Elżbieta Katarzyna Dzikowska beschäftigt sich in gewohnter Eindringlichkeit mit der polnischen Literatur Schlesiens nach 1945 (Worcell, Zagajewski, Waniek, Tokarczuk u.a.), ehe sich Magdalena Marzovsky der Auseinandersetzung um Imre Kertész in Ungarn

zuwendet, der dort v.a. von rechten Kreisen angefeindet wird, und Maciej Drynda der literarischen Auseinandersetzung mit der „Sozialpartnerschaft", also die literarisch ganz um sich selbst kreisende Selbstreflexion Österreichs beleuchtet (der Zusammenhang dieses Artikels mit dem Thema „Mitteleuropa" leuchtet mir nicht ganz ein).

Der dritte Abschnitt „Positionen" besteht nicht mehr (nur) aus wissenschaftlichen Artikeln, sondern aus Stellungnahmen unterschiedlicher Art und unterschiedlicher Form. Eingeleitet wird er vom Protokoll eines Gesprächs, das Reinhard Blänkner und Barbara Breysach mit Gesine Schwan aus Anlass ihres 60. Geburtstages über Polen, Kołakowski, die deutsche Polenpolitik, die „Wiederentdeckung" Mitteleuropas in den 80er Jahren, die Rolle der osteuropäischen Dissidenten im Diskurs der westdeutschen Linken und aktuelle Perspektiven der Europa-Politik führten. Es endet mit Überlegungen zur Zukunft der Viadrina. In einem, dem in diesem Band einzigen englischsprachigen Beitrag nutzt die Central European University in Budapest daraufhin den ihr eingeräumten Platz dazu, sich selbst vorzustellen.

Nach diesen Texten in eigener Sache folgen drei Artikel, die sich von nun eher allgemein übergeordneter Warte aus Mitteleuropa zuwenden: Markus Eberharter stellt die Idee „Mitteleuropa" in den 80er und 90er Jahren dar – sein Text ist ein eher skeptischer Rückblick voll vorsichtig verhaltener Hoffnung auf ein unsentimentales Neues. Philip Ther schließlich beendet mit seinem Aufsatz „Immer wieder Osteuropa: Die ‚Mental Map' Europas seit der Aufklärung" das Thema „Mitteleuropa" mit einem breit gehaltenen Überblick über Mittel- und Osteuropabilder. Im Deutschen „erscheint in der Allgemeinheit kaum etwas so negativ konnotiert wie Wörter mit der Vorsilbe Ost" (S. 205); der Artikel mündet in die Frage, „ob das Projekt des vereinten und demokratischen Europa wirklich an der polnischen Ostgrenze enden sollte"?

Etwas angeklebt wirkt dann der noch nach Thers Überblick angeordnete Beitrag von Bożena Chołuj über „Geschlechtergerechtigkeit in Ost und West", in dem Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage der Frauen in Polen durch den EU-Beitritt geäußert wird.

Insgesamt also ein buntes Mosaik, das trotz eines gewissen Übergewichts Schlesiens gerade in seiner Heterogenität einen Eindruck von der Vielfalt der Region zu vermitteln vermag.

Jürgen Joachimsthaler, Heidelberg

Helmut Glück, Ineta Polanska, Johann Ernst Glück (1654–1705). Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und in Russland. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005, 264 S., 10 Abb. (Fremdsprachen in Geschichte und Gegenwart. 1).

Mit dem vorliegenden Band eröffnen die Herausgeber Helmut Glück und Konrad Schröder eine neue Reihe, in der „Fremdsprachen in Geschichte und Gegenwart" im Zentrum stehen sollen. Mit dem auf den deutschen Sprachraum gerichteten Fokus sollen Aspekte der Sprachgeschichts-, Sprachkontaktforschung, Sprachsoziologe und Sprachdidaktik im Mittelpunkt der kommenden Ausgaben stehen.

Mit der Wahl J.E. Glücks für den ersten Band der Reihe wurde ein früher Förderer der lettischen Sprache und bekannter Pastor Livlands herausgegriffen, der mit seiner Bibelübersetzung ins Lettische bis heute große Aufmerksamkeit erhält.

Die beiden Verfasser, Helmut Glück und Ineta Polanska, legen mit dieser Arbeit ihre Forschungsergebnisse eines Projekts der „Arbeitsstelle zur Geschichte des Deutschen als Fremdsprache" an der Universität Bamberg vor. Dabei liegt ihr Hauptaugenmerk auf der Lebensbeschreibung J.E. Glücks und seines Wirkens v.a. im ethnischen Beziehungsgeflecht Schwedisch-Livlands und Russlands. Dieser bekanntere Teil seines Schaffens wird ergänzt um die theologische und bildungspolitische Ausstrahlung seines Wirkens in lutherisch geprägten Regionen Europas, insbesondere Deutschlands und Schwedens.

Eine neue Darstellung der Biografie J.E. Glücks erscheint auf den ersten Blick nicht wirklich gewinnbringend, betrachtet man die bereits vorhandenen Arbeiten zu seiner Person, allen voran Edgars Dunsdorfs' „Pirmās latviešu bībeles vēsture".[1] Doch die Motivation des Autorenpaars richtet sich weiter, es will die existenten biografischen Werke mit noch nicht bearbeiteten Quellenfunden zu einem Gesamtwerk zusammenführen.

Indem sie das Leben J.E. Glücks in drei Abschnitte – Jugend, Berufsleben sowie Gefangenschaft und Leben in Russland – unterteilen, wenden sich Glück und Polanska drei unterschiedlichen Quellengruppen zu. Kirchenbücher und Universitätsmatrikel geben Auskunft über die Jugendzeit, Archivalien des lutherischen Generalkonsistoriums und allgemein zeitgenössische Arbeiten zum Wirken

[1] Die Geschichte der ersten lettischen Bibel. Minneapolis 1979.

J.E. Glücks über das Berufsleben, russische Akteneditionen unterlegen den letzten Lebensabschnitt.

Die Quellenlage spiegelt sich auch im Umfang der Kapitel wider. Der Kindheit und Ausbildungszeit in Deutschland sind nur wenige Seiten gewidmet. J.E. Glücks Zeit in Livland dagegen wird umso genauer betrachtet. Hier beschränken sich die Ausführungen nicht auf die Darstellung biografischer Daten, sondern Glück und Polanska bemühen sich, das Wirken des Theologen in eine historische Einführung in die livländische Geschichte einzubetten sowie mit Informationen zu Berufsstand und Lebensverhältnissen des Pastors anzureichern. In einem dritten Teil werden die Schriften Glücks aus seiner Livlandzeit näherer Betrachtung unterzogen. Im vierten und letzten Oberkapitel dann schließt sich, der Biografie Glücks folgend, die Zeit in Russland an. Anders als zuvor fehlt in diesem Abschnitt jedoch die Separierung von biografischen Informationen und schriftlicher Hinterlassenschaft aus dieser letzten Schaffensphase. Die Gliederung impliziert somit bereits die höhere Bewertung der lettischsprachigen Schriften und verrät den Schwerpunkt der Forschungen von Glück und Polanska.

Im umfangreichen Anhang lassen sich Briefe und Berichte von J.E. Glück aus dem Zeitraum zwischen 1681 und 1704 finden. Ein Literaturverzeichnis, Verzeichnis der Abbildungen sowie Ortsnamenskonkordanz und Personenregister folgen. Die in diesem Abschnitt unternommene sorgfältige Wiedergabe der Schriftstücke beeinträchtigt in keiner Weise die Lesbarkeit der Quellen. Mit ihnen gelingt es dem Lesenden, einen „lebensnahen" Eindruck von der Person und vor allem von dem Pastoren Glück nachzuspüren. Die Mehrzahl der 24 Quellen ist an das Oberkonsistorium der evangelisch-lutherischen Kirche gerichtet, darunter sind zwei Drittel der Schriften erstmals im vorliegenden Band ediert. Einziger Wermutstropfen des Anhangs bildet die tabellarische Übersicht samt Erklärungen der Quellen, die etwas unbeholfen die Seiten füllt. Hier wäre vielleicht ein weniger aufwändiges Verzeichnis hilfreicher gewesen. Unglücklich scheint auch der Aufbau der Ortsnamenskonkordanz, in der der lettische oder estnische Namen auf den deutschsprachigen Gebrauch verweist. Im Register der Ortsnamen hingegen sind lediglich die deutschen Bezeichnungen aufgeführt. Eine Verknüpfung beider Verzeichnisse hätte die Suche nach Orten sicherlich erleichtert, darüber hinaus wären auf diese Weise alle aufgeführten Orte mit einer Konkordanz versehen worden.

Johann Ernst Glück wurde 1654 in Leipzig geboren. Nach dem

Theologiestudium in Wittenberg und Leipzig reiste er 1675 nach Livland. Die Gründe für diesen Umzug können von den Autoren nicht eindeutig benannt werden. Den in der Forschungsliteratur bevorzugt hervorgehobenen Idealismus oder Missionseifer sehen sie als Ursachen nicht ausreichend begründbar an. Unklarheiten ergeben sich ebenfalls bei dem Wechsel von der Pastorenstelle in einer Armeegarnison unweit Rigas nach Marienburg/Alūksne, der von einigen Historikern als Strafversetzung gewertet wird. Glück und Polanska interpretieren dagegen den Stellenwechsel von 1683 vielmehr als ein freiwilliges Ansinnen J.E. Glücks, das v.a. aufgrund der Größe und Einträglichkeit des Kirchspiels gegen eine Bestrafungspolitik seitens des Oberkonsistoriums der evangelisch-lutherischen Kirche spricht. Die Marienburger Gemeinde, der J.E. Glück von 1683 bis 1702 vorstand, war die größte und bevölkerungsreichste im lettischen Livland. Für J.E. Glück bot diese Stelle den materiellen Rahmen, um u.a. seine Bibelübersetzung zu gewährleisten. 1685 heiratete er in Marienburg Christina Emerentia von Reuter, mit der er sechs Kinder hatte.

Anhand von Überlieferungen illustrieren die Verfasser der vorliegenden Publikation das ambitionierte und wenig auf ständische Hierarchien Rücksicht nehmende Verhalten des Geistlichen als „unerschrockenen Kämpfer für das lettische Volk". (S. 38) Noch im ersten Jahr seines Stellenantritts wurden auf seine Initiative die ersten Schulen für lettische Kinder auf dem Land gegründet. Wenig später folgte dann der Umbau der Marienburger Schule zu einem Lehrerseminar. Und bereits vier Jahre nach Amtsantritt erhielt J.E. Glück die Ernennung zum Propst des Distrikts Kokenhusen – eine Beförderung, die mit der Unterstützung und Anerkennung seiner Leistungen als Übersetzer und Pastor durch seinen direkten Vorgesetzten, den Superintendenten J. Fischer, belegt wird. Die aus dieser Zeit stammenden Briefe an das Oberkonsistorium untermauern die These der beiden Verfasser, in J.E. Glück einen außergewöhnlich ehrgeizigen und innovativen Mann vorzufinden, dessen Energien sich in der Vermittlung von geistlichen Inhalten an die lettische Bauernbevölkerung, aber auch in seinem Einsatz für eine gerechte Behandlung seiner Gemeindemitglieder, gegen die Willkür des lokalen Adels, spiegeln lassen.

1702 fiel Marienburg in russische Hände. Alle Überlebenden, auch die Familie Glück, gerieten in Gefangenschaft und wurden nach Moskau deportiert. In der *nemeckaja sloboda*, dem deutschen Stadtteil Moskaus, konnte sich J.E. Glück schon bald ohne Bewachung bewegen. 1703 übernahm er (bis zu seinem Tod 1705) die Leitung einer Fremdsprachenschule für die Unterrichtung künftiger Beamter. Der

nahe Kontakt zur Zarenfamilie – Glück übersetzte Lehrbücher für die Zarenkinder und hielt Predigten vor der Zarenfamilie – wird von den Verfassern auf den Einfluss von J.E. Glücks Ziehtochter, Katharina Alekseeva, zurückgeführt.

Zur besseren, direkteren Vermittlung des lutherischen Glaubens sind es aber v.a. Glücks Übersetzungen ins Lettische, die seine bis heute reichende Rezeption bewirkten: das „Handbuch für den Gottesdienst" von 1690, „Der kleine Katechismus" von 1699, „Das lettische Gebetbuch" samt „Kirchengesangsbuch", beide aus dem Jahr 1686, sowie schließlich die „Bibelübersetzung" von 1689. Der Entstehungsgeschichte der erst fünf Jahre nach Druckbeginn erscheinenden lettischen Bibel gehen Glück und Polanska in ihren Ausführungen detailliert nach. Aufschlussreich illustrieren sie anhand des Briefwechsels zwischen dem zuständigen Superintendenten Fischer und dem schwedischen König die auf Missverständnissen beruhenden Verzögerungen bei der Distribution der Schrift.

Dass die wissenschaftliche Diskussion um die biografische Zuordnung der Schriften bis heute Aktualität besitzt, beweisen Glück und Polanska in ihrer quellenkritischen Aufarbeitung der einzelnen Überlieferungen. Die „russische Grammatik", zwischen 1703 und 1704 unvollendet geschrieben, liegt ediert vor. Ob J.E. Glück jedoch die Übersetzung des „Lehrbuchs für Geografie" von Hübner ins Russische zuzusprechen ist, wird vom Verfasserpaar mit einem Fragezeichen versehen. Anders verhält es sich bei der Übersetzung lutherischer Lieder, hier konnten allein 53 Lieder der Feder J.E. Glücks zugeordnet werden.

Glück und Polanska gelingt es, mit ihrer Arbeit das Bild eines theologisch wie auch politisch ambitionierten Menschen zu konturieren. J.E. Glücks Bemühungen um „Volksbildung" resultierten ihrer Meinung nach eben nicht nur aus der Motivation eines lutherischen Pastors, sondern dienten der Förderung einer eigenständigen lettischen (Sprach-)Kultur – ein Bestreben, das das Autorenpaar als bewussten Versuch sozialer Veränderungen interpretiert (S. 6).

Dennoch bleibt die theologische Skizze J.E. Glücks in der vorliegenden Untersuchung etwas unscharf. Die in der Einleitung anvisierte Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Rezeptionen, v.a. im westlichen Ausland, hätte hier mehr in den Vordergrund gestellt werden können. Die Kontroverse um und Abgrenzung vom Halleschen Pietismus stellt ein weiteres Forschungsfeld dar, das in diesem Kontext größere Berücksichtigung verdient hätte.

Anja Wilhelmi, Lüneburg

Carola L. Gottzmann, Petra Hörner, Lexikon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. 3 Bde., Berlin/New York: de Gruyter 2007, X, 1476 S.

Seit Johann Friedrich von Recke und Karl Eduard Napiersky zwischen 1827 und 1832 ein „Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrtenlexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland" vorgelegt haben, ist Vergleichbares nie wieder zustande gekommen. Umso mehr ist das Lexikon zur deutschsprachigen Literatur im Baltikum zu begrüßen, das Carola Gottzmann und Petra Hörner jetzt vorgelegt haben. Sie beziehen mit guten Gründen St. Petersburg ein, weil viele deutschbaltische Lebensläufe in die russische Hauptstadt führten. Wenn sie allerdings, anders als ihre Vorgänger, auch Litauen nicht missen wollen, vermag dies Vf. nicht zu überzeugen, spielten Deutsche doch dort, abgesehen von dem Preußen zugehörigen Uferstreifen der Memel, keine wichtige, schon gar nicht, wie zeitweilig weiter im Norden, eine kulturell dominierende Rolle.

Dass der Literaturbegriff weit gefasst wird, kann nur Zustimmung erfahren. Jahrhunderte lang waren es Gelehrte, die dichteten, und ihr wissenschaftliches Werk darf uns heute auch in literarischer wie kulturgeschichtlicher Hinsicht interessieren. Die Autorinnen schränken aber ein, dass „besonders Anfang des 19. Jahrhunderts (...) auch Wissenschaftler zugeordnet" werden, „die sich der Erschließung des Schrifttums in diesen Regionen zuwandten" (S. VII). Warum die früheren Zeiten, die den Grund dafür gelegt haben, weniger in Betracht kommen sollen, ist nicht einsichtig. Problematisch ist auch die Festlegung auf deutschsprachige Schriftsteller. Nicht erwähnt wird, dass Latein lange als *Lingua franca* diente; dennoch werden Autoren aufgenommen, die nur in der Gelehrtensprache hervortraten. Hingegen wird ausdrücklich bemerkt, dass es deutsche Pastoren waren, die das Estnische wie Lettische linguistisch erschlossen und als Schriftsprachen begründeten. Das Kriterium ‚deutschsprachig' bezieht sich also nicht auf die Werke, aber auch die Muttersprache kann nicht gemeint sein, schrieben doch viele estnische wie lettische Schriftsteller anfangs Deutsch, weshalb auch sie teilweise im Lexikon vertreten sind. Die Autorinnen versäumen es im Vorwort, sich darüber klar zu äußern.

Entscheidend für die Aufnahme der Schriftsteller ist „primär" (ebenda) der Geburtsort, ersatzweise die Hauptwirkungsstätte; wenn der Einfluss bedeutend war, genügt auch ein kürzerer Aufenthalt.

Den Blick auf das im vorgegebenen Rahmen Wesentliche zu richten, Schriftsteller nur insoweit zu behandeln, wie Bezüge zur Region bestehen, wird nicht erwogen. Um nun doch Beispiele zu nennen, hätte bei Robert Gernhardt, der Reval als Einjähriger verließ – ihm ist ein zehnseitiger Artikel gewidmet –, eine Auswahl an Informationen wohl gereicht. Dann wäre vielleicht sogar Platz für Herder geblieben, der immerhin fünf Jahre in Riga verbrachte, die im Werk bedeutende, gleichsam baltische Spuren hinterließen, wie dieses wieder im Baltikum Wirkungen hatte, auch auf die estnische wie lettische Kultur, weshalb Recke und Napiersky ihm, wie Hamann, selbstredend einen ausführlichen Artikel widmeten.

Solche Überlegungen haben den Autorinnen aber wohl fern gelegen. Schriften sollen grundsätzlich vollständig verzeichnet werden, darüber hinaus jede Auflage und jede Rezension. Dies aber ist, wenn nicht unmöglich, so doch kaum wünschenswert, erwartet der Benutzer von einem Lexikon doch, rasch wie zuverlässig über das Wichtigste informiert zu werden, was, besonders bei Entlegenem, bibliografische Vollständigkeit nicht ausschließt, indes nicht grundsätzlich erfordert. Immerhin wurde die Gefahr gesehen, dass ein „reines Datenwerk" entsteht, weshalb auch „Einblick in die Inhalte der Publikationen" gegeben wird durch „Klappentexte, zeitgenössische Äußerungen, Vorworte oder Pressestimmen" (S. VIII). Insofern ist an eine eigenständige Arbeit also gar nicht gedacht worden. Die Autorinnen kommentieren und ergänzen die Zitate nicht, sie charakterisieren die Schriftsteller weder in thematischer noch in stilistischer oder sonstiger Hinsicht. Das Lexikon bietet keine Orientierung.

Wie Recke und Napiersky haben sich Gottzmann und Hörner zwar der Mithilfe von Zeitgenossen unter den Schriftstellern versichert (vgl. ebenda), sich aber anscheinend mit keinem Philologen, Historiker oder sonst Kundigen verständigt, der die Spezialfelder Baltikum und St. Petersburg bearbeitet (unter den Dankadressen findet sich jedenfalls niemand). Ein so weit ausgreifendes Unternehmen hätte aber, wenn nicht zahlreicher fachlich ausgewiesener Mitarbeiter, wie Vf. meint, so doch mindestens der beratenden Begleitung bedurft. Die Vorgänger verfügten über ein Netz von Beiträgern, auch wusste besonders Recke das Notwendige vom Entbehrlichen zu scheiden.

Dem Schriftstellerlexikon vorangestellt sind ein historischer Abriss, ein Kapitel über die Gliederung der Gesellschaft, eine, sage und schreibe, 84-seitige Theatergeschichte und schließlich einige Anmerkungen zur Sprache. Auffällig ist der mangelnde Sinn für Proportion, außerdem die Unsicherheit in der Terminologie. Gleich zu Beginn

werden Livland und Lettland gleichgesetzt; obwohl Livland und Estland mehr als 200 Jahre zum russischen Kaiserreich gehörten, ist von „sich ständig ändernden Oberherrschaften" die Rede; nach dem Ersten Weltkrieg gab es „offiziell keine Deutschen mehr im Baltikum" (S. 1), wenngleich diese die Rechte einer anerkannten Minderheit besaßen. Dies findet sich im ersten Absatz. Dem Lektorat des Verlages de Gruyter kann der Vorwurf mangelnder Sorgfalt nicht erspart werden.

Gottzmann und Hörner betreiben Geschichte in konventionellster Weise: Schlachten, ja Gemetzel und Massaker finden statt, Herrscher folgen Herrschern, Daten über Daten werden genannt, nur von Kultur ist noch lange keine Rede; stattdessen „formierte" sich schon im 16. Jahrhundert „ein wachsendes Nationalbewußtsein" (S. 4). Über die „Bildungspolitik" der Schweden erfahren wir nur, dass in Dorpat eine Universität gegründet wurde, denn schon treten die Russen auf, und „alles" ist verwüstet (S. 6). Dann verbreitete sich aber der Geist der Aufklärung, Herder lehrte 32 (!) Jahre in Riga, auch schrieb Merkel ein Werk über „Die Letten", das ähnliche Wirkung wie „Onkel Toms Hütte" hatte. Die Bauern wurden daraufhin befreit, und auch das „weibliche Geschlecht" durfte sich nun bilden (S. 10). Obwohl die Russen die Universität Dorpat nicht wieder eröffneten, schränkten sie dort die deutsche Unterrichtssprache ein. St. Petersburg war nicht nur eine Großstadt, sondern „gilt" sogar als „Zentrum (...) des riesigen russischen Reiches" (S. 13). Die Autorinnen kommen auf die Petersburger Akademie der Wissenschaften zu sprechen, die erste und einzige Einrichtung literarischen Lebens, die sie vorstellen. Dann aber meinen sie, den Leser ausführlich über die Genealogie der Zarenfamilie und deren „Vernetzung mit deutschen Fürstenhäusern" (S. 21) informieren zu müssen. Vf. gesteht, nun die Geduld verloren zu haben.

Die kulturellen Leistungen des Adels werden mit keinem Wort erwähnt, die Gelehrten, d.h. nicht-adeligen Akademiker, die im Baltikum ‚Literaten' hießen, immerhin als „Korporation" (S. 37) bezeichnet. Weshalb wir uns aber mit den Professoren und Pastoren, Ärzten und Hofmeistern beschäftigen sollen, die uns das Lexikon ja näher bringen will, ist nicht ersichtlich. Heillos wird es schließlich, wenn von „Mischehen" zwischen Bürgertum und Adel und „Beschneidungen des jahrhundertelangen regierenden Deutschtums" (S. 40) die Rede ist. Vf. war nicht darauf gefasst, dem Vokabular des Nationalismus zu begegnen. Er kann den Autorinnen auch nicht zustimmen, dass „Theater und allgemein theatrale Praktiken" über die „kulturelle Befindlichkeit" (S. 45) besser als alles andere Auskunft zu geben vermö-

gen. Er hätte lieber etwas über Gymnasien und gelehrte Gesellschaften, über Buchdruck wie vor allem Zeitungs- und Zeitschriftenwesen erfahren, also diejenige Institutionen, die die Basis für die Entstehung wie die Verbreitung von Literatur und Wissenschaft sind. Die Geschichte der Haupt- und Staatsaktionen jedenfalls ist kaum geeignet, unser Interesse für den Gegenstand des Lexikons, die Schriftsteller, zu wecken.

Deren Lebensbilder sind meist dürftig, die Werkbeschreibungen, wenn es sie denn gibt, unausgewogen, die Bibliografien unübersichtlich wegen vieler vernachlässigenswerter Details. Skandalöserweise sind aber einige der bedeutendsten Schriftsteller überhaupt nicht aufgenommen worden, darunter die Hauptvertreter der Aufklärung, mit denen die Blütezeit der deutschbaltischen literarischen Kultur beginnt, gedruckt und verlegt von Hartknoch in Riga. Vermisst werden Friedrich Konrad Gadebusch, Johann Christoph Schwartz, August Wilhelm Hupel und Joachim Christoph Brotze. Der Jurist und Dorpater Bürgermeister Gadebusch sicherte die Quellen der baltischen Historiografie, gab mit seiner „Livländischen Bibliothek" dem Lexikon von Recke und Napiersky die Basis, trat darüber hinaus als Biograf hervor und nahm in den „Livländischen Jahrbüchern" auch zu Gegenwartsfragen Stellung. Sein handschriftlicher Nachlass wartet noch auf vollständige Erschließung, wie der des Rigaer Kollegen Schwartz, der neben historiografischen Arbeiten eine mustergültige Bibliografie der Kurländischen Staatsschriften publizierte. Dass der Oberpahlener Pfarrer Hupel mit den „Topographischen Nachrichten von Lief- und Ehstland" eine bedeutende Landeskunde verfasste, die über Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur informiert, mit großer Sympathie die schwierigen Lebensumstände von Esten wie Letten beschreibt und Russlands viel versprechende Zukunftsaussichten vorstellt, bleibt ebenso unbekannt wie sein weiteres Werk. Auch die historiografischen Arbeiten des Rigaer Pädagogen Brotze werden verschwiegen, darunter die „Liefländischen Monumente", eine reizende Geschichte Rigas und Livlands in Zeichnungen, Beschreibungen wie Dokumenten, die jetzt publiziert wird aus dem fast unermesslichen handschriftlichen Nachlass. Nur als Referenz wie im Literaturverzeichnis tauchen Werke der Genannten auf, ein Artikel wird ihnen verwehrt.

Die Liste des Verschwiegenen ist lang. Johann Georg Eisen, der als Agrarhistoriker die Debatte über die Leibeigenschaft begann, ist nicht aufgenommen, hingegen findet sich ein Artikel zu Heinrich Johann von Jannau, ebenfalls zu Garlieb Merkel. Johann Christoph

Petri, der mit „Estland und die Esten" das Pendant oder, wie er selbst sagt, ein „Seitenstück" zu Merkel schrieb, fehlt wieder. Bei der Auswahl scheint allein die Geburt den Ausschlag gegeben zu haben. Alle, die Vf. vermisst, hatten zwar ihre Hauptwirkungsstätte im Baltikum, stammen aber – Schwartz ist die Ausnahme – nicht von dort und sind zudem unglücklicherweise im 18. Jahrhundert geboren, denn für das 17. wie das 19. Säkulum wird das Ausschlusskriterium weniger rigide angewandt. Nicht nur Herder fehlt, sondern auch Lindner, Schlegel und Snell, sämtlich Rektoren der Rigaer Domschule und wichtige Schriftsteller. Auch für Christian David Lenz, den Vater des Dichters, hat das Lexikon keinen Platz. Schließlich vermissen wir Johann Jakob Harder, Pastor an der Jakobikirche und Rektor des Lyceums zu Riga, der u.a. eine Kulturgeschichte der Letten publizierte wie eine kommentierte Übersetzung Voltaires, ohne den Herders neue Auffassung der Geschichte nicht denkbar ist. Diese Lücken sind unverzeihlich.

In der historischen Einführung werden Petersburger Akademiker vorgestellt, im Lexikon sucht man die meisten vergebens. Unter den Naturwissenschaftlern und Forschungsreisenden fehlt z.B. Middendorff trotz sogar baltischer Herkunft. Von den Sprachwissenschaftlern werden Dorn und Frähn erwähnt, der berühmte Sanskritforscher Böhtlingk nicht; im Lexikon finden wir keinen von ihnen. Es hätte ja nicht Not getan, St. Petersburg einzubeziehen.

Mit Böhtlingk und Middendorff befreundet war Victor Hehn, der herausragende Stilist und bedeutende Philologe, der es wagte, einen naturwissenschaftlichen Gegenstand, die Geschichte von Flora wie Fauna, sprach- und kulturhistorisch zu untersuchen. Der ihm geltende Artikel soll näher geprüft werden. Über Hehns Hauptwerk heißt es undeutlich: „Basis für eine systematische Kulturforschung u. Kulturgesch. (S. 552)." Vom übrigen Werk, dem herausragenden Italien- und originellen Goethe-Buch, ist keine Rede, hingegen werden alle Lebensstationen verzeichnet, wobei manche Akzentuierung in die Irre führt, andere Aussagen schlicht falsch sind: Hehn hörte in Berlin auch bei Lachmann, aber Boeckhs Öffnung der alten Welt zum Orient wies dem Buch über „Kulturpflanzen und Haustiere" den Weg; die Studienreise führte nicht zur Annäherung an den, sondern zur Distanzierung vom (National-)Liberalismus; die revolutionär gesinnte Marie Baronin Bruiningk lernte er nicht in Frankfurt kennen, sondern am gemeinsamen Wohnort Dorpat; schließlich wurde er von Alexander II. nicht „aufgrund der erwiesenen Unschuld begnadigt" (S. 551), sondern ebenso willkürlich, wie er verbannt worden war. Statt aus vielen Daten eine Erkenntnis zu ziehen und mitzu-

teilen, dass Hehns Rezeption nach dem Ersten Weltkrieg abbrach, folgen im Werkverzeichnis der Erstveröffentlichung sämtliche Nachauflagen. Darüber verlieren auch die Autorinnen den Überblick, die Chronologie stimmt nicht mehr, ein Essay wird zweimal genannt, die Goethe-Aufsätze fehlen, dem unter eigenem Namen erschienenen „Blick auf die Geschichte der Juden in Europa" wird ein Pseudonym zugeordnet. Unter den Briefen firmieren Aufsätze, unter den Nachlasseditionen Teilausgaben. Eine gezielte, womöglich sogar kommentierte Auswahl der Sekundärliteratur wäre hilfreich gewesen, denn die ist ohnehin nicht vollständig; sogar die folgenreiche Monografie zu Theodor Schiemann fehlt, der wichtige Aufsatz Klaus von Sees wird nur in einer italienischen Fassung verzeichnet. Zusammengefasst: wir erfahren in diesem Artikel kaum etwas, das uns die Bedeutung des Wissenschaftlers und Essayisten Hehn erschließt.

Auch die Schriftsteller der ‚indigenen Völker' sind aufgenommen worden, soweit sie, wie Kristjan Jaak Peterson und Friedrich Reinhold Kreutzwald, auch auf Deutsch schrieben. Aber es fehlen Lydia Koidula wie Andrejs Pumpurs, Jānis Rainis und Aspazija, um nur einige der Bekanntesten zu nennen, die ebenfalls ein deutschsprachiges Werk hinterließen, bevor sie lettische bzw. estnische Dichter wurden. Umso merkwürdiger ist es, dass mit Neredzīgais Indrikis, dem blinden Heinrich, ein lettischsprachiger Dichter den Weg ins Nachschlagewerk gefunden hat, der keinen einzigen Vers auf Deutsch verfasste. Leider bleiben die Autorinnen auch undeutlich, wenn es um die gelegentlich sogar enge Verflechtung zwischen deutscher und estnischer wie lettischer Kultur geht. Beispielsweise hatte Johann Heinrich Rosenplänter nicht nur „Interesse an der Bildung des estn. Volkes u. an ihrer Sprache" (S. 1088 f.), sondern war der Gründervater der estnischen Philologie.

Wer sich für einen der bekannteren Dichter interessiert, für Lenz oder Kotzebue, für Keyserling oder Bergengruen, ist besser beraten, eines der gängigen allgemeinen Literaturlexika zu konsultieren, weil er dort mehr über das Werk erfährt und rasch wie zuverlässig orientiert wird. Wer hingegen etwas über die Gelehrten des 17. Jahrhunderts erfahren will, wird bei Gottzmann und Hörner auch solche finden, die nur regionale Bedeutung besaßen und deshalb anderswo nicht berücksichtigt werden. Die Werkverzeichnisse der Humanisten sind, soweit Vf. dies zu überprüfen vermag, dank neuerer Forschungen, auf die zurückgegriffen wird, so vollständig wie wünschenswert. Das Lexikon ist auch der rechte Ort, um über Schriftsteller etwas zu erfahren, die noch im Baltikum geboren wurden, es aber in der ersten

Hälfte des 20. Jahrhunderts verließen. Die Autorinnen haben einen enormen bibliografischen Aufwand betrieben. Das Ergebnis aber ist wegen falscher Konzeption und fehlender Expertise unzulänglich, ja ärgerlich. Wie zu hören ist, hat ein Verlag die Veröffentlichung des Nachschlagewerks abgelehnt. Schon wegen der vielen Lücken haben wir weiter auch Recke und Napiersky zu konsultieren.

Michael Schwidtal, Frankfurt a.M.

Grundbegriffe und Autoren ostmitteleuropäischer Exilliteraturen 1945–1989. Ein Beitrag zur Systematisierung und Typologisierung von Eva Behring [†], Juliane Brandt, Mónika Dózsai, Alfrun Kliems, Ludwig Richter, Hans-Christian Trepte, hrsg. v. Eva Behring, Alfrun Kliems u. Hans-Christian Trepte. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004, 747 S. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa. 20)

Das 2004 herausgegebene Werk der Forschungsgruppe am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas, das an der Leipziger Universität affiliiert ist und sich schon seit längerer Zeit unter anderem auch mit den Fragen des ostmitteleuropäischen Kulturlebens auseinander setzt, stellt einen sehr ambitionierten Versuch dar, die Entwicklung des literarischen Exillebens der Autoren aus dem ehemaligen Ostblock, allerdings unter Ausschluss der DDR, aufzuzeigen. Und was hier auf jeden Fall zu betonen ist, ist einerseits die Komplexität dieser an sich recht opulenten Studie, deren Verfasser konsequent bemüht waren, diese Entwicklung in ihrer historischen Relevanz samt den sie bestimmenden Faktoren zu besprechen, und dies nicht nur in Bezug auf die einzelnen Autoren, sondern auch auf ihre jeweiligen Heimatländer wie Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und Rumänien. Diesbezüglich durften somit die sich von selbst ergebenden Parallelen, aber auch Kontraste nicht unberücksichtigt bleiben, die trotz der vergleichbar gemeinsamen Ausgangslage der totalitären Machtverhältnisse in den realsozialistischen Staaten Ostmitteleuropas von der Heterogenität dieses Exilphänomens zeugen.

Um komparatistisch an das Thema herangehen zu können, musste man nach einem operativen Instrumentarium der Beschreibung suchen, und bereits dies brachte erste Probleme mit sich, zumal die

Definition der Bezeichnungen wie „Exil“ und „Exilliteratur“ sowie „Emigration“ und „Diaspora“ keine semantische Eindeutigkeit zulässt. Die Vielfalt und die definitorische Unschärfe dieser Begriffe erlaubte nur – an sich legitim festgestellt –, dass sich hinsichtlich der literarischen Exilsituation der einzelnen Schriftsteller von einer Gegenbewegung zum offiziellen Kultur-, darunter auch Literaturbetrieb eines jeweiligen von dem Autor verlassenen Heimatlandes sprechen lässt. Auch wenn man mit unterschiedlichen Traditionserfahrungen und individuellen Beweggründen der Exilanten für ihren formalen Abschied vom eigenen Land in Folge der fremd- bzw. selbstbestimmten Nachkriegsemigration konfrontiert ist, lassen sich allerdings – so wie es auch die Verfasser des hier zur Besprechung stehenden Bandes zurecht nachgewiesen haben – konkrete Kategorien finden, mit denen und über welche die Exilschriftsteller in ihren einzelnen Biografien und Schreibweisen dazu auch Motivation und Poetik zu vergleichen sind. Als diese Kategorien gelten hier nicht nur, wobei sie hinsichtlich der literarischen Kommunikation – nicht zuletzt mit dem Heimatland – am wichtigsten ist, die Sprache und der eventuelle Sprachwechsel, sondern auch die Identität als Schriftsteller und vor allem als Person, also die kulturelle und individuelle Identität. Beides war schon im Moment der Wahl eines Gastlandes von Bedeutung, also in der Situation, in der man sich für das weitere Leben, dennoch auch das literarische Schaffen entscheiden musste.

Dass an der ersten Stelle die Pragmatik stand, d.h. die günstigen Bedingungen für weitere Existenz in einem fremden Land, schlussfolgern die Verfasser trefflich und auch nicht ohne einen Hauch von berechtigter Kritik wegen der Diskrepanz zwischen dem angestrebten Ideal und der realen Wirklichkeit. Da letztlich im Zentrum ihres Interesses die Systematisierung und Typologisierung ihrer Forschungsergebnisse stehen, wird es in der Studie zum einen – soweit es möglich ist – generalisiert, zum anderen dennoch auch differenziert, was einen ausgewogenen Einblick in die Geschichte des literarischen Exils der ostmitteleuropäischen Autoren bietet. Nicht vergessen sollte man ebenfalls die Tatsache, dass sich die Exilexistenz vieler Schriftsteller nicht bloß aus ästhetisch-poetologischen Fragen ergab, sondern das Resultat des ideologisch-politischen Einspruchs war, der gegen das totalitäre bzw. autoritäre System im eigenen Heimatland erhoben wurde. Die Verfasser des Bandes gehen darüber hinaus auf solche Aspekte des schriftstellerischen Lebens im Ausland ein wie politisch-kulturelle Aktivitäten der Schriftsteller, darunter auch die Etablierung der literarischen Kommunikationsmöglichkeiten in

Form der Exilzeitschriften und Exilinstitutionen, die eine nicht minderwertige Rolle bei der Meinungsbildung auf der einen Seite unter jeweiligen Exilgruppen spielten, jedoch auf der anderen einen Einfluss ebenfalls auf ihre Herkunftsländer ausübten. Wahrgenommen werden hier sowohl Printmedien als auch Gesellschaften, Institute, Verlage und Bibliotheken. Trotz der nationalen Differenzen und der in ihrer Intensität variierenden Exilwellen lassen sich – wie es trefflich von den Verfassern des Bandes bemerkt wurde – klare Parallelen erkennen, die von einer Art Universalität vieler mit dem Exil verbundenen Prozesse zu sprechen erlauben.

Hinzuzurechnen sind die Polemik gegen die offizielle literarische und kulturpolitische Entwicklung, d.h. (real)sozialistische Kulturdoktrin in den Heimatländern, sowie der kritische Blick auf den westlichen Kulturkreis und seine Dominanzansprüche. Klar wird hier in diesem Zusammenhang auch die Tatsache zur Sprache gebracht, dass sich das Selbstverständnis einzelner Exilautoren in ihrer eindeutigen Oppositionshaltung zum Machtdiskurs eines jeweiligen Inlands äußert und im Gegensatz dazu ein Ethos der Wahrhaftigkeit und klarer Verantwortlichkeit für das manipulierte, eigentlich aber betrogene Lesepublikum in den einzelnen Ländern des Ostblocks entwickelt. Und dies erfolgt in Anbetracht der Ausgrenzung und Marginalisierung des Exils seitens der offiziellen Instanzen der Heimatländer. Unmittelbar an diesen Aspekt mag die Problematik des eigenen Heimatverständnisses seitens vieler Exilautoren anknüpfen, das unter dem Begriff des Heimatkonzepts in der Studie reflektiert wird. Der unternommene Typologisierungsversuch dieser Frage erlaubte diesbezüglich festzustellen, dass die literarische, aber auch publizistische Heimatverarbeitung zwischen zwei entgegengesetzten Polen schwankt und zwar zwischen der Idealisierung und nostalgischen Verklärung der verlorenen bzw. verlassenen Heimat oder Distanzierung, wenn nicht gar der Blasphemie oder Heimatbeschimpfung. Sicherlich ist es in diesem Kontext zulässig, von einem permanenten Leiden an der Heimat zu sprechen, das durch diese beiden Extreme zum Vorschein kommt.

Dies äußert sich unter anderem in einer spezifischen Ästhetik des Exils, d.h. in gewählten Schreibstrategien wie auch Gattungs- und Themenwahl. Als Ergebnis sollte sich erweisen, dass man schließlich von einem relativ autonomen Kanon der jeweiligen Exilliteraturen sprechen kann. Dass diese in ihren Ländern rezipiert wurden, wurde ebenfalls von den Verfassern des Bandes nachgewiesen und systematisierend unter den Begriffen der Integrations- und Reintegra-

tionsprozesse subsumiert und damit auch typologisiert. Die an sich variierende Rezeption der einzelnen Exilschriftsteller in ihren jeweiligen Heimatländern erfolgte im Ergebnis der kulturpolitischen Konjunkturen. Dies geschah in Form der Aufnahme der Exilanten und ihrer Werke in Lehrbücher, Literaturgeschichten und Lexika; nach 1990 wurde es vielen Exilautoren klar, dass sie letzten Endes zwischen zwei Welten existieren konnten und mussten, dass sie auf diese Doppelexistenz angewiesen waren, d.h. der der eigenen Nation und der des Gastlandes, das oft zur zweiten Heimat geworden war. Im Endeffekt wäre in diesem Kontext zu sagen, dass sie oft nicht im Stande sind, auf dieses doppelte Leben zu verzichten, und, wie es in der Studie formuliert wurde, sich auf ein gewisses Pendeln zwischen dem alten und neuen Wohnsitz entschieden.

Der hier zur Debatte stehende Sammelband versteht sich als eine literaturhistorische Synthese, deren besondere Leistung zum einen im komparatistischen Ansatz des Vergleichs der signifikanten Exilliteraturen der ostmitteleuropäischen Autoren besteht, zum anderen in der gelungenen Zusammenstellung der interphilologischen Forschungsergebnisse der Literaturwissenschaftler, die sich auf dem Gebiet der polnischen, slowakischen, tschechischen sowie rumänischen und ungarischen Literatur spezialisieren. In ihrem Interessenfokus standen Texte aus den Bereichen der Publizistik, der Literaturtheorie und nicht zuletzt der Belletristik, die als das Forschungsmaterial galten und den typologisierend-systematisierenden Blick auf die literarischen Entwicklungstendenzen des ostmitteleuropäischen Exils der Jahre 1945–1989 abzugewinnen ermöglichten. Bemüht waren die Herausgeber und Verfasser des Bandes um eine Vielseitigkeit der Darstellung, aber auch deren Ausführlichkeit, was zur viel Respekt verdienenden Opulenz dieses Werkes beitrug. Seine klare Struktur, d.h. übersichtliche Gliederung, macht es hier auch möglich, diesen Band als ein praktisches Nachschlagewerk zu gebrauchen, der schon auf Grund des breit gefächerten Spektrums der in ihm abgehandelten, mit dem ostmitteleuropäischen Exil verbundenen Thematik zu einem Standardwerk schlechthin werden lässt. Insbesondere wertvoll erscheint dieser Sammelband für all diejenigen, die sich – also nicht nur Forscher und Studierende – für das Ostmitteleuropa des oben genannten Zeitraumes interessieren. Und sich dazu in gutem Deutsch, in einer dynamischen Erzähl- sowie unbestritten plausiblen Argumentationsweise und klaren Beweisführung – hier weniger apologetisch als vielmehr kritisch – über das noch auf dem Feld zur Ostmitteleuropaforschung vorhandene Desiderat informieren lassen wollen,

das gerade durch diese Studie und dazu fern jeder Mythisierung und Klischeebildung wissenschaftlich gelungen abgedeckt wurde.

Sebastian Mrożek, Kraków, Polen

Cornelius Hasselblatt, Geschichte der estnischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2006, 869 S.

Cornelius Hasselblatt ist zweifelsohne einer der besten Kenner der estnischen Literatur außerhalb Estlands; gänzlich konkurrenzlos ist sein Wissen im deutschsprachigen Raum. Seine über 20-jährige Beschäftigung mit der Literatur der vergleichsweise kleinen estnischen Sprachgemeinschaft, während der er sich unter anderem als Begründer und Herausgeber der Literatur- und Kulturzeitschrift „estonia" (1985-2004; seit 2006 hg. von Irja Grönholm) kontinuierlich als kultureller Mittler betätigt, befähigt ihn zu einer Meister-Erzählung über die estnische Literatur, die tatsächlich „von den Anfängen bis zur Gegenwart" reicht und auf die der nicht-estnischsprachige Großteil der Welt lange hat warten müssen. Zwar liegen bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts diverse Überblicksdarstellungen zum Thema auf Estnisch vor, doch fehlte ein auch nur annähernd vergleichbares Werk in einer der großen Weltsprachen.[1] Aus dem deutschsprachigen Raum konnte Vf. auf einige Vorarbeiten von Erik Thomson, Friedrich Scholz und Otto-Alexander Webermann,[2] daneben auf eine freilich überschaubare Anzahl finnischer und englischsprachiger, vor allem aber auf eine Unmenge estnischer Arbeiten zurückgreifen (S. 48 ff.). Somit tritt Vf. nicht nur als Botschafter der estnischen Literatur, sondern auch der estnischen Literatur*wissenschaft* in Erscheinung. Beide, so lässt sich die Monografie zusammenfassen, sollten,

[1] Ein ähnliches Unternehmen wird zurzeit für den französischen Sprachraum von Antoine Chalvin vorbereitet.

[2] Erik Thomson, Estnische Literatur. Ihre europäische Verflechtung in Geschichte und Gegenwart. Lüneburg 1973 (Schriftenreihe Nordost-Archiv. 4); Friedrich Scholz, Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung. Opladen 1990 (Abhandlungen der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften. 80); Otto A. Webermann (u.a.), Deutschbaltische und estnische Literatur, in: Baltische Hefte 7 (1960), Nr. 1, S. 17-28; ders., Studien zur volkstümlichen Aufklärung in Estland. Friedrich Gustav Arvelius (1753–1806), bearb. u. hrsg. v. Johann Dietrich von Pezold. Göttingen 1978.

weit mehr als bislang aufgrund der Sprachbarriere geschehen, als Teil der europäischen Kulturlandschaft wahrgenommen werden.

Die vorliegende Literaturgeschichte füllt eine Lücke in der wissenschaftlichen und privaten Beschäftigung mit Estland. Gerade die am Baltikum interessierten Laien werden neben dem überschaubaren Kreis von Wissenschaftlern explizit als Zielgruppe der Monografie benannt (S. VII), die folgerichtig bescheiden unwissenschaftlich auftritt: Sie verzichtet auf einen Fuß- oder Endnotenapparat, auf Literaturangaben am Kapitelende und eine ausgeprägt wissenschaftliche Fachsprache. Mehr noch, mit ihrem lebendigen, humorvollen Erzählstil, eigenwilligen Wertungen, Ordnungen, aktuellen Bezügen und Querverweisen offenbart sie Innenansichten der estnischen Literaturgeschichte und ihres Verfassers und wird dadurch zu einem überaus persönlichen Buch. Die Grundlage des aus ihr sprechenden originellen Denkens sind Kenntnis über und Freude an der Literatur, die flankiert werden von einem tiefen Interesse des Vfs. an den Autoren in ihrem historischen Kontext und persönlichen Werdegang. Sein im weitesten Sinne literatursoziologisches Vorgehen (S. 1) widersetzt sich dabei allen schematisierend-vereinfachenden Strukturierungsmöglichkeiten. Dabei macht es den besonderen Charme des Buches aus, dass die vorgeschlagene Lesart der estnischen Literatur sich nicht als unfehlbar, vollkommen oder unumstößlich positioniert, sondern alte Zugänge und Fragestellungen diskutiert und neue Wege aufzeigt. Die Hasselblattsche „Geschichte der estnischen Literatur" ist keine Bibel; sie ist ein anregendes, teils provozierendes Werk, das die Auseinandersetzung sucht.

Wer ein leicht eingängiges Handbuch der estnischen Literatur erwartet, wird allerdings enttäuscht. Das Buch will in Gänze gelesen werden und entzieht sich einem schnellen Zugriff. Es ist nicht enzyklopädisch nach Autoren, ihren Werken oder systematisch nach Stilrichtungen gegliedert, sondern bietet in einem chronologischen Erzählfluss eine breit angelegte Kulturgeschichte der estnischen Literatur. Auch wenn den Autoren viel Platz eingeräumt wird und der Leser so manches über deren Eheglück, Zahl der (unehelichen) Kinder, wirtschaftliche, politische und gesundheitliche Schwierigkeiten etc. pp. erfährt, stehen sie doch nicht im Mittelpunkt der Monografie. Je nach literarischer Vielschichtigkeit hat man ihr Werk in verschiedenen Paragrafen und Kapiteln zu suchen, wobei das umfangreiche Register und zahlreiche, leider nicht mit Seitenzahlen versehene Querverweise zwar behilflich sind, ein schnelles Nachschlagen aber erschwert wird. Auch die literarischen Texte, deren Inhalte, Entste-

hung und Rezeption zum Teil sehr ausführlich beschrieben werden (allein die Inhaltsangabe des in deutscher Übersetzung vorliegenden Nationalepos „Kalevipoeg" beläuft sich auf 9 Seiten!), bilden nicht den Hauptgegenstand der Monografie. Letztendlich sieht sich der Leser einer Überzahl von Autoren und Titeln gegenüber und wird mit der Frage, wo denn nun die wahren Schätze ruhen, alleingelassen. Zwar werden einige Autoren und Werke bereits in den Paragrafen- und Kapitelüberschriften namentlich erwähnt und dem Leser durch Übersetzungen einiger Textpassagen oder Gedichte sowie durch Fotos oder sonstige Abbildungen besonders ans Herz gelegt, auch finden sich zahlreiche emotionale Verweise auf besonders gelungene Stücke estnischer Wortkunst, doch fehlen dem Erzähltext Negativschattierungen – die Literatur wirkt somit stellenweise überbelichtet.

Die Stärke der Monografie liegt in ihrer breiten und umfassenden Darstellung der estnischen Literatur*geschichte*, nicht in literaturwissenschaftlicher Reflexion, in Hierarchisierungs-, Kategorisierungs- und Kanonisierungsversuchen, denen der Vf. allgemein skeptisch gegenübersteht. So fürchtet er, eine Übernahme klassischer Unterteilungen der Literatur nach den bekannten *-ismen* (Modernismus, Symbolismus, Realismus etc.) könne zur Ausblendung zentraler Autoren und Texte führen, wie es mit Oskar Luts' und August Kitzbergs Werk in zwei der neueren estnischsprachigen Literaturgeschichten geschehen sei (S. 382-398). Folgerichtig treten literaturwissenschaftliche Definitionen und Periodisierungen neben dem alltagssprachlichen Wortgebrauch in den Hintergrund (S. 29-33, 315 f., 597 ff., 767 f.) und werden pragmatisch-schnell, wenn auch nicht dauerhaft, gelöst. Literatur ist für Vf., was Literatur genannt (S. 1, 6 f.), oder konkreter, was in Estland als Literatur rezipiert und rezensiert wird (S. 780). Aufgrund fehlender literaturwissenschaftlicher Vorarbeiten aus Estland, auf denen das Mammutwerk hauptsächlich basiert, fehlt somit (leider!) die Kinder- und Jugendliteratur, auf Übersetzungen und das Medium Film wird nur am Rande eingegangen (S. 7). Bei der Abhandlung der Exilliteratur weist Vf. auf klaffende Forschungslücken hin (S. 616), die in der Zwischenzeit freilich deutlich dezimiert wurden.[3] Wie bei dieser vor allem auf Rezeption des estnischen Forschungsstandes basierenden Konzeption des Buchs auch kaum anders möglich, fehlt es bislang an innovativen eigenen Forschungsansätzen.

[3] So erschien Ende 2008 ein 824 Seiten starker, von Piret Kruuspere herausgegebener Sammelband zur „Estnischen Literatur im Exil im 20. Jahrhundert" (Eesti kirjandus paguluses XX sajandil, Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 2008).

Der Aufbau des Bandes führt nach einem methodischen und historischen Abriss und einigen Überlegungen zur Periodisierung (S. 1-50) chronologisch von der mündlichen Volksdichtung als Literatur *vor* der Literatur quer durch die Geschichte und Literatur Estlands bis hin zu den elektronischen Texten des 21. Jahrhunderts als Literatur *jenseits* der Literatur, wobei Vf. eine inhaltliche Klammer zwischen diesen über 2000 Jahren voneinander getrennten Ausdrucksformen sprachlichen Gestaltungswillens erkennt (S. 623, 775 ff.). Die Einbeziehung der Volksdichtung als Grundlage des literarischen Schaffens gewinnt durch diesen Strukturvergleich freilich erst im Nachhinein ihre Begründung, und die Reflexionen über den estnischen Volksglauben und die Volksdichtung stehen lange Zeit bezugslos am Anfang des Buches. Dies gilt vor allem für die ausführliche Erwähnung der Seto-Folklore mit ihrem Epos „Peko", die ohne eine Würdigung der südestnischen Kulturbewegung eingeschoben und aufgesetzt wirkt (S. 73-89). Das Phänomen „Südestland" wird vom Vf. als regionaler Partikularismus (S. 748) abgetan, den man sich in Estland kaum leisten könne, und eine nähere Auseinandersetzung mit ihm findet erst am Ende des Buches, eingerahmt zwischen „Kunst und Kommerz" und „Extremismus", im Sammelbecken von „Neoexperimentalismus und Ethnofuturismus" statt. Auch diese Einordnung ist logisch, stehen im Zentrum der Monografie doch nicht alternative Entwicklungen, sondern der estnische Nationalstaat mit seiner Staatssprache. Diesen gilt es, dieses Eindrucks kann man sich nicht erwehren, zu rechtfertigen und zu untermauern. Das verwundert und wirkt ein wenig altbacken.

Eine der wenigen deutlichen Definitionen ist die der estnischen Literatur als „*auf Estnisch abgefasstes Schrifttum*" (S. 2) – eine Definition freilich, die im Verlauf des Textes in der postulierten Radikalität nicht konsequent einzuhalten ist. Die strikte Abkehr von früheren Versuchen, estnische Literatur an nationaler Herkunft, an Blut und Abstammung festzumachen (S. 5 f.), ist mehr als verständlich. Gerade in langer Dauer gesehen und mit dem Fluchtpunkt der nationalen Eigenständigkeit Estlands vor Augen erweist sich die sprachliche Abgrenzung als nahe liegendes Mittel, den Untersuchungsgegenstand schnell, einfach und unproblematisch einzugrenzen. Diese pragmatische Lesart der estnischen Literatur mag zudem der Absicht geschuldet sein, das Schrifttum einer weitgehend unbekannten Sprache publik zu machen, hat jedoch ihre Tücken. Diese offenbaren sich überall dort, wo der nationale Rahmen nicht entscheidend ist und transzendiert wird, etwa in den Phänomenen der Inter- oder Transnationali-

sierung, der Regionalisierung oder Hybridisierung, den diversen Kulturkontakten und kulturellen Übergängen, von denen die baltische Landes- und Kulturgeschichte reich ist und die ihren eigentlichen Kern, ihre spezifische Besonderheit ausmachen. Für den Vf., der sich deutlich als Vermittler *estnischer* Kultur im deutschen Sprachraum positioniert, bedeutet die Hervorhebung der Mehrsprachigkeit und Multikulturalität jedoch eine „überflüssige Verklärung" einer historisch unwichtigen, wenn nicht gänzlich fiktiven „Mischkultur" (S. 2 f.). Seine Definition, Este sei, wer estnisch spricht, führt letztendlich sogar zu einer Estifizierung der auf Estnisch schreibenden Deutschen. Dieser verständlichen Untermauerung des Estnischen fehlt jedoch ihr Gegenüber, die übermächtige deutschsprachige Kultur, der gegenüber sich die estnische immer wieder abzugrenzen suchte. Mehr noch aber fehlen Hinweise auf all die vielfältigen Übergangsbereiche zwischen Deutschen und Esten und den mehr oder weniger spielerischen, häufig aber überaus kreativen Sprach- und Kulturwechseln im Baltikum. Zwar gesteht Vf. ein, dass es im Zusammenleben von Deutschen und Esten immer wieder Phasen und Personen gegeben habe, die einer Mehrsprachigkeit nahe kamen, doch sieht er in ihnen lediglich nicht gefestigte Übergangssituationen, Übergangsgenerationen und minoritäre soziale Übergangsformen auf dem Weg zur nationalsprachlichen Normierung und Normalisierung (S. 114, 267, 125). Zugleich gesteht er ein, dass eine solch enge Definition der estnischen Literatur wesentliche Beiträge der Literatur Estlands übersehen würde. Gegen die enge sprachliche Definition findet so etwa die bedeutende deutschsprachige Zeitschrift „Das Inland" (1836-1863) Erwähnung, diente sie doch als „Sammelbecken für die Estophilie in einer Zeit, als eine estnisch*sprachige* Zeitung (...) noch keine Überlebenschance hatte. Inhaltlich war die Zeitung aber eigentlich ‚estnisch', nur bediente man sich ganz pragmatisch der deutschen Sprache." (S. 184) Die bunte Vielfältigkeit der baltischen Transkulturalität wird in der Monografie insgesamt als Randerscheinung in vornationaler Zeit abgetan (S. 189, 198, 215) und nicht als Chance und Möglichkeit der baltischen Gesellschaft beschrieben. Mit dieser Trennung der nationalsprachigen Literaturen bezieht Vf. Position gegen die von estnischen Literaturwissenschaftlern favorisierte Inkorporation der deutschbaltischen Literatur in die estnische (Gustav Suits, S. 3, 433) oder der estnischsprachigen Literatur in die deutsche (S. 3). Das Paradox der Europäisierung der estnischen Literatur durch die Überwindung des Deutschen und die Emanzipation der Nationalsprache bei gleichzeitiger Internationalisierung der Inhalte und Formen führt in der Monografie zu einer

gewissen Verkürzung der außer- und übernationalen Perspektive der Literatur.

Die interessantesten Hinweise und zugleich schmerzhaftesten Leerstellen betreffen die Exilliteratur, zu der, wie Vf. immer wieder einlenkt, zur Zeit der Niederschrift des Buches nur wenige wissenschaftliche Publikationen vorlagen. In der ersten Hälfte der 40er Jahre hatten sich aufgrund der sowjetischen und deutschen Okkupation des Baltikums rund ein Drittel der bedeutenden estnischen Schriftsteller außer Landes begeben, von wo aus die Literatur, die in den 40er Jahren in Estland weitgehend verstummt war (S. 514-525, 545), im Verlauf der 50er Jahre weitergetragen, wiederbelebt und modernisiert wurde (S. 562-581). Die Bedeutung des Exils war eine doppelte, beförderte ihre vorherrschend konservative Flanke die Wiederherstellung der Unabhängigkeit, während die fortschrittliche die Angleichung der estnischen Literatur an die Weltliteratur vorantrieb. Die gegenseitige Rezeption der estnischen Literaturen dieser Zeit ist eine der spannendsten Fragen, die das Buch aufwirft (S. 616).

Einen zweiten thematischen Großbereich kann man in der Frage nach der voranschreitenden Professionalisierung erkennen, der die Monografie als roter Faden durchläuft und wiederum den Nationalstaat als Fluchtpunkt hat. Während sich die Geschichte der estophilen Deutschen über weite Strecken als Geschichte des persönlichen Ruins aufgrund von Arbeitsüberlastung durch die Multidimensionalität diverser und einander widersprechender Arbeits- und kultureller Lebenswelten liest, ergibt sich mit dem Nationalen Erwachen ab Ende des 19. Jahrhunderts für einen Teil der nationalen Intelligenz zunehmend die Möglichkeit, sich allein durch das Schreiben zu finanzieren. Das Beispiel von Kristian Jaak Peterson als erstem „echten“ und hauptberuflichen Dichter, dessen Leben freilich zu früh in alles anderen als etablierten Lebensverhältnissen endete, mag hier auf jenen vom Autor aufgezeigten Übergangszustand vor der Errichtung nationaler Strukturen hinweisen (S. 190-205). Mit der Zunahme fester Stellen und der staatlichen Förderung des Kulturwesens ab 1918 hatten sich die Autoren zunehmend mit ihrer politischen Unabhängigkeit auseinanderzusetzen (S. 425 f.). Die alte Frage nach der Beziehung von Geist und Macht beantwortet Vf. dabei überraschend eindeutig: In einem kleinen Nationalstaat seien besonders enge Beziehungen zu den Geldtöpfen und der Macht nicht nur legitim, sondern notwendig und hätten nicht zur Korrumpierung der Literatur geführt, wie das Beispiel der staatlich geförderten Zeitschrift des Estnischen Schriftstellerverbandes „Looming“ (Schöpfung), die auch als

„parlamentarische Zeitung“ bezeichnet wurde, zeige (S. 428 ff.). Erst mit der Veränderung des politischen Vorzeichens habe sich die enge Kopplung von Macht und Geist problematisch gestaltet (500-514). Zugleich sieht Vf. den Schriftstellerverband während der Sowjetzeit als Hüter der estnischen Sprache und Identität. Mit dazu hat sicherlich beigetragen, dass gerade von Seiten der Mitläufer nach dem Tod Stalins 1953 im beginnenden Tauwetter die systemkritischsten Töne zu hören waren (S. 585 ff.).

Der distanzierte, doch empathische Blick des Vfs. von außen zeigt sich wohl am deutlichsten in der Interpretation der Jahre unter sowjetischer Macht. So zeichnet er die Einschnitte in die Lebenswelten und Familien, die persönliche Bedrohung und die Erfahrung von Deportation, Exekution und Exil keinesfalls weich und betont die Bedeutung des lebensbejahenden „und trotzdem“ der estnischen Literatur. Zugleich geht er gegen jede Mystifizierung der Sowjetzeit vor, indem er die Durchschlagskraft des ideologisch vorgegebenen sozialistischen Realismus bezweifelt (S. 597-612), die Frage nach angepasster und unangepasster Literatur unabhängig vom jeweiligen System stellt (S. 605), und die „goldenen 60er“ als Mythos des Sowjetsystems dekonstruiert, der in langer Perspektive seine Berechtigung verliere (S. 624 f.). Im letztgenannten Punkt könnte man jedoch ebenso wie in den Studentenunruhen von 1968 in Tartu, die sich unter anderem an dem Aufführungsverbot eines Theaterstückes entzündeten, wohl noch deutlicher gesamteuropäische Parallelen erkennen und übernationale Entwicklungen herausarbeiten (S. 617-620 u. 654-657). Die eigentliche Besonderheit der Literatur in unfreier Umgebung, das Sprechen zwischen den Zeilen, v.a. in der Lyrik, ist bis heute nicht dechiffriert und vergleichend untersucht worden (S. 609). Immer wieder betont Vf. die Brüchigkeit und Durchlässigkeit des Eisernen Vorhangs, zu der nicht nur die absurde Schwäche der Zensur, die diversen Möglichkeiten des Widerstandes oder die Nähe Finnlands, sondern gerade auch der noch weitgehend unerforschte Austausch mit dem Exil und der Exilliteratur beitrugen. Die Frage von Kontinuität und Wandel angesichts der totalitären Erfahrung stellt sich ihm weniger als Frage nach dem Zusammenhang von Macht, Loyalität und Wahrheit (S. 690), ist die Mystifizierung der Sowjetzeit für ihn doch ein von außen aufgedrücktes Konstrukt. Die Wende von 1991 werde weniger von inhaltlichen Neuerungen, denn von neuen technischen Möglichkeiten markiert. Die Einführung des Computers und des Internet hätten eine deutliche Zäsur in der estnischen Literatur bewirkt (S. 767 f.). Der Anschluss an „den Westen“ war

peu à peu bereits durch die Rezeption der Exilliteratur seit Mitte der 50er Jahre eingeleitet (S. 615 f. u. 708) und mit der Wiederaufnahme der Zeitschrift „Akadeemia" ab 1989 auch im Bereich des Wissenschaftstransfers auf soliden Boden gestellt worden (S. 705 f.). Aus den Schriftstellern waren die Politiker der Umbruchzeit geworden – Geist und Macht traten wieder Hand in Hand auf (S. 712). Die Zeichen der Normalisierung des Literaturbetriebs nach 1991 erkennt Vf. dabei nicht nur an dem erneuten Aufleben einer nationalen Skandal- und Jammerkultur und dem Zuwachs von Prosaerzählungen gegenüber Lyrik, sondern auch an dem Ende des sich selbst tragenden Schriftstellertums, das in Estland seit 1994 durch ein erfolgreiches und sogar in Lettland kopiertes staatliche Förderungssystem unterstützt wird: das so genannte „Kulturkapital", das bereits in der Zwischenkriegszeit die nationale Autorenschaft vorbildlich gefördert hatte (S. 425 ff., 502 u. 714 f.).

Die estnische Literaturproduktion, die vor dem Ersten Weltkrieg und in den 30er Jahren einen ersten Höhepunkt erlangt hatte (S. 382 u. 469), konnte sich nach dem Tief der 40er und 50er Jahre in den 90er Jahren wieder an die Spitze der europäischen Buchproduktion empor hieven (S. 782). Zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt sich der Literaturbetrieb quicklebendig, weltoffen und international. Er ist literaturwissenschaftlich gut aufgestellt, verfügt über eine beachtliche Fülle an Nachschlagewerken, wissenschaftlichen Periodika, Zeitungen und Zeitschriften (S. 40-43 u. 778), eine breite und treue Leserschaft, gesunde Auflagenhöhen (S. 777-793), und konnte im 20. Jahrhundert mit Anton Hansen Tammsaare, Marie Under, Jaan Kross und Jaan Kaplinski gleich vier Nobelpreiskandidaten (freilich erfolglos) ins internationale Rennen schicken (S. 451, 635). Die Hauptwerke der Literatur wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt, und estnische Theaterinszenierungen sind in Amerika und Europa zu sehen.

Dieser Eindruck entsteht bei der Lektüre. Zugleich muss richtig gestellt werden, dass die estnische Literatur a) keinesfalls so umfangreich und bei weitem nicht immer so atemberaubend ist, wie die vorliegende *Gesamt*darstellung glauben lässt, und b) ihre Rezeption außerhalb Estlands nicht sonderlich zu Buche schlägt. Über die Lektüre der ca. 900 Seiten sollte man nicht vergessen, dass es sich um die beachtlich reiche Literatur einer kleinen Sprachgemeinschaft handelt, an deren Integration in die Bücherschränke der europäischen Leserschaft schrittweise gearbeitet wird. Und trotzdem und gerade deshalb hat Vf. den bisherigen Siegeszug der estnischen Literatur mit einer erschlagenden Menge an Fakten quantitativ bewiesen. Als Hilfe für

den beeindruckten Leser, der von dieser Fülle nichts ahnte, fügt er seinem Werk eine knappe Zeittafel mit den wichtigsten Eckdaten und Titeln der estnischen Literatur- und Kulturgeschichte (S. 794 ff.) sowie ein Verzeichnis der vorliegenden Übersetzungen ins Deutsche bei (S. 845-851).[4] Man ist zum Selberlesen aufgefordert! Auf der Suche nach den in der Zeittafel aufgelisteten Hauptwerken in der beigefügten Übersetzungsliste zeigt sich jedoch schnell, wie wenig für den motivierten Leser, der sich voller Elan nun selbst von den Qualitäten der estnischen Literatur überzeugen will, bislang auf Deutsch vorliegt.

Cornelius Hasselblatt ist in Umkehrung früherer baltischer Verhältnisse zu einem Kulturträger neuer Art geworden. Sein Buch ist durch seinen nicht immer leichten, doch immer eleganten Spagat zwischen Wissenschaftlichkeit und Popularität in der Lage, tatsächlich ein breiteres Publikum zu erreichen. Doch bleibt die estnische Literatur, die durch das Werk so nahe gerückt zu sein scheint, letztendlich doch (noch) fern. Sein Buch beglückt und macht doch ratlos: Wieweit erschließt sich estnische Literatur dem, der von außen kommt, was kann man in ihr erkennen und in welcher Form kann und will man darüber sprechen? Wo hat man es mit unspektakulären Nachahmungen, wo mit herausragenden Eigenheiten zu tun? Wonach suchen wir, Estophile deutschbaltischer Herkunft oder auch nicht, in der estnischen Literatur und was begreifen wir von ihr?

Für die wünschenswerte breite Rezeption der vorliegenden Literaturgeschichte stellt eine kostengünstigere (!) Version des Buches auf Deutsch[5] und eine Übersetzung ins Estnische (Englische etc.) zweifelsohne ein Muss dar. Für die weitere Forschung bleibt zu hoffen, dass sie sich, da seit mit dem vorliegenden Wackerstein nun endgültig auch außerhalb Estlands als bewiesen gelten muss, *dass es eine estnische Literatur gibt*, schwungvoll den unbeleuchteten und unbequemen Bereichen zuwenden möge. Dabei gilt: Mehr Mut zur Kritik und zu Grenzsprengungen! Die estnische Literatur lässt sich nicht im nationalstaatlichen Paradigma begreifen, kann nicht nur quantitativ, sondern muss auch qualitativ bemessen werden und hat Hinweise auf Lücken, Langweiliges oder allzu Bemühtes gerade auch von den wenigen Stimmen, die sich von außen zu ihr äußern können, bitter nötig. Den Autoren, den Übersetzern und den Kommentatoren

---

[4] Vgl. die ausführlichere Bibliografie von Cornelius Hasselblatt, Estnische Literatur in deutscher Sprache 1784–2003. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur. Bremen 2004.

[5] Ladenpreis: 168,00 €.

estnischer Literatur wünscht nach den fetten Jahren, auch in der anbrechenden wirtschaftlichen Dürrezeit von Herzen: „*Jõudu tööle*!"

Ulrike Plath, Tallinn

Armin Hetzer, Estnische Literatur. Eine historische Übersicht. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006, VIII, 184 S.

Es ist gewiss ein verdienstvolles Anliegen des Autors, eine Geschichte der estnischen Literatur verfassen zu wollen, die sich ausdrücklich nicht an das literaturwissenschaftliche Fachpublikum, sondern an breite Kreise einer literatur- und kulturinteressierten Öffentlichkeit wendet. Armin Hetzer habilitierte sich 1994 auf dem Gebiet der Allgemeinen Sprachwissenschaft und arbeitet als apl. Professor an der Universität Bremen. Im Rahmen der Stiftungsinitiative Johann Gottfried Herder war er als Gastprofessor an den Universitäten Tartu (2003/04) und Tallinn (2004/05) tätig.

Für seine „Historische Übersicht" definiert Hetzer estnische Literatur als Literatur, die in estnischer Sprache verfasst wurde (vgl. Vorwort, S. V). Über diese Einschränkung ließe sich diskutieren, da – wie der Autor auch selbst vermerkt – in der von einer deutschen Oberschicht dominierten Gesellschaft bis ins 19. Jahrhundert hinein ein sozialer Aufstieg nur um den Preis der Assimilation und Annahme einer deutschen Identität möglich war. Es gab deutsche Estophile, die Texte in estnischer Sprache verfassten und estnische Autoren, die in deutscher Sprache publizierten (wenn beispielsweise der Este F.R. Faehlmann 1840 seine „Estnischen Mythen" in deutscher Sprache veröffentlichte – gehören sie dann nicht zur estnischen Literatur?)

Angaben zur literaturwissenschaftlichen Methode, die der Abhandlung zugrunde liegt, lassen sich aus den einleitenden Bemerkungen nicht entnehmen. Auch Kriterien für die getroffene Auswahl von Autoren und Werken, den literarischen Kanon, auf den sich die Darstellung gründet, benennt der Autor nicht. Im Vorwort verweist Hetzer lediglich darauf, dass er sich hinsichtlich der herangezogenen wissenschaftlichen Literatur ausschließlich auf (zwei) estnische Quellen stützt (S. VI), wobei es sich bei der angegebenen fünfbändigen Literaturgeschichte von 1965 ff., zu der hier bibliografische Angaben fehlen, vermutlich um die von Endel Sõgel herausgegebene Litera-

turgeschichte[1] handelt. Armin Hetzer hebt diese Beschränkung auf „ausschließlich in Estland und von Esten verfasste Vorarbeiten" (ebenda) als besonderen Vorzug seiner Untersuchungsmethode hervor,[2] ein recht ungewöhnlicher literaturwissenschaftlicher Forschungsansatz. Eine explizite kritische Auseinandersetzung mit den im Vorwort benannten Publikationen[3] findet nicht statt. Der Autor verzichtet dabei nicht nur auf literaturhistorische und -theoretische Arbeiten, die von Hermann bis Suits, von Tuglas bis Undusk vorgelegt wurden, auf die in der Emigration verfassten Untersuchungen von Kangro, Jänes oder Mägi, sondern auch auf die Einbeziehung der internationalen Forschungsliteratur.

Die Periodisierung erfüllt für die Rezipienten einer Literaturgeschichte eine wichtige Ordnungsfunktion: „Mit Recht kann erwartet werden, dass eine Literaturgeschichte ihren Stoff nicht nur aufzählt, sondern ihn überschaubar macht, dabei die Bedeutung seiner Elemente erklärt und den Sinn des Ganzen erläutert."[4] Hetzer geht in seiner historischen Übersicht nicht von einem einheitlichen Periodisierungskonzept aus, sondern gliedert die ersten sieben Abschnitte seines Werkes anhand von Gattungen oder literarischen Epochen, die beiden letzten Abschnitte hingegen „Die Zeit der Besetzungen" und „Wege der Freiheit. Estnische Literatur nach 1991" auf der Grundlage historischer bzw. politischer Kriterien. Eine Begründung für die Periodisierung gibt der Autor im Einleitungsteil nicht, Überlegungen konzeptioneller Art enthält der vorliegende Band nur vereinzelt. So beispielsweise, wenn sich Hetzer im Abschnitt „Zwischen den Kriegen. Ein neuer Realismus" mit der Periodisierung der o.g. fünfbändigen Literaturgeschichte auseinandersetzt und erläutert, dass er versucht habe, „die einzelnen Autoren in jeweils einem Abschnitt unterzubringen, wodurch deren unterschiedliches Schaffen unter *ein* Label gepresst erscheint." (S. 109)

Betrachtet man den Umfang der einzelnen Kapitel (= Abschnitte), so wird ein Ungleichgewicht evident, das dem Anliegen des Autors, eine möglichst große Leserschaft für die estnische Literatur interessieren zu wollen, konträr entgegenzustehen scheint: So entfallen von

---

1 Eesti kirjanduse ajalugu viies köites [Geschichte der estnischen Literatur in fünf Bänden], hrsg. v. E. Sõgel. 5 Bde., Tallinn 1965–1984.

2 Karl Ristikivis „Eesti kirjanduse lugu" [Geschichte der Literatur Estlands] wird im Anhang allerdings in der russischen Übersetzung aufgeführt.

3 Die zweite angegebene Quelle ist: Epp Annus, Luule Epner, Ants Järv (u.a.), Eesti kirjanduslugu [Literaturgeschichte Estlands]. Tallinn 2001.

4 Rainer Baasner, Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1996, S. 38.

den insgesamt etwa 160 Seiten Text auf den Zeitraum bis zur Herausbildung der estnischen Nationalliteratur (Abschnitte 1-3) bereits fast ein Drittel, nämlich 50 Seiten der gesamten Literaturgeschichte. Die Literatur der 1960er Jahre bis 1991 wird auf nur 14 Seiten abgehandelt, von denen zudem acht lediglich aus kurzen Schriftstellerbiografien in der Art von Lexikonartikeln bestehen. Der estnischen Literatur seit 1991 widmet der Autor nur etwas mehr als vier Seiten.

Die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte durchbricht die in anderen Literaturgeschichten übliche Chronologie, indem Armin Hetzer die estnische Folklore dem 18. Jahrhundert zuordnet, mit der Begründung, dass erst zu dieser Zeit mit der Aufzeichnung der oral übermittelten Volksdichtung begonnen worden sei (vgl. S. 32). Im Unterabschnitt „Die literarische Form der Volksdichtung" (Abschnitt 3) zeigt sich, dass die Beschränkung auf Literatur, die in estnischer Sprache publiziert wurde, der vorliegenden Literaturgeschichte doch enge Grenzen setzt – so wäre es für deutsche Leser sicherlich auch interessant gewesen zu erfahren, dass sich Johann Gottfried Herder während seiner Zeit als Pastor in Riga mit der estnischen Volksdichtung befasste, einige estnische Lieder übersetzte und in seine Volksliedsammlung „Stimmen der Völker in Liedern" (1778/79) aufnahm.

Die Darstellung beginnt mit den beiden Abschnitten „Sprachdenkmäler und das evangelische Kirchenlied" sowie „Die Märchen- und Sagenwelt", in denen der Autor – neben historischen Exkursen – eine Fülle von Material, von Angaben zu Personen und Werken vor seinen Lesern ausbreitet. Insbesondere im ersten Abschnitt, in dem sich Armin Hetzer vorwiegend mit der Entwicklung der estnischen Schriftsprache befasst, hätte eine etwas gestrafftere und systematischere Darstellung die Verständlichkeit des Textes sicherlich erleichtert.

Eine zentrale Stelle in Hetzers Literaturgeschichte nimmt das Nationalepos „Kalevipoeg" ein. Warum der Autor in diesem Abschnitt (bereits in der Überschrift) den im Deutschen ungebräuchlichen Terminus „Kunstliteratur"[5] verwendet, ist allerdings nicht einsichtig. Hetzer würdigt das „Kalevipoeg" als Kunstwerk, das zur Konstituierung des estnischen Nationalbewusstseins entscheidend beigetragen habe, sieht jedoch seine Ausstrahlungskraft im Wesentlichen auf die Zeit seiner Entstehung beschränkt. Dabei ließen sich vielfältige Bezüge in der estnischen Kultur, in Kunst, Musik, Theater und Film nachweisen und unterschiedliche Formen der literarischen Rezeption

[5] Eine ähnliche Terminologie findet sich auch im Hinblick auf Lyrik und Prosa: „Kunstgedicht" – S. 61 und „Kunstprosa" – S. 66.

von Kreutzwalds Meisterwerk aufzeigen. Anhand der webbasierten Präsentation der „Kalevipoeg"-Materialien[6] könnte man zudem gut demonstrieren, wie in Estland mit Hilfe moderner Medien literaturhistorische Quellen aufbereitet und der Forschung sowie einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Im fünften, in seiner Struktur wenig kohärenten Abschnitt „Von der nationalen Erweckung[7] bis zur sozialkritischen Literatur" beschreibt Hetzer zunächst die Entstehung der estnischen Presse und die Konflikte zwischen Johann Woldemar Jannsen und Carl Robert Jakobson. Der folgende, Lydia Koidula gewidmete Unterabschnitt beginnt mit einer kurzen Beschreibung von Biografie und Werk der Dichterin und wird dann mit lexikonartikelartigen Kurztexten zu weiteren estnischen Autoren dieser Epoche fortgesetzt. Eine weitere Untergliederung erfolgt in „Russifizierung und Industrialisierung" sowie „Historische" und „Sozialkritische Themen".

Die starke Konzentration auf Stoffe und Themen zeigt, dass der Autor im vorliegenden Band die estnische Literatur vor allem aus dem Blickwinkel einer Widerspiegelungsästhetik heraus betrachtet. Ganz besonders deutlich wird dies in den Abschnitten, die sich mit modernen oder avantgardistischen Strömungen der estnischen Literatur um die Jahrhundertwende sowie in den 20er und 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts beschäftigen. Die Einleitung zum Abschnitt „Die Moderne" lässt ein Grundproblem der Darstellung erkennen: Der Autor setzt sich indirekt mit – den vermutlich aus der von E. Sõgel herausgegebenen Literaturgeschichte übernommenen – Deutungsmustern auseinander, ohne sie aber in einer direkten Argumentation zu benennen und zu widerlegen. Formulierungen wie „sozialer Auftrag von Literatur" dürften sich für Leser, die mit marxistischer Literaturwissenschaft sowjetischer Prägung nicht vertraut sind, aus dem Kontext nicht erschließen (vgl. S. 91). Andererseits fehlen hier die Bezüge zu literarischen Strömungen in Nord- und Westeuropa, insbesondere zur französischen Literatur, aber auch zur russischen Avantgarde.

Insgesamt fällt es schwer nachzuvollziehen, anhand welcher Kriterien Armin Hetzer zu seinen Wertungen über literarische Werke kommt, so wenn er beispielsweise feststellt, dass die „Bedeutung von Gustav Suits[8] nicht so sehr auf dem lyrischen Schaffen beruht" (S. 92).

---

6 Vgl. http://kreutzwald.kirmus.ee/et/kreutzwaldi_sajand.

7 Üblicherweise wird in der Literatur der Terminus „Nationales Erwachen" verwendet.

8 Die biografischen Angaben zu G. Suits sind nicht korrekt, er war erst ab 1921 und bis zu seiner Emigration nach Schweden, 1944, Professor an der Universität Tartu.

Bei Anton Hansen Tammsaare wird zunächst bemängelt, dass seine „Gesellschaftskritik eher journalistisch" ausfalle (S. 119), hingegen sein 1936 veröffentlichtes Theaterstück „Kuningal on külm" als „Satire auf den zeitgenössischen Faschismus verstanden wird" (ebenda). Auch hier scheint es, dass der Autor wissenschaftlich fragwürdige Auffassungen unkritisch übernimmt. Obwohl der 7. Abschnitt mit „Zwischen den Kriegen. Ein neuer Realismus" überschrieben ist, stellt Armin Hetzer in dem der Gruppe „Arbujad" gewidmeten Unterabschnitt selbst in Frage „ob man ihr Schaffen unter ‚Realismus' buchen sollte" (S. 123) – solche Inkongruenzen verstärken auch die Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Periodisierung im vorliegenden Band.

Neben den literarischen erscheint auch eine ganze Reihe von historischen und politischen Wertungen im vorliegenden Band problematisch, dies betrifft insbesondere die Zeit der ersten estnischen Republik und den Zeitraum von 1939/40 bis zum Ende der 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts. So ist es beispielsweise unverständlich, dass der Autor in der Einleitung zum 8. Abschnitt „Zeit der Besetzungen" das geheime Zusatzprotokoll zum Ribbentrop-Molotov-Pakt, in dem 1939 die Aufteilung der Machtsphären zwischen Deutschland und der Sowjetunion festgelegt wurde, nicht einmal erwähnt. Der These, dass „die sowjetische Besetzung (1940, 1944) keinen Bruch in der Kontinuität der estnischen Literatur darstellt" (S. 114), muss – angesichts der Verfolgung von Schriftstellern und Intellektuellen und einer großen Emigrationswelle[9] – nachdrücklich widersprochen werden. Aus diesen Gründen bleibt unverständlich, warum der Autor einem Unterabschnitt über die 1950er Jahre den Titel „Sozialistischer Neuanfang" gibt.

Bei der Zusammenfassung der estnischen Literatur von 1940 bis 1991 in einem Abschnitt „Zeit der Besetzungen" werden außerliterarische Kriterien zur Periodisierung herangezogen, die eine differenzierte Betrachtung der Literatur in diesem Zeitabschnitt erschweren. Die zeitweilige Öffnung der sowjetischen Gesellschaft nach dem Ende der Stalinära brachte mit Beginn der 60er Jahre wieder den Zugang zur Weltliteratur: Autoren wie Faulkner, Salinger, Updike, Borges, Camus und Kafka wurden ins Estnische übersetzt, gleichzeitig erschienen Werke von estnischen Autoren der 20er und 30er Jahre und erstmals – innerhalb Estlands – Texte der Emigranten. Das gesamte

[9] Vgl. Toomas Karjahärm, Kultuurigenotsiid Eestis: kirjanikud (1940–1953) [Kulturgenozid in Estland: Schriftsteller (1940–1953)]. Tallinn 2006 (Acta Historica Tallinnensia), S. 10, 142-177.

kulturelle Klima wandelte sich, in den Zeitschriften wurden – wenn auch mit Einschränkungen – literarische Debatten geführt.[10] Beginnend mit neuen Entwicklungen in der Lyrik, repräsentiert durch Autoren wie Jaan Kross, Ellen Niit oder Ain Kaalep, entstand in den 60er und 70er Jahren eine moderne, äußerst vielfältige estnische Literatur, so dass man hier eine deutliche Zäsur innerhalb der estnischen Literaturgeschichte setzen müsste. An der Universität Tartu entwickelte Jurij Lotman (der in der vorliegenden Literaturgeschichte leider nicht einmal erwähnt wird) seit den 1960er Jahren sein System der Kultursemiotik, das auf die moderne Literaturtheorie nachhaltigen Einfluss ausübte.

Für die Darstellung des estnischen Dramas und Theaters hätte neben Autoren, die zugleich Regisseure waren, wie Mati Unt und Juhan Viiding, auch der Regisseur Mikk Mikiver mit seinen herausragenden Inszenierungen am Tallinner Schauspielhaus (u.a. von Werken August Kitzbergs, Jaan Kruusvalls und Rein Saluris) zumindest erwähnt werden sollen.

Noch vor der estnischen Unabhängigkeit – in den Jahren 1989/90 – erschien eine Reihe wichtiger literarischer Werke von Autoren, die in Armin Hetzers Darstellung eine ausführlichere Betrachtung verdient hätten: Ülo Mattheus veröffentlichte 1989 den Roman „Kuma", Asta Põldmäe den auch ins Deutsche übersetzten Erzählungsband „Linnadealune muld" („Die Erde unter den Städten"). Ene Mihkelson publiziert den Lyrikband „Võimalus õunast loobuda" (1990), Jaan Undusk seinen 1987 entstandenen Roman „Kuum" (1990), im gleichen Jahr erschien auch Peeter Sauters Roman „Indigo". Bei der Würdigung des Kross'schen Œuvres wäre wohl eine präzisere Terminologie angemessen gewesen: Nach A. Hetzer wird das historische Sujet in Kross' Romanen als „Allegorie, Parallele **oder wie auch immer**" (S. 140; Hervorhebung der Rezensentin) aufgefasst. Für den Zeitraum von Anfang bis Mitte der 90er Jahre hätten die – auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Romane – von Viivi Luik „Ajaloo ilu" (1991), Maimu Berg „Ma armastasin venelast" (1994) oder Jüri Elvests Erzählungsband „Krutsiaania" (1996) in die Darstellung mit aufgenommen werden müssen. Die kurze Aufzählung macht im Übrigen auch deutlich, dass Hetzers Anmerkung, der „zahlenmäßige Anteil der Frauen

[10] Vgl. Mart Velsker, Kolmekümendate aastate luule kuuekümnedate aastate kriitikas ja kirjandusteaduses, Keele ja kirjanduse ning Loomingu näide [Dreißig Jahre Dichtung in der Kritik der 1950er Jahre und der Literaturwissenschaft], in: Keel ja Kirjandus 50 (2007), H. 6, S. 433-448.

(in der estnischen Literatur) [sei] sehr gering" (S. 159), nicht zutreffend ist. Auch über eine neue Generation von Autoren, die in den 1970er Jahren geboren wurden, experimentierfreudige junge Lyrikerinnen und Lyriker wie Elo Viding, Kristiina Ehin, Jürgen Rooste, Karl-Martin Sinijärv u.a. hätte man gern mehr erfahren. Literatur im Internet – die so genannte blog-Literatur – wird ebensowenig behandelt wie die Genres der modernen Trivialliteratur. Leider erfährt auch die Kinderliteratur keine besondere Wertschätzung (vgl. S. 151).

Zusammenfassend muss man feststellen, dass der Autor im vorliegenden Band vorwiegend positivistisch vorgeht, sich häufig auf die Vermittlung von biografischen und bibliografischen Daten beschränkt und den Fragen der Ästhetik und Poetik zu wenig Raum gibt. Die zahlreichen bibliografischen Angaben können sicherlich für Interessenten hilfreich sein, die sich einen ersten Überblick über die estnische Literatur verschaffen wollen. Eine phantasiereiche, experimentierfreudige, mit Ironie und Selbstironie meisterhaft spielende Literatur aus einer noch weithin unbekannten Region Europas hätte es jedoch verdient, auf der Grundlage moderner literaturhistorischer Forschung in ihrer gesamten Vielfalt und Einzigartigkeit vorgestellt zu werden.

Zum besseren Verständnis der komplizierten Rahmenbedingungen, in denen die estnische Literatur entstand und sich entwickelte, wäre es von Vorteil gewesen, wenn am Anfang eines jeden Kapitels eine kurze Übersicht zu den historischen und kulturellen Besonderheiten der jeweiligen Periode gestanden hätte, die auch den Blick über die Landes- bzw. Sprachgrenzen hinaus – sei es zu anderen Literaturen des Baltikums oder zu den Literaturen Ostmitteleuropas – erlaubt hätte. Eine Zeittafel und eine Karte hätten den Lesern die Orientierung sicherlich erleichtert. Und Sätze wie: „Vor allem darf man nicht aus dem Auge verlieren, dass bis 1918 St. Petersburg den Esten schon rein geographisch näher war als die Bildungszentren Mitteleuropas" (Vorwort, S. V) hätte das Lektorat – angesichts fehlender Zeugnisse über ein Auseinanderdriften der Kontinentalplatten – nicht stehen lassen dürfen.

Beate Biehl, Leipzig

Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur, hrsg. v. Willi Jasper, Eva Lezzi, Elke Liebs u. Helmut Peitsch. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006, 444 S. (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. 15).

20003/04 wurde an der Universität Potsdam gemeinsam vom Institut für Germanistik und dem Kollegium Jüdische Studien eine Ringvorlesung zum Thema „Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur" durchgeführt, deren Beiträge im vorliegenden Band versammelt sind. Ziel der Vorlesung sei es gewesen, so die Organisatoren der Vorlesungsreihe und Herausgeber des Bandes, Studierende und auch eine interessierte Öffentlichkeit mit dem Spektrum an Themen und Forschungszugängen bekannt zu machen, das sich mit dem Thema der „deutsch-jüdischen" bzw. dem Wechselverhältnis von „deutscher" und „jüdischer" Literatur verbinden lässt. Dabei sei es ihnen ausdrücklich weder um eine abschließende Definition von „deutsch-jüdischer Literatur" noch um eine vollständige Abbildung der dazugehörigen Forschung, die seit rund 20 Jahren intensiv betrieben wird, gegangen. Die intendierte Offenheit spiegelt sich denn auch im gewählten Titel wider, der den durchaus kontroversen Begriff der „deutsch-jüdischen Literatur" umgeht und statt dessen von „Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur" spricht.

Der Band ist in drei Sektionen gegliedert: „Vergleichende Analysen und Überblicksdarstellungen", „Transdisziplinäre Perspektiven" (je fünf Beiträge) sowie „Autorschaft und Werke" (neun Beiträge). Wie häufig in Sammelbänden, so sollte man auch in diesem Fall eine solche Unterteilung nicht allzu absolut auffassen: So gibt es zum Beispiel sowohl in der ersten Sektion (mit dem Beitrag von Ottmar Ette über „Lagererfahrung und Überlebenswissen in Texten von Emma Kann, Hannah Arendt und Max Aub") wie auch in der zweiten (Karl E. Grözinger über „Die Jüdische Religion in Franz Kafkas Werk", Joachim Schlör über „Yoram Kaniuks *Der letzte Berliner*") Texte, die ebenso gut auch unter „Autorschaft und Werke" hätten eingeordnet werden können. Tatsächlich überwiegen insgesamt (und erfreulicherweise) Texte, die sich mit konkreten literarischen Fallbeispielen auseinandersetzen.

Einleitend gibt Willi Jasper als einer der Organisatoren der Vorlesungsreihe und zugleich einer der Protagonisten der Forschung zur deutsch-jüdischen Literatur (vgl. sein „Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos". Berlin 2004), einen Überblick über

das Forschungsgebiet und seine Fragestellungen. Die „deutsch-jüdische Literatur“ oder, zeitgemäßer ausgedrückt, der „jüdische Diskurs in der deutschen Literatur“ sei im Kern „ein Disput über das Verhältnis von Deutschtum und Judentum innerhalb einer „Nationalliteratur ohne Nationalsprache“ (S. 20). Er werde von jüdischen Autoren deutscher Sprache ausgetragen, die – dies ist eine wesentliche Spezifizierung – in irgendeiner Form „Jüdisches“ thematisieren. Jasper dazu: „Ein sinnvolles Auswahlkriterium ist hier wohl nur die jüdische Thematik sowie die jüdische Tradition, aus der heraus ein Werk verständlich wird.“ (S. 24) Im „Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur“ (Stuttgart 2000) schreibt der Herausgeber Andreas Kilcher dazu erläuternd, dass „es nicht darum gehen kann, einzig nach den ‚positiven‘ Stellungnahmen zum Judentum, nach Bejahungen und Identifikationen oder gar nach apologetischen Literarisierungen zu fragen. Die Frage nach der Interpretation und Selbstbestimmung des Judentums muß vielmehr in einer möglichst komplexen Form gestellt werden, die nicht nur Identifikationen und explizite Stellungnahmen zum Judentum wahrnehmbar macht, sondern auch und gerade Traditionsbrüche, Fremdheitserfahrungen, Differenzen, Distanzen und parabolische Transformationen“. (S. XV f.) In diesem umfassenden Sinne ist auch der Ansatz des vorliegenden Bandes zu verstehen, wobei hier noch zusätzlich die komplementäre Ebene der deutsch-nichtjüdischen Literatur und ihrer Reflexionen zum Thema eingezogen wird. Insofern schließt der vorliegende Band zwar an die Forschungen zur deutsch-jüdischen Literatur an, erweitert aber deren Perspektive.

Zeitlich reichen die Beiträge vom Mittelalter (vertreten durch einen historischen Beitrag von Martin Langner über „Juden und Wenden als Randgruppen der mittelalterlichen Gesellschaft in der Mark Brandenburg“ in der Sektion „Transdisziplinäre Perspektiven“) bis in die unmittelbare Gegenwart. Auch hierin überschreitet der Band den üblichen Horizont des Forschungsbereiches „Deutsch-jüdische Literatur“, der sich in der Regel auf das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zum Holocaust konzentriert.

Gut die Hälfte der Beiträge widmet sich Autoren des frühen 20. Jahrhunderts, nicht ohne Grund: Dies ist die Zeit, in der, parallel zu entsprechenden politischen und gesellschaftlichen Debatten über die sog. Judenfrage, auch die Problematik einer deutsch-jüdischen Literatur vermehrt thematisiert wurde (als wichtige Referenztexte gelten hier Ludwig Geiger, „Die deutsche Literatur und die Juden“, 1910; und Moritz Goldstein, „Deutsch-jüdischer Parnass“, 1912). Konkret

angesprochen werden Autoren wie Franz Kafka (Karl. E. Grözinger), Max Nordau (Christoph Schulte), Max Brod (Peter Morris-Keitel) oder Arnold und Stefan Zweig (Eva Kaufmann, Manfred Voigts).

Einen interessanten Beitrag zum „jüdischen Diskurs" in der deutschsprachigen Literatur nach 1945 präsentiert Vivian Liska mit ihrem Aufsatz „Österreichisch-jüdische Gegenwartsliteratur". Am Beispiel der Autoren Robert Menasse, Robert Schindel und Doron Rabinovici geht Liska der Frage nach, ob und inwiefern sich jener Diskurs in Österreich von dem in Deutschland unterscheide. Sie kommt zu dem Schluss, dass in der österreichisch-jüdischen Literatur (der Nachkriegszeit) das konfrontative Element weniger ausgeprägt sei als in der deutsch-jüdischen, wobei sie dies auf eine von ihr als typisch österreichisch apostrophierte Literaturtradition zurückführt: „Witz und Satire, kombiniert mit Selbst-Ironie und einer spielerischen sprachlichen Virtuosität und Experimentierfreudigkeit, mehr als strenges, unnachgiebiges politisches Engagement charakterisieren jüdisches und nicht-jüdisches Schreiben in Österreich seit den volkstümlichen Dramatikern des 19. Jahrhunderts wie etwa Johann Nestroy und Ferdinand Raimund." (S. 131)

Unter den Beiträgen, die sich der Reflexion des „Jüdischen" in der deutschsprachigen Literatur nichtjüdischer Autoren widmen, sei besonders der Aufsatz von Doerte Bischoff über „Das Spiel mit den Juden. Zur Problematik von Komik und Theatralität in Leopold von Sacher-Masochs Judengeschichten" hervorgehoben. Bischoff geht der Verknüpfung der Topoi des Weiblichen und des Jüdischen als Verkörperungen einer (als bedrohlich empfundenen) Moderne nach, wobei sie die in der Forschung meist getrennt betrachteten erotischen und „jüdischen" Werke des Autors der „Venus im Pelz" und des „Judenraphaels" ausdrücklich in einen Zusammenhang bringt.

Andreas Degen wiederum beleuchtet in „Johannes Bobrowski, die Juden und das Problem des Authentischen" die „Egalisierungs- und Vereinnahmungstendenzen" (S. 400) in der poetischen Gleichsetzung von deutschen Vertreibungs- und jüdischen Holocausterfahrungen im frühen Werk dieses Autors.

Bibliografische Nachweise finden sich jeweils am Ende der Beiträge. Gerade mit Blick auf die sicher in erster Linie angesprochenen Studierenden wäre ergänzend eine allgemeine Bibliografie mit den wichtigsten Titeln zur Problematik von „Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur" sinnvoll gewesen.

Insgesamt bietet der Band interessante Einblicke in den Facettenreichtum des angesprochenen Themenkomplexes, wobei sowohl „Klas-

siker“ der deutsch-jüdischen Literatur wie Franz Kafka behandelt als auch einige neuere oder überraschendere Perspektiven eröffnet werden. Mehr kann man von einem Sammelband nicht erwarten.

Heidemarie Petersen, Leipzig

Kalevipoeg. Das estnische Nationalepos. In der Übersetzung von Ferdinand Löwe. Herausgegeben von Peter Petersen. Stuttgart/ Berlin: Mayer 2004, 324 S.

> „Denken Sie sich, welch erhebenden Einfluß auf ein niedergetretenes Volk das erwachte Bewußtsein geschichtlicher Existenz u[nd] Größe haben muß? (...) Denn beweist wohl irgend etwas unwidersprechlicher die geschichtliche Bedeutung eines Volkes als der Besitz einer *Epopöe*. Uns aber, als den Beförderern der geistigen Wiedergeburt dieses Volkes, uns den Philestonen gebührt es, diesen Torso der verstümmelt und mit spätern Zusätzen verunstaltet in den entlegensten Winkeln der Provinz seiner Anerkennung entgegenharrt – diesen in abgelegenen Thälern u[nd] tiefen Wäldern verhallenden Gesang – auf eine seiner würdigen Art in die Reihen der glänzenden Erzeugnisse des menschlichen Geistes einzuführen.“[1]

Mit seinem Aufruf zu einer nationalen „Epopöe“ im Sommer 1839 zu Dorpat/Tartu vor der im Jahr zuvor gegründeten Gelehrten Estnischen Gesellschaft spiegelte der estophile Deutschbalte und Arzt Georg Julius von Schultz (mit Schriftstellernamen Bertram, 1808–1875) nationales Erwachen und nationales Selbstbewusstsein unter den lange Zeit fremdbestimmten Völkern im Nordosten Europas.

Finnland hat sein „Kalevala“, „Land des Kaleviden“. Elias Lönnrot (1802–1884), Sohn eines finnischsprachigen Dorfschneiders und später

[1] Zitiert nach Otto A. Webermann, Kreutzwalds „Kalevipoeg“. Zur Problematik des estnischen Epos, in: Volksepen der uralischen und altaischen Völker. Vorträge des Hamburger Symposions vom 16.–17. Dezember 1965, hrsg. v. Wolfgang Veenker. Wiesbaden 1968, S. 13-35, hier S. 19. Webermanns Forschungen zu Entstehung und Rezeption des Kalevipoeg werden weitgehend von Cornelius Hasselblatt geteilt in: Ders., Die Bedeutung des Nationalepos „Kalevipoeg“ für das nationale Erwachen der Esten, in: Estland – Partner im Ostseeraum, hrsg. v. Jörg Hackmann. Lübeck 1998 (Travemünder Protokolle. 2), S. 41-56 (zuerst erschienen in: Finnisch-Ugrische Mitteilungen 20 [1996], S. 51-61).

Kreisarzt am Übergang Österbottens zu Weißmeerkarelien, hatte seit Ende der 1820er Jahre auf Wanderfahrten ins südöstliche Finnland die dort, im entlegenen Karelien, mündlich überlieferten mythischen Runenlieder gesammelt und zum metrischen Epos geformt: 50 Gesänge zur Fahrt Väinämöinens und Ilmarinens ins Nordland Pohjola, wo sie den Sampo schmieden, Finnlands Gral. Eine erste Ausgabe des „Kalevala" erschien 1835/36, eine erweiterte Fassung 1849.[2]

Lettland lieh seinem „Lāčplēsis" den Lorbeer der Nation. Andrejs Pumpurs (1841–1902) hatte als Dorfschüler und Gelegenheitsarbeiter rings um Lennewarden/Lielvārde an der Düna und später in der alten Kulturlandschaft um Pebalg/Piebalga Erzählungen und Sagen erfahren, die ihm – nun schon Soldat und bald Offizier in der Armee des Zaren – Bausteine zum „Lā(plēsis" wurden, sechs Gesängen zum Freiheitskampf der Letten gegen die christlichen Ritter der Fremde. 1888 erschien der „Bärentöter", den lettisches Selbstbewusstsein zum Nationalepos krönte.[3]

Als literarischen Auftakt seines nationalen Erwachens feiert *Litauen* das Epos der „Jahreszeiten". Kristijonas Donelaitis, latinisiert Christian Donalitius (1714–1780), Sohn eines Freibauern im preußischen Litauen, Seelsorger und Entwicklungshelfer am Rande der Rominter Heide, hatte dem Leben seiner Bauern die „Metai" gewidmet, Bilder in antiken Hexametern und in litauischer Sprache. Ludwig Rhesa (1776–1840) gab die „Jahreszeiten" 1818 erstmals mit einer um manche deftigen Passagen bereinigten deutschen Fassung heraus. Vier weitere Übersetzungen ins Deutsche folgten.[4]

---

2 Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Aus dem finnischen Urtext übertragen von Lore Fromm und Hans Fromm. Nachwort und Kommentar von Hans Fromm. 2 Bde., München 1967 (erste deutsche Ausgabe „Kalewala. Das National-Epos der Finnen", nach der zweiten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Anton Schiefner. Helsingfors 1852, bearbeitet und durch Anmerkungen und ein Nachwort ergänzt von Martin Buber. München 1914, neu übersetzt von Dagmar Welding. Stuttgart 1948, neu bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Wolfgang Steinitz. Rostock 1968, neu in Prosafassung übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Gisbert Jänicke. Salzburg 2004; erste, finnische Ausgabe 1835/36 in zwei Bänden „Kalewala taikka Wanhoja Karjalan Runoja Suomen kansan muinosista ajoista" [Kalevala oder Alte karelische Lieder aus der Frühzeit des finnischen Volkes] mit 12 078 Versen in 32 Gesängen; erweitert 1849 als „Kalevala. Toinen painos" [zweite Auflage] mit 22 795 Versen in 50 Gesängen).

3 Andrejs Pumpurs, Lāčplēsis [Der Bärentöter]. Ein Held des lettischen Volkes. Volksepos. Interlinearübersetzung aus dem Lettischen von Gunārs Cīrulis. Riga 1988 (vervielfältigtes maschinengeschriebenes Skript zum 100. Jahrestag der lettischen Erstausgabe).

4 Kristijonas Donelaitis, Metai [Jahreszeiten], in: Ra(tai [Werke]. Vilnius 1977, S. 89-261 (Paralleldruck von originaler und angepasster Schreibweise); Das Jahr in vier Gesängen, ein ländliches Epos aus dem Litthauischen des Christian Donaleitis, genannt Donalitius, in gleichem Versmaß ins Deutsche übertragen von D.L.J. Rhesa. Königsberg 1818; Christian Donaleitis, Litauische Dichtungen. Erste vol[!]ständige Ausgabe mit Glossar von Aug.

Wenige Monate vor dem eingangs zitierten Plädoyer Georg von Schultz-Bertrams hatte der Mitgründer und alsbald Präses der Gelehrten Estnischen Gesellschaft, Friedrich Robert Faehlmann (1798–1850), Este von Geburt, den Mitgliedern der Gesellschaft Fragmente der Sagen um Estlands mythischen Helden Kalevipoeg vorgelegt. Faehlmanns Vortrag markiert den Beginn des „Kalevipoeg".

Der Dorpater Arzt sah es als Aufgabe seines Lebens, die Bruchstücke der Mythen um den Sohn des Kalev zu sammeln und zu einem Ganzen zu vereinen. Er bediente sich des Deutschen und der Versform. Als Faehlmann 1850 starb, beauftragte die Gelehrte Gesellschaft den Stadtarzt des südostestnischen Werro (Võru), Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803–1882), Faehlmanns Projekt weiterzuführen.

Von Kreutzwald, dem Sohn eines freigelassenen estnischen Bauern, wird berichtet, er habe als Kind in der Spinnstube von Alt-Sommerhusen/Someru nahe Wesenberg/Rakvere auf die Volksgesänge und Sagen der Esten gehorcht, mit zehn Jahren die Spuren der Kalevsage im Kreis Jerwen/Järwamaa besehen und als Heranwachsender im Kirchspiel Haggers/Hageri im Süden von Reval vom alten Jaakob Fischer die wichtigsten Stücke der Kalevsage aufgenommen.

1853 hatte Kreutzwald die ein Jahr zuvor erschienene Übersetzung des finnischen „Kalevala" von Anton Schiefner kennen gelernt, das entliehene Werk allerdings nur acht Tage behalten. Doch die notgedrungen flüchtige Lektüre ließ Kreutzwald die Eigenständigkeit der Sagen um den Kalevsohn erkennen und überzeugte ihn zum metrischen Versmaß in estnischer Sprache. Die zerstreuten Bruchstücke der Überlieferung formte Kreutzwald zur eigenen Dichtung, gleich den „Jahreszeiten" von Donelaitis und dem „Bärentöter" von Pumpurs und anders als das „Kalevala", das Lönnrot zu vier Fünfteln auf die vor Ort gesammelten Runen gegründet hatte. Zu Recht wird der „Kalevipoeg" heute unter der Autorenschaft Kreutzwalds bibliografiert.

Zwischen dem März 1857 und dem August 1861 erschien in sieben Lieferungen als Band Vier und Fünf der „Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft" das Kreutzwaldsche Werk anonym unter dem Titel „Kalewipoeg, eine Estnische Sage" in estnischer und deutscher Sprache mit dem Vermerk „verdeutscht von Carl Reinthal"; auf

Schleicher. St. Petersburg 1865; Christian Donalitius, Littauische Dichtungen nach den Königsberger Handschriften mit metrischer Übersetzung, kritischen Anmerkungen und genauem Glossar hrsg. v. G.H.F. Nesselmann. Königsberg 1869; Christian Donalitius' Littauische Dichtungen. Übersetzt und erläutert von L. Passarge. Halle a.d.S. 1894; Kristijonas Donelaitis, Die Jahreszeiten. Nachdichtung von Hermann Buddensieg. München 1964.

dem Titelblatt der letzten (doppelten) Lieferung ist Reinthals Name durch „Dr. Bertram“ (= Georg von Schultz) ersetzt. Kreutzwald hatte, mit der Übersetzung des Pastors Reinthal nicht zufrieden, die letzten Gesänge selbst übertragen, Schultz-Bertram den Text überarbeitet. Die endgültige Druckfassung zählte neben einer Widmung („Soowituseks“, im deutschen Text „Anruf“) und einem einleitenden Gesang („Sissejuhatuseks“, „Zum Verständniß“) 20 Gesänge, insgesamt 19 047 Verse. 1862 folgte im finnischen Kupio eine estnischsprachige Volksausgabe. Erst die dritte Auflage erschien 1876 unter der ausdrücklichen Autorenschaft Kreutzwalds. Die heute maßgebende zweibändige textkritische Ausgabe der Estnischen Akademie der Wissenschaften von 1961 und 1963 mit Kommentar, Materialien und Bibliografie folgt dieser Ausgabe letzter Hand.[5]

Eine zweite und bislang letzte Übersetzung des „Kalevipoeg“ ins Deutsche erschien 1900 in der Übertragung von Ferdinand Löwe (1809–1889), Bibliothekar an der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg. Die vom Pastor in Klein-St.-Johannis/Kolga Jaani (Kreis Jerwen) Willem Reiman (1861–1917) herausgegebene Fassung zählt eine Einleitung von 23 Seiten, vier Seiten Bibliografie und 76 eng gedruckte Seiten sprachlicher, methodologischer und geografisch-historischer Anmerkungen. Die Autorenschaft Kreutzwalds wird lediglich in der Einleitung des Herausgebers benannt.[6]

Die Übersetzung Löwes ist „geglättet“. Gestrichen hat Löwe zwei von ihm als zu ordinär empfundene Passagen: die Schlussverse des Elften Gesangs mit der Geschichte des Wichtelmanns, der zwischen zwei Waldriesen gerät und von den Folgen ihrer Erbsenmahlzeit durchgeschüttelt wird, und ebenso 100 Verse des Fünfzehnten Gesangs, in denen eine der Zauberjungfrauen ihr Wasser um den schlafenden Kalev lässt und dieser die sprudelnde Quelle mit einem gezielt an den rechten Ort geworfenen Stein schließt. In der estnischen Originalfassung ist das Schlüsselwort durch Auslassung eines Buchstabens leicht verfremdet; Reinthal hatte in seiner Eindeutschung die Wirkung der anstößigen Verse durch Übertragung ins Lateinische zu mildern ge-

---

5 Friedrich Reinhold Kreutzwald, Kalevipoeg. Tekstikriitiline väljaane ühes kommentaaride ja muude lisadega [Kalevipoeg. Textkritische Ausgabe mit Kommentar und anderen Zusätzen]. 2 Bde., Tallinn 1961 und 1963, hrsg. vom Institut für Sprache und Literatur der Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR [Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut]). Die bibliografischen Angaben folgen der in Anm. 1 zitierten Untersuchung von Otto Webermann.

6 Kalewipoeg. Aus dem Estnischen übertragen von F. Löwe. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hrsg. v. W. Reimann. Reval 1900.

sucht.[7] (Ähnlich hatte Ludwig Rhesa als Herausgeber und Übersetzer der „Jahreszeiten" des Donelaitis allzu deftige Teile „geglättet".)

Löwes Übersetzung des „Kalevipoeg" von 1900 blieb ohne weitere Auflagen. Ein Nachdruck, der laut Hinweis des vorliegenden Neudrucks 1996 in Tallinn erschienen ist, konnte von uns nicht verifiziert werden und wird in der einschlägigen Bibliografie von Hasselblatt nicht erwähnt.[8] Umso größeres Lob gebührt dem Herausgeber der hier zu besprechenden Neuausgabe, die nun in angepasster Rechtschreibung neu gesetzt und repräsentativ gedruckt und gebunden dem Leser wieder verfügbar ist. Die Neuausgabe versammelt in eigener Verszählung Anruf, einleitenden Gesang (überschrieben „Zur Einführung") und die 20 Gesänge des Epos, deren Inhalt in den jeweiligen Anmerkungen hilfreich zusammengefasst wird. Im Fünfzehnten Gesang ersetzt die Neuausgabe die gestrichenen Passagen um die entsprechenden Verse der Reinthalschen Übersetzung und ergänzt deren lateinisch verfremdeten Verse um Neuübersetzungen von Cornelius Hasselblatt. Unbegründet bleibt, weshalb nicht auch die Streichungen im Elften Gesang behoben wurden.

Um die Übersetzung von 1900 gruppiert der Herausgeber ein Geleitwort des Nestors der estnischen Literatur Jaan Kross, ein eigenes Vorwort und eine Reihe von Beiträgen wissenschaftlicher Provenienz zur Erschließung des „Kalevipoeg".

Rein Veidemann, Professor für estnische Literatur in Dorpat, erhöht in einer knappen Studie Kreutzwalds „Kalevipoeg" zum „Heiligen Text der estnischen literarischen Kultur" (S. 263-268): Kreutzwald habe den Esten das Gleiche bedeutet wie der Apostel Paulus den Christen – einerseits als ein „Botschafter seiner spirituellen Erfahrungen", andererseits als ein „Verbreiter und Festiger des schon erworbenen (...) Glaubens" (an das Estentum); Kreutzwalds „Glaubensbekenntnis" sei zum „Glaubensbekenntnis aller Esten" geworden, der „Kalevipoeg" zum „Metatext der estnischen Kultur und Nation" (S. 267 f.).

Ähnlich hoch hinaus und mit missionarischem Eifer plädiert Herausgeber Peter Petersen, Facharzt für Psychiatrie, Psychotherapeuti-

---

7 Zur zweiten „Glättung" vgl. Cornelius Hasselblatt, Latein, Deutsch und Estnisch. Sprache und Sittlichkeit am Beispiel einer Episode aus dem estnischen Nationalepos, in: Kees Dekker, Alasdair MacDonald u. Hermann Niebaum, Northern Voices. Essays on Old Germanic and Related Topics, Offered to Professor Tette Hofstra. Leuven (u.a.) 2008, S. 279-294.

8 Cornelius Hasselblatt, Estnische Literatur in deutscher Sprache 1784–2003. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur. Bremen 2004. Hasselblatt räumt ein, dass er zitierte Literatur prinzipiell „de visu" aufgenommen habe (S. 7).

sche Medizin und Psychoanalyse, in seinem Beitrag zu psychologisch-anthropologischen Aspekten für ein Verständnis des „Kalevipoeg" als „document humain einer künftigen Kultur Europas" (S. 269-296). Das Epos bestätige die Bipolarität der Welt, indem das Böse gebändigt werde und nicht vernichtet; gegen die Zerstörung setze es eine ökologisch nachhaltige Entwicklung. Der Sohn des Kalev lehre die humanen Wissenschaften eine Methode der Befreiung: „Aufgehäufte historische Schuld, ökologische Katastrophen und destruktive Gewalt in unserer Welt sind heilbar" (S. 292).

Cornelius Hasselblatt, Professor für finnougrische Sprachen und Kultur an der Rijksuniversiteit Groningen, untersucht den estnischen und europäischen kulturgeschichtlichen Kontext der Entstehung des „Kalevipoeg" (S. 297-306). Hasselblatt verweist auf den Charakter des Kreutzwaldschen Werkes als Kunstdichtung, deren Siegeszug als Volksepos erst habe – teilweise – „künstlich produziert" werden müssen. Manche Entlehnungen aus anderen Kulturkreisen ließen sich nachweisen, doch „in seiner Gesamtheit ist Kalevs Sohn durch und durch estnisch" – im metrischen Vers, in der Topografie, in seiner Verbundenheit mit der Natur, in der Betonung der Frauen: „Kalevs Sohn ist somit vor allem auch Lindas Sohn" (S. 306).

Peeter Järvelaid, Professor für Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung in Dorpat, verbindet den Kalevipoeg mit Kreutzwalds Leben (S. 307-314). Ülo Valk schließlich, Professor für estnische und vergleichende Volkskunde, sammelt Tendenzen und Anhaltspunkte in der Forschungsgeschichte des „Kalevipoeg" (S. 315-321). Wertvolle Hilfe für Erkundungen vor Ort bietet eine Karte zu den Spuren des Kalevipoeg (S. 318 f.).

Etliche Einschränkungen schmälern das Lob für den Herausgeber. Er verzichtet auf Einleitung, Bibliografie und Anmerkungen Reimans und erschwert so dem Leser das Verständnis und den Zugang zu weiterführender Forschung. Allzu kursorisch bleiben die wenigen eigenen Anmerkungen der Neuausgabe. Wäre es zuviel der Mühe gewesen, den Apparat der Reimanschen Ausgabe aufzunehmen und im Licht der textkritischen Ausgabe der Estnischen Akademie der Wissenschaften zu prüfen und um den heutigen Forschungsstand zu erweitern? Hätte es nach mehr als 100 Jahren nicht auch einer Überprüfung der Löweschen Übersetzung bedurft? Hier hat die Neuausgabe eine große Chance vertan.

Kreutzwalds Epos vom Sohn des Kalev erzählt, wie Linda, Ehefrau Kalevs, nach dem Tode ihres Mannes ihren dritten Sohn zur Welt bringt, der als Kalevipoeg zum Helden des Epos heranwächst. Auf

der Suche nach der verzauberten Linda verführt der Sohn des Kalev das Mädchen Saarepiiga. In Finnland erwirbt Kalevipoeg das für den Vater geschmiedete Schwert und rühmt sich der Verführung. Als der Sohn des Schmiedes und Bräutigam des verführten Mädchens den Verführer herausfordert, tötet Kalevipoeg ihn mit seinem neuen Schwert. Den Mord vergeltend, gibt der Finnlandschmied dem Schwert einen Fluch auf den Weg: Es werde wie seinen Sohn so auch den Kalevsohn töten.

Kalevs Sohn rudert übers Meer heim nach Wierland/Wirumaa, wetteifert mit seinen Brüdern um die Herrschaft, gewinnt und geht auf abenteuerliche Fahrt im eigenen Land, bärenstark und stets zu Streichen aufgelegt. Der Peipuszauberer stiehlt dem schlafenden Kalevsohn das Schwert. Doch unweit des Peipus-Sees sinkt dem Zauberer das Schwert auf den Grund des Kääpabaches, wo Kalevipoeg es findet. Um des Finnlandschmiedes Sohnes willen bittet das Schwert den Kalevsohn, es vor neuem Blutvergießen zu bewahren. Der lässt dem Schwert die Ruhe im Bach unter einer Bedingung: „Aber wenn im Weg des Zufalls / In den Bach die Sohle senket / Wer zuvor dich *selbst getragen*, / Dann, o Schwert, mein treues, trautes, / Dann durchschneid' ihm beide Beine!"[9]

Kalevs Sohn häuft Siege, Ruhm und Reichtum, demütigt den Gehörnten, langt ans Ende der Welt und baut am Glück der Heimat. Im Kampf mit den fremden Eindringlingen fallen viele der Gefährten. Kalevipoeg befiehlt den Rückzug. Auf der Wanderung zum Peipus-See watet er durch den Kääpabach, tritt in das Schwert. Das trennt ihm nun die Beine durch. Der verkrüppelte Kalevsohn wird zum Wächter am Tor des Schattenreichs, seine Faust in den Fels gebannt: „Aber einmal naht die Zeit sich, / Wo die Späne von zwei Enden / Angezündet loh'n und lodern, / Gleicher Zeit die Flammengluten / Machen frei die Hand des Helden: / Dann kehrt heim der Kalevide / Seinen Kindern Glück zu bringen, / Estenlande neu zu schaffen."[10]

In seinem Geleitwort zur hier besprochenen Neuausgabe zitiert Jaan Kross aus der Einleitung zu Löwes Übersetzung eine Würdigung des „Kalevipoeg" aus dem Jahr 1859 durch die Petersburger Linguisten Anton Schiefner (1817–1879) und Ferdinand Johannes Wiedemann (1805–1887), wie wir sie auch heute noch gelten lassen wollen: „Keine Ilias hat Dr. Kreutzwald geschaffen, wohl aber der estnischen Literatur ein Kapitalwerk geschenkt, das für alle Zeiten den Esten sein wird, was den Griechen ihre Ilias war. Es ist ein volkstüm-

[9] Kalewipoeg (Anm. 6), 11. Gesang, Verse 693-697.
[10] Ebenda, 20. Gesang, Verse 1044-1051.

liches Werk voll des köstlichen Reichtums der estnischen Lebensweisheit und voll sinniger Betrachtung der ganzen estnischen Welt."[11]

Dietmar Albrecht, Lübeck

[11] Ebenda, S. XXVII.

Kalewala. Das finnische Epos von Elias Lönnrot. Übersetzt und mit einem Nachwort von Gisbert Jänicke. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2004, 486 S.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine vollständige *Kalevala*-Ausgabe, denn es wurden sämtliche 50 Gesänge (bei Jänicke: Lieder) des erweiterten *Kalevala* von 1849 übersetzt. Eine neue deutsche *Kalevala*-Übersetzung macht neugierig, da die bislang letzte Übersetzung des finnischen Urtextes inzwischen knapp 40 Jahre zurückliegt.[1]

Die Erwartungen an das vorliegende Werk sind hoch. Erstens gehört Gisbert Jänicke (geb. 1937 bei Heidelberg) zu den bekanntesten Übersetzern aus dem Finnischen ins Deutsche. Zweitens wird die Ausgabe im Klappentext mit folgenden Worten beschrieben: „Viele namhafte Übersetzer haben sich am ‚Kalewala' versucht, doch erst Gisbert Jänickes Arbeit ist es, die den höchsten Ansprüchen genügt: Sie ist vollständig, beruht in allen Details auf dem Original, berücksichtigt auch die neuesten Forschungsergebnisse und besticht durch ihre geschmeidig fließende Eleganz." Gerade die Lobpreisung seitens des Verlegers gab der Rezensentin Anlass, in der folgenden Besprechung als Vergleich neben dem finnischen Original[2] ggf. auch die Übersetzung von Fromm heranzuziehen.

Zuallererst sticht in der Ausgabe die Schreibweise *Kalewala* anstatt der gängigen *Kalevala* ins Auge. Die Verwendung des Buchstabens *w* für *v* bei Eigennamen zieht sich konsequent durch das gesamte Werk (z.B. *Wäinämöinen* vs. *Väinämöinen*), auch wenn die Frage (*w* oder *v*) laut Jänicke im Grunde irrelevant ist (S. 471). Erst beim weiteren Lesen fällt hingegen auf, dass die Eigennamen der

[1] Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Aus dem finnischen Urtext übertragen v. Lore u. Hans Fromm, kommentiert v. Hans Fromm. Wiesbaden 2005 (Erstausgabe: 2 Bde., München 1967); im Folgenden: Fromm.

[2] Elias Lönnrot, Kalevala. Helsinki 2002.

beiden zentralen Schauplätze in der Übersetzung gänzlich fehlen (hierfür liefert Jänicke im Nachwort eine Erklärung; S. 481). *Kalevala* wird mit *Kalewaland* (zum Glück nicht im Titel) und *Pohjola* mit *Nordort* übersetzt. Durch diese Konsequenz werden Parallelnamen von *Kalevala* zu Bezeichnungen wie *Wälder von Kalewas Land* und *Wäinämöinens Fluren* bzw. von *Pohjola* zu Namen wie *Kalter Ort*, *Finsteres Land* (*Finsterland*), *Nebelreich*. Der konsequente Verzicht auf die Wiedergabe der finnischen Eigennamen ist schwer nachvollziehbar. Wurde doch im Falle von *Tuonela* (ein weiterer wichtiger Ort) der Eigenname als Parallelbezeichnung zur Übersetzung in einer gelungenen Weise beibehalten: *Tuonela*, *das Totenland* (*Land der Toten*) sowie *Tuonelas Säle*, *Tuonelas Heide*, *Tuonelas schwarzer Fluß*.

Bei der Wiedergabe der einzelnen *Kalevala*-Gestalten reduziert der Übersetzer die zahlreichen Personennamen samt ihren Parallelnamen auf ein Maß, das sicherlich der Leserschaft entgegenkommt. Das folgende Beispiel verdeutlicht dieses Vorgehen:

> *„Läksi maata kylvämähän, siementä sirottamahan*
> *vierehen Kalevan kaivon, Osmon pellon penkerehen.“*
> (Kalevala, S. 15)

> „Ging den Boden zu bebauen, seinen Samen auszustreuen
> Nahe bei Kalevas Brunnen, an dem Rain von Osmos Acker.“
> (Fromm, S. 13)

> „Dann ging er, das Land zu bestellen, die Samen zu säen
> auf Kalewas Äcker, sein eigenes Gartenland.“ (Jänicke, S. 17)

In anderen Fällen gelingt es dem Übersetzer, einzelne Gestalten sowie deren Epitheta dem Leser durch eine bildhafte Sprache vor Augen zu führen: *Leichtfuß Lemminkäinen, der fesche Fernmut; Der Ackerpeter, Sampsa Pellerwoinen, der kleine Wicht; Annikki, die Zinnbrust*. Eine Geschmackssache hingegen sind Wortwahlen wie *Tattergreis*, *Tränenliese*, *Transusen*, *Frauenzimmer* und nicht zuletzt *Vettel* als einer der Parallelnamen von *Louhi*.

Die im Epos zahlreich auftretenden mythologischen Frauengestalten gibt Jänicke vorrangig nach dem folgenden Muster wieder: Er übersetzt die Bedeutung des Eigennamens und fügt für die weibliche Zuordnung (*-tar*) als Pendant das Wort *-fee* hinzu, z.B. *Schmerzensfee* (*Kivutar*) sowie *Wundfee* (*Vammatar*). Diese Methode ist sehr gelungen, denn sie erleichtert dem Leser die jeweilige Zuordnung einer

mythologischen Gestalt. Dies wird aus den beiden folgenden Übersetzungsvarianten ersichtlich:

> „Sommerfee, hohes Weib, Sonnenfee, Mutter der Natur,
> Föhrenfee, gute Hausfrau, Holderfee, schöne Jungfrau,
> Ebereschfee, kleine Magd, Ahlkirschfee, Tapios Tochter,
> Mielikki, Herrin des Waldreichs, Tellerwo, Tapios Tochter!"
> (Jänicke, S. 313)

> „Suvetar, erwähltes Wesen, Etelätär, Schöpfungsalte,
> Hongatar, du gute Hausfrau, Katajatar, junges Mädchen,
> Pihlajatar, schöne Jungfrau, Tuometar, du Tochter Tapios,
> Mielikki, du Weib des Waldsohns, Tellervo, du Mädchen
> Tapios!" (Fromm, S. 219)

Einen elementaren Bestandteil des finnischen Epos stellt das *Kalevala*-Metrum (vierfüßiger Trochäus) dar. Im Gegensatz zu Fromm verzichtet Jänicke jedoch in seiner Übersetzung auf die achtsilbigen Verse. Trotzdem gelingt es ihm, einen einzigartigen Versrhythmus beizubehalten. Dies wird in erster Linie durch die weitestgehende Wiedergabe eines weiteren *Kalevala*-Charakteristikums, den Parallelismus, erreicht. Die vom Verleger gepriesene „geschmeidig fließende Eleganz" beruht größtenteils auf dem Verzicht des Versmaßes. Dies wird durch die beiden folgenden Beispiele deutlich:

> „Sommerfee, hohes Weib, Sonnenfee, Mutter der Natur!
> Fütter meine Fresskuh, tränk meine Trinkkuh,
> schenk Gretchen süße Milch, Emmchen frische Milch,
> gib Mariechen gute Milch, Sternchen frische Sahne
> von glänzenden Gräsergrannen, taufrischen Halmen,
> von süßem Waldesboden, honigsüßen Wiesen,
> von metbetautem Rasen, beerenreichem Boden,
> von der Heideblumenfee, der Grasgrannenfee,
> von der Milchwolkenfee, der Himmelsnabelfee,
> dass sie milchige Zitzen kriegen, immer volle Euter,
> dass auch kleine Weiber, kleine Mägde sie melken können."
> (Jänicke, S. 315 f.)

> „Suvetar, erwähltes Wesen, Etelätär, Schöpfungsalte!
> Komm und füttre mir mein Fresschen, tränk mir aber auch
> mein Trinkchen,

Mach auch meine Ringel melkig, gib der Frischen frische
Feuchte,
Spende Milch auch meiner Schönen, frischen Milchtrank
meinem Apfel
Von den feinen Gräserspitzen, von den schönen
Ackerschmielen,
Aus der milden Mutter Erde, aus den honigsüßen Hügeln,
Honiggrasbewachsnen Wiesen, aus dem Beerenkräuterboden,
Von der Heideblumenherrin, von der Fee der Gräserspitzen,
Von der Milchjungfrau der Wolke, von der Fee des
Himmelsnabels,
Daß sie milchgefüllte Säcke, immer pralle Euter haben
Für die kleine Frau zu pressen, für die winzge Magd zu
melken!" (Fromm, S. 220)

In der Übersetzung tauchen einerseits dialektale bzw. veraltete Wörter wie *vermaledeit*, *Sech*, *Imme*, *Lobhudler*, *Eidam*, *Perlenschmitze*, *Nachen*, *Klepper*, *Mähren* auf. Andererseits springen unerwartete Wörter wie *jodeln*, *Imbiss*, *Grobian* ins Auge. Die breit gefächerte Wortwahl lässt beim Lesen leider gelegentlich die Frage aufkommen, ob es sich hier tatsächlich um die Wiedergabe eines archaischen Originals oder um eine zeitgenössische umgangssprachliche Textvorlage handelt:

„Schön war es dort, schön verging da die Zeit.
Nur eins war seltsam, eins fand ich befremdend:
Sie hatten Angst um ihre Mägde, dass ich ihre Schlampen,
ihre traurigen Rollmöpse, verteufelten Fettwänste
schlecht behandle, dass ich mich zuviel mit ihnen einlasse.
Dabei achtete ich mich, versteckte mich vor den Mädchen
wie der Wolf vor den Schweinen, der Habicht vor den
Hühnern." (Jänicke, S. 293)

An einigen wenigen Stellen ist der Übersetzungsstil sogar derart anachronistisch, dass er wohl vorrangig nur die junge Generation anspricht:

„Tuhat tunsi morsianta, sa'an leskiä lepäsi.
Kaht' ei ollut kymmenessä, kolmea koko sa'assa
piikoa pitämätöintä, leskeä lepäämätöintä." (Kalevala, S. 225)

„Mit tausend Bräuten, mit hundert Witwen schlief er.
Unter zehn Mägden gab's nicht zwei, unter hundert nicht drei,

die er nicht gehabt, Witwen, mit denen er nicht geschlafen hätte." (Jänicke, S. 286)[3]

Die vorliegende Übersetzung ist nicht durchweg einheitlich. Stellenweise ähnelt sie sogar einer prosanahen Nacherzählung:

„Jo aika tosin tulevi, päivä liitolle lipuvi,
toki käypi tuskemmaksi, läylemmäksi lankeavi
asuskella Ahti poian, Lemminkäisen leyhytellä
noissa Pohjolan pioissa, salajoukon juomingissa." (Kalevala, S. 216)

„Jetzt war's an der Zeit, war die Stunde des Aufbruchs gekommen.
Für den jungen Achti wurde die Lage immer gefährlicher,
immer schwieriger war's für Lemminkäinen zu verweilen
auf dem Fest in Nordort, beim Gelage des Hexenvolks."
(Jänicke, S. 275)

An anderen Stellen hingegen erreicht die Übersetzung eine wunderschöne dichterische Form. Ob bzw. in welchem Maß die vom Übersetzer im Nachwort mit Dankbarkeit erwähnte Dichterin Dorothea Grünzweig hierzu beigetragen hat, bleibt für den Leser im Dunkeln:

„Kleine Waldmagd, Tapios Jungfer Honigmund!
Blas auf deiner Honigflöte, pfeif auf deiner Nektarpfeife
deiner guten Herrin ins Ohr, der milden Herrin des Walds,
dass sie es hört und sich schnell aus dem Schlaf erhebt,
denn mich will sie nicht anhören, sie wacht nicht leicht auf,
wie inständig ich auch bitte, ihr mit goldener Zunge zurede."
(Jänicke, S. 113)

Die anfangs zitierte Aussage „beruht in allen Details auf dem Original" muss insofern revidiert werden, als die Übersetzung nicht durchweg eine wörtliche, sondern vielmehr eine inhaltliche Wiedergabe darstellt (z.B. *Russen* anstatt *Russland*, *Deutsche* anstatt *Deutschland*):

---

[3] Auch von Fromm ist diese heikle Stelle nicht besonders gelungen übersetzt worden, vgl. hierzu: „Er erkannte tausend Bräute, hielt mit hundert Witwen Beischlaf, / Keine zweie unter zehnen, keine dreie unter hundert / Mädchen, die er nicht verführte, Witwen, welchen er nicht beilag." (Fromm, S. 200).

„Sanoi vanha Väinämöinen: ‚Oi on seppo veikkoseni!
Tunge neitosi tulehen, tao kaikiksi kaluiksi,
tahi vie Venäehelle, saata Saksahan kuvasi
rikkahien riian naia, suurien soan kosia!'" (Kalevala, S. 277)

„Da sagte der Alte Wäinämöinen: ‚Ach, Brüderchen Schmied!
Steck deine Jungfrau ins Feuer, schmiede Werkzeug daraus,
oder bring sie zu den Russen, schick sie zu den Deutschen,
dass die Reichen sich um sie streiten, die Großen sich balgen!'"
(Jänicke, S. 353)

Das Werk schließt mit einem 16-seitigen Nachwort des Übersetzers, in dem unterschiedliches Hintergrundwissen geliefert wird. Hierbei bemerkt Jänicke u.a. folgendes: „(...), knapp 300 wissenschaftliche Arbeiten wurden im Laufe dieser Übersetzung ausgewertet" (S. 486). Umso erstaunlicher ist daher seine enge Auslegung der Protagonisten vom Kalten Ort [*Pohjola*] und von Kalewas Land [*Kalevala*]: „Verkörpern erstere das böse Element, dann repräsentieren letztere das gute, (...) – im Grunde der ewige Dualismus zwischen Gut und Böse auf der Welt, explizit der Wettstreit zwischen dem Leben und dem Tod" (S. 484). Hierbei gibt es andere, ebenso fundierte Interpretationsmöglichkeiten, wie die des Kampfes zwischen Heidentum (*Pohjola*) und aufkommendem Christentum (*Kalevala*) bzw. des Kampfes zwischen Frau (*Louhi in Pohjola*) und Mann (*Väinämöinen in Kalevala*).

Gisbert Jänicke hat bei der Übersetzung der finnischen *Kalevala*-Gesänge immense Arbeit geleistet. Zudem leitet er jedes Lied mit einer kurzen Zusammenfassung des kommenden Handlungsstranges ein. Das Werk ist trotz geäußerter Kritikpunkte sehr zu empfehlen. Denn bei aller Kritik darf nicht vergessen werden, dass das finnische Nationalepos *Kalevala* inzwischen auch auf Finnisch in unterschiedlichen Varianten vorliegt, u.a. als eine Prosa-Ausgabe von Kai Nieminen.[4] Wer sich hingegen mit dem *Kalevala* tiefgründiger auseinandersetzen möchte, der sollte auf die Fromm-Übersetzung mit seinem ausführlichen Kommentarband zurückgreifen.

Paula Jääsalmi-Krüger, Hamburg

[4] Kalevala. Elias Lönnrotin vuoden 1849 Kalevalan pohjalta kirjoittanut Kai Nieminen [Kalevala. Auf der Grundlage des von Elias Lönnrot 1849 verfassten Kalevala geschrieben von Kai Nieminen]. Helsinki 1999.

Benedikts Kalnačs, Inguna Daukste-Silasproģe, Māra Grudule, Zanda Gūtmane, Jana Vērdiņa, Vācu literatūra un Latvija. 1890–1945 [Deutsche Literatur und Lettland. 1890–1945]. Rīga: Zinātne 2005, 878 S., Abbildungen.

Als ich, eine frisch in Deutschland promovierte Germanistin aus Lettland, der Aufforderung zustimmte, meine Meinung über das schon im Ausmaß gewaltige, 2005 mit lettischer und deutscher finanzieller Unterstützung erschienene Buch „Vācu literatūra un Latvija. 1890–1945" in Form einer Rezension zu schreiben, überkam mich ein leises Zittern angesichts dieser sisyphushaften Aufgabe, die die Autorinnen und der Autor des Buches und auch ich als Rezensentin auf sich genommen haben. Außerdem ist die Landschaft der Literaturwissenschaftler jeglicher Couleur, aber vor allem die der Lettonisten und der Germanisten, so klein und jeder schreit nach einem Happen Brot für sich, für die Kunst, für seine leiblichen und akademischen Kinder. Die Personen im Umkreis, die an dem Projekt nicht beteiligt waren, betrachteten mich mitleidig und ihre Gesichtszüge bekamen einen nicht eindeutig erklärbaren Ausdruck, etwa der Verwunderung, der Ablehnung...

Dies betraf vor allem die lettischen Germanisten, denn sie wurden auf ihrem ureigensten Gebiet von den Lettonisten stillschweigend ignoriert. Alle Autoren der einzelnen Kapitel des Buches sind ohne das Studium der Germanistik ausgekommen, kommen aus dem Bereich der lettischen Philologie und bekleiden im akademischen und Kulturbereich würdevolle Posten in Lettland. Auf insgesamt 878 Textseiten gibt es nur ein einziges Zitat des germanistischen Literaturwissenschaftlers Juris Kastiņš, der u.a. über die deutsche Literatur der Jahrhundertwende forscht.

Für ein Ansprüche auf die Position eines Standardwerks im lettisch-deutschen Literaturbereich erhebendes Werk ist diese Statistik merkwürdig. Statistiken bedürfen aber immer einer Interpretation, die ich an dieser Stelle offen lassen möchte. Nur einige Deutungsmöglichkeiten, die meines Erachtens in Frage kämen: Mangel an Kooperation, desolates wissenschaftliches Niveau der lettischen germanistischen Literaturwissenschaft, Profit, das Vorsichhinbrüten der lettischen Germanisten, der Lettonisten?

Wie dem auch sei, das Buch ist ein historisches Ereignis in der lettischen wissenschaftlichen Buchlandschaft, die sich noch immer mit den Epitheta der Art – die erste umfangreichere Darstellung der deut-

schen und der deutschbaltischen Literatur in der lettischen Sprache – begnügen muss. Durch die sehr breit (zu breit für ein Buch) angelegte Thematik, die die deutsche Literaturgeschichte der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg (rund 400 Seiten), die deutschbaltische Literaturgeschichte (ca. 150 Seiten), die Rezeption der deutschen Geschichte in Lettland in der entsprechenden Zeitperiode (ca. 100 Seiten) samt Bibliografien verschiedener Art (ca. 150 Seiten) umfasst, wurde vermutlich an eine breite Leserschaft gedacht, die das Buch für Unterrichtszwecke benutzen könnte.

Im Vorwort des Hauptherausgebers Benedikts Kalnačs wird die Zielgruppe der Rezipienten jedoch recht eng benannt. Das Vorwort schließt mit den Worten (S. 8): „Man möchte hoffen, dass das im Buch ‚Deutsche Literatur und Lettland' systematisierte Material für die weitere Forschung wertvolle Anregungen liefert."[1] Also l'art pour l'art, Forschung für die Forschung, wie es in der wissenschaftlichen Landschaft im Durchschnitt der Fall ist. Das Buch kann aber mit Sicherheit nicht nur für die Studenten der Geistes- und Sozialwissenschaften brauchbar sein, sondern für alle an deutsch-lettischen Kulturbeziehungen Interessierte. Hier sei nur eine Einschränkung genannt, welche die Struktur des Buches betrifft. Für die Benutzerfreundlichkeit und ehrlicherweise sollten aus diesem einen Buch drei verschiedene Bücher entstehen, die zielgerichteter ihren jeweiligen Nutzerkreis ansprechen würden. Der Sammeltitel „Deutsche Literatur und Lettland" ist genauso viel- wie nichtssagend, denn aus dem Titel geht nicht hervor, in welchen Bezug Lettland zu der deutschen Literatur zu setzen wäre. Man erwartet eine komparatistische Studie, die einen Bezug der deutschen Literatur zur lettischen Kultur herstellt. Auf den ersten 400 Seiten des Buches, auf denen die deutsche Literaturgeschichte der entsprechenden Zeitperiode behandelt wird, fällt man von einer Enttäuschung in die nächste, bis man versteht, dass es hier um eine relativ beliebig kompilierte Deskription der Stile, Inhalte, ästhetischer Programme geht. Die äußerst raren Lettlandbezüge innerhalb dieses Textteils – etwa die Erwähnung der Ereignisse vom 9. November 1918 und der Unabhängigkeitserklärung Lettlands vom 18. November in einem halben Satz (S. 22) oder einige im Text verstreute Aussagen lettischer Kritiker – gehen in der allgemeinen Darstellung unter. Dabei stellen häufige Wiederholungen,

[1] Im Original: „Gribētos cerēt, ka grāmatā ‚Vācu literatūra un Latvija' sistematizētais materiāls turpmākai pētniecībai sniegs daudz vērtīgu ierosmju." Übersetzung durch die Rezensentin.

beinahe eine Art Leitmotivik durch die Standardwerke der entsprechenden Literaturepoche, die Lesebereitschaft auf die Probe (so z.B. die vielfachen Verweise auf die „Buddenbrooks", „Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge"). Alles bekommt einen kaleidoskopartigen Charakter und der Leser kehrt oft zu einem einige Seiten vorher geschauten Bild zurück. Was bereits von Benedikts Kalnačs in dem Kapitel „Deutsche Literatur und Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts" angesprochen wurde, wird in dem Kapitel von Inguna Daukste-Silasproģe „Entwicklung der deutschen Prosa (1890–1945)" vertieft wiederholt und im nächsten Kapitel von Zanda Gūtmane „Moderne ästhetische Suche in der deutschen Prosa" wieder aufgegriffen.

Bei der Suche nach lettischen Bezügen ist man über eine ausführliche Beschreibung von Kafkas Schaffen verärgert. Mag sein, dass er von jemandem in Lettland zu der Zeit gelesen wurde (mit Sicherheit von der lettischen Regisseurin Asja Lacis, die durch Walter Benjamin auf den Autor aufmerksam gemacht wurde), aber wer erklärt denn der Leserin/dem Leser den im Titel mit „Lettland" programmatisch angelegten Bezug. Etwas erleichtert liest man die beiden letzten Darstellungen des Teils der *nicht* vergleichend angelegten deutschen Literaturgeschichte. Die Darstellung von Jana Vērdiņa „Deutsche Lyrik" bringt neue, noch unverbrauchte Informationen, das Kapitel von Benedikts Kalnačs „Das Drama" weiht in die Inhalte und Problematik der Stücke ein. Damit wäre das „erste Buch", das in lettischer Sprache noch nie als Einzeldarstellung, geschweige denn Untersuchung erschienen ist, abgeschlossen.

Die Darstellung und Untersuchung – hier sei das Ineinandergreifen beider Bezeichnungen ausdrücklich betont – ist der zweite Teil, oder eher das „zweite selbstständige Buch" von Māra Grudule „Deutschbaltische Literatur (1890–1945)". Souverän formuliert sie ihren Untersuchungsgegenstand – die Literatur, die von den auf dem jetzigen Territorium Lettlands gebürtigen Deutschen in deutscher Sprache geschrieben wurde. Sie verwendet konsequent den politisch korrekten Begriff des Deutschbaltischen, erwähnt auch die komplizierte und spannungsvolle Geschichte des Begriffs, macht jedoch im Unterschied zu der ebenfalls 2005 (allerdings etwas später) erschienenen „Deutschbaltischen Literaturgeschichte" von Gero von Wilpert keine anderen Begriffsvorschläge. Als Lettin ist sie frei von den bei Wilpert noch immer liebevoll gepflegten Animositäten, wenn es im Vorwort seiner Darstellung heißt: „Erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts begannen die Deutschen der russischen Ostseeprovinzen, sich in eindeutiger

Begrenzung auf das Deutschtum mit der Neubildung „Balten“ zu nennen. (...). Dagegen sagt Baltendeutsch nur zweimal dasselbe: Balten sind Deutsche, und Deutsche sind Deutsche. Von der Sprache her übertrug man die Bezeichnung zu Anfang des 20. Jahrhunderts auf die Bevölkerung und nannte sie „Baltendeutsche“, so auch noch in der Nazizeit, bis sich die unglückliche Bezeichnung „Deutschbalten“ – da es „Balten“ ja nicht gibt – durchsetzte und seither anscheinend unausrottbar ist, (...).“[2]

Māra Grudules Untersuchung ist vergleichend angelegt, sie interessiert die Wahrnehmung der gerade ihre erste Blütezeit erlebenden lettischen Nationalliteratur, die thematischen und formalen Parallellen der auf einem geografischen Territorium, aber oft in Parallelwelten lebenden Autoren. Ein wichtiger Faktor dieser Rezeption ist wie immer das literarische Interesse in der Form der Übersetzung. Daher ist der Bezug auf die im Manuskript gebliebene umfangreiche Anthologie der deutschbaltischen Literatur in lettischer Sprache von Kārlis Krūza ertragreich und ausschlaggebend für die Autorenwahl. Die Untersuchung von Māra Grudule ist eine beachtliche Pionierleistung, die einen fruchtbaren Forschungsbereich erschließen könnte.

Das „dritte Buch“ wäre die von Inguna Dauksta-Silasproģe dokumentierte Sammlung der Daten (als Darstellung im zusammenhängenden Text, aber auch in Form einer akribisch erarbeiteten, nach verschiedenen Kriterien erfassten Bibliografie) zu Übersetzungen, Editionen (in einzelnen Büchern und in Periodika) verschiedenster Werke verschiedensten künstlerischen Niveaus deutschsprachiger Autoren in Lettland und auch der lettischen Schriften, die deutsche Literatur betreffen. Da der aktuelle Forschungsschwerpunkt von Inguna Dauksta-Silasproģe die lettische Exilliteratur ist, zieht sie Parallellen biografischer, politischer Art zwischen der deutschen und der lettischen Exilliteratur und verweilt an den Konstellationen der Schaffensbedingungen der unter den Exilumständen schreibenden lettischen und deutschen Autoren.

Das Buch beinhaltet eine Zusammenfassung in deutscher Sprache.

Beata Paškevica, Rīga

[2] Gero v. Wilpert, Deutschbaltische Literaturgeschichte. München 2005, S. 10.

Martin Klöker, Literarisches Leben in Reval in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1600–1657). Institutionen der Gelehrsamkeit und Dichten bei Gelegenheit. Teil 1: Darstellung; Teil 2: Bibliographie der Revaler Literatur. Tübingen: Niemeyer 2005, 772, 652 S. (Frühe Neuzeit. 112).

Welch eine große Forschungslücke dieses zweibändige monumentale Werk von Martin Klöker in der Forschung des frühneuzeitlichen literarischen Lebens in der Ostseeregion füllt, zeigt am deutlichsten die Intensität, womit das Werk gleich nach der Verteidigung als Dissertation an der Universität Osnabrück im Jahre 2004 und besonders nach dem Erscheinen in Tübingen im Verlag Niemeyer im Herbst 2005 benutzt und zitiert worden ist. Das gilt sowohl für die bio- und bibliografische,[1] literatur- und sprachhistorische[2] als auch für die historische Seite des Werkes. Die Forscher haben in diesem Fall nicht auf die Beurteilung der Rezensenten gewartet.[3] Ganz begründet fühlt man sich sogar verpflichtet darauf hinzuweisen, wenn das Werk von Klöker noch nicht verwendet werden konnte.[4] Damit kann man in

---

1 Z.B. Aivar Põldvee, „Lihtsate eestlaste ebausukombed" ja Johann Wolfgang Boecleri tagsitulek. Lisandusi kiriku, kirjanduse ja kommete ajaloole [„Der Einfältigen Ehsten Abergläubische Gebräuche" und die Rückkehr von Johann Wolfgang Boecler. Ergänzungen zur Geschichte von Kirche, Literatur und Sitten], in: Ajalookirjutaja aeg = Aetas historicorum, zusammengest. V. P. Lotman. Tallinn 2008 (Acta Bibliothecae Nationalis Estoniae = Eesti Rahvusramaatukogu toimetised. 11: A. Raamat ja aeg = Libri et memoria. 1).

2 Z.B. Kristi Viiding. Õnnelik olgu su samm... Teelesaatmisluuletused 17. sajandi Eesti kirjanduses [Glücklich sei dein Weg... Abschiedsgedichte in der estnischen Literatur des 17. Jahrhunderts], in: Keel ja Kirjandus (2005), Nr. 5, S. 359-378; Nr. 6, S. 455-474; Katre Kaju, Keelevalik Tartu *Academia Gustaviana* aegses pulmaluules (1632–1656) [Sprachwahl in den Hochzeitsgedichten der *Academia Gustaviana* in Dorpat (1632–1656)], in: Läänemere provintside arenguperspektiivid Rootsi suurriigis 16./17. sajandil [Entwicklungsperspektiven der Ostseeprovinzen im schwedischen Großreich im 16./17. Jahrhundert], hrsg. v. Enn Küng. Bd. II, Tartu 2006 (Eesti Ajalooarhiivi toimetised. Acta et commentationes Archivi Historici Estoniae 12 [19]), S. 50-100; Liina Lukas. „Balti kultuuri" mitmelaadsest loomust [Zur vielartigen Natur der „baltischen Kultur"]. Vortrag beim Workshop „Rahvuskultuur ja tema teised" / „National Culture and its Others", veranstaltet vom Under and Tuglas Literature Centre of Estonian Academy of Sciences, 6.–7. November 2006 in Tartu; Detlev Pleiss, Kristi Viiding, Johann Sebastian Markardi senitundmatu juhuluuletus aastast 1657 [Ein unbekanntes estnisches Gelegenheitsgedicht von Johann Sebastian Markart aus dem Jahr 1657], in: Keel ja Kirjandus (2007), Nr. 4, S. 265-276; Kristi Viiding, The literary background of early Estonian secular writing: the current situation and perspectives in research, in: Common Roots of the Latvian and Estonian Literary Languages, hrsg. v. Kristiina Ross u. Pēteris Vanags. Frankfurt a.M. (u.a.) 2008, S. 147-163.

3 Tiiu Reimo, Kirjanduselu XVII sajandi Tallinnas [Literarisches Leben in Tallinn im 17. Jahrhundert], in: Keel ja Kirjandus (2006), Nr. 11, S. 903-910; Raimo Raag, Rewiev, in: Studia Neophilologica 78 (2006), S. 228-234.

4 Vgl. Jürgen Beyer, Schwedische Lesestoffe in Est- und Livland im 17. und 18. Jahrhundert,

der Erforschung der frühneuzeitlichen Literatur fast von einer Ära vor und einer nach dem Werk Klökers sprechen.

Der Grund der schnellen und intensiven Auseinandersetzungen mit diesem Buch liegt vor allem in der Gründlichkeit und im Informationsreichtum auf allen Werkebenen. Betrachtet man zuerst den Aufbau, ist festzustellen, dass in der bisherigen Forschung der Literaturgeschichte des Ostseeraumes keine vergleichbare Symbiose existiert. Man findet entweder mit der Einleitung versehene Bibliografien zur Druckproduktion der einzelnen Städte[5] oder mit einer Bibliografie versehene Behandlungen von literarischen Einzelaspekten, die auf die literarische Produktion in einer einzigen Sprache begrenzt sind.[6] In Klökers Buch vereinigen sich aber drei Aspekte: die monografische Darstellung des gesamten literarischen Lebens in Reval in der Periode 1600–1657 (Vorwort, vier Kapitel und Zusammenfassung, insgesamt 571 S.), 524 Biografien zum literarischen Leben Revals (128 S.) im ersten Band sowie die Bibliografie der Revaler Literatur mit 624 Titeln im zweiten Band. Der erste Teil ist gänzlich eine Pionierarbeit; die biografischen Zusammenfassungen ersetzen vertrauensvoll das veraltete Handbuch von J.F. von Napiersky und C.E. Recke aus dem 19. Jahrhundert nicht nur für die Forschung der Revaler Literaten, sondern auch vieler frühneuzeitlicher Personen im ganzen Ostseeraum; der bibliografische Teil demonstriert in seiner Systematik das große und wichtige Forschungspotenzial des vom Interdisziplinären Institut für Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Osnabrück im Rahmen des Projektes „Erfassung und Erschließung von personalem Gelegenheitsschrifttum der Frühen Neuzeit" begonnenen „Handbuchs des personalen Gelegenheitsschrifttums" (erscheint seit 2001) für die Literaturforschung in ganz Europa. Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass in der Bibliografie nicht nur die in Reval gedruckten Texte erschlossen sind, sondern auch solche, die irgendeine Beziehung zu Reval haben: von Revaler Einwohnern außerhalb

in: Books and Libraries in the Baltic Sea Region from the 16th to the 18th Century. Bücher und Bibliotheken im Ostseeraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. Lea Kõiv u. Tiiu Reimo. Tallinn 2006, S. 165-171, hier Anm. 17.

5 Vgl. Ene-Lille Jaanson, Tartu ülikooli trükikoda 1632–1710. Ajalugu ja trükiste bibliograafia [Druckerei der Universität Dorpat 1632–1720. Geschichte und Bibliographie der Druckschriften]. Tartu 2000.

6 Vgl. Jan Drees, Die soziale Funktion der Gelegenheitsdichtung. Studien zur deutschsprachigen Gelegenheitsdichtung in Stockholm zwischen 1613–1719. Stockholm 1986; ders., Deutschsprachige Gelegenheitsdichtung in Stockholm und Uppsala zwischen 1613 und 1719. Bibliographie der Drucke nebst einem Inventar der in ihnen verwendeten dekorativen Druckstöcke. Stockholm 1995 (Acta Bibliothecae Regiae Stockholmiensis. 56).

der Stadt verfasst und/oder publiziert, im Blick auf Anlässe in Reval oder über Reval geschaffen, Revaler Institutionen oder Personen gewidmet oder über Reval berichtend. Alle Drucke sind hinsichtlich des Verfassers, Druckers, Verlegers, Anlasses, Anlassdatums, Formats, Buchschmucks, Versmaßes, Standortes, der Kollationsformel, Seitenzahl und Sprachen beschrieben und in zwölf Registern (Personenregister, Drucker und Verleger, Anlässe, Gattungen, Gesamtsprachen, Beitragsformen, Strophenformen, Versformen, Gedichtanfänge, Melodien, Provenienzen und Standorten) zusammengefasst.

Seine Überlegungen zur Methodik und Zielsetzung des Buches erklärt der Autor auf 51 Seiten am Anfang des Buches. Es werden die zentralen Begriffe wie literarisches Leben, Stadt und Literatur, Gelegenheitsdichtung usw. definiert, seine Studie mit früheren ähnlichen Forschungsvorhaben verglichen und die Probleme der bisherigen Untersuchungen dieser Art hervorgehoben. Dabei wird sowohl die auf Deutsch als auch auf Estnisch erschienene Forschungsliteratur betrachtet. Aufgrund der grundsätzlichen und begründeten Kritik der bisherigen Forschungsliteratur, dass man für die Aussagen über die Eigenart einer historischen städtischen Literatur eine komplette Zusammensetzung der städtischen Gelegenheitsdichtung braucht, dass die notwendige bibliografische Vorarbeit aber zumeist übersprungen wird und damit die Resultate solcher Studien nicht immer ausreichend fundiert sind und keiner kritischen Überprüfung standhalten (Bd. I, S. 21 f.), ist die mehrmals betonte Überzeugung des Autors entstanden, dass man vor der Interpretation der Einzeltexte ein Gesamtbild „der Beziehungen und Handlungen aller an den Prozessen der Entstehung, Verteilung und aktiven Rezeption von Literatur beteiligten Personen und Institutionen“ (S. 43) entwerfen muss. In der Absicht, mit seinem Werk „die Basis für solche in Zukunft erhofften Interpretation zu liefern“ (S. 45), ist das Buch von Klöker unter den heutzutage dominierenden wissenschaftlichen Bestrebungen, sogar in den kürzesten Forschungsbeiträgen etwas Endgültiges auszusagen, in seinem Altruismus etwas sehr Außerordentliches und Sympathisches. Dass dabei vor allem die Produktion und Verbreitung der Literatur die Schwerpunkte bilden und die Rezeption im Hintergrund bleibt (S. 43), ist gut verständlich. Für die weitere Forschung auf diesem Gebiet bedeutet es jedoch, dass die Forschungsergebnisse von Klöker aufgrund der Interpretation der Einzeltexte korrigiert werden können.[7]

[7] So ist aufgrund eines Reisegeleitgedichtes des Revaler Gymnasiasten Albert Lanting für seinen Lehrer R. Brockmann aus dem Jahre 1639 aus den Anfangsversen (*Ducitur annalis*

Auf der Ebene der Einzelfolgerungen sind vor allem drei hervorzuheben. Erstens wird die Rolle des deutschen Poeten Paul Fleming im Revaler literarischen Leben präzisiert. Fleming kam mit der Holstein-Gottorpischen Gesandtschaft während der Reise nach Moskau und Persien im Jahre 1635 das erste Mal in Reval an, verbrachte hier über ein Jahr und wollte 1639 hier sesshaft werden. Aufgrund dieser Tatsachen ist er oft als Gründer und Anreger der Revaler Dichtung beobachtet worden. Klöker zeigt überzeugend (Bd. I, S. 453-466), dass Fleming zwar wichtiger Impulsgeber und eine Zeitlang auch Mittelpunkt im literarischen Leben Revals war, jedoch nicht als Gründer der hiesigen Literatur angesehen werden kann.

Das zweite wichtige Forschungsergebnis ist die Feststellung der sprachlichen Vielfalt der Revaler Literatur. Am Beispiel der Gelegenheitsdichtung wird die bisher verbreitete Vermutung von der deutschen Sprache als Dominante zugunsten des Lateins korrigiert (1701 lateinische gegenüber 497 deutsche Gelegenheitsgedichte). Daneben werden noch acht weitere Sprachen (Griechisch, Schwedisch, Estnisch, Hebräisch, Arabisch, Niederländisch, Tschechisch und Französisch) festgestellt.

Die dritte wichtige Folge Klökers betrifft die Gattungsproportionen innerhalb der Revaler Gelegenheitsdichtung. Die Forschung war bis zum Erscheinen seines Werkes aus verschiedenen Gründen ziemlich einig, dass die Hochzeitsdichtung die Dominante der Revaler Dichtung bildete.[8] Klöker zeigt, dass diese Dominanz zwar bei dem Vergleich der Hochzeitschriften gegenüber den Trauerschriften gilt (2:1), im Verhältnis der einzelnen Hochzeits- bzw. Trauergedichte jedoch nicht wiederzufinden ist (5:6).

In der Erklärung der Einzelkonzeptionen und Details wären jedoch ab und zu exaktere Formulierungen nötig gewesen. So sagt z.B. Klöker in der Erklärung der Unterzeichnungen der Gelegenheitsgedichte (S. 485 f.), dass „mit dem lateinischen ‚amor' (...) vor allem die humanistische Liebe bezeichnet wurde, für die ganz offensichtlich nicht einfach das deutsche ‚Liebe' eingesetzt werden konnte. Ähnli-

jam tertia linea metae / Ex quo texerunt me, tua tecta, tuum. / Spicea serta Ceres ter nostris protulit agris, / ex quo privatim me tua Musa docet.) zu folgern, dass Lanting nicht nur im Jahre 1640 am Revaler Gymnasium weilte, sondern wenigstens vier Jahre lang (1636–1640), vgl. Bd. I, S. 339.

8 Zuletzt Marju Lepajõe, Latin poetry in seventeenth-century Estonia, in: Mare Balticum – mare nostrum. Latin in the countries of the Baltic Sea (1500–1800), hrsg. v. Outi Merisalo u. Raija Sarasti-Wilenius. Helsinki 1994 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. 274), S. 87-96.

ches gilt für die ‚amikalen' Unterzeichnungen, wobei das lateinische ‚amicitia' noch stärker und eindeutiger als ‚amor' besetzt war." Wie die estnischsprachige Rezension von Tiiu Reimo (vgl. Anm. 3) zeigt, ist die Formulierung von Klöker unverständlich geblieben – Reimo spricht immer noch von zwei verschiedenen Sachverhalten: von der weit verbreiteten Formel *honoris et amoris ergo* und ziemlich seltenen Motivation der Freundschaft (*amicitia*). *Amor* bezeichnete in der frühneuzeitlichen Dichtung außerhalb der Hochzeitsdichtung die humanistische Freundschaft, und in der Gedichtunterzeichnung hatten die Ausdrücke *amicitiae ergo/causa* und *amoris ergo/causa* dieselbe Bedeutung. Auch ein Hinweis auf die Erklärung dieser Konzeption z.B. bei Minna Skafte Jensen wäre hier leserfreundlich gewesen.[9]

Nicht einheitlich ist die Behandlung der Grenzen des poetischen Beitrages und des Gedichtes. Im allgemeinen Erklärung seiner Überlegungen (S. 501) erklärt Klöker, dass der Gesamttext eines Dichters in einer Sammelschrift für einen Beitrag bzw. Gedicht gehalten wird, wenn dieser Text von Anfang bis zum Ende in ein und derselben Sprache und demselben Versmaß verfasst ist, keine Zwischentitel hat sowie optisch nicht gegliedert ist. Wenn es nicht der Fall ist, spricht er von mehreren Beiträgen oder Gedichten desselben Autors in einer Sammelschrift. Nun scheint Klöker seine Definition manchmal zu vergessen. In Band I, S. 490 f. erwähnt er, dass „Conrad von Wangersheim *ein* selbständig gedrucktes Propempticon erhielt, als er Reval verließ, um ausländische Universitäten zu besuchen." Nach der allgemeinen Definition von Klöker gibt es in dieser Druckschrift jedoch *zwei* Beiträge von Andreas Besicke: ein lateinisches Anagrammgedicht in Hexametern und ein deutsches Alexandrinergedicht, entsprechend mit 22 und 40 Versen (in der Bibliografie Bd. II, S. 183 f. werden diese Beiträge „ordentlich" als zwei separate Gedichte behandelt). Es handelt sich hier übrigens nicht nur um eine rein formale Frage wie dasselbe Beispiel von Besicke an Wangersheim zeigt – das deutsche Gedicht ist in dieser Sammelschrift nichts weiteres als nur eine erweiterte Übersetzung des lateinischen. In der estnischen Forschungstradition hat man solche Gedichte „Zwillingsgedichte" genannt.[10]

---

[9] Minna Skafte Jensen, Humanist Friendship in 16th Century Denmark, in: A Literary Miscellany: presented to Eric Jacobsen, hrsg. v. Graham D. Caie u. Holger Nørgaard. Copenhagen 1988, S. 185-199; Nachdruck in: Friendship and Poetry. Studies in Danish Neo-Latin Literature, hrsg. v. Marianne Pade, Karen Skovgaard-Petersen u. Peter Zeeberg. Copenhagen 2004 (Museum Tusculanum), S. 37-57.

[10] Vgl. Janika Päll, Vanakreeka keel Tartu Ülikoolis 1632–1710 [Die altgriechische Sprache an der Universität Dorpat 1632–1710], in: Kakssada aastat klassikalist filoloogiat Eestis.

Schlussendlich sind noch einige Inkonsequenzen hinsichtlich der Datierungen zu korrigieren, die vor allem die Behandlung der Dorpater Ereignisse betreffen. Erstens schwankt im Buch das Eröffnungsjahr der Dorpater Druckerei: S. 349, 362 und 380 wird in diesem Kontext das Jahr 1631 erwähnt, S. 399 aber 1632. Es dürfte sich eigentlich nicht um einen bloßen Druckfehler handeln, da die Frage zum Eröffnungsjahr der akademischen Druckerei in Dorpat in zwei Fassungen verbreitet ist (die erste Dorpater Druckschrift ist zwar mit dem Druckjahr 1631 zu finden, wie E.-L. Jaanson aber überzeugend gezeigt hat, muss es jedoch 1632 heißen).[11] In dieser Frage wäre wohl eine sichere Stellungnahme des Autors oder wenigstens ein Überblick zur Forschungslage wünschenswert gewesen. Auf S. 414 meint der Autor, dass Ende 1631 in Dorpat schon eine Universität existierte und dass Georg Mancelius daran tätig war. Die Universität Dorpat wurde jedoch erst 1632 gegründet und am 15. Oktober 1632 eingeweiht, seit 1630–1632 arbeitete in Dorpat nur ein Gymnasium. So konnte auch Georg Mancelius am Jahresende 1631 nur am Dorpater Gymnasium tätig sein.

Zusammenfassend ist der Meinung von Tiiu Reimo zuzustimmen, dass das Werk sobald wie möglich auch ins Estnische übersetzt und damit für zahlreiche Leser zugänglich gemacht werden muss.

Kristi Viiding, Tartu

Duo saecula philologiae classicae in Estonia, hrsg. v. Ivo Volt. Tartu 2003 (Morgensterni Seltsi toimetised. I / Acta Societatis Morgensternianae. I), S. 21, Anm. 9 u. S. 39.

11 Jaanson, Trükikoda (wie Anm. 5), S. 18-24 u. 60-64.

Königsberger Buch- und Bibliotheksgeschichte, hrsg. v. Axel E. Walter. Köln (u.a.): Böhlau 2004, IX, 822 S., Abbildungen (Aus Archiven, Bibliotheken und Museen Mittel- und Osteuropas. 1).

Von allen bedeutenden europäischen Druck- und Bibliotheksorten der Moderne ist wohl kein Ort durch den Zweiten Weltkrieg, Bibliothekszerstörungen, Buchauslagerungen, Verbringungen im Rahmen von „Trophäenkommissionen“ und „Buchsicherungen“ so sehr in Mitleidenschaft gezogen worden wie Königsberg/Kaliningrad. Von dem einstigen Druck- und Bibliothekszentrum am Pregel sind in der Stadt selbst nur geringe Reste erhalten geblieben, auch in den letzten 30 Jah-

ren angelaufene Rückführungen in der Russischen Föderation in die heutige Universitätsbibliothek Kaliningrad betreffen nur einen minimalen Teil der historischen Königsberger Hand- und Druckschriften. Die Königsberger Zettelkataloge wurden 1945 weitgehend vernichtet, die Handschriften und Drucke befinden sich, sofern sie nicht 1945 vernichtet wurden oder in der Folgezeit verschwanden, heute in Streu- und Splitterbeständen in mehr als 100 Bibliotheken und Archiven in Russland, Litauen, Polen, Weißrussland und Deutschland zwischen Berlin und Novosibirsk. Nur ein Teil der Bestände ist zugänglich, Provenienzkataloge fehlen zumeist.

Vor diesem Hintergrund ist der Versuch, eine Buch- und Bibliotheksgeschichte Königsbergs schreiben zu wollen, eine Sisyphosarbeit. Auch dem vorliegenden voluminösen Sammelband mit insgesamt 29 Beiträgen, der auf bereits seit zehn Jahren am Institut für Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit der Osnabrück laufende und von dem Germanisten Klaus Garber initiierte Arbeiten, Verfilmungen und Datenbanken zurückgreifen konnte, konnte dies nur bruchstückhaft gelingen. Zu viel wurde vernichtet, befindet sich in den Händen von Privatleuten oder ist aus politischen Erwägungen heraus nicht zugänglich. Dazu nur ein Beispiel: In der Bibliothek des Priesterseminars der Diözese Płock befinden sich ca. 3 000 Bände aus der Staats- und Universitätsbibliothek Königsberg (darunter ca. 1 300 Altdrucke), die von der Leitung als Verfügungsmasse für den Fall betrachtet werden, dass Bestände der Bibliothek des Płocker Priesterseminars, die 1941 nach Königsberg verbracht wurden, wieder auftauchen sollten. Eine Durchsicht dieser Bestände war dem Projekt nicht möglich (S. 713, 721, 729).

In fünf Themenkreisen werden Studien zur Königsberger Buch- und Bibliotheksgeschichte präsentiert. Da nicht alle Beiträge im Rahmen einer Rezension vorgestellt werden können, beschränkt sich die Vorstellung auf aus der Sicht des Rezensenten besonders forschungsnahe Studien. Zunächst geht es um den Druckort Königsberg in der frühen Neuzeit: Hier wird von Ingrid Arp das Offizin von Hans Daubmann, dem bedeutendsten Königsberger Drucker des 16. Jahrhunderts, in seiner Produktion und seinen Schwerpunkten geschildert (S. 87-126). Den Anfängen des polnischen Buchdrucks in Königsberg, dem nach Krakau bedeutendsten polnischsprachigen Druckort des 16. Jahrhunderts, geht Vanessa Bock nach und konzentriert sich auf die polnischen Drucke von Hans Weinreich und Alexander Augezdecki. Ergänzt wird der Beitrag durch ein Verzeichnis der Drucke in beiden Verlagen (S. 127-155).

Den historischen Königsberger Handschriftensammlungen wird in mehreren Studien nachgegangen: Ralf G. Päsler beschreibt auf der Basis des von ihm edierten Handschriftenkatalogs die mittelalterlichen Handschriftensammlungen und Bibliotheken. Dem Beitrag sind mehrere ergiebige Editionen und Auswertungen frühneuzeitlicher Handschrifteninventare beigefügt (S. 189-249). Der Katalog der Handschriften der Königsberger Hofbibliothek von 1700/1720 wird von Bernhart Jähnig ediert (S. 251-302). Den Handschriftensammlungen in der wenig erforschten Herrschaftszeit des für regierungsunfähig erklärten Albrecht Friedrich widmet sich anhand der Archivalien des GStA Berlin Nadejda Chevtchenko (S. 303-323).

Das frühneuzeitliche Sammlungsprofil lässt sich am ehesten anhand von Bibliothekskatalogen bestimmen. Kasimir K. Lavrinovič beschreibt Königsberger Kataloge aus der Zeit der russischen Besatzung der Stadt im Siebenjährigen Krieg, die heute im Russischen Staatsarchiv Alter Akten in Moskau aufbewahrt werden und die damaligen Königsberger Bestände erfassen (S. 325-351). Anhand von Königsberger Auktionskatalogen der frühen Neuzeit analysiert Janusz Tondel das Profil frühneuzeitlicher Gelehrtenbibliotheken. Dem Beitrag ist eine Bibliografie aller Auktionskataloge mit Standortangaben beigegeben (S. 353-415). Eine solche Bibliothek, die Gelehrtenbibliothek von Andreas Hedio, untersucht Tobias Stich (S. 417-436).

Wertvoll ist auch der Versuch des Herausgebers, Licht in das Schicksal der Königsberger Bestände zwischen 1942 und 1949 zu bringen. Vadim Kurpakov zeichnet anhand von Archivalien und Gelehrtenberichten die russischen Expeditionen nach Ostpreußen nach, die wertvolle Buchbestände sicherstellen sollten (S. 449-468). Den parallelen Expeditionen litauischer Gelehrter ist der Beitrag von Juozas Marcinkevičius gewidmet (S. 469-482). Schließlich suchten auch polnische Bibliothekare nach Buchbeständen, wie der kürzlich verstorbene Jerzy Serczyk anhand eigener Erinnerungen ausführt (S. 483-494). Analysiert und eingeordnet werden diese partiellen Perspektiven durch einen umfangreichen Bericht des Herausgebers Axel E. Walter, der hierfür auch auf die Aussagen deutscher Bibliothekare und Archivare insbesondere bzgl. der frühen Auslagerungen im Krieg zurückgreift und so unser Wissen über das Schicksal der Königsberger Bibliotheken und Bücher für den Zeitraum zwischen 1942 und 1949 präzise zusammenführt (S. 695-786).

Schließlich muss noch der Block mit Provenienzforschungen nach historischen Königsberger Beständen in heutigen europäischen Bibliotheken erwähnt werden: Tatiana Schenck beschreibt die wieder

nach Kaliningrad zurückgekehrten Teile der Sammlung Wallenrodt (S. 497-508), während Eleena A. Saveljeva und Galina N. Pitoulko Wallenrodiana in der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg vorstellen (S. 509-518). Drucken Königsberger Provenienz in der Akademiebibliothek Vilnius ist der Beitrag von Dalia Bikauskienė und Ona Bliūdžiūtė gewidmet (S. 519-546). Die Altdrucke Königsberger Provenienz in der Universitätsbibliothek Toruń beschreibt Maria Strutyńska, die auch einen monografischen Provenienzkatalog erarbeitet hat (S. 547-562).

Insgesamt liefert der Sammelband, der vom Herausgeber kundig eingeleitet und durch ein Personen- und Ortsregister erschlossen wird, eine detaillierte Beschreibung des Forschungsstands zu der wohl europaweit kompliziertesten Überlieferung einer städtischen Buch- und Bibliotheksgeschichte. Hervorgehoben werden muss die Benutzung der vielsprachigen Überlieferung in russischer, polnischer und litauischer Sprache durch fast alle Autoren und die breite Literaturbasis in den genannten Sprachen. Alle diejenigen, die sich in der Zukunft mit der Königsberger und altpreußischen Kultur- und Geistesgeschichte beschäftigen wollen, erhalten hier Einblicke in den disparaten Überlieferungsstand, so dass ein wirkliches Kompendium entstanden ist. Von Bedeutung ist der Band ebenfalls für die frühneuzeitliche Kultur- und Geistesgeschichte Litauens und Polens, die stark von den Erzeugnissen und Sammlungen der Metropole Königsberg beeinflusst war.

Hans-Jürgen Bömelburg, Gießen

Literatur Grenzen Erinnerungsräume. Erkundungen des deutsch-polnisch-baltischen Ostseeraumes als einer Literaturlandschaft, hrsg. v. Bernd Neumann, Dietmar Albrecht u. Andrzej Talarczyk. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 435 S.

Die Beiträge dieses umfangreichen Sammelbandes gehen auf die in Szczecin /Stettin 2002 veranstaltete internationale Konferenz zurück. Den Band eröffnet der Beitrag von Arnulf Baring zu den deutsch-polnischen Beziehungen im Laufe der Zeit; erörtert wird die peinvolle Geschichte, deren langsame Bewältigung und die sich anbahnende Versöhnung. Die Beiträge wurden thematisch den fünf sich teilweise überschneidenden Themenkreisen zugeordnet.

Wasser und Landschaft bilden das Leitmotiv für die fünf folgenden

Beiträge; Dietmar Albrecht geht vom Gedächtnis der Orte aus und zeigt an einigen Beispielen deren Rolle für die Literatur – so u.a. das Sommerhaus von Thomas Mann in Nidden, die Kaschubei als literarische Heimat von Günter Grass, den Prozessort von Kurt Hamsun in Grimstad. Andreas Degen weist darauf hin, dass Gewässer, hauptsächlich Ströme zu den am häufigsten gebrauchten Bildformeln in Bobrowskis Texten gehören. Sie erscheinen als räumliche Grenze oder als räumliches Kontinuum – in beiden Fällen sind sie Bildspender für Zeitliches. Der Verfasser untersucht „die Metaphorik des Fischens als poetisches Schlüsselbild" (S. 55) Bobrowskis. Diesem Lyriker und Prosaisten wendet sich auch Krzysztof Lipiński zu in „Schattenland Sarmatien. Johannes Bobrowski lyrische Beschwörung des europäischen Ostens". In den beiden Gedichtbänden „Sarmatische Zeit" und „Schattenland Ströme" lässt sich eine bewusste Anknüpfung an den „West-östlichen Divan" von Goethe erkennen. Der Verfasser analysiert eingehend vier Gedichte aus diesem Zyklus und weist auf deren knappe Form, intertextuelle Bezüge sowie Einflüsse der namhaften Vorgänger hin. Der europäische Osten wird von Bobrowski nicht nur als Natur-, Landschafts- und Geschichtsraum, sondern auch als moralische Botschaft dargestellt. Rainer Hoppe wendet sich der Rolle der Ostsee in Uwe Johnsons Werk zu. „Der Topos Masurens als verlorenes Paradies in der deutschsprachigen Literatur Ostpreußens" stellt den Gegenstand der Analyse von Magdalena Sacha dar; die Verfasserin vertritt die These, „dass Masuren in der deutschen Literatur Ostpreußens stark mythologisiert und als verlorenes Paradies der Kindheit dargestellt wurde" (S. 88); dies wird skizzenhaft am Beispiel von ausgewählten Werken von Ernst Wiechert, Hans Helmut Kirst und Siegfried Lenz veranschaulicht. Regina Sinkevičiene gibt einen Überblick über unterschiedliche Motive des Erlebnisses der Kurischen Nehrung in Texten von Wilhelm von Humboldt, Walter Heymann, Ernst Wiechert, Agnes Miegel u.a.

Dem zweiten Themenkreis *Städte und Dörfer* wenden sich vier Autoren zu. Małgorzata Korzeb behandelt die Darstellung des polnisch-jüdischen Zamość und des deutsch-polnischen Stettin von zwei polnischen Gegenwartsschriftstellern – Piotr Szewc und Artur Liskowacki; während bei Szewc der „klassische Mythos einer arkadischen Landschaft, der kleinen privaten Heimat" (S. 112) beibehalten wird, stellt Liskowacki diesen Mythos im Roman „Eine kleine" in Frage. Jenny Salkova befasst sich mit dem Problem des Grenzlandes („Pogranicje") und mit dem Kampf um Macht am Beispiel Dorf; „Der Katzensteg" von H. Sudermann und „Levins Mühle" von J. Bobrowski stellen

die Grundlage für die Analyse dieser Problematik dar. Alexander Sologubov zeigt anhand der russischen Pressetexte, Lehrbücher und Dokumente, wie sich der Aneignungsprozess des fremden Kulturraumes (Kaliningrader Gebiet) vollzog. Dorota Sośnicka analysiert den Roman „Eine kleine" von Artur Liskowacki, der zur sog. Deprivationsliteratur gehört. In Anlehnung an H. Orłowski hebt die Verfasserin hervor, dass, während in der deutschen Deprivationsliteratur die Themen der Flucht bzw. Zwangsaussiedlung dominieren (also die erste Phase des Heimatverlusts), die polnische Literatur dessen letzte Phase thematisiert, d.h. die Ankunft in der fremden Welt. Liskowacki hinterfragt die Geschichte seiner Heimatstadt S[tettin/Szczecin], konzentriert sich dabei hauptsächlich auf die deutschen Einwohner der Stadt S. und deren Einstellung zu den polnischen Einwanderern.

Hauptmotiv des 3. Themenkreises sind *Heimat und Fremde.* Miłosława Borzyszkowska-Szewczyk analysiert 150 Reiseberichte aus der „Pommerschen Zeitung" (1989–2001) und stellt auf deren Grundlage eine Typologie von Einstellungen zum gegenwärtigen Bild der „alten Heimat" auf. Bożena Domagała versucht die polnisch-deutschen Beziehungen in Anlehnung an Interviews mit den Herausgebern der lokalen Presseorgane in Ermland und Masuren zu beschreiben. Klaus Petzold erörtert die Frage, ob „‚Im Krebsgang' und ‚Danziger Trilogie' – Weiterführung oder Zurücknahme" darstellen, und zieht im Abschluss seiner Erwägungen folgende Schlussfolgerung: „‚Im Krebsgang' vertieft das in der ‚Danziger Trilogie' Erinnerte, korrigiert auch partiell das damalige Sich-Erinnern, aber nimmt nichts von dem damals Erkannten zurück" (S. 194). Mit Erinnerung und erinnerten Landschaften in der Lyrik und Prosa von Bodo Heimanns befasst sich Paweł Zimniak. Im umfangreichen Aufsatz „Heimatverlust in der polnischen und deutschen Literatur nach 1945 – ein Topos, zwei Erinnerungskulturen" setzt sich Rafał Żytyniec mit der Monografie von Ferdinand Helbig „Der ungeheure Verlust" auseinander und exemplifiziert an Werken von Manfred Peter Hain und Adam Zagajewski die Ähnlichkeiten und Gegensätze zwischen der deutschen und polnischen Vertreibungsliteratur.

Eigenbild und Fremdbild sind fünf Artikel gewidmet. Zwei Beiträge betreffen die Kinder- und Jugendliteratur. Ewelina Kamińska thematisiert die deutsch-polnischen Grenzen bei einigen deutschen Autoren der Gegenwart. Rüdiger Steinlein analysiert das Polenbild in der deutschen Jugendliteratur zum Thema Nationalsozialismus und Judenverfolgung; herangezogen werden Autoren aus dem deutschsprachigen Raum, und Übersetzungen der Auslandsautoren. In den Tex-

ten der jüdischen Autoren „entsteht das deutlichste, zugleich widersprüchlichste und am wenigsten ideologisierte (...) Bild polnischer Menschen und Zustände“ (S. 313). Mit dem Polen-Bild (eigentlich mit dem Bild der polnischen Frau) setzt sich auch Bernd Neumann in „Über die Geburt der Melusine aus den Wassern der Weichsel: zu Theodor Fontanes Polen-Bild“ auseinander, indem er die Fontane-Rezeption in Polen kritisch einschätzt und eine tiefe und sprachlich meisterhafte Analyse seiner Werke samt intertextuellen und geschichtlichen Bezügen liefert.

In seinem kenntnisreichen wissenschaftsgeschichtlichen Artikel befasst sich Wolfgang Kessler mit der Geschichte und Konzeptionen der „auslandsdeutschen Literatur“ – diese „hat als Einheit nie existiert, nur deutschsprachige Literaturen außerhalb der deutschsprachigen Staaten und außerhalb des geschlossenen historischen deutschen Sprachraums“ (S. 280). Die „auslandsdeutsche Literatur“ wurde hauptsächlich im Sinne der „Volksforschung“ entwickelt, und seit 1933 bis Kriegsende wurde sie „fast ausschließlich durch Heinz Kindermann im Sinne der von ihm vertretenen rassistischen Literaturideologie weiterentwickelt“ (S. 281). Auch die 1979 unverändert nachgedruckte Monografie von Karl Kurt Klein „Literaturgeschichte des Deutschtums im Ausland“ (Leipzig 1939) schätzt der Verfasser als „Musterbeispiel nationalsozialistischer Literaturgeschichtsschreibung“ (S. 276) ein, weil das „zugrundegelegte literarische Korpus (...) außerliterarisch durch die ‚Blutgemeinschaft‘ definiert“ (S. 276) wird. Das thematische Kapitel schließt der interessante und aufschlussreiche Beitrag von Vibeke Winge „Deutsche und Dänen im multikulturellen Dänemark“ ab.

Dem letzten Themenkreis *Grenzen und Entgrenzungen* wurden sieben Aufsätze zugeordnet. Rüdiger Bernhardt beschreibt Künstlerkolonien und „literarische Wanderer“ aus Skandinavien, Deutschland und Polen; besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Künstlerkolonien in und um Berlin und den Literaturschaffenden – u.a. Stanisław Przybyszewski, August Strindberg, Paul Scheerbart, Richard Dehmel. „Erinnerte Geschichte in regionalen Grenzen: Literatur als Medium des kulturellen Gedächtnisses in Schwedisch- und Preußisch-Pommern“ ist Gegenstand der Ausführungen von Regina Hartmann, die von der von Aleida Assmann[1] formulierten These ausgeht, dass die Staaten und Nationen ihre Identität über ein „kulturelles Funktionsgedächtnis“ bilden, „in dem sie sich eine bestimmte Vergangenheits-

[1] Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, S. 137.

konstruktion zurechtlegen". Die Verfasserin führt mehrere Beispiele an für die Unterschiede „in dem literarisch gestalteten kulturellen Gedächtnis" (S. 339) zwischen den beiden Teilen Pommerns. Interessante und zum Nachdenken zwingende Feststellungen zum Drama „Die Ermittlung" von Peter Weiss bringt Marita Meyer. Die Anamnese – „die Arbeit an der Wieder-Erinnerung" – und die Mnemosyne, „die gestaltende Erinnerung" (S. 355) als zwei Arten der Erinnerung verleihen nach der Verfasserin dem Text des Auschwitzprozess-Dramas das Gepräge. Mit dem Prosaband „Barfüßiger Februar" der rumäniendeutschen Schriftstellerin Herta Müller setzt sich Silke Passewalck auseinander, wobei die „erinnerte Gewalt der Grenze" im Vordergrund steht. Carl Pietzcker unterzieht die Darstellung der Grenze, der Erinnerung und Literatur in Wolfgang Hilbigs Roman „Das Provisorium" einer gründlichen Analyse. Der Problematik der „Begrenzung als Entgrenzung bei Heinrich von Kleist" widmet sich mit Sachkenntnis Wolfgang Rath.

Der thematische Schwerpunkt findet einen Abschluss in dem Beitrag von Hans-Christian Trepte, der die Problematik des westlichen Grenzlandes (*kresy*) in der polnischen Gegenwartsliteratur ausführlich behandelt, indem er auf den zuerst und primär mit den östlichen polnischen Gebieten assoziierten und im polnischen Kulturkontext stark emotionalisierten Begriff *Kresy* eingeht.

Resümierend lässt sich feststellen, dass dieser umfangreiche Band eine Reihe von interessanten und qualitativ hochwertigen Beiträgen zur Literaturlandschaft des Ostseeraums, zu „Selbst- und Fremdwahrnehmung im Spiegel der Literatur" (S. 11), zu Gedächtnisorten der Geschichte und der Literatur enthält und zur Bewältigung der jüngsten Vergangenheit beiträgt.

Andrzej Kątny, Gdańsk

Literaturen des Ostseeraums in interkulturellen Prozessen, hrsg. v. Regina Hartmann, in Verbindung mit Walter Engel. Bielefeld: Aisthesis 2005, 299 S.

Ostseeraum ist ein Begriff, der eine geografische Landschaft umfasst, die – wenn man es genauer überlegt – nie ein einheitliches Ganzes bildete und nicht als eine Region im Sinne der „kleinen Heimat" verstanden werden kann. Während der Mittelmeerraum – trotz Konflikten

und blutiger Kriege, die einzelne Länder gegeneinander führten, dank dem kulturellen Transfer vor allem in der Antike – zu einem funktionierenden Topos geworden ist, bestand der Ostseeraum höchstens aus einigen wirtschaftlich kooperierenden Staaten, und auch diese Kooperation war bekanntlich nicht problemlos. Mehrere Sprachen aus verschiedenen Sprachfamilien, verschiedene Ethnien, uneinheitliche zivilisatorische Entwicklung der Völker, konkurrierende territoriale Ansprüche – dies alles schien dem Raum um die Ostsee keine große Chance auf die Entstehung einer Großregion in Europa zu geben.

Der Band von Regina Hartmann versucht einer solchen Vorstellung entgegenzusteuern. Er sammelt Beiträge einer Tagung, die in einer deutsch-polnisch-schwedischen Kooperation veranstaltet wurde, und behandelt die Problematik des Ostseeraumes aus zwei Perspektiven: erstens aus der Perspektive der kulturellen Entwicklung (vor allem bezogen auf die Literatur der Ostseeländer), der der wirtschaftliche Faktor untergeordnet ist, zweitens aus der Perspektive von Überschneidungen und Annäherungen, also dem Phänomen, das wir als Interkulturalität bezeichnen. Es geht also um die gemeinsame Wahrnehmung, um das Agieren zwischen den Sprachen, um zwischenkulturelle Beziehungen in verschiedenen Konstellationen. Die meisten Beiträge behandeln entweder die deutsch-polnischen oder die deutsch-schwedischen Diskurse, es gibt aber auch einzelne Artikel zu deutsch-finnischen, deutsch-dänischen, deutsch-litauischen, polnisch-litauischen, österreichisch-skandinavischen sowie deutsch-polnisch-skandinavischen Kulturkontakten.

Was allerdings nicht einleuchtet, ist die Struktur des Bandes, die weder über eine klare thematische Gliederung verfügt noch eine logische Anordnung der Beiträge erkennen lässt; sie ist weder chronologisch noch geografisch und orientiert sich auch nicht an ästhetischen Erwartungen. Dies mag möglicherweise der Leitidee des einheitlichen Ostseeraumes entsprechen, erschwert aber trotzdem eine Orientierung in der Thematik der Beiträge.

Indessen sind viele der Artikel sehr informativ und vermitteln ein Bild von komplizierten, aber doch auch erfreulichen Entwicklungen. Brigitta Almgren, die mit ihrem Artikel den Band eröffnet, schreibt über ungleiche Stereotype, die Deutsche und Schweden voneinander haben. Während in Deutschland der Begriff des Nordens positiv konnotiert war und ist – leider wurde er in der Zeit des Nationalsozialismus bekanntlich zu ideologischen Zwecken instrumentalisiert –, ist das Deutschlandbild in Schweden eher negativ. Ein interessanter Beitrag zu dieser These ist auch der Artikel von Frank-Michael Kirsch

über schwedische Deutschlehrbücher. Er wurde entwickelt anhand der Erzählung „Ortsgespräch im Wattenmeer" aus dem Textbuch „Perspektive". Der Text präsentiert zwei Menschentypen, einen stillen, ortsansässigen Schweden und einen schrill-lauten, unerträglich aufdringlichen Deutschen. Beide entsprechen – laut Kirsch – den schwedischen stereotypen Vorstellungen von leisen, rücksichtsvollen Schweden und laut-selbstsicher auftretenden Deutschen.

Ernst-Ullrich Pinkert greift mit seinem Artikel über Schnitzlers Skandinavienreisen das Motiv des Nordens auf und verweist auf seine ästhetische Funktion in den Werken des österreichischen Autors, den nicht die soziale oder politische Wirklichkeit der besuchten Länder interessierte – vor allem Dänemark spielt bei ihm eine inspirierende Rolle, sondern die Landschaft und Atmosphäre als Codewort und Kulisse. Er entwickelte im Grunde genommen ein völlig anderes Verständnis für „den Norden" als seine deutschen Zeitgenossen.

Hans Christian Trepte beschreibt mit großer, geradezu intimer Kenntnis der polnischen Geschichte und Literatur Polens die zwiespältige, über Jahrhunderte hinweg eher skeptische Beziehung der Polen zum Meer. Am Beispiel der Stadt Danzig zeigt Trepte, wie unterschiedliche zivilisatorische Entwicklungen verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Interessen im Wege standen. Das Fazit ist allerdings positiv: Es gebe zwar einen bescheidenen, sich jedoch immer deutlich abzeichnenden literarischen Ertrag, der aus der komplizierten Geschichte der heutigen polnischen Küstenregion um Danzig resultiert. Trepte nennt Werke von Stefan Chwin, Paweł Huelle, Bolesław Fac und Wojciech Kass, die die Distanz zur deutschen Vergangenheit ihrer Heimat überwinden und sie literarisch produktiv machen; sie haben die Ostsee und die Region um Danzig als polnische Kulturlandschaft, die von deutschem Gedächtnis mitinspiriert wird, akzeptiert.

Ewelina Kamińska widmet ihren Beitrag den polnischen Autoren aus dem ehemaligen Westpommern, also aus dem Gebiet ungefähr zwischen Szczecin und Koszalin. Das nach 1945 hauptsächlich von umgesiedelten Polen bewohnte Gebiet musste nach einer neuen kulturellen Identität suchen. Kamińska zeigt, wie seit der unmittelbaren Nachkriegszeit bis heute die Literatur – sowohl die von der Ideologie beeinflusste als auch die apolitische – an diesem Prozess der Identitätssuche beteiligt war. Die deutsch-polnischen Beziehungen werden logischerweise dabei besonders stark fokussiert. Der Vorteil des Artikels ist sein informativer Charakter (sehr viele Namen und Titel werden genannt), der Nachteil ist die chronologisch-positivistische

Struktur, die die Fakten sehr gewissenhaft aufzählt, über sie allerdings erst zum Schluss – im Kontext des Schaffens von Artur Daniel Liskowacki, dem Vertreter der jüngeren Autorengeneration – kritisch reflektiert.

Jürgen Joachimsthaler, Jochen D. Range und Regina Hartmann konzentrieren sich auf Fallbeispiele, die interkulturelle literarische Arbeit fokussieren. Joachimsthaler stellt den deutsch-finnischen Autor Manfred Peter Hein vor, der Schriftsteller und Übersetzer aus dem Finnischen ist. Range erinnert an Johannes Bobrowski und befasst sich im Hauptteil des Artikels mit seinem letzten Roman „Litauische Claviere". Hartmann bleibt im selben geografischen Raum, greift aber zurück auf das 19. Jahrhundert und weist auf den beinahe vergessenen Ernst Wichert hin (nicht zu verwechseln mit Ernst Wiechert), der in Preußisch-Litauen zu Hause war. „Litauische Geschichten" sind Erzählungen, die Hartmann interpretatorisch vertieft. Dem litauisch-polnischen Dialog ist der Artikel von Stephan Kessler gewidmet. Er befasst sich mit der Zeit zwischen etwa 1775 und 1825, also mit der ersten Phase der Zeit nach den Teilungen Polens. Am Beispiel von Idyllen, die in dieser Zeit im Polnischen (Karpiński, Gurski) und im Litauischen (Klementas) entstanden, präsentiert der Artikel sehr anschaulich und an gut gewähltem Textmaterial, wie ein zweisprachiger Kulturraum funktionierte. Dass Kessler gerade in diesem historischen Moment, in einer für die polnische Geschichte sehr schmerzlichen Zeit, das Vorbild für das heutige Europa sieht, mag eine(n) polnische(n), wahrscheinlich auch litauische(n) Leser(in) überraschen, es ist dennoch ein interessantes Denkbild: „Wir können uns nur wünschen, dass Europa dorthin zurückfinden wird, damit wir wieder das bekommen werden, was wir bereits hatten: eine europäische Literatur und eine europäische Kultur." (S. 122)

Der Beitrag von Mirosław Ossowski befasst sich mit einem anderen Problem, das allerdings geografisch in der Nähe Litauens angesiedelt ist, nämlich mit dem Teil der ostpreußischen Kultur und Literatur, die als „masurisch" bezeichnet wird. Mit einem Hinweis auf die Brüder Skowronnek skizziert Ossowski die Tradition der Region, die in Deutschland durch ihre exotische Ferne als faszinierend empfunden wurde. Der Hauptteil des Artikels ist der Literatur vor und vor allem nach 1945 gewidmet. Besprochen werden Ernst Wiechert und Wolfgang Koeppen mit seinem frühen Roman „Die Mauer schwankt" (1935), Siegfried Lenz, der in dem Erzählband „So zärtlich war Suleyken" (1955) und im Roman „Heimatmuseum" (1978) die Region seiner Heimat beschreibt, sowie Hans Hellmut Kirst, Arno

Surminski, Herbert Somplatzki und Horst Michalowski; die beiden letztgenannten Autoren sind dem Bewusstsein des heutigen Lesers nicht unbedingt präsent. Bedauerlicherweise unternimmt der sehr informative Artikel keinen ernsthaften Versuch, im Kontext der „masurischen" Literatur nach dem Begriff der Heimatliteratur oder der regionalen Literatur zu fragen. Der Hinweis auf Norbert Mecklenburgs „Erzählte Provinz" hätte einen Ausgangspunkt für eine solche Fragestellung geben können.

Dem berühmtesten Schriftsteller der Danziger sind zwei Artikel gewidmet. Janina Gesche bespricht sehr gewissenhaft die deutsche, schwedische und polnische Rezeption der „Blechtrommel" in der Literaturkritik und weist auf Gemeinsamkeiten, vor allem aber auf Unterschiede hin, die sowohl historisch als auch kulturell bedingt sind. Marek Jaroszewski wählte ein interessantes und für die Problematik der interkulturellen Prozesse sehr aufschlussreiches Problem, das selten Beachtung in der Forschung fand. In Grass' Werken wird oft Kaschubisch gesprochen. Es ist die intime Sprache der Helden in der „Blechtrommel" und auch die Sprache der Tulla Pokriefke aus dem „Krebsgang". Jaroszewski thematisiert die Spannung zwischen dem Deutschen und Kaschubischen im Vergleich mit dem Deutsch der nichtdeutschen, hauptsächlich polnischen Helden in Grass' Schaffen. Aleksandra Piątkowska und andere Helden der „Unkenrufe" stellen die wichtigsten Fallbeispiele dar. Leider wurde auch hier das kulturpolitische Phänomen der eigentümlich gemischten Sprachen im Danziger Raum kaum weiter problematisiert.

Eine Reihe von Artikeln thematisiert nicht den Ostseeraum oder die Provinzen, die zum Baltikum oder zu Pommern gehören, sondern eine Problematik, die sich auf bi- bzw. trilaterale Beziehungen in den Kulturen dieser Länder konzentriert. Charlotta Brylla bespricht den Begriff der Leitvokabel in kontrastiver Perspektive am Beispiel der Schlüsselwörter der schwedischen und deutschen Romantik. Małgorzata Marciniak greift musikpublizistische Texte auf, um an ihnen das Bild des skandinavischen Nordens in Polen und Deutschland zu analysieren. Sehr breit fasst Bernd Naumann in seinem Artikel den Begriff des Ostseeraumes auf, der auf die Länder, die an der Ostsee liegen, zurückgeführt wird. Folgerichtig wählt Naumann eine zwar sehr spannende und sorgfältig recherchierte Episode aus den literarischen deutsch-polnischen Beziehungen, die allerdings mit dem Ostseeraum weder explizit noch implizit etwas zu tun hat. Er geht von Goethes polnischer Reise aus, nennt dann seine Bekanntschaft mit dem „Wahlpolen" Zacharias Werner, dem einige

aufschlussreiche Seiten gewidmet wurden, um zum Stichwort „Polen" in den „Wahlverwandtschaften" überzugehen. Der Artikel eröffnet eine äußerst interessante Perspektive, aus der Goethes Roman gedeutet werden kann, und lässt sich in der Problematik der interkulturellen Prozesse sehr gut situieren, verliert allerdings das baltische Motiv völlig aus dem Blick. Diesem nähert sich der Beitrag von Yvonne-Patricia Alefeld über die Rezeption der Goethezeit bei Andersen. Dem Dänen Andersen war die Meereslandschaft vertraut, und der Artikel befasst sich indirekt mit dem Motiv des Meeres und der Naturgewalten, indem er unter anderem auf „Die kleine Seejungfrau" und ihre Verwandtschaft mit ähnlichen Figuren der deutschen Literatur – Mignon, Loreley, Undine etc. – fokussiert ist.

Es ist zu betonen, dass der Band „Literaturen des Ostseeraums" einen großen informativen Wert besitzt und auf Kulturphänomene hinweist, die lediglich aus der Perspektive des fremden Blicks zu erfassen sind. Das Spektrum des Bandes ist sehr breit – sowohl historisch, da es von der Goethezeit bis hin zur neuesten Nachwendezeit reicht, als auch geografisch, denn es geht nicht nur um den Ostseeraum, verstanden als konkrete Landschaft, sondern auch um alle kulturellen, literarischen und auch politisch-sozialen Interferenzen und divergierenden Phänomene in den Beziehungen zwischen Ländern, Nationen und Staaten, die von der Ostseeküste verbunden werden. Dies wurde allerdings auch zum Problem der Artikelsammlung, die keinen gemeinsamen Ostseeraumbegriff herauszukristallisieren vermochte. Im regionalen Diskurs könnten sich nur einige der im Band publizierten Beiträge als brauchbar erweisen. Es ist auch nicht klar geworden, ob die Ostsee als Schlüsseltopos für alle präsentierten Kulturen und Sprachen eine Bedeutung hat und ob der Begriff des Nordens auch in Polen, im Baltikum, in Skandinavien eine ähnliche Funktion hat wie in Deutschland. Offen bleibt ebenso, ob es möglich ist, beispielsweise die Symbolik des Meeres zu einer Verständigungsbrücke zwischen den – wie man den Beiträgen entnehmen konnte – oft sehr unterschiedlichen Kulturen auszubauen; mit anderen Worten, ob interkulturelle Prozesse zu einer gemeinsamen regionalen Identität beitragen werden. Allerdings zeigt der Band zugleich, dass es sich lohnt, über den Ostseeraum zu sprechen, weil noch sehr viele Fragen beantwortet werden müssen.

Joanna Jabłkowska, Łódź

Mare Balticum, Begegnungen zu Heimat, Geschichte, Kultur an der Ostsee, hrsg. v. Dietmar Albrecht u. Martin Thoemmes. München: Martin Meidenbauer 2005, 183 S. (Colloquia Baltica. 1); Unverschmerzt. Johannes Bobrowski – Leben und Werk, hrsg. v. Dietmar Albrecht, Andreas Degen, Hartmut Peitsch u. Klaus Völker. München: Martin Meidenbauer 2004, 472 S. (Colloquia Baltica. 2).

Mit der neuen Publikationsreihe *Colloquia Baltica* hat die *Academia Baltica* in Lübeck nun ihr Profil noch deutlicher werden lassen. Die Akademie, die sich zum Ziel gesetzt hat, Laien wie Fachpublikum die Geschichte und Kultur des Ostseeraums und darüber hinaus Zentraleuropas näher zu bringen, hat damit ihre Außenwirkung gestärkt. Daher ist der erste Band dazu gedacht, programmatische Grundsätze und Aspekte deutlich werden zu lassen. Dabei steht – wie der Leiter der *Academia Baltica* Christian Pletzing in einem Geleitwort zur Reihe deutlich macht, die Schaffung eines europäischen Bewusstseins im Zentrum des Interesses. „An Stelle der rückwärtsgewandten Erinnerungspolitik wird die gemeinsame Arbeit am europäischen Gedächtnis treten – eine Arbeit, an der auch diejenigen teilhaben, die noch nicht Mitglied des politischen Europa sind. Dieser Aufgabe verpflichtet, wollen die Colloquia Baltica dazu beitragen, das Europäische Haus mit Leben zu erfüllen." (S. 7)

Hier wird eine der Kernaufgaben der Akademie knapp umrissen und gleichzeitig ein Credo formuliert, das mitentscheidend für ihre Gründung war. Denn die *Academia Baltica* entstand zwar aus der *Ostseeakademie* Travemünde heraus, aber auch in klarer Abgrenzung zu ihr – zu jenen Teilen nämlich, die sich nicht von einer rückwärts gewandten Erinnerungspolitik verabschieden wollten. „Die Beiträge dieses Bandes (...)", so die Herausgeber einleitend, „dokumentieren Schwerpunkt und auch Glanzlichter in der Arbeit der Academia Baltica. Sie sind Übungen gegen das Vergessen. Sie wollen Orte des Gedächtnisses in unsere Erinnerung rufen, die zwei blutige Kriege getilgt zu haben scheinen." (S. 9)

Daher werden hier auch keine neuen, bisher unveröffentlichten Erkenntnisse präsentiert. Die Beiträge des ersten Bandes stammen aus verschiedenen Kontexten und sind meist an anderer Stelle bereits publiziert worden. Ihnen kommt aber im Zusammenhang der Reihe ein überwiegend programmatischer Charakter zu. Folgerichtig wird der Band daher auch unter dem Obertitel „Zukunft der Erinnerung"

mit zwei Beiträgen der Herausgeber Dietmar Albrecht und Martin Thoemmes eröffnet, in denen begrifflich, definitorisch und terminologisch sowie geografisch der Rahmen abgesteckt wird.

So stellt sich Martin Thoemmes die Frage „Kann noch Heimat sein?" (S. 13-29) Er setzt sich literarisch und kulturell damit auseinander, was Heimat und Heimatverlust bedeuten und was Heimat heutzutage, für etliche nach dem Heimatverlust, sein kann.

Dietmar Albrecht befasst sich mit der „Kulturlandschaft Ostsee" (S. 30-45), ausgehend von der Feststellung: „Gedächtnisorte der Geschichte, der Literatur, der Kunst erleichtern uns das Erinnern. Sie fordern uns heraus, setzen unser Denken in Bewegung. Sie machen uns vertraut mit einer Landschaft, mit einer Region, ihren Menschen und ihrer Kultur. An solchen Orten des Erinnerns verdichtet sich der Raum zur Zeit. Sie sind das Fundament unserer Gegenwart." (S. 31)

Deshalb entfaltet der Autor im Folgenden eine Topografie des Ostseeraums anhand von Orten, die in literarischen Werken oder für deren Autoren eine entscheidende Rolle spielen: Thomas Mann und Nidden, Günther Grass und die Kaschubei, der estnische Schriftsteller Jaan Kross und eine Reise nach St. Petersburg, auf der das erste Vierteljahrhundert aus dem Leben Hella Murrik-Wuolijokis erzählt wird, Bertolt Brechts Exil im dänischen Skovsbostrand und andere Orte mehr. Damit werden nicht nur literarische und geografische Bezüge hergestellt. Die Kulturlandschaft Ostsee wird historisch „im nachbarschaftlichen Miteinander" präsent.

Bei den im zweiten Teil folgenden Beiträgen von Dieter Bähtz zu Eduard von Keyserling (S. 49-66) und Dietmar Albrecht zu Jaan Kross (S. 67-84) handelt es sich wohl um jene eingangs erwähnten „Glanzlichter". So interessant die Beiträge selbst sind, zumal vor dem Hintergrund der zunehmenden (Wieder-)Entdeckung der beiden Autoren, so wirken sie doch etwas verloren innerhalb des Bandes – wenn auch keineswegs deplatziert. Während bei diesen Texten spürbar ist, dass sie aus ihrem Ursprungskontext herausgelöst wurden,[1] ist dies bei den im dritten Teil des Bandes veröffentlichten Artikeln dagegen nicht feststellbar. Obwohl zuvor ebenfalls völlig unabhängig voneinander an anderer Stelle publiziert, wirken die vorgestellten Beiträge so, als seien sie direkt aufeinander bezogen.

Hier wird an einem herausragenden Beispiel vorgeführt, was es heißt, Stimmen von Autoren und ihren Texten über die Grenzen

[1] Ursprünglich wurden die Vorträge 2003 auf der Tagung der *Academia Baltica* „Baltische Staaten und europäische Ökumene" präsentiert.

von Ländern und damit Nationalgeschichten hinaus miteinander in Dialog treten zu lassen. Der Mythos um die Schlachten von Tannenberg/Grunwald 1410/1914 bildet dabei das gemeinsame Thema der vier Beiträge. Thematisiert werden damit nicht nur historische Ereignisse, die lange Zeit für das nationale und historische Selbstverständnis von Deutschen, Polen und Litauern von entscheidender Bedeutung waren (und es zum Teil noch sind). Es entsteht ein komplexes und vielschichtiges Panorama dadurch, dass mit Andreas Kossert (S. 87-97), Alvydas Nikžentaitis (S. 98-109) und Robert Traba (S. 110-132) sich je ein deutscher, litauischer und polnischer Historiker, die darüber hinaus noch alle ausgewiesene Spezialisten für das Thema und die Region sind, mit den Mythen aus deutscher, litauischer und polnischer Sicht befassen. Der Tannenberg-Mythos erweist sich dabei gleich als mehrfach aktuell: Vor dem Hintergrund der in allen drei Ländern virulenten Vergangenheitsdebatten ist die Auseinandersetzung mit nationalen Mythen in den letzten Jahren in Europa zunehmend wieder ins Blickfeld der Öffentlichkeit gerückt. Darüber hinaus ist im Zusammenhang mit den 90. Jahrestagen des Kriegsausbruchs und des Kriegsendes auch der weitgehend vergessene Erste Weltkrieg wieder – wenn auch nur punktuell – ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gelangt. Lars Jockhecks Artikel (S. 133-168) öffnet das Thema zudem interdisziplinär, da er sich mit Alexander Fords polnischer Verfilmung von Henrik Sienkiewiczs polnischem Nationalepos „Die Kreuzritter" aus dem Jahr 1960 befasst. Auch die damaligen Machthaber versuchten – wie der Autor zeigt –, den Mythos für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Durch die vier Beiträge entsteht ein differenziertes Bild, wie es in nationalgeschichtlich orientierten Darstellungen meist nicht zu finden ist. Nach dem Lesen bedauert man nur das Fehlen einer russischen Darstellung, zumal sich auch Sergej Eisenstein in „Aleksander Nevski" schon 1938 filmisch des Kreuzritterthemas annahm. Diese mögliche Erweiterung des Blickfeldes um eine weitere Facette hätte somit zwar nahe gelegen, ist aber keineswegs ein Manko des vorliegenden Bandes.

Dieser schließt mit einem kurzen Bericht von Günter Feist über ein deutsch-polnisches Kulturprojekt zum Gedenken an den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs am 1. September 1939 (S. 171-174), das zeigt, wie eine gemeinsame Auseinandersetzung mit der Vergangenheit abseits der aufgeregten und kontroversen Debatten in Politik, Medien und Öffentlichkeit aussehen kann.

Der ebenfalls vorliegende zweite Band der Reihe dokumentiert eine

auf Initiative des langjährigen Leiters der *Academia Baltica*, Dietmar Albrecht, in Kooperation mit der Johannes-Bobrowski-Gesellschaft und der Universität Potsdam veranstaltete Tagung.

> „Dieser Sammelband enthält die überarbeiteten Beiträge des internationalen Colloquiums ‚Unverschmerzt. Johannes Bobrowski – Leben und Werk', das vom 7. bis 9. November 2003 im Haus des literarischen Colloquiums in Berlin-Wannsee stattfand – an jenem Ort, an dem Johannes Bobrowski am 27. Oktober 1962 den Preis der Gruppe 47 erhielt, der ihn in beiden deutschen Staaten und international bekannt machte. (...) Das Colloquium hat sich zur Aufgabe gestellt, die in den vergangenen fünfzehn Jahren in Sankelmark (1989), Vilnius (1992), Lübeck (1992), Reading (1995), Travemünde (1997) und anderswo geführten Forschungsgespräche über Johannes Bobrowski und sein Werk fortzusetzen und die sich darin artikulierenden verschiedenen methodischen Ansätze und Wissenschaftstraditionen zusammenzuführen." (S. 7)

Ob der Band diesem von Andreas Degen im Vorwort (S. 7 ff.) formulierten Anspruch tatsächlich gerecht wird, darf bezweifelt werden. Denn wie immer bei solchen Tagungen und den hinterher publizierten Dokumentationsbänden kann kein einheitliches, abschließendes Bild entstehen; etliche Fragen werden beantwortet, meist stellen sich dadurch aber noch mehr neue; Lücken bleiben, andere werden geschlossen, neue tun sich auf. Dagegen ist auch nichts einzuwenden, denn es fördert das weitere Gespräch und ermöglicht die Fortsetzung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

Mit dem Band liegt aber nicht nur zum 40. Todestag Johannes Bobrowskis ein Werk vor, das „[m]it 29 Beiträgen aus zehn Ländern (...) erstmals versucht, das breite thematische und methodische Spektrum der internationalen Forschung über diesen Autor aufzuzeigen, dessen hermetische Lyrik und experimentelle Prosa die Geschichte der Deutschen im Osten Europas mahnt und ins Gedächtnis ruft." (Einbandrückseite) Die Mehrzahl der Beiträge kreist zudem um jenen geografischen Raum, der das Hauptinteressengebiet nicht nur der *Academia Baltica* ist, sondern auch Johannes Bobrowskis war. Das östliche Europa – jenes Sarmatien, wie der griechische Geograf Herodot und nach ihm Bobrowski es bezeichneten – bildet erstmals gattungs- und länderübergreifend das zentrale Thema des Bandes. Damit ist dieser nicht nur in der Reihe *Colloquia Baltica* gut aufgehoben,

kaum ein anderer Autor, sein Werk und dieses Thema hätten für die *Academia Baltica* näher gelegen.

Doch man kann – um es vorwegzunehmen – das gesamte Buch im Großen und Ganzen als gelungen bezeichnen, wenn auch naturgemäß die einzelnen Beiträge nicht nur unterschiedliche Ansätze, sondern zum Teil auch ein unterschiedliches Niveau und einen unterschiedlichen Reflexionsgrad aufweisen. Formal wäre es allerdings günstiger gewesen, für die von allen Beiträgern verwendeten Werke, die kommentierte Gesamtausgabe,[2] für die Chronik zum Leben und Werk[3] sowie zu dem Nachlass-Katalog des Marbacher Literaturarchivs „Johannes Bobrowski oder Landschaft mit Leuten“[4] von vornherein die üblichen Siglen für den gesamten Band gültig festzulegen, um so den Anmerkungsapparat der einzelnen Artikel zu entlasten und Wiederholungen zu vermeiden. Dies wäre umso leichter möglich gewesen, als Andreas Degen besagte Werke bereits in seinem Vorwort als einschlägig nennt. Ärgerlich ist, von kleineren Druckfehlern abgesehen, zudem, dass anders als im ersten Band der Reihe die Titel der sechs Teile (sowie des Epilogs), in die der Band untergliedert ist, nur im Inhaltsverzeichnis und der jeweiligen linken Kopfzeile zu finden sind, nicht aber im Buch selbst den einzelnen Teilen nochmals auf einer Extraseite vorangestellt sind. Vor allem angesichts der sonst sehr sorgfältig aufgemachten Bände wäre dadurch die Gliederung deutlicher geworden und man hätte bei den Lesern optisch einen noch besseren Eindruck erzielen können. Bei einem Gesamtumfang von 472 Seiten wäre es auf die paar Seiten mehr wohl auch nicht mehr angekommen.

In einem ersten Teil, der dem Ganzen sozusagen vorangestellt ist, geht es um die Erschließung von wichtigen Quellen für die Johannes Bobrowski-Forschung. So gibt Dalia Bukauskaitė (S. 15-42) erstmals Einblick in Johannes Bobrowskis Bibliothek, und Helmut Baldauf (S. 43-58) befasst sich mit Filmdokumenten mit und über den Schriftsteller.

Der zweite Teil ist im weiteren Sinne „Literarischen Korrespondenzen“ gewidmet. Dabei geht es um – mit Krzysztof Lipiński gesprochen – „Leuchttürme und Leitgestalten. Johannes Bobrowskis Vorbil-

---

2 Johannes Bobrowski, Gesammelte Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Eberhart Haufe. Bde. I-IV, Stuttgart/Berlin 1987; Bd. V, Stuttgart 1998; Bd. VI, hrsg. v. Holger Gehle. Stuttgart 1999.

3 Eberhart Haufe, Bobrowski-Chronik, Daten zu Leben und Werk. Würzburg 1994.

4 Johannes Bobrowski oder Landschaft mit Leuten. Eine Ausstellung des deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar, hrsg. v. Reinhard Tgahrt in Zusammenarbeit mit Ute Droster. Marbach a.N. 1993.

der“ (S. 59-76). Nahe und fern liegende Korrespondenzen und Intertextualitäten werden vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Sarmatien thematisiert: beispielsweise Johannes Bobrowski und Rilke (Barbara Surowska, S. 89-101), Johannes Bobrowski und Stephan Hermlin (Ilze Kangro, S. 140-154) oder auch „Die Rezeption der Un-Moderne“ in seiner Lyrik (Ursula Heukenkamp, S. 102-111) und sein lyrisches Werk im Kontext der deutschen Poesie nach 1945 (Juris Kastiņš, S. 112-122). Dies sind alles mehr oder minder nahe liegende, bekannte Themen. Die Auseinandersetzung Bobrowskis mit Isaak Babel (Jenny Salkova, S. 77-88) gehört dagegen zu den unbekannteren Seiten seines Werkes, und die Rekonstruktion der (intertextuellen) Kommunikation zwischen Johannes Bobrowski, Peter Huchel und Paul Celan liegt zwar angesichts der Themen dieser Autoren nahe, doch ist man angesichts von Hub Nijssens Untersuchung (S. 123-139) von deren Komplexität, Kompliziertheit und Dichte überrascht.

Auch im dritten, mit „Politik des Eingedenkens“ überschriebenen Teil stehen Mittel- und Osteuropa, die Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit und Erinnerung im Zentrum. Während sich Sabine Eickenrodt mit Bobrowskis Porträt-Lyrik befasst (S. 155-170), Maria Behre „Erzähltönen und Zeitrhythmen“ in dem Prosafragment „Litauische Claviere“ auf den Spuren „lebendige[r] Geschichte“ nachgeht (S. 202-229), setzt sich Ekkehard W. Haring mit „Figuren des Jüdischen“ in Bobrowskis Werk auseinander (S. 230-239). Auch wenn man bei diesen eher motivisch ausgerichteten Beiträgen an der einen oder anderen Stelle andere Positionen vertreten und anderer Meinung sein kann und gelegentlich eine kritische Distanz fehlt, werden hier doch Kernthemen seines Werkes ausgeleuchtet.

Die Stärken liegen in diesem Teil aber eindeutig bei den drei Einzelinterpretationen von Andreas F. Kelletat (S. 171-185) und Jürgen Henkys (S. 186-201) zu je einem Gedicht und bei Thomas Taterkas Interpretation der bekannten Erzählungen „Mäusefest“. Taterkas Ansatz, bei der Interpretation des bereits häufig untersuchten Textes nicht nur vom (nieder-)geschriebenen Wort auszugehen, sondern auch Hans Mayers Erinnerungen an eine Lesung durch den Autor selbst als Ausgangspunkt für Interpretation mit einzubeziehen, erweist sich als äußerst innovativ. Aber auch die Interpretation des Gedichts „Doppelflöte“ zeigt, wie erhellend genaues Lesen sein kann, wenn man dabei zwar Intertextualitäten mit einbezieht, sich aber von vorangegangenen Interpretationen löst. Kelletat macht nämlich plausibel, dass die meisten bisherigen Interpretationen einem einmal vorgegebenen Schema folgen. Sie gehen auf eine (Fehl)Interpretation

Fritz Mindes zurück,[5] die Eberhard Haufe zudem in seinem zwar äußerst verdienstvollen, aber auch an anderer Stelle keineswegs fehlerfreien Kommentar zu Johannes Bobrowskis Lyrik übernimmt. Die hier vorliegende Interpretation öffnet nun, da sie sich von der impliziten Vorgabe des Kommentars freimacht, neue Horizonte.

Im vierten Teil werden „Perspektiven auf Landschaft und Kunst" eröffnet, indem die Autoren und Autorinnen sich unter anderem mit der lyrischen Landschaft (Annette Graczyk, S. 257-272), Bildbeschreibungen (Stefanie Rentsch, S. 309-325) und Visualisierungen (Andreas Degen, S. 326-342) befassen. Hervorzuheben sind aus meiner Sicht aber vor allem zwei Beiträge: Sabine Egger interpretiert die Lyrik Bobrowskis als literarische Form des Fremdverstehens (S. 273-291), weist aber darauf hin, dass – bei aller kritischen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit – die deutschen Täter durchweg männlich, die osteuropäischen Opfer weiblich konnotiert seien. Dadurch, dass Sarmatien weiblich sei, komme es zu einer Verschiebung vom Geschichtlichen ins Mythologische und damit zu seiner Initialisierung. Jürgen Joachimsthaler reflektiert überlieferte Interpretationsweisen ebenso kritisch und eröffnet durch einen interdisziplinären Ansatz, indem er die Architektur und ihr Bild in Bobrowskis Lyrik in ihrer leitmotivischen Funktion mit einbezieht, neue Ein- und Ausblicke auf die bobrowskischen Landschaften.

Relativ unkritisch, wenn auch zum Teil komplex und hoch reflektiert (v.a. Monika Szczepaniak), sind dagegen die im fünften Teil unter der Überschrift „Ästhetik des Engagements" versammelten Beiträge von Sigita Barniškienė (S. 343-354), Nicolas Yuille (S. 355-361) und Monika Szczepaniak (S. 352-376).

Im sechsten Teil schließlich werden „Rezeption und Wirkung" fragmentarisch behandelt. Hier wird der eingangs gestellte Anspruch am allerwenigsten eingelöst. Die Lücken werden somit am deutlichsten. John P. Wieczoreks Beitrag (S. 377-388) zu den Bezügen auf Johannes Bobrowski und sein Werk im Roman „Lenas Liebe" der jungen Autorin Judith Kuckarts wirkt innerhalb des Bandes seltsam verloren, da er der einzige ist, der die intertextuellen Bezüge auf Bobrowski in den Werken anderer thematisiert. Die übrigen Beiträge setzen sich dagegen mit der Rezeption des Werkes in den USA und Kanada (Sigfrid Hoefert, S. 389-398), Litauen (Regina Sinkevičienė, S. 399-411), Lettland (Mudite Smiltena, S. 412-430) und den deutschen Vertriebenenkreisen (Rafał Żytyniec, S. 431-448) auseinander. Angesichts der

[5] Fritz Minde, Johannes Bobrowskis Lyrik und die Tradition. Frankfurt a.M. 1981, S. 423 f.

auf der Tagung versammelten Literaturwissenschaftler und Literaturwissenschaftlerinnen aus so vielen verschiedenen Ländern wirken die hierher zur jeweiligen Rezeptionsgeschichte vorgelegten Beiträge etwas willkürlich. Dieser sechste, einem als Epilog gedachten, sehr anregenden, nichtsdestoweniger aber auch kontroversen Beitrag von Bernd Leistner (S. 449-453) vorausgehende letzte Teil erscheint daher als Ganzes disparat. Eine eigenständige Tagung zur Rezeption Bobrowskis gerade in Mittel- und Osteuropa wäre also wünschenswert.

Doch trotz dieser Kritik stellt der hier vorgelegte Tagungsband eine beachtliche Leistung dar und gibt Fachleuten wie Laien einen alles in allem hervorragenden Einblick in Bobrowskis Werk insbesondere in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit Geschichte, Erinnerung und dem östlichen Europa.

Damit ist dieser Band – sogar mehr noch als der erste – Kernstück der neuen Reihe der *Academia Baltica*. Den *Colloquia Baltica* kann man nur ein langes Leben und möglichst viele interessierte Leser wünschen, denn leider ist das Gebiet östlich der deutschen Grenzen für viele Deutsche immer noch eine *terra incognita*.

Frank M. Schuster, Łódź/Heidelberg

Narrative Konstruktion nationaler Identität, hrsg. v. Eva Reichmann. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag 2000, 367 S.

Das Thema der von der Literaturwissenschaftlerin und Historikerin Eva Reichmann (Universität Bielefeld) herausgegebenen Publikation „Narrative Konstruktion nationaler Identität" ist ein umfassendes und beinhaltet zahlreiche Fragestellungen, zu denen u.a. auch die zentrale Kategorie der nationalen Identität gehört. So wird zurecht die Frage gestellt, ob sich nationale Identität zuerst in der Literatur und Sprache manifestierte und dabei entsprechende nationale Symbole hervorgebracht wurden, oder ob zuerst in der Sprache, in Literatur und Kunst Bilder mit entsprechender identitätsstiftender Funktion entwickelt wurden, die nachfolgend als nationale Symbole in den Alltag und die Geschichte einer bestimmten Nation eingegangen sind (S. 9). Die Auffassung von der „narrativen Konstitution der (nationalen) Identität" – in vielen Fällen war es die schöngeistige Literatur, die dieses Wissen vermittelte – kann durchaus als ein „produktiver Ansatz" angesehen werden. Die Publikation geht auf eine Tagung mit dem Titel

„Narrative Konstruktion nationaler Identität" zurück, die vom 9. bis 11. Dezember des Jahres 1999 im Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattfand und verschiedene Aspekte der gewählten Problematik erörterte und zur Diskussion stellte. Dazu trugen literaturwissenschaftliche und linguistische Beiträge von Referenten aus zwölf Ländern bei, die versuchten, die Frage nach der Konstruktion nationaler Identität in Literatur und Sprache für die Gegenwart und Vergangenheit zu klären.

Eine Einschränkung der zu untersuchenden Region wurde nicht vorgenommen, doch aus aktuellem Anlass beschäftigt sich die Mehrzahl der Teilnehmer mit der Situation in ausgewählten Ländern des östlichen Europas und der damaligen, wesentlich kleineren Europäischen Union. Nach der demokratischen Wende und der Öffnung der Grenzen in Europa ist in vielen Regionen ein Anwachsen nationalistischer Tendenzen zu beobachten. Dabei ist die Frage, wie eigentlich nationale Identität konstruiert wird, bis heute hoch aktuell geblieben. Das Bild der nationalen Identität einer Nation verändert sich, es unterliegt unterschiedlichen Einflüssen, welche ihre jeweilige Darstellung bedingen. Dieser Problematik ist eine ganze Reihe von Beiträgen in der vorliegenden Publikation gewidmet.

In seinem Beitrag „Typen und Phasen des ungarischen nation-building und ihre literarische Funktion" (S. 23-42) verweist Endre Kiss darauf, dass der Prozess des „nation-building" und die Notwendigkeit, einen eigenen Staat zu bilden, nicht explizit zusammenfallen. „In dieser Eigenschaft („nation-building" im Besitz einer virtuellen eigenen Staatlichkeit) ähnelt sie der deutschen, italienischen und der polnischen Grundkonzeption des „nation-building", unterscheidet sich jedoch von dem französischen (respektive auch dem englischen), aber auch dem wirklich ost-europäischen Typus, der häufig von einer in der modernen Geschichte nicht verwirklichten Staatlichkeit ausgehen muss. Kiss stellt drei Typen des ungarischen „nation building" fest, einen „struktur-modernisierenden Typ", der sich auf die Notwendigkeit bezieht, das Land den entwickelten Staaten und Gesellschaften des Westens näher zu bringen, einen romantisch-autopoietischen Typ in der „Fichte-Herderschen Urform", in der die Nation als „Basis und Substrat einer autopoietischen Bewegung" erscheint (S. 29), und eine „etatistisch-defensive" Version, die den Nationalismus zur Legitimation auswählt, der sich als eine effektive Kraft erweist, da „narrative Konstruktionen in seinen Händen zur puren Ideologie geworden sind" (S. 39).

Neben erfolgreichen narrativen Konstruktionen nationaler Identität gibt es zahlreiche missglückte imperiale Identitätskonstruktionen.

So stellt Werner Kummer in seinem Beitrag „Habsburgische und antihabsburgische Mythen: ein Beispiel mißglückter imperialer Identitätskonstruktion“ (S. 11-21) die Frage danach, welche Mythisierungen die Entstehung und den Zusammenhalt von Imperien sozialpsychologisch möglicht gemacht und welche Gegenmythisierungen ihren Zerfall motiviert und herbeigeführt haben (S. 11).

Antonin Mestan (Antonín Měšťan) zieht für das Thema seines Beitrags „Historische Prosa, historische Dramen und Filme als Wegbereiter der nationalen und nationalistischen Ideologie“ (S. 43-52) vergleichend Beispiele aus der tschechischen, slowakisch, polnischen, kroatischen und ungarischen Literatur heran, also Literaturen von Völkern, die einst zur Habsburger Monarchie gehört hatten. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erkannten die Zensoren in der Hauptstadt Wien in Werken mit historischer Thematik generell eine Gefahr für den Zusammenhalt der Donau-Monarchie. Nur war es schwer zu entscheiden, welche Texte als schädlich einzuschätzen und folgerichtig zu verbieten waren. Als sicher kann jedoch angesehen werden, dass die historische Literatur durchaus zum Zerfall des Reiches beigetragen hat.

Denis Poniz geht in seinem kurzen Abriss wiederum auf die „Nationale und internationale Substanz in der slowenischen Nachkriegsliteratur“ (S. 53-66) ein, die gleichfalls Bestandteil der Kultur der Donaumonarchie gewesen ist. Dabei reagiert die slowenische Literatur auf zweierlei Art auf die historischen und politischen Veränderungen: Einerseits versucht sie verstärkt die nationale Tradition in die nationale Substanz einzubeziehen, andererseits soll die mitteleuropäische bzw. westeuropäische Orientierung der slowenischen Gegenwartsliteratur hervorgehoben werden (S. 61). Des Weiteren entwickeln sich auch postmodernistische Strömungen, in denen Tradition und slowenische Nationalthemen nur noch marginal, gleichsam dekorativ vorhanden sind. Durchaus interessant ist die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Herders auf die sprachlich und kulturell eng miteinander verwandten südslawischen Völker der Serben und Kroaten, die Josip Babić (Universität Osijek, Kroatien) in seinem Beitrag untersucht: „Die Rolle der Herderschen Ideen für die Bildung des National- und Staatsbewußtseins bei Serben und Kroaten“ (S. 67-82). Bei diesen so genannten „jungen Völkern“ waren Sprache und Dichtung häufig Ersatz, sie dienten als „Hilfsmittel für die Bildung des Nationalbewußtseins“ (S. 70). Babić gelangt in seinen Ausführungen zu folgenden Erkenntnissen: 1. Herders Sprach- und Nationenauffassungen wurden vor allem in der frühen Phase der Nations- und Staatsbildung benutzt. 2. Bei Serben und Kroaten gibt es keine kriti-

sche Rezeption der Herderschen Ideen. Deren Vermittlung erfolgte 3. nicht direkt, sondern über Vermittler. Ihre Wirkung auf die Konstituierung der Staats- und Kulturidentität war also meistens indirekt, oft von sekundärer Bedeutung und nicht immer positiv (S. 80 f.).

Penka Angelova (Universitäten Veliko Trnovo und Russe, Bulgarien) verfolgt in ihrem Beitrag „Narrative Topoi nationaler Identität. Der Historismus als Erklärungsmuster" (S. 83-95) den Zusammenhang von Ereignis, Narrativität und Geschichte am Beispiel des Ethnonationalismus auf dem Balkan, während Sanda Stavrescu (Universität Craiova, Rumänien) die „Kulturelle Identität und nationale Identität bei Mircea Eliade und Constantin Noica", wichtigen Vertretern der rumänischen Elite, untersucht (S. 97-106).

Mit der albanischen Literatur der Gegenwart, in einem Vergleich der Entwicklung im Kernland Albanien und Kosovo, setzt sich Ulrich Schmidt, freier Journalist, in seinem Beitrag „Symbolischer Realismus versus Heldenverehrung versus Natur" auseinander (S. 129-143).

Vom Balkan ins Baltikum führt uns der Beitrag des in Lettland lebenden Schriftstellers Matthias Knoll, der sich mit der „Bedeutung der Dainas und des Heldenepos ‚Lāčplēsis' für die Herausbildung bzw. Bewahrung nationaler Identität in Lettland" beschäftigt (S. 107-127). Knoll geht von mündlich tradierten Formen wie dem Volkslied als Basis kulturellen Überlebens und Grundpfeiler kulturellen Selbstverständnisses aus und verweist auf die „Suche nach einem ‚Nationalepos' und dessen Konstruktion" in der Phase des „Ersten Nationalen Erwachens" (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) (S. 112 f.), der „Politisierung und Individualisierung" in der Zeit des „Zweiten Nationalen Erwachens" (Ende des 19. Jahrhunderts bis 1918) bis hin zum „Dritten Nationalen Erwachen" (1986–1991) mit der Rockoper „Lāčplēsis" und der „Singenden Revolution" (S. 123 f.). Dem schließt sich die Suche nach „individueller Identität" in der „Zweiten Republik Lettland" (seit 1991) an (S. 125 f.).

Luca D'Ascia (Universität Pisa) vertritt in ihrem Referat „Region und Nation in der italienischen Literatur" (S. 145-155) die Meinung, dass sich die Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie in Italien als besonders problematisch erwiesen habe, d.h. die Literatur wollte immer „nationaler" sein, als es die gesellschaftliche Entwicklung erlaubte (S. 145). National und damit in allen Regionen des Landes gleichermaßen anerkannt, konnte die Literatur nur durch eine große Leistung, durch die Konstruktion der „respublica literarum" werden. Von entscheidender Bedeutung für Fragen nationaler und kultureller Identität ist die Differenzierung zwischen dem Selbstbildnis (auto-

image) und dem Fremdbildnis nationaler Identitäten. Hier gleichen sich weder Bilder noch Konstruktionsmechanismen.

Semantische Untersuchungen bringen die Erkenntnis, dass auch die Bewertung der Bilder unterschiedlich sein kann, wie die Beiträge von Juliana Popova „Value Aspects of National Self-identification in the Subjective Semantic Space of the Bulgarian" am bulgarischen Beispiel (S. 283-291) und von Ingrid Hudabiunigg „Der ‚Russische' Bär – revidus?" (S. 261-282) am Beispiel Russlands zeigen.

Von nicht zu unterschätzendem Einfluss auf die nationale wie kulturelle Identität sind die Sprachpolitik sowie administrative Maßnahmen, die von den Behörden des jeweiligen (National-)Staats beschlossen und anschließend durchgesetzt werden. Mehmet Metin (Universität Bielefeld) zeigt dies in seinem Beitrag „Sprachpolitik und Sprachplanung des türkischen Sprachvereins (TDK) in der Gegenwart und die Probleme mit den europäischen Neologismen" (S. 325-342) am Beispiel der seit der Gründung des türkischen Staates und der Aufhebung des sprachlichen und kulturellen Pluralismus aus der Zeit des Osmanischen Reiches vielfachen Veränderungen ausgesetzten türkischen Sprache, die einen wichtigen Beitrag zur Herausbildung einer neuen türkischen Identität im Prozess des „Kemalismus" entsprechend seinen sechs Prinzipien (Republikanismus, Reformismus, Nationalismus, Populismus, Laizismus, Etatismus) leisten sollte. Seit den 80er Jahren kommt es hier auch zu einer „allgemeinen Umorientierung" im sprachlichen Gebrauch (S. 334).

Mit seinem Beitrag „Sprachpolitik im Dienste der kulturellen und nationalen Identitätsbildung: das Beispiel Rumäniens" (S. 293-324) geht Bernd Stefanink (Universität Bielefeld) auf die vielfältige und kontinuierliche Wirkung der Sprachpolitik in Rumänien ein, die u.a. auch zu einer „Manipulation linguistischer Theorien im Dienste der kulturellen Identität" führte (S. 294 f.). Ein wichtiges zu lösendes Problem war dabei der Übergang von der kyrillischen zur lateinischen Schrift, um mit Hilfe der Orthografie den nicht-slawischen romanischen Charakter des Rumänischen zu verdeutlichen und politisch verordnete Identität unter Zuhilfenahme sprachwissenschaftlicher und stilistischer Mittel (Übersetzungen, Entlehnungen, stilistische Hebungen, politisches und fachsprachliches Vokabular) sowie „institutioneller Stützen der Sprachpolitik" wie Schule und Presse zu bewirken.

Ein weiterer Komplex wissenschaftlicher Beiträge der Veröffentlichung ist unterschiedlichen Facetten der jüdischen Nationalität und Identität gewidmet. Armin A. Wallas (Universität Klagenfurt) ver-

weist auf eine ganze Vielfalt von Identitätsmodellen in seinem Beitrag „Narrative Konstruktion jüdischer Nationalität" (S. 157-177). Eva Reichmann untersucht in ihrem Beitrag „Deutsche oder Juden? Die Konstruktion einer nationalen Identität in den nach 1945 geborenen jüdischen Autoren in Deutschland und Österreich" (S. 179-193) die Problematik der Identitätssuche sowie der komplizierten Konstruktion eigener Identität(en), dessen Ausgangspunkt zumeist der Holocaust ist. Dazu wählt sie drei konkrete Beispiele deutschsprachiger Schriftsteller: Doron Rabinovici, Esther Dischereith und Rafael Seligmann. Eine Erweiterung der jüdischen Problematik erfolgt in Cornelia E. Martyns (Universität Bielefeld und Columbia University, New York) Untersuchung „Innen Pulver – außen Panzer. Die Form-Inhalt-Dichotomie in der sowjetisch-jiddischen Literaturkritik der zwanziger und dreißiger Jahre" (S. 195-204), die eine gefundene „Einheit" von „Form und Inhalt" propagierte und das Spezifische der jüdischen Tradition mit den Zielen einer sozialistischen Gesellschaft und Kunst zu vereinbaren suchte.

Inhaltlich ergänzt werden die Beiträge, die sich mit der Problematik narrativer Konstruktionen nationaler Identität in Europa auseinandersetzen, durch Referate aus Ländern mit kolonialer Vergangenheit sowie aus Ländern, die schon lange „das Problem der ‚Nationenbildung' durch willkürliche Grenzziehung erleben" und „interessante Denkanstöße" liefern (S. 10).

So beschäftigen sich zwei Beiträge mit Lateinamerika. Jens Andermann (University of London) stellt in seinen Ausführungen „Vom Kartenraum zur Gedächtnislandschaft: Literatur, Nation und Territorialität in Argentinien, 1840–1930" (S. 205-215) u.a. die Frage danach, ob der Übergang vom Kartenraum zur Gedächtnislandschaft im Identitätsdiskurs der argentinischen Elite „nicht lediglich eine Entwicklung auf imperialer Skala" nachvollzieht, da doch „Landkarten und Museen nicht zuletzt auch wesentliche Gattungen des Imperialismus, nämlich der Vermessung, Kontrolle und Aufbewahrung von Raum und Zeit eines Anderen" sind (S. 212).

Carl-Hermann Middelanis „Mit Sterne und Buffon auf Geschichtsreise. Hérard Dumesles ‚Voyage dans le nord d'Haïti' (1824)" (S. 217-232) verweist darauf, dass die Konstituierung einer nationalen Literatur der Inselrepublik nur über den Bruch mit dem französischen Kanon erfolgen konnte. In diesem Zusammenhang erörtert er „Originalität und Begrenztheit" des Reiseberichts des haitianischen Journalisten und Parlamentsabgeordneten, Charles Hérard Dumesle „Voyage dans le nord d'Haiti, ou révélations des lieux et des monuments".

Das Werk, eine eigenwillige Mischung aus Prosa und Lyrik, verfolgt die Strategie, verschiedene literarische Modelle miteinander zu verknüpfen, um auf diese Weise „den wissenschaftlichen Anspruch der Historiographie zu unterlaufen“ und zu zeigen, dass „die Narration der Geschichte ungleich mehr Funktionen hat, als das scheinbar positivistische Aufzählen der ‚verité‘“ (S. 230).

Am Beispiel Afrikas werden wiederum Mythen gezeigt, die als Formen der „oral history“ schriftlichen literarischen Auseinandersetzungen vorangehen, aber auch darin allgegenwärtig sind, wie z.B. Mythen von vergangenen (König-)Reichen verbreitet werden, die bis heute das politische, gesellschaftliche und kulturelle Leben beeinflussen. Das zeigt sich in Mensah Wekenon Tokpontos (Benin) kurzem Beitrag „Die mythische Entstehung des Königreichs Danxome, des Landes der Fon und ihr Einfluß auf das politische Leben der heutigen Republik Benin“ (S. 233-237). Auch Vincent Atabavikpo (Benin) verweist auf die Annäherung der Funktion der „Oralliteratur“ und der „geschriebenen Literatur“ von Autoren beninischer Herkunft: „Das Òhànló (Sprichwortlied) als traditionell bevorzugte Gattung: Bildung ethnischer Identität durch literarische Konstruktion und Rekonstruktion der alltäglichen Wirklichkeit bei den Sáxwe im Südbenin“ (S. 239-248).

Michael Kunze (Universität Bielefeld) zeigt die Bedeutung des Schweigens und Verschweigens in der südafrikanischen Literatur während der Apartheid und dessen Einfluss auf die heutige Vielstimmigkeit der südafrikanischen Literatur. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung „Antije Krogs ‚Country of my Skull‘ und die Vielstimmigkeit des New South Africa“ (S. 249-259) steht das auf fortwährenden Montagen verschiedenster Textpassagen beruhende Buch der südafrikanischen Journalistin und Lyrikerin Antije Krog „Country of my Skull“, das sich mit der Arbeit der südafrikanischen „Commission for Truth and Reconciliation“ auseinandersetzt. An zwei konkreten Beispielen aus der Geschichte der weißen und schwarzen Literatur wird gezeigt, wie das Buch „im Prozess der Überwindung des weiterhin bestehenden Risses in den Diskursen des New South Africa gelesen werden“ und damit als möglicher „Ansatz für eine gewandelte literarische Konstruktion nationaler Identität“ angesehen werden kann (S. 251).

Den Band schließt eine Publikation ab zum Thema „Zuordnen, Zuschreiben und Bewerten: Die Konstruktion kollektiver Identitäten in Alltagsgesprächen“ (S. 343-361). Heiko Hausendorf (Universität Bielefeld) zeigt auf, dass nicht nur Literatur und Kunst, sondern auch

die durch Flüchtigkeit und Trivialität gekennzeichnete Alltagskommunikation, in erster Linie Gespräche, dazu beitragen, Prozesse der Gruppenkonstitution auf ebenso „unscheinbare wie wirksame Weise" zu vollziehen (S. 343). Der Vorstellung grundlegender methodologischer Annahmen folgt die Untersuchung der kommunikativen Konstruktion kollektiver Identität. In einem weiteren Schritt schließt sich ein Modell zur Beschreibung des Zusammenhangs von Zugehörigkeit und Sprache an, das am tendenziösen Beispiel ost- und westdeutscher Zugehörigkeit nach der Wiedervereinigung in der Dreiteilung von Zuordnen, Zuschreiben und Bewerten erläutet wird. Die Untersuchung stützt sich auf Gesprächsaufzeichnungen, deren Auswertung eher von Unsicherheit und Unkenntnis ostdeutscher Befindlichkeit, aber auch mitteldeutscher Mundarten Zeugnis ablegt.

Hans-Christian Trepte, Leipzig

Polen und Europa. Deutschsprachiges Theater in Polen und deutsches Minderheitentheater in Europa, hrsg. v. Horst Fassel, Małgorzata Leyko u. Paul Ulrich. Łódz/Tübingen: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2005, 341 S. (Thalia Germanica. 6).

1992 gründeten der kanadische Professor Laurence Kitching und der estnische Dramaturg des Vanemuine-Theaters Tartu, Evald Kampus, anläßlich einer Tagung in Tallinn die „Thalia Germanica", eine wissenschaftliche Vereinigung, die sich mit dem deutschsprachigen Theater außerhalb des deutschen Sprachgebiets beschäftigen sollte. Seit 1993 hält die „Thalia Germanica" im zeitlichen Abstand von zwei Jahren nunmehr ihre Tagungen ab, die sich mit der Entwicklung des europäischen Theaters von den Wandertruppen bis zum Theater der Reformer im 20. Jahrhundert beschäftigen. Dabei kristallisierten sich auf den Tagungen zwei unterschiedliche Richtungen heraus. Bei der einen, die sich auf den Tagungen in Tallinn (1993 und 1995), in Blankenburg (1997), Tübingen (1999) und Lund (2001) zeigte, stehen Fragen der Theatergründung in mehrsprachigen Gebieten, die Funktionsweise von Theatereinrichtungen und Einzelleistungen der Mitwirkenden im Vordergrund. Die ins Leben gerufene Buchreihe der „Thalia Germanica" sollte dabei Zielsetzungen und Methoden verdeutlichen, die von der internationalen Theaterwissenschaft und den Mitgliedern der Reihe angewandt wurden, um die Vielfalt regionaler

Theaterereignisse adäquat zu erfassen. Die zweite Richtung wird von Theaterwissenschaftlern repräsentiert, die sich in ihrer wissenschaftlichen Arbeit in erster Linie auf einen regionalen Forschungsschwerpunkt konzentrieren. Bereits 1993 war in Tallinn der Ostseeraum mit seinen intensiven, frühen Theaterangeboten zu einem wichtigen Themenschwerpunkt geworden. Bei zwei außerplanmäßig durchgeführten Tagungen im rumänischen Cluj/Klausenburg (2000) und Temesvar (Temeswar) (2003) stand das deutsche Theater in Südosteuropa, vor allem in Rumänien, im Mittelpunkt. Ein weiterer regionaler Schwerpunkt bestimmte die zweite außerplanmäßige Tagung in Lodz/Łódz, die auf eine Forschungstradition des Lehrstuhls für Theaterwissenschaft der Universität Lodz zurückgeht, ein Handbuch über die deutschsprachigen Theater auf dem Gebiet des heutigen Polens herauszugeben, um damit eine sichtbare Forschungslücke zu schließen. Die polnischen Beiträge untersuchen Einzeleinrichtungen bzw. Einzelaspekte des deutschsprachigen Theaters in Polen seit Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum 20. Jahrhundert. Diese Beiträge werden ergänzt durch Forschungsergebnisse zum deutschen Minderheitentheater in Europa aus der Sicht amerikanischer, deutscher, englischer, estnischer und ungarischer Fachkollegen, die sich u.a. mit Theatertourneen deutscher Schauspieler, Fragen der deutschen Stadttheater in Europa und Themen der Exildramatik bzw. des Exiltheaters auseinandersetzen. Die „Thalia Germanica“ (2005) Nr. 6 fasst diese in Lodz gehaltenen Beiträge zusammen. Weil der regionale Schwerpunkt Südosteuropa der Tagungen von 2000 und 2003 vom Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde Tübingen veranstaltet wurde und der Veranstalter der Tagung von 2004 in Lodz, der Lehrstuhl für Drama und Theater der Universität (Małgorzata Leyko und Karolina Prykowska-Michalak) dem ausdrücklich zustimmte, wurde für die Publikation der Lodzer Beiträge auch diesmal eine gemeinsame Herausgabe beschlossen. Eng arbeiteten die Organisatorinnen auch mit der Universitätsbibliothek Lodz zusammen, die über eine reiche Sammlung von Unterlagen und Dokumenten zum deutschen Drama und Theater in Polen verfügt. Erklärtes Ziel der Herausgeber (Horst Fassel, Małgorzata Leyko und Paul S. Ulrich) war es, „die Erinnerung an Theatererlebnisse, an die Bedeutung des Deutschen und des deutschen Theaters für die jeweilige Stadt und deren Umfeld“ wachzuhalten (S. V).

Die polnischen Beiträge behalten stets die dramatischen Geschichtsereignisse in Polen seit dem 18. Jahrhundert im Auge. Sie verweisen u.a. darauf, dass gerade durch die Bühnenkunst jener Jahre ein wich-

tiger Dialog begonnen wurde, der unter komplizierten Bedingungen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder aufgenommen und weitergeführt werden konnte. Wichtig ist, dass dieser neue deutsch-polnische Dialog nicht nur Probleme und Befindlichkeiten im nationalen wie europäischen Rahmen erörtert, sondern auch auf regionale historische und kulturgeschichtliche Besonderheiten eingeht, die nach politisch-ideologischen, ethnischen und kulturellen Konflikten lange Zeit verschwiegen, tabuisiert oder verdrängt worden waren. Dass sich heute Wissenschaftler aus anderen Ländern und Kulturen deutschen Themen wie dem deutschsprachigen Theater und dem deutschen Minderheitentheater zuwenden und diese Problematik als ein gemeinsam zu erforschendes Thema begreifen, ist gewiss auch ein Zeichen dafür, wie schnell sich die Auffassungen, Betrachtungsweisen und Perspektiven über nationale Grenzen hinweg verändern, entwickeln und immer stärker durchsetzen. Dem Band ist ein Vorwort (S. III-VI) und eine Referentenliste (S. VII) vorangestellt, ihn schließt ein Register (S. 301-341) ab. Die Beiträge gliedern sich in zwei thematische Hauptkapitel: I. Deutsches Theater in Polen (S. 1-147) und II. Von der Hofbühne zum Exiltheater (S. 148-300).

Piotr Kąkol (Gdańsk/Danzig) beschäftigt sich mit „Danziger Erinnerungen an Konrad Ernst Ackermann" (S. 1-10), einer der wichtigsten deutschen Schauspieler und Theaterprinzipale des 18. Jahrhunderts, der mit seiner Theatertruppe zahlreiche Bühnen des heutigen Deutschlands, Polens, Russlands, Frankreichs und der Schweiz bespielt hat. Ackermann war in der Literatur des Theaters in Danzig, wahrscheinlich aufgrund unzulänglicher Quellen, bisher kaum beachtet worden. Kąkols Verdienst ist es, dass er die Leistungen Ackermanns aufgearbeitet, popularisiert und gewürdigt hat.

Marek Rajch (Poznań) untersucht die wechselvolle, über 120-jährige „Geschichte des deutschen Theaters in Poznań (Posen) im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts" (S. 11-24). Die Entstehung der deutschen Bühne in Posen und in der Region Großpolen (Wielkopolska) war eng mit der preußischen Herrschaft verbunden und national-politisch bedingt. Der Zeitrahmen umfasst dabei zwei historische Zäsuren und Perioden. Die erste beginnt mit der dritten Teilung Polens (1793) und dauert bis 1918 an. Sie umfasst die Zeit, als das Posener Gebiet zu Preußen gehörte. Nach dem Posener Aufstand von 1918 war das Gebiet bis zum Überfall Nazideutschlands auf Polen Bestandteil der Zweiten Polnischen Republik.

Von großem Interesse sind die Ausführungen über die Zusammenarbeit bzw. das Nebeneinander-Bestehen des polnischen und deut-

schen Theaters, die sich mit der Errichtung der ständigen polnischen Bühne, dem „Teatr Polski“ (1875–1879) und der Wiedereröffnung des deutschen Stadttheaters nach der Renovierung zu zwei miteinander konkurrierenden Bildungseinrichtungen entwickelten, die nach den Vorstellungen ihrer Leiter und entsprechender kulturpolitischer Richtlinien immer stärker Einfluss auf ihr Publikum nehmen sollten. Vergleichbar mit Posen ist auch die Entwicklung des „Deutschen Theaters am Theaterplatz in Bromberg/Bydgoszcz bis 1920“ (S. 25-66), die Elżbieta Nowikiewicz (Bydgoszcz) in ihrem Text untersucht. Dazu verwendet sie umfangreiche Archivmaterialien wie Theaterzettel, Broschüren, Chroniken, Journale, Zeitungen u.ä. Ihr Beitrag umfasst auch die Geschichte des Theatergebäudes, die Konzessionen für die Bromberger Stadttheaterbühne, die Direktoren und Spielzeiten, das Repertoire, die Oper, das Publikum und schließlich die Schauspieler und Gäste. Ihre fundierten Darstellungen ergänzt die Verfasserin mit einem „Chronologischen Verzeichnis der Direktoren des Bromberger Stadttheaters“.

Die Dreivölkerstadt Lodz besaß gleichfalls ein deutsches Theater; immerhin stellten im Jahre 1844 die Deutschen etwa die Hälfte der damaligen Bevölkerung. Artur Pełka (Lodz) untersucht die Geschichte des in den späten 40er Jahren des 19. Jahrhunderts beginnenden deutschen Theaters vor allem am Beispiel des Thalia-Theaters unter der Direktion Adolf Kleins (S. 67-80). Klein, der 1909 das Ensemble von Albert Rosenthal übernommen hatte, leitete das Theater, das im Wettbewerb mit dem renommierten, sich großer Popularität erfreuenden polnischen Theater stand, bis 1914. Als im Herbst 1911 das Gebäude des polnischen Theaters niedergebrannt war, kam es zu einer großzügigen kollegialen Geste des Thalia-Theaters, das eine Vorstellung zugunsten der polnischen Schauspieler gab. Im Gegensatz zum deutschen Theater, das keine polnischen Stücke aufführte, inszenierte das polnische Theater regelmäßig deutsche Stücke. Dafür berücksichtigte das deutsche Theater die Interessen ihres jüdischen Theaterpublikums mit entsprechenden Dramen, in denen Juden auftraten bzw. die aus dem Jiddischen übersetzt worden waren. Mit dem Abgang Kleins 1914 endete der Erfolg des deutschen Theaters Lodz, das durch tragische historische Ereignisse völlig vernichtet wurde.

Die Entwicklung des deutschsprachigen Theaters in Polen nach 1918 und die Entstehung von Laienbühnen war vor allem ein Produkt außenpolitischer Umstände nach dem Ersten Weltkrieg. Mit der Wiedererlangung der polnischen Souveränität traten an die Stelle der deutschen Berufstheater in Posen, Bromberg, Thorn und anderen

polnischen Städten Laienbühnen, die zunächst als eine Art Ersatz gedacht waren. Marek Polasiak (Toruń) verfolgt in seinem Aufsatz die Entwicklung der „Deutschen Bühne Thorn" von ihrer Entstehung 1922 bis zu ihrem Ende im Jahre 1939 (S. 81-113). Polasiak stellt fest, dass es in den ersten Jahren des Bestehens des deutschen Laientheaters praktisch zu keinen Wechselbeziehungen zum polnischen Theater kam, eine „Politik der Abschottung und der Herausstellung deutscher Eigenart" betrieben wurde und „die Aufführung von polnischen Stücken prinzipiell abgelehnt" wurde (S. 97). Aufschlussreich sind die angeführten kurzzeitigen Veränderungen im deutsch-polnischen Theatertransfer nach der Unterzeichnung des Nichtangriffspakts zwischen Deutschland und Polen (24. Februar 1934), die allerdings nicht zu einer qualitativen und quantitativen Wende führten. Eine Ausnahme stellte diesbezüglich lediglich die Aufführung des Stückes „Tamten" von Gabriela Zapolska unter dem deutschen Titel „Der weiße Adler" dar, eine Antwort auf den beachtlichen Kulturtransfer deutscher Stücke im polnischen Theater. Nach der Machtübernahme Hitlers in Deutschland versuchten die deutschen Bühnen nunmehr auch in Polen ihr Repertoire dem der Berufstheater im Deutschen Reich anzupassen und sich nach den dortigen verpflichtenden politischen Richtlinien zu orientieren. Auf dem Spielplan dominierten jetzt vor allem Stücke konformer Autoren, während sich das Interesse an Werken der Weltdramatik enorm verringerte.

Auf die „Deutsche Dilettantenbühne in Lodz im 20. Jahrhundert", die im Herbst des Jahres 1919 als „Freie Bühne" entstand, ihre Geschichte, Besonderheiten und ihr Repertoire geht Karolina Prykowska-Michalak (Lodz) ein. Małgorzata Leyko (Lodz) verfolgt die Entwicklung des „deutschen Theaters in Lodz in den Jahren 1939–1944" (S. 123-147). Im Frühjahr des Jahres 1939 waren die Mitglieder der deutschen Theatergesellschaft Thalia bemüht, eine ständige deutsche Berufsbühne zu gründen. Nach der Besetzung Polens nahm Anfang 1940 das „Theater der Stadt Lodz" seine Tätigkeit auf, das nach dem Anschluss des „Mustergaus Wartheland", zu dem die Stadt jetzt gehörte, nur für Deutsche bestimmt war und zu einem Werkzeug der NS-Propaganda wurde. Offizielle deutsche Theater gab es nach 1940 auch in Warschau, Krakau, Lublin und Lemberg. Es setzte eine einschneidende Germanisierung im Bereich von Kultur und Bildung ein. Leyko analysiert das Repertoire des Theaters bis zum Jahre 1944, als im nunmehr Litzmannstadt genannten Lodz die Theatereinrichtungen geschlossen und die Schauspieler in der Industrie arbeiten mussten. 1945, nach der Befreiung, war die Stadt zum Zentrum des sich wie-

der etablierenden polnischen Theaters geworden, doch das jüdische Leben war ausgerottet und das deutsche Publikum verschwunden. Der Überfall auf Polen und damit der Beginn des Zweiten Weltkrieges setzte dem deutschsprachigen Theater in Polen und damit dem Wirken deutschsprachiger Aufführungen ein Ende.

Im zweiten Teil des Sammelbandes wird die Perspektive von Polen auf das südöstliche Europa gerichtet. Eszter Kovács (Klausenburg) und Paul S. Ulrich (Berlin) gehen auf „nach außen nicht sichtbare Personen ein", die aber „großen Einfluss auf theatralische Ereignisse haben" (S. 148). Dazu gehören u.a. die „Souffleure im deutschsprachigen Theater des 19. Jahrhunderts im Raum des heutigen Rumäniens und Ungarns" (S. 148-176). Ihre oft undankbaren Aufgaben beschrieben diese oft selbst, seit nach den radikalen Theaterreformen im professionellen Theater (Gottsched, die Neuberin) die Schauspieler die Texte des Stückes resp. des Autors wortgetreu wiederzugeben hatten. So verweisen die Verfasser u.a. auf die zusätzlichen Aufgaben und Aktivitäten eines Souffleurs. Dazu gehörten beispielsweise die Veröffentlichung von Theaterjournalen und Almanachen am Ende der Spielzeit, die u.a. eine Auflistung des Theaterpersonals und des Repertoires, aber auch „kurze Gedichte und andere Füllsel" (S. 164) beinhalteten. Des Weiteren waren Theatersouffleure auch Theateragenten, die Bühnenmanuskripte betrieben und als Stellenvermittler dienten (S. 169). In Siebenbürgen wurden vorwiegend Theatertaschenbücher, Theateralmanache und Theatergesetze in ungarischer und deutscher Sprache herausgegeben, die nicht nur für den Theaterwissenschaftler wichtige Informationen über das Theaterleben im 18. und 19. Jahrhundert enthalten.

Hedvig Belitska-Scholtz (Budapest) und Paul S. Ulrich (Berlin) beschäftigen sich mit einem Thema, das zwar von der Theaterwissenschaft als wichtig befunden, doch bisher kaum untersucht worden ist. Sie hinterfragen, was Gesetze über den „Theaterbetrieb im deutschsprachigen Theater" verraten. In ihrem Beitrag „Theater-Gesetze, -Hausordnungen, -Regulative, und -Verordnungen im 18. und 19. Jahrhundert" (S. 177-209) untersuchen sie Gesetze, die der Regulierung des Theaterbetriebs dienen, die anhand von Personal- und Spielplänen, Souffleur-, Dekorations-, Requisiten- und Strafbüchern einen interessanten Einblick in die Theaterpraxis und die Verpflichtungen der Beteiligten bieten und zu einer teilweisen Revision unserer bisherigen Vorstellungen über das Theaterleben des 18. und 19. Jahrhunderts führen.

Der „merkwürdige Pole Joseph Zmigrodski (1858–1936)" spielte im „russischen, deutschen und polnischen Theaterleben" (S. 210-225) ei-

ne besondere Rolle. Evald Kampus (Tartu) geht zunächst auf das Wirken dieses polnisch, russisch und deutsch sprechenden Schauspielers ein, der in Estland insgesamt 56 Jahre u.a. auch als anerkannter Pädagoge und Wissenschaftler des Russischen Wissenschaftlichen-literarischen Vereins der Universität Tartu wirkte.

Der Sammelband beinhaltet auch zwei englischsprachige Beiträge, denen sich leider keine deutschsprachigen Resümees anschließen: 1. William Grange (Lincoln, Nebraska), „The Tours of Marie Geistinger in the United States during the 1880s" (S. 226-236). Die Schauspielerin und Sängerin Maria Charlotte Cäcilie Geistinger (1836–1903), die zu überaus erfolgreichen Gastspielen in den USA weilte und u.a. am New Yorker Thalia Theater am Broadway spielte, ist ebenso wie die Soubrette lange Zeit in der Forschung über das deutschsprachige Theater vernachlässigt worden. Wenig Berücksichtigung fand bisher auch das nach der Machtergreifung der Nazis in Deutschland in London entstehende Theaterleben deutschsprachiger Emigranten, das Anselm Heinrich (Hull) in seinem Aufsatz vorstellt: „Curt Goetz and Friedrich Schiller. The Theatres of German Speaking Émigrés in London Between 1938 and 1945" (S. 256-263). „Exilerfahrung und ihre literarische Umsetzung" thematisiert auch Horst Fassel (Tübingen) am Beispiel von Franz Theodor Csokor (S. 264-287). Fassel verfolgt die einzelnen Stationen dieses Dramatikers im Exil, der nirgendwo richtig Fuß fassen konnte und auch als Heimkehrer in (West-)Deutschland nicht gesondert gewürdigt wurde. Die Reflexion des Exils verfolgt er anhand von Feind-Bildern in Prosa und Drama (S. 272-277), Symbolen der Lyrik (S. 277 f.) und am Beispiel von Mythen und historischen Stoffen als Modelle menschlicher Sinngebung (S. 279-283).

„Einflüsse und Berührungen zwischen deutschen und jiddischen Dramen und Theatern" (S. 237-255) erörtert Brigitte Dalinger (Wien) an drei Beispielen: die Haskala-Komödien aus Deutschland, das jiddische „lebnsbild" und sein Wiener Vorbild und „Grenzüberschreitungen" – Jiddische Schauspieler auf deutschsprachigen Bühnen – deutschsprachige Schauspieler im jiddischen Theater, auch unter Berücksichtigung des funktionalen Einsatzes der jiddischen und deutschen Sprache. Laura Bradleys Beitrag „Prager Luft im Berliner Ensemble? Die Zensur am Fall der ‚Sieben gegen Theben', 1968–1969" (S. 288-300) stellt eine Ausnahme in der Publikation dar. Der Beitrag wurde vor allem im Zusammenhang des Schwerpunkts Theater und Politik im 20. Jahrhundert von den Herausgebern mit in den Band aufgenommen. Bradley untersucht, wie die Ostberliner Regisseure Matthias Langhoff und Manfred Karge ihre Unzufriedenheit

mit dem gewaltsamen Ende des Prager Frühlings durch ihre Textbearbeitung und Inszenierung von Aischylos' Stück auszudrücken versuchten, wie die Mächtigen in der DDR darauf reagierten und die Inszenierung schließlich politisch entschärft wurde.

Hans-Christian Trepte, Leipzig

Polnische Literatur im europäischen Kontext. Festschrift für Brigitte Schultze zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Frank Göbler. München: Verlag Otto Sagner 2005, 291 S. (Arbeiten und Texte zur Slavistik. 77).

Der als Festschrift der „Vollslavistin" Brigitte Schultze gewidmete Sammelband „Polnische Literatur im europäischen Kontext" ist eine wichtige wissenschaftliche Publikation führender deutscher und polnischer Literaturwissenschaftler auf dem Gebiet der Polonistik, ist doch die Jubilarin auch über die Grenzen Deutschlands hinaus als ausgewiesene und bekennende Polonistin bekannt geworden, was u.a. ein Blick auf das dem Band beigefügte umfangreiche Schriftenverzeichnis (S. 271-291) beweist. Erklärtes Ziel des Bandes war es zum einen, die Person und das wissenschaftliche Werk von Brigitte Schultze zu ehren, zum anderen einen Beitrag zur literaturwissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiet der Polonistik zu leisten.

Nach der Flucht von Brigitte Schultzes Familie aus der DDR konnte sie den in der DDR obligatorischen Russischunterricht nunmehr am Göttinger Gymnasium aus freiem Willen fortsetzen und damit ein festes Fundament für ihr Slawistikstudium legen. In Göttingen studierte sie von 1960 bis 1967 Russisch und Englisch Lehramt und Slawistik mit sechs weiteren Sprachen; ihre Forschungen auf dem Gebiet des innerslawischen Vergleichs profitierten durchaus von der breit angelegten Göttinger Slawistik. Zunächst galt das Interesse Schultzes der russischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, auf diesem Gebiet schrieb sie auch ihre Dissertation über Dostojewskis „Idiot" (1974) und ihre Habilitation über den „russischen Einakter" (1984). Mit einer kleinen Monografie zum Thema „Hochzeit und Trauung in der polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts" (1982) begann sie ihre wissenschaftliche Karriere auf dem Gebiet der Westslawistik und der polonistischen Literaturwissenschaft, der in der zukünftigen Forschung und Lehre das Hauptaugenmerk der Literaturwissen-

schaftlerin gelten sollte, so u.a. in Form wissenschaftlicher Arbeiten über Josef Škvorecký, Zygmunt Krasiński, Sławomir Mrożek und Stanisław Ignacy Witkiewicz. Von 1985 bis 1997 arbeitete Brigitte Schultze im Göttinger Sonderforschungsbereich 309 über die „literarische Übersetzung". In jener Zeit entstanden auch zahlreiche Untersuchungen zur polnisch-deutschen Dramenübersetzung. Seit 1987 übernahm sie die Professur für westslawische Literaturen an der Universität Mainz und leitete das 1979 zunächst als Modellversuch gestartete und sich später als feste Einrichtung etablierende „Mainzer Polonicum".

In der Publikation melden sich namhafte Wissenschaftler zu Wort, mit denen Brigitte Schultze in ihrem wissenschaftlichen Leben besonders eng zusammengearbeitet hat. Dazu gehören KollegInnen und MitarbeiterInnen der Universität Göttingen wie Peter W. Marx, Ewa Makarczyk-Schuster und Maria Maskała. Literatur- und Theaterwissenschaftler wie Włodzimierz Bolecki, Mieczysław Dąbrowski, Maria Podraza-Kwiatkowska, Małgorzata Sugiera, Elżbieta Tabakowska und Marek Zybura zählen zu jenen KollegInnen aus Polen, mit denen Brigitte Schultze u.a. übersetzungstheoretische, theater- und kulturwissenschaftliche sowie verlegerische Projekte realisiert hat. Aus der deutschen Westslawistik bzw. Polonistik sind Walter Koschmal, Witold Kośny, Herta Schmid und Ulrich Steltner mit Beiträgen vertreten. Ein besonderer Beitrag kommt vom polnischen Dichter und Dramatiker Tadeusz Różewicz, der vom gegenseitigen Verständnis und Respekt zwischen diesem großen Dichter aus Polen und der Polonistin aus Deutschland und ihrem lebendigen Kontakt zur modernen polnischen Literatur zeugt. Mit seinem der Jubilarin und ihren Studenten gewidmeten Gedicht „Der Zauberer"/„Czarodziej" (S. 199-202) trägt der Dichter ein weiteres Mal zur Überwindung von Traumata in den deutsch-polnischen Beziehungen und zur beiderseitigen Versöhnung bei.

Das gewählte Generalthema „Polnische Literatur im europäischen Kontext" untergliedert sich in polnische und deutsche Untersuchungen zu epochengeschichtlichen Fragestellungen, Rezeptionsproblemen, kulturellen Schlüsselkonzepten, zur Intertextualität sowie Übersetzungstheorien.

Friedrich Nietzsche spielte in der polnischen Literatur der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert des Jungen Polen (Młoda Polska) und der so genannten „Zwischenkriegszeit" eine besondere Rolle. So gehört Bruno Schulz neben Wacław Berent, Witkacy, Bolesław Leśmian, Witold Gombrowicz, Zofia Nałkowska und Jarosław Iwasz-

kiewicz zu den polnischen Schriftstellern, die in ihren literarischen Werken des „reifen Modernismus“ in den Schriften Nietzsches, oft über Schopenhauer gelesen, einen anderen Typ der Inspiration fanden, deren Werke nachhaltig von dessen Ideen, Metaphern und Visionen beeinflusst, allerdings von der polnischen Forschung bisher nur wenig erforscht wurden.

Neben Stefan Chwin gehört Włodzimierz Bolecki zu den Literaturwissenschaftlern aus Polen, die sich eingehender mit dem Einfluss Nietzsches auf das Werk von Bruno Schulz auseinandergesetzt haben. So untersucht Bolecki das „‚principium individuationis‘ Nietzscheanische Motive im Werk von Bruno Schulz“ (S. 13-34) und geht der Frage nach, worin denn jene „sündhaften Manipulationen“ bei der experimentellen Fabrikation eines neuen Menschen in Schultzes Erzählschaffen bestehen, die mit einer „Desakralisierung der Person, mit der Freude an der Außerkraftsetzung des ‚principium individuationis‘“ einhergehen (S. 13).

Mieczysław Dąbrowski erkundet in seinem Beitrag: „Literatura XX wieku w perspektywie porównawczej (modernizm, awangarda, postmodernizm). Rekonesans“ (S. 35-56) in vergleichender Perspektive und theoretisch fundiert die (europäische) Literatur des 20. Jahrhunderts unter Berücksichtigung von Modernismus, Avantgarde und Postmoderne. Dabei geht es ihm um die Bestimmung des „historischen Modernismus“ an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert und den breit gefassten Begriff des Modernismus, der sowohl die Erfahrungen des „historischen Modernismus“ als auch der „historischen Avantgarde“ vereint. Dabei kommt die postmodernistische Literatur immer mehr zur Überzeugung, dass sie nicht mehr nur eine „Literatur der Erschöpfung“ (literatura wyczerpania) ist, sondern zu einer raffinierteren und subtileren „Literatur der Erneuerung“ (literatura odnowy) geworden ist, die bereichert, ergänzt, gewisse Motive weiterentwickelt und die Art des Erzählens und Verstehens vervielfacht und bereichert (S. 56).

Walter Koschmal beleuchtet in seinem Beitrag zum Thema „Europa mit der Seele suchen. Polen zwischen Mythen und Metaphern“ (S. 57-88) den wichtigen Aspekt nationaler Mythen, die historisch einen entscheidenden Beitrag zur Begründung der polnischen Identität leisteten und in jüngster Zeit immer stärker einer auf Europa bezogenen Metaphorik zu weichen scheint.

Witold Kośny geht auf die deutsche Erstrezeption von Adam Mickiewiczs „Konrad Wallenrod“ ein (S. 89-102). Es geht um jenes romantische Heldenpoem, das die Herzen der Polen elektrisierte. Der

von den Polen „selbst geschmiedete Wallenrodismus", der in der deutschen politischen Publizistik „als Waffe im Volkskampf" missbraucht wurde, nahm seinen Anfang in der deutschen Polenbegeisterung. In der Weimarer Republik und weitaus mehr noch im „Dritten Reich" war er jedoch zu einem deutlichen „Zeichen der Polenfeindschaft" geworden (S. 102).

Dörte Lütvogt geht in ihrem interessanten Beitrag differenziert der exponierten Rolle des Zufalls in ausgewählten Gedichten der polnischen Nobelpreisträgerin Wisława Szymborska nach (S. 103-124). Sie verweist auf dessen ethische (die Ehrfurcht vor dem Leben) als auch ästhetische Dimension (das zweckfreie Spiel des Zufalls als unerschöpflicher Raum für das freie Spiel der Einbildungskraft) (S. 124).

Ewa Makarczyk-Schuster eröffnet mit ihrer Untersuchung „Čechovs Schwester endlich in Moskau angekommen? Čechovs ‚Drei Schwestern' und Głowackis ‚Die vierte Schwester'" (S. 125-138) den theaterwissenschaftlichen Teil der Publikation. Sie analysiert die für Janusz Głowackis Dramen typische Intertextualität, die Auseinandersetzung mit bekannten Stoffen, das „Schreiben auf der Rückseite geschriebener Texte" am Beispiel von Głowackis postmodernem Stück „Die vierte Schwester" und dessen Bezüge zu Čechovs „Drei Schwestern". Auch der nachfolgende Beitrag von Peter W. Marx, „Wiedergänger der Geschichte. Zur Frage des Zitats auf dem Theater" (S. 139-154), beschäftigt sich vergleichend mit einer theaterwissenschaftlichen Problematik unter besonderer Berücksichtigung von Heiner Müllers „Germania 3" und Tadeusz Kantors „Wielopole, Wielopole".

Maria Maskała interessiert sich ebenfalls für intertextuelle Bezüge. Sie analysiert unter diesem Aspekt das romantische Drama „Balladyna" von Juliusz Słowacki. In dieser Tragödie zeigen sich deutliche Bruchstellen, an denen Form an Form stößt. Ihre ungeteilte Aufmerksamkeit gilt den Prätexten, dem geistesgeschichtlichen Kontext der innovativen „intertextuellen Revolution" (und der semiotischen HCT) und der Interaktion verschiedener „Weltbilder" in Słowackis romantischem Drama „Balladyna" (S. 155-171).

Zwei Beiträge sind Witold Gombrowicz, einem der größten Vertreter der polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts, und dessen Roman „Pornographia" gewidmet. So zieht Franz Norbert Mennemeier in seinem Beitrag „‚Unschuld des Werdens'. Anmerkungen zu Witold Gombrowicz' ‚Pornographie'" (S. 173-186) zum besseren Verständnis des rätselhaften Werkes Notizen aus dessen Tagebuch heran, die Friedrich Nietzsche und dem französischen Schriftsteller Jean Genet gel-

ten. Für Nietzsche und Gombrowicz konstatiert er „ein in beider Denken tief verankertes Streben nach Befindlichkeit", der „Unschuld des Werdens" oder der „Leichtigkeit", ein Begriff, der in „Pornographia" immer wieder auftaucht und sich auf eine diesseits der bürgerlichen Moral befindliche Lebensform des gesellschaftlich-kulturell definierten „Niederen" konzentriert (S. 175) und sich in der „obsessiven Suche zweier älterer Männer nach dem wahren, eigentlichen Leben in Gestalt zweier Halbwüchsiger zeigt, die sich in einem Zustand vor aller Moral und Kultur befinden und sich ihm vielleicht nie entwinden werden" (S. 183). Gombrowicz wendet in seiner Auseinandersetzung mit Genet, den er in Paris kennengelernt hatte und zu dem er ein ambivalentes Verhältnis hatte, auf dessen Persönlichkeit und ungewöhnlichen Lebenslauf Nietzsches Kategorie der „Unschuld des Werdens" an.

Maria Podraza-Kwiatkowska geht in ihrem Beitrag „Pornografia Witolda Gombrowicza i Liaisons dangereuses Choderlos de Laclos" (S. 187-198) in erster Linie den intertextuellen Bezügen zur französischen Literatur des 18. Jahrhunderts am Beispiel von Choderlos de Laclos' Briefroman „Gefährliche Liebschaften" – Les liaisons dangereuses (1793) und der Problematik der „verführten Unschuld" nach, um damit u.a. auch zum besseren Verständnis von Gombrowiczs umstrittenem Werk beizutragen (S. 188).

Ein ganzer Komplex ist in der Publikation dem polnischen Drama bzw. dem polnischen Theater gewidmet. An der 1923 veröffentlichten und zwischen Kitsch und Kunst angesiedelten Komödie „Ptak" (Der Vogel) von Jerzy Szaniawskis untersucht Herta Schmid die Verbindungen zwischen der aus der Phase des polnischen Symbolismus des „Jungen Polens" (Młoda Polska) stammenden Tradition der Symbolik mit dem psychologischen Realismus (S. 203-220). Sie analysiert das bereits im Titel auftauchende symbolische Konstrukt des Vogels auf drei unterschiedlichen semantischen Ebenen und geht dem Dominanzverhältnis zweier kontrastiver Symboltypen – goldener Sonnenvogel und herrschaftskontinuierender Adler – nach.

Ulrich Steltner widmet seine Aufmerksamkeit dem polnischen Dramatiker Leon Kruczkowski und dessen Verhältnis zu den Deutschen, dessen Stücke im Westen und Osten Deutschlands sehr unterschiedlich, im Sinne einer beobachteten Spiegelbildlichkeit aufgenommen wurden (S. 221-234). Sein Drama „Niemcy" (wörtlich „Die Deutschen", der deutsche Übersetzungstitel lautete „Die Sonnenbrucks"), in der DDR an etwa 40 Theatern gespielt, gehörte zu den großen Erfolgen polnischer Theaterkunst im Osten Deutschlands, das poli-

tische Stellungnahmen provoziert hat. In der BRD war Kruczkowski dagegen vor allem mit dem Stück „Der erste Tag der Freiheit" (Pierwszy dzień wolności, 1959) präsent.

Einen konzisen Überblick über die Entwicklung des polnischen Dramas in den letzten 15 Jahren im europäischen Kontext gibt Małgorzata Sugiera und stellt einen anderen, durch den eigenen theatralisch-dramatischen Kontext bedingten und sich deshalb vom britischen, russischen und deutschen Theater unterscheidenden „neuen Realismus" des „reality drama" fest (S. 235-248). Dabei zeigte sich die Antwort der so genannten „Pornogeneration" (Pokolenie porno) auf die Rezeption neuer ausländischer Stücke vor allem britischer und deutscher Autoren in fortgesetzten, überwiegend negativen Reaktionen. Das neue Drama in Polen muss der Meinung zahlreicher junger Dramatiker zufolge „schockieren, erschüttern und erschrecken", um den durch das Fernsehen erfolgreich getäuschten Zuschauer aufzuwecken (S. 246).

Elżbieta Tabakowska geht in ihrem Beitrag auf Fragen der literarischen bzw. poetischen Übersetzung, auf die Personenbeziehungen im Original- und Übersetzungstext an ausgewählten Textbeispielen näher ein: „O relacjach osobowych w przekładzie" (S. 249-258).

Auch der Breslauer Germanist Marek Zybura beschäftigt sich mit einem Problem der Übersetzungswissenschaft, nämlich dem Autorenrecht der deutschen Übersetzung von Władysław St. Reymonts vierbändigen Roman „Die Bauern"/„Chłopi" (S. 259-270). Der Einfluss der deutschen Übersetzung auf die Verleihung des Nobelpreises (1924) an Reymont ist hinlänglich bekannt. Zybura interessiert vor allem die „Geheimgeschichte einer berühmten Übersetzung" und der Tatbestand, wer tatsächlich der Autor jener „genialen Übersetzung" und damit „der Vater" des literarischen Erfolgs dieses polnischen Schriftstellers außerhalb Polens war (S. 259).

Ein Teil der polnischen Beiträge wurde (u.a. von Ursula Kiermeier) ins Deutsche übertragen, andere wurden bedauerlicherweise nur in polnischer Sprache, ohne eine entsprechende deutsche Zusammenfassung gedruckt wie die Texte von M. Dąbrowski, M. Podraza-Kwiatkowska, E. Tabakowska, M. Zybura.

Der Sammelband leistet einen wichtigen Beitrag zur polonistischen Forschung, eindeutig stellt er unter Beweis, wie wichtig es auch nach der Integration Polens in die Europäische Union ist, Gemeinsames und Unterschiedliches in der polnischen Kultur und Literatur ebenso wie kulturelle Wechselbeziehungen zur deutschen und europäischen Kultur differenziert, geschichtsbewusst und theoretisch fun-

diert zu erforschen. Dazu bedarf es aber einer starken Westslawistik und Polonistik, die nicht voreiligen, unüberdachten und kurzsichtigen Sparzwängen geopfert werden darf.

Hans-Christian Trepte, Leipzig

Pommern in der Literatur nach 1945. Materialien einer Konferenz in Külz, 11.–14. September 2003. Materiały z konferencji w Kulicach, 11–14 września 2003 r., hrsg. v. der Stiftung Europäische Akademie Külz-Kulice / Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz, redaktionelle Betreuung v. Liasaweta von Zitzewitz. Kulice: Stiftung Europäische Akademie Külz-Kulice / Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz 2005, 267 S. (Zeszyty Kulickie. Külzer Hefte. 3); Pomorze w literaturze po 1945 roku. Materiały z konferencji w Kulicach, 11–14 września 2003 r. Materialien einer Konferenz in Külz, 11.–14. September 2003, hrsg. v. der Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz / Stiftung Europäische Akademie Külz-Kulice, redaktionelle Betreuung v. Liasaweta von Zitzewitz. Kulice: Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz / Stiftung Europäische Akademie Külz-Kulice 2005, 203 S. (Zeszyty Kulickie. Külzer Hefte. 4).

Die Stiftung „Europäische Akademie Külz-Kulice / Fundacja Akademia Europejska Kulice-Külz" veranstaltete 2003 eine Konferenz über Pommern in der Literatur nach 1945, zu der Germanisten, Polonisten und Geschichtswissenschaftler aus Polen und Deutschland eingeladen wurden. Den wissenschaftlichen Ertrag der Konferenz dokumentieren die zwei zu besprechenden Bände, ein polnisch- und ein deutschsprachiger. Die Bände sind insofern nicht identisch, als im polnischsprachigen drei Beiträge fehlen: von Ewa Hendryk „Rückbesinnung und Wiederbegegnung mit der verlorenen Heimat in der deutschen Erinnerungsliteratur aus Hinterpommern", von Wioletta Knüttel „Hinterpommern in der deutschsprachigen Literatur nach 1945. Stolper Schriftsteller und ihre Werke" und von Monika und Stephan Wolting „Orte in Literatur und Kunst zwischen Oder- und Weichselmündung. Ein Reisebegleiter".

Die Autoren erkunden Pommern, eine der Regionen, die von Brüchen und Diskontinuitäten der deutsch-polnischen Geschichte gezeichnet sind, mit dem Ziel, „einen Überblick über die Literatur

der Region Pommern nach 1945 zu erarbeiten und bestimmte Entwicklungstendenzen aufzuzeigen" (so die Herausgeberin im Vorwort, S. 9). Die Beiträge wenden sich vor allem deutsch- und polnischsprachigen Prosatexten zu, die die Region zwischen Stettin und Danzig in vielfältiger Weise thematisieren. Der ausschlaggebende Grund für die Auswahl der behandelten AutorInnen ist „weder der Geburtsort noch der Wohnsitz einer Schriftstellerin oder eines Schriftstellers zu der Zeit, als das Werk entstand, sondern ihre geistige Verbundenheit mit Pommern" (Vorwort, S. 10).

Der Band wird von einem Überblicksartikel, besser wäre: einer Skizze, „Die Deutschen in uns. Optik und Dynamik des Deutschlandbildes in der polnischen Literatur seit 1945"[1] von Jacek Wesołowski eröffnet, in dem viel Raum der Rekonstruktion des vorwiegend negativen Bildes der Deutschen in jenen Texten der polnischen Literatur, die nach 1945 noch im Zeichen des Kriegserlebnisses stehen, gewidmet wird. Die drei polonistischen Untersuchungen, auf die sich für den Verfasser die Forschungsliteratur zu diesem Thema reduziert, stammen aus dem Jahr 1963, 1972 und 1988, was insofern seinen Ausschlag in dem Text findet, als er sich kaum auf den Paradigmen- (und Generations-)Wechsel in der polnischen Wahrnehmung alles Deutschen in den 90er Jahren bezieht. Auch verfährt der Autor manchmal erstaunlich oberflächlich in Fragen der Auswahl und Wertung der behandelten Texte: Er konzentriert sich auf politisch eindeutige Autoren und weicht vor der Darlegung komplexerer Standpunkte (wie denen von Różewicz, der nur nebenbei erwähnt wird, oder von Gombrowicz, der komplett ausgelassen wird) zurück. In dem eher referierenden als analysierenden Text kommen sich außerdem zwei Ordnungsprinzipien, eines nach zentralen Motiven der behandelten Werke und ein chronologisches, gelegentlich störend in die Quere.

Auch der zweite Artikel hat Überblickscharakter: Dorota Mazurczak liefert spiegelsymmetrisch zu Wesołowski nun eine Synthese des Bildes der deutsch-polnischen Beziehungen in der westdeutschen Belletristik der Jahre 1949–1980. Die Verfasserin unterscheidet „drei grundsätzliche Themenbereiche: das deutsch-polnische Grenzgebiet in der Zwischenkriegszeit, Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und Heimatverlust" (S. 43). Fehlende kritische Distanz zu den wieder eher

[1] Es ist äußerst verwirrend, wie in dem Text mit den Titeln der ins Deutsche übersetzten polnischen Werke umgegangen wird. Sie werden im Haupttext wörtlich übersetzt, und in den Anmerkungen ergänzt die Übersetzerin davon abweichende deutsche Titel und Erscheinungsjahre.

referierten als analysierten Werken und der Verzicht auf deren literaturhistorische Kontextualisierung, ja sogar die Ausblendung des Entstehungskontextes führen zu positivistischer Konzentration auf ausgesuchte inhaltliche Aspekte. Als literarisch gleichwertig werden deshalb Texte von Erhard Wittek, Kurt Ihlenfels, Siegfried Lenz, Horst Bienek oder Eugen Rakette (um nur einige Beispiele zu nennen) behandelt.

Auch den nun eher auf die Region Pommern selbst konzentrierten Beitrag von Roswitha Wisniewski „Bemerkungen zur deutschsprachigen Literatur Pommerns nach 1945" kann man als einen Überblick bezeichnen. Die Verfasserin unterscheidet „ganz grob pommersche Literatur der Zeit nach 1945 (...) in solche Werke, die die Thematik von Flucht und Vertreibung nicht oder nur am Rande behandeln, und solche, die diese Thematik in den Mittelpunkt ihrer Werke stellen." (S. 71) In die Sparte „Pommersche Literatur mit allgemeiner Thematik" gehören neben Ehm Welk auch Hans Fallada, Alfred Döblin, Heinrich George, Hans Werner Richter, Wolfgang Koeppen, Uwe Johnson sowie Roman Frister und Helene Blum-Gliewe. Im zweiten Teil wird pommersche Vertreibungsliteratur, in deren „Zentrum (...) die Beschreibung oder die lyrische Behandlung des für die betroffenen Menschen unendlich grausamen Geschehens am Kriegsende [steht]" (S. 86), dargestellt.

Erazm Kuźma widmet daraufhin seinen methodologisch reflektierten Beitrag der polnischsprachigen Literatur in Westpommern nach 1945. Aus polonistischer Perspektive geht der Verfasser zuerst auf seine Schwierigkeiten mit dem Thema ein bezüglich Auswahl der Schriftsteller, Grenzen der Region, Begriffes der Literatur und Gefahr der Konstruierbarkeit eines Ganzen. Nach der Schilderung der „Gesetzmäßigkeiten, welche die polnische Literatur in Westpommern bestimmten" (S. 98), beispielsweise „die Etatisierung der Literatur" (S. 104), d.h. die Rolle des Staates (oder treffender gesagt der Partei) als Hauptmäzen, der/die von den 50er bis in die 80er Jahre den Literaturbetrieb in den Provinz steuerte, werden „neue Phänomene in der polnischen Literatur in Westpommern in den letzten Jahren" (S. 106) unter dem Aspekt der literarischen Kommunikation beschrieben. An drei Fallbeispielen, „dem Funktionswandel von Märchen, Legenden und Sagen in Westpommern", „am Werk von Artur Daniel Liskowacki und (...) am Werk von Dariusz Bittner" (S. 108), wird aufgezeigt, „wie man aus der regionalen literarischen Kommunikation herausgelangen kann" (Ebenda).

Der einzige monografische Artikel des Bandes aus der Feder Carola

L. Gottzmanns ist Hanna Stephan und den Leitmotiven und Grundthemen in ihrem Werk gewidmet. Eine einfühlsame „Werkbiografie" führt durch alle Etappen des Schaffens der Schriftstellerin, die eine Studentin von Martin Heidegger war, von den mittelalterlichen Themen als Romanautorin über Gedichte aus der Kriegs- und der unmittelbaren Nachkriegszeit, „die trotz aller Zerrissenheit nie Trost und Hoffnung missen lassen" (S. 126 f.), über ihre Flucht- und Vertreibungsromane bis zu ihren Jugendbüchern und Tiergeschichten.

Jörg B. Bilke widmet sich in seinem Überblicksbeitrag unerwünschten Erinnerungen am Beispiel Flucht und Vertreibung in der DDR-Literatur. In seinem leidenschaftlichen Text setzt sich der Verfasser, offensichtlich provoziert von einem Interview von Günter Grass im Umfeld der Veröffentlichung der Novelle „Im Krebsgang", mit der Darstellung von Flucht und Vertreibung nicht nur mit literarischen Texten, sondern – von einem 1995 im „Neuen Deutschland" publizierten Artikel ausgehend – auch mit historischen und literarischen Nachschlagewerken der DDR auseinander. Bilke erinnert an die Auseinandersetzungen um die deutsche Ostgrenze in der SED-Führung vor der Unterzeichnung des „Görlitzer Abkommens" (Anführungszeichen im Original, S. 137), mit dem die Ideologisierung des Themas einsetzte. „[D]anach konnten Flucht und Vertreibung nur so dargestellt werden, dass sie als unausweichliche Folge des ‚faschistischen Krieges' erschienen." (Ebenda) Konsequent verwendet der Verfasser die Bezeichnung „Ostdeutschland", wenn er die ehemals deutsche Gebiete im Osten meint, und „Mitteldeutschland" für die DDR.

Die deutsche regionale Erinnerungsliteratur wird von Ewa Hendryk in ihrem Beitrag „Rückbesinnung und Wiederbegegnung mit der verlorenen Heimat in der deutschen Erinnerungsliteratur aus Hinterpommern" analysiert vor dem Hintergrund der neuen Sensibilität der 70er Jahre einerseits und der deutschen Wende 1989 andererseits, die mit dem steigenden Heimattourismus eine „Wiederbegegnungsliteratur" begünstigte. Den meisten Werken der Erinnerungsliteratur sei neben starker Ich-Bezogenheit der verklärende Sprachgestus der Erinnerung eigen, zwiespältige, „zwischen Frohsinn und Wehmut wechselnde Stimmungen" (S. 179), „schlichte[.] Erzählweise, ohne stilistische Experimente, mit ihrem süßlichen, geblümten Stil" (S. 180).

Im Gegensatz zu Hendryks durchaus kritischer Lektüre bietet Wioletta Knütel in ihrem Aufsatz „Hinterpommern in der deutschsprachigen Literatur nach 1945. Stolper Schriftsteller und ihre Werke" eine eher identifikatorische Lektüre „der pommerschen Nachkriegs-

literatur“ (S. 183), die sie nach den Motiven: Land und Natur, Orte der Kindheit, Menschen und ihre Lebensformen, Krieg, Flucht und Vertreibung ordnet.

Mit der literarischen Identitätssuche der zweiten Generation der Umsiedler in Szczecin setzt sich am Beispiel von Inga Iwasiów und Artur D. Liskowacki Bożena Chołuj auseinander. Die literarisch anspruchsvollen Werke dokumentierten einen neuen Umgang mit der deutschen Vergangenheit, den die Verfasserin als eine „äußere und innere archäologische Arbeit“ (S. 204), „ein permanentes Sich-Abarbeiten an der noch nicht bewältigten Ankunft ihrer Eltern an diesem Ort“ (Ebenda) beschreibt. Aus dieser Haltung, ergänzt von einem kritischen Blick auf die polnische Vergangenheit und Gegenwart der Stadt, resultiere eine „Auflösung der homogenen Ich-Auffassung“ (S. 213), die „eine Identifizierung mit Szczecin nicht möglich“ mache (S. 214). Daraus ergebe sich ein neuer Denkstil, der nicht in Idyllen oder Heilsgeschichten münde, sondern Brüche und Diskontinuitäten sichtbar mache (Ebenda).

Wie Literatur den Politikern den Weg weisen kann, führt in seinem zwischen Geschichte, Politik und Literatur changierenden Beitrag „Versöhnung zwischen Deutschen und Polen im Spiegel der Danziger Literatur“ Jerzy Samp aus. Zur Danziger Literatur zählt der Verfasser neben dem in Danzig umstrittenen Günter Grass auch Autoren der Vertreibungsliteratur wie Horst Schleunig, Gerhard Jeske (und führt Titel wie „Gute, schlimme, schlimmste Zeiten“, „Süß und bitter, Spurensuche...“, „Die Wahrheit über den Untergang Danzigs 1945“ an) oder Volker Braun, aber auch Schriftsteller der älteren Generation wie Marion Gräfin von Dönhoff, Christian Graf von Krockow und Modeste Weidendahl, sowie auf polnischer Seite Paweł Huelle, Stefan Chwin, Waldemar Nocny, Wojciech Wencel sowie die der älteren Generation angehörenden Bolesław Fac und Kazimierz Radowicz.

In einem in persönlichem Ton gehaltenen Erlebnisbericht „Wie ich Pommern kennen lernte – oder der Versuch, das regionale Gedächtnis zu rekonstruieren“ stellt Jolanta Nitkowska-Węglarz dar, wie sie in Pommern heimisch wurde.

Der Band wird beendet mit der Vorstellung eines noch in Planung befindlichen Reiseführers von Monika und Stephan Wolting: „Orte in Literatur und Kunst zwischen Oder- und Weichselmündung. Ein Reisebegleiter“.

Der Ertrag der Konferenzbände ist eine vorwiegend positivistische Bestandsaufnahme der Literatur aus und über Pommern nach 1945, vermischt mit etwas deutsch-polnischem, meistens längst bereits be-

kanntem Kontextwissen und nicht zuletzt persönlicher Betroffenheit und Leidenschaft. Das entspricht selbstverständlich dem Konzept der Tagung und wohl auch den Erwartungen des anvisierten Zielpublikums, das offensichtlich im Umfeld der deutschen Vertriebenen und sich nun heimatlich mit Pommern identifizierender Polen gesucht wird. Ob es dieses Publikum in Deutschland noch und in der angenommenen Weise in Polen überhaupt gibt, können nur die Verkaufszahlen zeigen.

Gabriela Ociepa, Wrocław

Brigita Speičytė, Poetinės kultūros formos; LDK [Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės; S. K.] palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje [Dichterische Formen der Zivilisiertheit; das Erbe des Litauischen Großfürstentums in der litauischen Literatur des 19. Jahrhunderts]. Vilnius: VU leidykla 2004, 424 S.

Sich literaturwissenschaftlich mit dem 19. Jahrhundert in Litauen zu befassen, ist nicht ganz leicht. Zu heterogen erscheint die litauische Literatur jener Zeitspanne, zu dialektal geprägt zudem, zu selten erschienen literarisch ergiebigere Werke (zuviel verblieb ungelesen in Handschriften), und längst war der Glanz großfürstlicher Zeiten dahin. Eine Umbruchphase war es, jedenfalls literaturwissenschaftlich gesehen: Am Anfang des Jahrhunderts sind die Werke noch zu archaisch, als dass man sie schon modern nennen möchte, in seiner Mitte herrscht wegen der politischen Verhältnisse ein mehr oder minder großes Schweigen, und an seinem Ende kommt der Beginn der Moderne nur langsam auf, weil es jetzt zwar eine willige und fähige Schicht von Dichtern und Denkern gibt, aber das zaristische Druckverbot vieles verzögert. Aber nicht nur die Sachlage ist schwierig, auch die litauische Literaturwissenschaft macht es kompliziert. Denn sie hat teils aus verständlichem, patriotischem Kalkül, teils, weil es in das marxistische Geschichtsbild passte, über Jahrzehnte den Mythos gepflegt, die Entwicklung der litauischen Nationalliteratur sei aus sich selbst heraus geschehen. Ganz am Anfang stünden die Volkslieder (Bauern- und Arbeiterklasse!), dann sei Donelaitis mit einem realistischen Werk zum Dorfleben, den „Metai" [Das Jahr] – eine 2 968 Verse lange Handschrift, verfasst zwischen 1765 und 1775 –, gekommen, am Anfang des 19. Jahrhunderts hätte es mit den volks-

tümlichen Urnationalen (als welche Klementas, Strazdas, Poška, Valiūnas u.a. gelten) eine erste Blüte gegeben, und schließlich sei über Daukantas und Baranauskas alles weiter zu Maironis („Pavasario balsai" [Frühlingsstimmen], 1895), mit dem die literarische Moderne tatsächlich einsetzt, verlaufen.

Vor diesem Hintergrund muss man Speičytės Dissertation gleich zweifach loben: Erstens setzt die Autorin dem Mythos von der Autogenese und anderen alten Theorien von der litauischen Kulturentstehung eine neue (Literatur-)Geschichte entgegen und zweitens versucht sie, der schwierigen literarischen Sachlage etwas Charakteristisches, Typisches und Gemeinsames abzuringen. So schlägt sie einen weiten Bogen über die Literatur des 19. Jahrhunderts, ohne ihr die Fesseln des Nationalen anzulegen, indem sie in den ‚litauischen' Werken polnisch- wie litauischschreibender Dichter des Jahrhunderts Metamorphosen der weiterwirkenden adeligen Gruppenkultur des offiziell untergegangenen Litauischen Großfürstentums sieht. In diesem Zusammenhang behandelt sie Werke von Stanevičius, Czartoryski, Poška, Bohusz, Mickiewicz, Bykowski, Klementas, Tomaszewski, Strazdas, Czeczot, Odyniec, Baranauskas, Kraszweski und weiteren.

In der Einleitung zu ihrer Dissertation wirft Speičytė zunächst einen kritischen Blick auf die bisherige litauische Literaturgeschichtsschreibung. Zu Recht bemängelt sie, dass andere als litauischsprachige Literatur nicht als Teil der eigenen Literaturgeschichte anerkannt werde, obwohl es ja klar sei, dass die Autoren des 19. Jahrhunderts in der Regel zweisprachig (litauisch und polnisch) gelebt und geschrieben hätten. Dann entwickelt Speičytė einen eigenen literaturhistorischen Zugang, und zwar einen kultursoziologisch-semiotischen, wobei sie sich vor allem auf Ideen Stephen Greenblatts und Jurij Lotmans stützt. Speičytė problematisiert in diesem Kontext weniger hermeneutische Grundprobleme – ein ‚eindeutiges', ‚klares' Verständnis der literarischen Fiktionen wird von ihr vorausgesetzt –, sondern vor allem das Verhältnis von Individuum und Kultur. So heißt es z.B. im Unterkapitel „Subjektivität und ihre literarische Repräsentation in der Kultur" („Subjektyvumas ir literatūrinė reprezentacija kultūroje"): „In der Kulturpoetik wird auf den ja unproblematischen Unterschied zwischen Signifikanten und Signifikat, zwischen Ereignis und seinem textuellen Ausdruck verzichtet..." („Kultūros poetikoje atsisakoma neproblemiškos skirties tarp signifikanto ir signifikato, tarp įvykio ir jo tekstinės išraiškos..."; S. 30). Ihr Impetus ist die Umgehung der marxistischen Naivität, dass das Werk die Wirklichkeit ‚eins-zu-eins' widerspiegele. Diese will sie aber nicht durch hermeneutische

Analysen erreichen, sondern durch eine gereifte sozialwissenschaftliche Perspektive. Im Ergebnis rutschen Theorie und Praxis Speičytės häufiger in eine unscharfe Begrifflichkeit und dekonstruktivistisch-kultursemiotische Oberflächlichkeit ab, da der „ja unproblematische Unterschied zwischen Ereignis und textuellem Ausdruck" oft nur vermeintlich unproblematisch ist: Bewusst werden die Unterschiede in der künstlerischen Modellierung von Wirklichkeit (Phantasie, Subtilität, Sprachvermögen, Kommunikationstechniken, ästhetische Normen etc.) nivelliert und textimmanente hermeneutische Arbeit marginalisiert betrieben. Es geht nicht mehr so sehr um die Texte selbst, sondern um „Möglichkeiten zu einer Kulturpoetik für Litauen" (so z.B. der Titel eines Unterkapitels, „Lietuvos kultūros poetikos galimybės"; S. 45), um das Funktionieren der Literatur im 19. Jahrhundert.

Hier muss man noch einmal betonen, wie richtig es ist, dass die Autorin die gesuchten „Formen der Kultur" („kultūros formos" – der Begriff „Kultur" greift hier in Richtung ‚Kultiviertheit', ‚Zivilisiertheit' aus), weil sie sie als Gruppenergebnis und als Eigenheiten adelig-gebildeter Kreise sieht, bereit ist, in litauischsprachigen *und* polnischsprachigen Publikationen der Zeit zu finden. In den an Einzelphänomenen orientierten, ‚analytischen' Kapiteln ihrer Dissertation verarbeitet Speičytė deshalb eine erstaunenswerte Anzahl von litauisch-, polnisch- und anderssprachigen Werken der Primär- und Sekundärliteratur zum jeweiligen Thema. Anhand wichtiger litauischsprachiger poetischer Texte jener Zeit (und zudem vieler polnischsprachiger) erfahren wir etwas über „das Ritterliche Ethos in Litauen – die Tradition des bürgerlichen Nationalisms" („Riteriskasi Etosas Lietuvoje: Pilietinio tautiškumo tradicija"; S. 59 ff.) und über „das bäuerliche Ethos – Litauens Arkadien" („Žemdirbiškasis etosas: Lietuvos arkadija"; S. 151 ff.), sowie noch über diverse romantische Metamorphosen beider (S. 239 ff.). In letzterem Hauptkapitel geht es ausführlicher um die ‚litauischen' Werke Mickiewiczs („Pan Tadeusz" [Herr Tadeusz], 1834, u.a.), um Baranauskas' „Anykščių šilelis" [Der Hain von Anykščiai], 1860/61, Kraszweskis „Anafielas" [Anafielas], Trilogie, 1840–1845, und um die Übersetzung des ‚litauischen' Volksliedes, das sich in Mickiewiczs „Konrad Wallenrod" (I, S. 137 ff.) findet, ins Litauische. Da ist es schade, dass gerade dasjenige Werk der Sekundärliteratur, von dem man annehmen darf, dass es am inspirierendsten auf die Doktorandin und ihren Blick auf das 19. Jahrhundert gewirkt hat, nicht auch im Zentrum der Darstellungen stehen darf – Maria Ossowskas „Ethos rycerski i jego odmiany"

(1973; 3. Aufl. 2000; jetzt auch auf dt.: „Das ritterliche Ethos und seine Spielarten“, 2007). Denn dem aufmerksamen Leser von Speičytės umfangreicher Arbeit wird nicht entgehen, dass die von ihr besprochenen literarischen Werke immer nur als „Varianten“, „Synthesen“, „Transformationen“ und „Reduktionen“ irgendwelcher ‚eigentlichen‘ oder ‚ursprüngliche(re)n‘ Formen der Kultur/Zivilisiertheit beurteilt werden, dass aber die ‚eigentlichen‘, also die tatsächlich typischen Formen nirgendwo dargestellt sind. Warum nicht? Weil Ossowska über sie schon ausführlich geschrieben hat. Man muss dieses Buch kennen, und schon sieht man den Bogen, den Speičytė durch das 19. Jahrhundert schlägt: Auch das Ethos der litauischen Adeligen des 19. Jahrhunderts war ein ritterliches, denn solcher Art war das Gruppenverhalten, das sie aus der Zeit des polnisch-litauischen Doppelstaates herübergerettet hatten. Und dieses Ethos hatte zwei Formen: eine patrotisch-bürgerliche und eine kultiviert-landmännische. Deshalb entstanden die Texte entweder als Ausdruck der einen oder der anderen Verhaltensform.

Von einer Arbeit, die Literatur derart als Gruppeninstitution versteht, darf man keine philologischen Spitzfindigkeiten und keine textimmanenten Detailanalysen erwarten (und muss ihr wohl auch den einen oder anderen handwerklichen Schnitzer in dieser Hinsicht nachsehen). Was hier zählt, ist die Idee, die den Reichtum der Literatur des 19. Jahrhunderts in Litauen zeigt und die zeigt, wie die so heterogenen Texte im Hintergrund mehr zusammenhält als litauischer Ur-Patriotismus und wie sie ungeachtet ihrer Sprachvarianz aus *einer* Kultur heraus geschrieben werden konnten. Und: Dass man sie in ihrer Gesamtheit und als Gruppenphänomen, d.h. als Selbstdarstellungen und Ausdruck von Kultiviertheit nicht gering schätzen sollte. Denn auch solche Ansichten gibt es ja, weil die Produktion an litauischsprachiger Literatur im 19. Jahrhundert in Art und Umfang nicht den hochgesteckten Erwartungen, die durch einen Vergleich mit anderen europäischen Literaturen entstanden, zu entsprechen scheint. Speičytės Buch wird nachdrücklich jedem, der mit dieser Zeit und diesem Raum beschäftigt ist, zur Lektüre empfohlen.

Stephan Kessler, Greifswald

Stereotyp und Geschichtsmythos in Kunst und Sprache. Die Kultur Mitteleuropas in Beiträgen zur Potsdamer Tagung, 16.–18. Januar 2003, hrsg. v. Katrin Berwanger u. Peter Kosta. Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang 2005, 690 S. (Vergleichende Studien zu den Slavischen Sprachen und Literaturen. 11)

Der umfangreiche Band enthält Beiträge von VertreterInnen unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen aus Russland, Polen, der Tschechischen Republik und Deutschland. Die Gliederung des Bandes lässt eine slavistische Schwerpunktsetzung vermuten, da der erste Teil „Allgemeine[n] Annäherungen und slawische[n] Sprachen im Vergleich" sowie die Teile III bis V Beiträgen zur Russistik, zur Polonistik und zur Bohemistik/Slovakistik gewidmet sind. Viele der in diesem Band versammelten Beiträge sind jedoch auch im Rahmen der geschichts- und politikwissenschaftlichen Mythos- und Stereotypenforschung sowie für soziologische Untersuchungen im Feld geschichtsbezogener Denk-, Deutungs- und Wahrnehmungsmuster von Interesse, wie insbesondere der zweite Teil unter dem Schwerpunkt „Ostmitteleuropa und Slaven im Spiegel deutscher Kultur und romanischer Sprachen" erkennen lässt.

Der breite Ansatz wird in der fundierten Einleitung der Mitherausgeberin Katrin Berwanger deutlich, in der notwendige Querverbindungen zu weiteren, an der Erforschung des zentralisierten Gegenstandsfeldes beteiligten Wissenschaften wie der Psychologie, der Soziologie, der Geschichtswissenschaft und der Politologie (S. XIII) skizziert werden. Die Mythosdefinition schließt an Bestimmungsversuche aus dem geschichtswissenschaftlichen Bereich an; für den Stereotypenbegriff wird auf soziologische Untersuchungen verwiesen. Berwanger rekurriert daneben auf literaturwissenschaftliche Veröffentlichungen, in denen davor gewarnt wird, innerhalb des für den Band ausgewiesenen Untersuchungsfeldes die literarischen Texte lediglich zu instrumentalisieren und somit „das Moment der ästhetischen Vermittlung (...) zu marginalisieren" (S. XIV). Möglichkeiten, der Gefahr zu entgehen, „Literatur nur [als] eine Quelle und [als] ein[en] Sender von Geschichtsmythen und Stereotypen" (S. XVII) aufzufassen, sieht Berwanger in der Berücksichtigung der „sprachlichen und poetischen Formung von Geschichtsmythen und Stereotypen" (ebenda), der Untersuchung der „affirmative[n] Wirkung von Literatur und Kunst" (ebenda) und dem Einbezug der Möglichkeit einer „demontierende[n] Wirkung von Literatur und Kunst" (S. XVIII).

Anders als in Berwangers Einleitung angedeutet (S. XXIX), lassen sich die Einzelbeiträge jedoch nicht zu einem kohärenten Konzept zusammenfügen, sondern verdeutlichen eher den methodischen und auch definitorischen Pluralismus, der im Hinblick auf das Untersuchungsfeld bereits in den philologischen Disziplinen anzutreffen ist und nicht selten mit Rekursen auf Referenzliteratur aus unterschiedlichen Nachbarwissenschaften in Verbindung steht.

Bereits der erste Beitrag von Matthias Freise unter dem Titel „Stereotyp und Kulturmythos in der Kultur des 20. Jahrhunderts" versucht der der Kulturwissenschaft unterstellten Intention, „Texte, Literaturen, Nationalitäten, Geschlechter und Individuen als Schnittpunkte von Ideologien, Konstrukten und Stereotypen" (S. 3) wahrzunehmen, eine eigene Definition der zentralen Begriffe entgegenzustellen, indem das Stereotyp als „Abfallprodukt von Kultur" (S. 4) und der Mythos als „Rohstoff des kulturellen Prozesses" (S. 6) ausgewiesen werden. Zielsetzung einer derartigen Bestimmung ist es nicht nur, die Stereotypenforschung als Teil der Kulturwissenschaft zu eliminieren (ebenda), sondern darüber hinaus Kultur als „axiologische[n] Begriff" (S. 5) und „Raum semantischer Interaktionsfähigkeit" (S. 7) zwischen Mythos und Stereotyp zu verorten. Die in Geschichtswissenschaft und Soziologie festgestellte Komplementarität von Mythen und Stereotypen wird damit aufgehoben, nicht aber ihre Gleichzeitigkeit „als Entkoppelungsphänomene der Relation zwischen Mensch und Welt" (S. 9). Die häufig hervorgehobene Aufgabe der Dekonstruktion von Mythen und Stereotypen diskreditiert Freise als „tendenziell totalitären Reflex" (S. 14), der einer „schöpferischen ‚Arbeit am Mythos'" (wie Freise im unausgewiesenen Rekurs auf Blumenberg formuliert) weichen solle, um den „Spielraum der Kultur" wieder zu öffnen. In diesem Sinne ist es nach Freise nicht mehr notwendig, Stereotypen zu „entlarven", „sondern durch an Sinnlichkeit rückgebundene Verstandesprozesse überflüssig" (ebenda) zu machen. Freises Argumentation ist notwendigerweise mit der Demontage des Stereotypenbegriffs in der Nachfolge Walter Lippmanns verbunden; sein Begriff des Mythos, den er als „‚Urzustand' der Kultur" (S. 7) kennzeichnet, verfehlt wichtige Erkenntnisse der interdisziplinären Mythosdiskussion aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Beitrag kann als interessantes Gedankenexperiment bezeichnet werden, das im Hinblick auf Applikationsmöglichkeiten allerdings fragwürdig erscheint.

Anders verfährt Peter Kosta, der sich in seinem Beitrag „Zum Tschechenbild bei den Polen und zum Polenbild bei den Tschechen

aus Sicht der Stereotypen- und Prototypensemantik" zu einem sprachpsychologisch und und philosophisch fundierten semantischen Konzept bekennt, in dem „die Kategorie jeweils um ein Zentrum organisiert ist (...) und (...) ihre Ausdehnung nicht durch Abgrenzung zu einer Nachbarkategorie, sondern durch den (variablen) Abstand der Randbereiche zum Zentrum bestimmt ist" (S. 52). Stereotypen bestehen dann „aus denjenigen Eigenschaften, die einen Prototyp (...) [aus]machen, d.h. es sind Eigenschaften eines typischen Vertreters der Kategorie" (S. 53). Dieses Konzept verbindet Kosta mit einem Stereotypenbegriff sozialwissenschaftlicher Provenienz, durch den Stereotype „als inkorrekte Generalisierungen", „Ergebnis fehlerhafte[r] Denkprozesse", „Kategorisierungen und Konzepte" (S. 57), „Generalisierungen mit Rigiditätscharakter" sowie „Gewohnheiten" (S. 58) aufgefasst werden. Er gewinnt so die notwendige theoretische Grundlage für die Untersuchung nationaler Stereotype, wie sie bei Polen über Tschechen und umgekehrt zu beobachten sind.

Der zweite Teil des Sammelbandes wird eröffnet durch einen Beitrag des polnischen Germanisten Hubert Orłowski „Zur Territorialität von Stereotypen im frühen 18. Jahrhundert: der Begriff ‚Wirt(h)schaft' im preußisch-polnisch-litauischen Grenzland". Auf breiter Materialbasis aus dem „Staatsdiener-Schrifttum" untersucht Orłowski den von ihm zentralisierten Begriff, dessen zeitgenössische Bedeutung er durch Rekurs auf Wörterbücher des 18. Jahrhunderts klärt (S. 86 f.). Seine Untersuchungsergebnisse zeigen einen „kaskadenartigen Übergang vom ‚neutralen' zum stereotypisierenden Begriff" (S. 91). Orłowski relativiert die These „von einem direkten Übergang des stereotyp ‚veramteten' Begriffs ‚Wirt(h)schaft' zum folgenschweren Stereotyp ‚polnische Wirtschaft' der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts" (ebenda), indem er „Zwischenglieder und Vermittler" aufspürt. Deutlich wird die Korrespondenz des Bedeutungswandels des Begriffs „Wirt(h)schaft" mit den von Orłowski benannten „Phase[n] preußischer Binnenkolonisation" (ebenda) und der Situation nach der Ersten Teilung Polens (S. 92). Überdies wird die Konnotation des Begriffs zunehmend durch die Koppelung an nationalitätsbezeichnende Adjektive mitbestimmt, wie die Gegenüberstellung von „liederlicher lithauischer" (S. 91) bzw. „polnischer Wirtschaft" (S. 93) mit „nachahmungswürdige[r] ‚Englische[r] Wirthschaft'" (S. 94) verdeutlicht. Auch ist die im Amtsschriftum intendierte Gegenüberstellung zwischen „modernisierende[r] (Land-)Wirtschaft (...) [und] vormoderner ‚preußischer Wirthschaft'" bedeutsam für die begriffliche Veränderung. Durch seine sorgfältige Untersuchung der Vorgeschichte des

Stereotyps „polnische Wirtschaft“ liefert Orłowski einen weiteren wichtigen Beitrag zur Heterostereotypie in Deutschland während der frühen Neuzeit.

Das Stereotyp „polnische Wirtschaft“ wird auch im Beitrag Helmut Peitschs zentralisiert, mit dem „Forsters Verabschiedung vom Stereotyp“ nachgezeichnet werden soll. Peitsch will unter Nutzung von Forsters Vorrede zur Übersetzung von Thomas Paines’ „Rights of Man“ verdeutlichen, dass Forster „mit der prinzipiellen Anerkennung der Volkssouveränität die Naturalisierung von Herrschaftsverhältnissen – wie sie das Stereotyp leistet – überwindet und deshalb die Verschleifung von Verfassung und Nationalcharakter im Bild von ‚polnischer Wirtschaft‘ verabschiedet“ (S. 100). Er versucht zunächst, die These zu widerlegen, das Stereotyp sei als Kehrseite einer deutschen Selbstzuschreibung zu verstehen, und weist Auffassungen über England und die Niederlande als Gegenbilder aus (S. 103 f.). Überdies identifiziert er „Unreinlichkeit“ als von Forster emotional am stärksten behaftete Implikation des Stereotyps. Deren Ableitung aus der Verfassung der Adelsrepublik kann er nur an zwei Stellen von Briefen Forsters ausmachen, wobei im zweiten Fall, der Gegenüberstellung der Universitäten Göttingen und Wilna, „Wissenschaft, Ordnung und Fleiß, mit hiesiger [d.h. in Wilna vorherrschender] Unwissenheit, Anarchie und Gleichgültigkeit“ (S. 108) konfrontiert werden. Gerade dieser Befund jedoch widerlegt die These, dass nicht das deutsche Autostereotyp die Antipode zur „polnischen Wirtschaft“ bildete. Abgesehen von der gelegentlichen Inkohärenz der Argumentation Peitschs wird auch Orłowskis deutlicher Hinweis auf die historisch konkrete Verankerung des von Forster vertretenen Polenbildes als „Resultat epochengebundener Wertvorstellungen und Erkenntnisse“,[1] der erst später durch Enthistorisierung die stereotype Verwendung des Begriffes zum Zwecke unterschiedlichster Legitimierungen folgte, verkannt.

Thomas Gerber widmet sich in seinem Beitrag einer bereits oft untersuchten Thematik, dem „Bild des Polen in der deutschen Lyrik während der Zeit des polnischen Novemberaufstandes 1830/31 – die thematische Determiniertheit des Sujets“. Der Aufsatz ist erwartungsgemäß wenig innovativ, zumal Gerber unbegreiflicherweise nahezu ausschließlich auf ältere Forschungsliteratur zurückgreift. Seine Feststellung, dass die in der ersten Hälfte der 1830er Jahre entstandenen Gedichte mit Polen-Bezug „in ihrem Kern politische und soziale

[1] Vgl. Hubert Orłowski, „Polnische Wirtschaft“. Zum deutschen Polendiskurs der Neuzeit. Wiesbaden 1996, S. 54.

Probleme der zeitgenössischen deutschen Geschichte [reflektieren]" (S. 133), ist längst in der neueren Forschung herausgestellt worden.

Marek Rajch verdeutlicht zu Beginn seiner Ausführungen zu „Geschichtsmythen in der polnischen Volksliteratur und die preußische Zensur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" die Situation der preußischen Verwaltung in den okkupierten polnischen Gebieten, die sich nicht nur mit der Kontrolle der polnischen Bevölkerung auseinanderzusetzen hatte, sondern darüber hinaus auch mit einem „beherrschten Herrscher" (S. 147), den polnischen Eliten, die die Wiedererlangung der staatlichen Souveränität auch mit der eigennützigen Intention der Wiederherstellung ihrer eigenen Machtpositionen verfolgten. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden weiten Bevölkerungsteilen durch Volkserzählungen im Rückgriff auf als glorreich oder verdienstvoll apostrophierte Phasen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen polnischen Geschichte „in der Vergangenheit [gesuchte] Analogien zur Gegenwart sowie Belehrung und Tröstung" (S. 148) vermittelt; darüber hinaus wurde so – bei Rajch kaum erwähnt – die Überwindbarkeit der preußisch-deutschen Besatzer veranschaulicht. Die preußischen Behörden reagierten auf dieses Schrifttum nicht nur mit Verboten, sondern nutzten es – wie Rajch hervorhebt – darüber hinaus, um sich über Stimmungen, Initiativen und Vorhaben der polnischen Nationalbewegung zu informieren. Rajch belegt seine Thesen mit treffenden Beispielen (ebenda); als Defizit kann lediglich angemerkt werden, dass der im Titel benannte Begriff des Geschichtsmythos zu unbestimmt bleibt.

Elke Mehnerts Beitrag „Fritz trifft Ivan – oder die Quadratur der russischen Seele" stellt heraus, dass angesichts weit verbreiteter Stereotype über Russland auch unter den erleichterten Bedingungen nach dem Ende des Warschauer Pakts kaum substanzielle Anstrengungen unternommen wurden, negative Russland-Images durch die Nutzung von „Originaleindrücken" zu balancieren, zu relativieren oder zu korrigieren – ein Phänomen, das auch umgekehrt feststellbar ist (S. 176). Nach einer kurzen Phase der Russland-Euphorie zu Beginn der 1990er Jahre erlahmte das Interesse; die alten Stereotype dienen heute nicht selten dazu, Russland die Europazugehörigkeit (S. 174) und darüber hinaus – von Mehnert nicht erwähnt – die „Europafähigkeit" abzusprechen. Anhand von drei noch wenig bekannten Autoren der jüngsten Generation, Wladimir Kaminer, Ingo Schulze und Judith Hermann, weist Mehnert schlüssig nach, in welch grundsätzlicher, im Fall Schulzes sogar erschreckender Weise weiterhin die alten Stereotype genutzt, kolportiert, ja sogar aktuali-

siert werden (S. 177-181) – kurzum: Fritz hat Ivan noch immer nicht wirklich getroffen.

Holger Klatte beginnt seine Ausführungen zum „Bild der Tschechen in der deutschen Literatur" mit einer völlig unzureichenden Stereotypendefinition (S. 183). Es folgt ein äußerst defizitärer historischer Abriss der Wechselbeziehungen und Wanderungsbewegungen zwischen Deutschen und Tschechen (S. 184 f.); dabei wird die im 19. Jahrhundert in der tschechischen Literatur intentional erinnerte Sonderstellung des Königreiches Böhmen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nicht einmal erwähnt. Danach stellt Klatte durch die Analyse von Reiseberichten Stereotype fest (S. 185-193), die er aber in ihrer Relevanz kaum deutet. Die mangelhafte Aussagefähigkeit dieses Beitrags hängt offensichtlich mit der Vernachlässigung einschlägiger Forschungsliteratur zusammen.

Der dritte Teil mit Beiträgen zur Russistik wird eingeleitet durch den Aufsatz „Schlüsselkonzepte des sprachlichen russischen Weltbildes" der russischen SprachwissenschaftlerInnen Irina Levontina, Aleksej Šmelev und Anna A. Zalizniak. Obwohl sich Sozialwissenschaftler und Historiker an der Prämisse, „[e]ine Sprache zu beherrschen bedeutet also auch die Weltanschauung (...) zu teilen" (S. 225) mit Recht reiben werden, versuchen die AutorInnen, aus einer Vielzahl – bisweilen sehr humorvoller – sprachspezifischer Ausdrücke aus dem Russischen Mentalitätsmerkmale zu bestimmen (S. 226-242). Sie begründen so die These, „dass die Sprache die im entsprechenden Sprachkollektiv existierenden mentalen Stereotypen nicht nur widerspiegelt, sondern im Gegensatz, sie dem Sprechenden aufzwingt" (S. 229). Diese Verallgemeinerung wirft ein weiteres Mal die oft diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Stereotypen und Sprache auf (vgl. den Beitrag von Alicja Nagórko, in dem Stereotype als „Konzepte, mentale Identitäten, die unser Verhalten steuern und sich sowohl im sprachlichen als auch im außersprachlichen Verhalten niederschlagen" [S. 410], ausgewiesen werden).

Natal'ja V. Ufimcevas Beitrag „Kulturelle Stereotype im Kernbereich des sprachlichen Bewusstseins" beginnt mit der für Historiker und Sozialwissenschaftler seltsam anmutenden Behauptung, dass „[u]nter einer *ethnischen* Kultur [Hervorhebung d. V.] (...) eine historisch entstandene spezifische Art der Tätigkeit" (S. 245) verstanden wird. Der Beitrag dient der Vorstellung des Forschungsprojekts „Vergleichende Untersuchung des sprachlichen Bewusstseins der Slawen", die anhand der Assoziationen bei 30 „Wort-Stimuli" eines durch Befragung von Studierenden aus Russland, der Ukraine, Weißrussland

und Bulgarien eruierten Kernbestands (S. 247 f.) vorgenommen wird (S. 248-255). Dabei stellt die Autorin Übereinstimmungen fest, die sie zu einer nicht ganz unbedenklichen Schlussfolgerung verleiten: „Man sollte eher von spezifischen Übereinstimmungen im System ethnischer Konstanten sprechen, die sicherlich aus der gemeinsamen Herkunft, Geschichte und Glaubensauffassung herrühren" (S. 256).

Der vierte Teil des Sammelbandes mit Beiträgen zur Polonistik wird durch Alicja Nagórkos Aufsatz „Sind wir bei der semantischen Erklärung von Ethnonymen auf Stereotype angewiesen? Oder: Stereotype als Werkzeug der Semantik" eingeleitet. Ihre vielversprechende Fragestellung legitimiert Nagórko durch den Nachweis der defizitären Berücksichtigung von Ethnonymen in polnischen Wörterbüchern neuesten Datums (S. 407 ff.). Insbesondere betont sie die Notwendigkeit der Untersuchung von Wortbildungsparadigmen, die Lücken aufweisen, „die eine Aussagekraft besitzen, wenn man bedenkt, dass Derivationsprozesse durch die Semantik der Basis motiviert sind" (S. 409). Nagórko illustriert ihre theoretische Grundannahme anhand einer breiten Materialgrundlage aus gängigen Wörterbüchern und Pressemeldungen. Dabei verweist sie auf den Wert der in Wörterbüchern aufgelisteten Sprichwörter und Redewendungen für die Semantikforschung; gleichzeitig wird erkennbar, dass es auch Phraseme (z.B. „polnische Wirtschaft") gibt, die in einer anderen Sprache (hier dem Polnischen) keine adäquate Entsprechung haben (S. 416 f.). Nagórko verweist darüber hinaus auf Abstrakta (z.B. „polskość", S. 415), die definitorische Komplexe für Ethnonyme bilden können, aber nicht in Sprichwörtern auftauchen, sondern einer höheren Diskursebene angehören und den Bezug zu identitätskonstituierenden Werten aufweisen (S. 419). Im Hinblick auf die Feststellung dieser Werte plädiert Nagórko für die Untersuchung von Stereotypen, bei der aber zu berücksichtigen sei, dass beispielsweise „polskość" eine affirmative Einstellung repräsentiere (S. 421).

Hans-Christian Trepte skizziert in seinem Beitrag „Geschichtskultur in Polen. Zur Auseinandersetzung mit Stereotypen und Geschichtsmythen in der polnischen Literatur" zunächst den vor dem Hintergrund der Teilungssituation „verständliche[n] historischen Determinismus der polnischen Literatur" (S. 424), der „in (...) aus der martyrologisch-messianischen Tradition der polnischen Romantik hervorgegangenen Geschichtsauffassungen sowie in tradierten nationalen historischen Mythen und Legenden [wurzelt]" (ebenda). Er greift in seinem literaturgeschichtlichen Überblick einschlägige Forschungsergebnisse auf und beleuchtet den Umgang mit bereits für das

19. Jahrhundert herausgestellten Deutungslinien in der polnischen Nachkriegsliteratur und schließlich in der Gegenwartsliteratur. Zwar ignoriert Trepte die insbesondere nach dem Januaraufstand 1863/64 durch den polnischen Positivismus einsetzende realistische (allerdings sehr unvollständige) Abkehr vom romantischen Messianismus, doch benennt er durchaus Wendungen polnischer Literaten (z.B. um die Jahrhundertwende) gegen die vorherrschende romantische Deutungstradition (S. 425 ff.). Letztlich konstatiert er aber zutreffend, dass „es auch nach 1945 keinen wirklichen Bruch im historischen Selbstverständnis der Polen gab" (S. 427). Während die kommunistische Staatsführung zur Aufrechterhaltung der „Verbindung zur Mehrheit der polnischen Bevölkerung" (S. 429) sich der althergebrachten nationalen Geschichtsmythen bediente, evozierte die Verhängung des Kriegsrechts (1981) „Analogien zum Freiheitskampf der Polen während des 19. Jahrhunderts" (S. 431), so dass es in den 1980er Jahren „zu einer Wiederauferstehung zahlreicher romantisch-messianisch geprägter Muster" auch in der oppositionellen Literatur kam. Erst nach dem Systemwechsel – so Trepte – wurde die vorherrschende Tradition auch aufgrund der Unvereinbarkeit ihrer Basiselemente mit der neuen demokratisch-kapitalistischen Ordnung Polens durch einen thematischen Rückzug der Literatur in privat-persönliche Lebensbereiche in den Hintergrund gedrängt (S. 432); in der Gegenwartsliteratur sind bisweilen Ironisierungen des alten Selbstbildes zu finden (S. 423). Trepte verdeutlicht, dass die „polnische Literatur die zahlreichen Brüche, Verwerfungen und krisenhaften Dauerzustände der polnischen Gesellschaft traditionell mit ihren literarischen Texten dokumentiert hat, in denen die gesellschaftliche Realität fast immer an konkrete, ausgewählte historische Ereignisse geknüpft war" (S. 427). Es gelingt ihm so, Literatur als einen grundlegenden Bestandteil von Geschichtskultur (deren Begriff bedauerlicherweise unbestimmt bleibt) auszuweisen.

German Ritz' Beitrag zu „Geschichtsmythische[n] Entwürfe[n] an einer Epochengrenze. Romantik und Geschichtsmythos" ist hingegen einer interdisziplinären Mythosforschung kaum zuträglich. Rekurriert Ritz zu Beginn seiner Ausführungen noch auf einen geschichtswissenschaftlich geprägten Mythosbegriff (S. 439), so kennzeichnet er im Hinblick auf Słowacki den Mythos als eine „Textstrategie, die historische Figuren verändert" (S. 441). Es ist daher kaum verwunderlich, dass die beiden für die polnische Romantik durchaus kennzeichnenden Mythostypen (Gründungsmythos und Opfermythos) von Ritz eher als Kategorien verstanden werden, mit Hilfe de-

rer er Słowackis Texte analysiert. Er begründet diese Vorgehensweise mit dem Hinweis, dass „[d]er Mythos (...) bei Słowacki kaum vorgefundener Text [ist]“ (ebenda).

Andrzej Gwóźdźs Ausführungen zum „Bild des Deutschen im polnischen Nachkriegskino“ sind gekennzeichnet von einer Fülle unzutreffender und fragwürdiger Aussagen, z.B. wenn im Hinblick auf West- und Ostdeutsche von den „beiden deutschen Nationen“ (S. 520) gesprochen wird, der Stereotypenterminus mit dem Mythosbegriff verwechselt wird (S. 523), Leonard Buczkowski die Aussage unterstellt wird, die Deutschen hätten 1944 versucht, „Chopin durch Jazz [zu] verdrängen“ (S. 524) oder gegen Ende des Beitrags die „Pop-Geschichte des Krieges“ (S. 528) beleuchtet werden soll – ein unausgewiesener Rekurs auf die Popkultur, die ihrerseits unreflektiert mit „Comicstrips“ (S. 529) in Verbindung gebracht wird. Diese Sorglosigkeit setzt sich bei der Analyse polnischer Filme fort; exemplarisch sei hier nur die Auseinandersetzung Gwóźdźs mit Aleksander Fords „Krzyżacy“ genannt, bei der sowohl der Verweis auf die literarische Vorlage als auch auf den Anlass der Produktion des Films, den 550. Jahrestag der Schlacht von Grunwald, fehlt. Der Beitrag folgt der Intention, die 1995 vom polnischen Regisseur Kijowski geäußerte Ansicht, dass polnische Filme als Beweis für eine auch 50 Jahre nach Kriegsende noch nicht erfolgte Annäherung zwischen Polen und Deutschen gelten könnten (S. 519), zu verifizieren. Insbesondere sind an der vom Verfasser am Ende seines Beitrags geäußerten These, dass die negativen „Imagotypen des Deutschen (...) eigentlich bis heute gelten“ (S. 531), grundlegende Zweifel anzubringen, zumal das polnische Exilkino der 1980er Jahre, dessen Exponenten zum Teil wieder nach Polen zurückgekehrt sind, unbeachtet bleibt.

Mikołaj Jazdon weist das polnische Kino – in ähnlicher Weise, wie dies Trepte für die Literatur gelungen ist – in seinem Beitrag „The Image of Foreigners in Polish Films after the Second World War“ als Reflektor und Kommentator der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen aus. Ausländer wurden in polnischen Filmen der kommunistischen Zeit – sofern sie überhaupt vorkamen – weitgehend peripherisiert (S. 533), Deutsche erschienen i.d.R. als natürliche Erbfeinde, Russen – entgegen der polnischen Erfahrung, wie Jazdon betont – als enge Freunde (S. 534). Erst in den 1980er Jahren änderte sich diese Darstellung, indem nun auch – zumindest in historischen Spielfilmen – Russen als Invasoren und Unterdrücker dargestellt wurden. Interessant sind Jazdons Ausführungen insbesondere zur Charakteristik der Angehörigen weiterer Nationen im Kino der kommunisti-

schen Zeit, so des Italieners als temperamentvoll, offen und spontan, des US-Amerikaners als selbstbewusst, wohlhabend und leicht naiv, des Engländers als phlegmatisch und Tee trinkend, des Spaniers als galant und entschieden, des Franzosen als romantisch und leidenschaftlich (S. 534 f.). Dabei orientierte sich das polnische Kino – wie Jazdon hervorhebt – stark an der Literatur und an populären Filmen aus dem Ausland. Jazdon weist aber auch darauf hin, dass bereits in den 1970er und 1980er Jahren Regisseure wie Zanussi und Wajda die Perspektive der „Fremden" nutzten „to look at Polish reality (...) as an absurd reality full of intolerance and injustice" (S. 536). Nach dem Systemwechsel in Polen veränderte sich die Situation nach Angaben Jazdons langsam, aber systematisch (S. 537). Polnische Filme reflektierten in den 1990er Jahren die Tatsache, dass Ausländer in Polen zur Alltagserscheinung wurden (S. 538). Die Charakteristik wurde dabei v.a. an den Betätigungen der Menschen anderer Nationalität in Polen ausgerichtet. Insbesondere hinsichtlich der Migranten aus ost- und südosteuropäischen Ländern (ebenda) liegt dabei – von Jazdon unerwähnt – die Gefahr einer u.U. sehr gefährlichen Stereotypisierung nahe. Jazdons Ausführungen belegen, wie notwendig es ist, das sehr einflussreiche Medium Film (wie auch das Fernsehen) wesentlich stärker in die Untersuchung mythifizierender Geschichtsdeutungen und stereotypisierender Alteritätsbilder einzubeziehen.

Der letzte der Bohemistik und Slovakistik gewidmete Teil wird durch Stefan Höhnes Beitrag zu „Nationale[n] Images in Böhmen. Perspektiven einer historischen Semantik" eingeleitet. Höhne fundiert seine Untersuchung durch die Definition von Stereotypisierung „als Kategorisierungsleistung per Komplexitätsreduktion (...), hinter der man ein kreatives Potenzial vermuten kann" (S. 560). Er gibt so den Blick frei auf einen möglichst neutralen Stereotypenbegriff, der es ermöglicht, Stereotype „seit dem 19. Jahrhundert über die Kennzeichnung von Andersartigkeit hinaus [als] Grundbestandteil nationale[r] Ideologien" (ebenda) zu erkennen. Eine besondere Rolle bei der Identitätsbildung weist Höhne zu Recht den sich im 19. Jahrhundert herausbildenden Massenmedien zu (S. 561), die den öffentlichkeitswirksamen Diskurs im Vorfeld der Revolutionen von 1848 maßgeblich beförderten (S. 562). Anhand einer Schrift Fenner von Fennebergs und eines Essays Moritz Wilhelm Heffters arbeitet Höhne die unterschiedlichen Muster von sprachlich begründeter und genetisch verankerter Abgrenzung heraus. Er wertet den Essay Heffters als repräsentatives Beispiel für die Publizistik vieler Autoren im Vormärz, durch deren Analyse die Funktion von Feindbildern im politischen Diskurs

besonders gut erkannt werden könne: „Konstrukte einer (nationalisierten) Erbfeindschaft fungieren als eine überzeitliche Erscheinung und erhalten so geschichtliche Evidenz, aus der praktisches politisches Handeln abzuleiten wäre“ (S. 573). So sehr dieser Quintessenz im Hinblick auf Heffter zugestimmt werden kann, so stark muss das Urteil im Hinblick auf Fenneberg, dessen Schrift Höhne im Kontext eines publizistischen Diskurses sieht, der „die Wahrnehmung des jeweils Andersnationalen nicht ausschließlich antagonistisch auffasst, sondern auf Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Ethnien abhebt“ (S. 568), hinterfragt werden.

Den Untersuchungsschwerpunkt von Gudrun Langers Beitrag „Frühling, Fröhlichkeit und ideales Mittelmaß. Zur sanguinischen Prägung des tschechischen Autostereotyps im 19. Jahrhundert“ bildet der Einfluss der Temperamentenlehre auf die Stereotypenbildung im 19. Jahrhundert. Langer verweist zunächst darauf, dass die von französischen und deutschen Literaten den Tschechen zugeschriebene Melancholie und Schwermut in diagonaler Entgegensetzung zum tschechischen Autostereotyp stehe (S. 577). Dieses sei vielmehr „sanguinisch“ geprägt, das „melancholische“ Element diente demgegenüber eher der Konstruktion von Fremd- und Feindbildern (S. 583) sowohl hinsichtlich der Deutschen (und Österreicher) (S. 585) als auch der Russen (S. 590). Langer rekurriert damit auf die von Franz Stanzel formulierte These, die Literatur des 19. Jahrhunderts habe bei der Konstruktion von Nationalcharakteristika auf die Humoraltypologie zurückgegriffen (S. 578), so dass tschechische Autoren die sanguinische *mediocritas* mit dem der Klimatheorie entnommenen Konzept der idealen Mittelzone in ihrem Selbstbild verbinden konnten (S. 581). Diese Selbstzuschreibungen entsprachen nach Langer auch „der geschichtsmythischen Rekonstruktion der nationalen Biographie“ (S. 580) im Muster der „heroischen Niederlage“ in der Schlacht am Weißen Berg. Entscheidend sei in dem durch dieses Deutungsmuster der nationalen Vergangenheit dominierten Selbstverständnis das „mythisch-zyklische Geschichtsbild des Obrození“ (S. 585) gewesen, für das die mit der idealen Mittelzone verbundenen „Topoi des Goldenen Zeitalters, (...) der Fruchtbarkeit und entsprechend (...) psychische Ausgeglichenheit und hohe[s] Kulturniveau“ (S. 581) angemessen erschienen. An dieser Stelle würde sich ein Bezug auch zu einem weiteren tschechischen Autostereotyp der „kulturnost“ anbieten, das sich vor allem in Abgrenzung zu den slawischen Nachbarvölkern der Tschechen herausgebildet hat. Langers schlüssige Argumentation zeigt am tschechischen Beispiel, dass die

Berücksichtigung der Temperamentenlehre und der Klimatheorie im Hinblick auf die Mythos- und Stereotypenbildung im 19. Jahrhundert vielversprechende neue Erkenntnisse zutage fördern könnte.

Der von Katrin Berwanger und Peter Kosta herausgegebene Band dokumentiert ein breites Spektrum unterschiedlichster, oft (sub)disziplinär begründeter Ansätze zur Annäherung an die mentalitäts- und ideologiegeschichtlichen Phänomene nationaler Geschichtsmythen und mit ihnen verbundener Heterostereotype. Neben einigen wenig innovativen oder (bewusst) disziplinär beschränkten Beiträgen enthält der Sammelband etliche Aufsätze, die eine Fülle von Anregungen und neuen Perspektiven offerieren, die auch für die den Philologien benachbarten Disziplinen von erheblichem Nutzen sein können. Dem von den Herausgebern formulierten Anspruch, mit der Dokumentation der Potsdamer Tagung „wieder einige Bausteine mehr zu diesen Forschungsbereichen" (S. XI) hinzugefügt zu haben, wird der Band auf diese Weise gerecht, und es bleibt zu wünschen, dass er von einer breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit auch jenseits der Slavistik wahrgenommen wird.

Eugen Kotte, Vechta

Der Text und seine Spielarten im polnischen Barock. Bausteine zu einer Epochensynthese, hrsg. v. Herta Schmid. München: Verlag Otto Sagner 2005, 208 S. (Die Welt der Slaven. Sammelbände – Sborniki. 23).

In der polnischen Kultur- und Literaturgeschichte kommt dem Barock und seiner polnischen Ausprägung, dem Sarmatismus, eine besondere Bedeutung zu. In diesem Sinne stellt die späte Veröffentlichung der Beiträge eines internationalen Kongresses, der zum Thema „Der Text und seine Spielarten im polnischen Barock" bereits vom 24.–26. November 1995 an der Universität Potsdam stattfand und an dem Polonisten aus Polen, Deutschland und den Niederlanden teilnahmen, einen wichtigen, immer noch aktuellen, wissenschaftlich fundierten Beitrag zur weiteren Verbreitung des polnischen Barock und seiner kulturellen Errungenschaften im deutschsprachigen Raum dar. Der Band mit seinen überwiegend literaturwissenschaftlichen Beiträgen gliedert sich in vier Kapitel: I. Zur Methodik einer Literaturgeschichte des Barock (S. 16-46) mit einem Grundsatzbeitrag;

II. Beiträge zu einer ergozentrischen Literaturgeschichte des polnischen Barocks mit fünf Aufsätzen (S. 46-59); III. Beiträge zu einer interdisziplinären Literaturgeschichte des polnischen Barock (S. 103-150) mit vier Beiträgen; IV. Beiträge zur Wort- und Sprachgeschichte der polnischen Barockliteratur. Das letzte Kapitel umfasst zwei Texte, die nahelegen, dass eine Literaturgeschichte des Barock ohne Berücksichtigung der Sprachwissenschaft kaum machbar ist.

Der Untertitel der Publikation „Bausteine zu einer Epochensynthese" verweist darauf, dass zwar der Barock im Mittelpunkt fast aller Beiträge steht, doch nicht alleiniger Beziehungs- und Gesichtspunkt bleiben muss. Die trinationale Zusammensetzung der Verfasser der einzelnen Beiträge, zumeist Polonisten und Slawisten, wie auch ihr komparatistisches Interesse führten zu oft vergleichenden Betrachtungen des Barock unter Berücksichtigung paralleler, zeitverschobener und nationalspezifischer Erscheinungen im gesamteuropäischen Kontext, aber auch im Rückbezug auf vorhergehende Epochen wie der Renaissance und des Mittelalters. So analysiert der deutsche Slawist Witold Kośny (Berlin) in seiner in deutscher Sprache verfassten Barockbearbeitung das spätmittelalterliche Prosawerk „Historyja o Otonie" (S. 81-91) von Tomasz Nargielewicz in seinen Filiationen mit der älteren deutschen, französischen und polnischen Literatur, um im Vergleich das Besondere des polnischen Barock resp. des Sarmatismus an Fabelführung und Motivik herauszuarbeiten. Die beiden niederländischen Beiträge von Henriette Alida Menting und Jan IJ Van der Meer (Amsterdam) berücksichtigen neben der polnischen Literatur auch die russische und niederländische bzw. die polnische und italienische Literatur. Menting beschäftigt sich in ihrem Beitrag „Concetto-Prinzip von M.K. Sarbiewski in Simeon Polockijs ‚Komidija pritci o bludnem syne'" mit der Frage, ob Polockijs Concetto-Auffassung auf Sarbiewskis Concetto-Definition zurückzuführen ist (S. 60-72). Van der Meer setzt die Auseinandersetzung mit dem Drama in der polnischen Literatur fort und zwar am Beispiel „der Moral in den Barockkomödien Stanisław Herakliusz Lubomirskis" (S. 60-72).

Einen sehr gut strukturierten Überblick über „Fragen zum Barock" ermöglicht der in die Problematik der Epoche einführende Grundsatzbeitrag von Alina Nowicka-Jeżowa (Krakau), der Bedingungen einer synthetischen Literaturgeschichtsschreibung der Barockepoche und deren Ziele generell thematisiert und zur Diskussion stellt. So warnt die polnische Autorin in ihren Ausführungen insbesondere vor Dilettantismus, der sich immer dann einstelle, wenn sich der Literaturwissenschaftler zu weit von seiner eigentlichen Wissenschaftsdis-

ziplin entferne und der Versuchung unterliege, konkrete literaturwissenschaftliche Methoden und Analysen zugunsten einer allgemeinen Kulturgeschichte aufzugeben. Deshalb fordert Nowicka-Jeżowa eine Rückkehr zur „ergozentrischen" Literaturwissenschaft, eine Wiederbesinnung auf die Literarizität der Texte.

Einige Autoren gehen in ihren Beiträgen nicht nur auf die fremden Sprachen und Literaturen in der polnischen Barockliteratur ein, sondern richten ihren vergleichenden, grenzüberschreitenden Blick auch auf nichtliterarische Kunstbereiche wie beispielsweise Henriette Stößl (Potsdam), die auf die Funktionsweise emblematischer Strukturen bildlicher Darstellungen am Beispiel von Daniel Naborowskis Gedicht „Impreza: Calando Poggiando, To Na Dól, To Do Góry" näher eingeht und Naborowskis „Impreza" mit der Emblemauffassung des Arianers Józef Domanewski vergleicht (S. 103-115). Mit der Emblematik beschäftigt sich auch Sabine Mödersheim (Madison/Freiburg), die in ihrer Fallstudie „Bild und Buchstabe: Emblematik und visuelle Poesie in Stettin" (S. 116-128) den Zusammenhang zwischen dem Emblemgedicht und den traditionellen Formen visueller Poesie untersucht. Paweł Stępień (Warschau) „‚Amarant' heißt ‚nicht welkend'. Die Geheimnisse der neoplatonischen Architektur der ‚Roksolanki' (‚Ruthenischen Mädchen') von Szymon Zimorowic" und Herta Schmid (Potsdam) „Das Concetto im polnischen Barock. Am Beispiel Zbigniew Morsztyns und mit einem Blick auf Bruno Schulz" (S. 151) untersuchen dagegen „bimediale Kombinationen bzw. innere Aufnahmen nicht literarischer Kunstarten" (S. 9) in literarischen Texten. Stępień nähert sich in seinem Vergleich zwischen den genannten und zwei Idyllen seines Bruders Bartołomiej Zimorowic der Thematik Dichtung und Architektur, indem es ihm gelingt, den Einfluss eines architektonischen Bauprinzips in „Roksolanki" nachzuweisen, das er in zwei Schemata darstellt, der veranschaulichten Symmetrie im Zyklus und der mathematisch errechneten symmetrieübergreifenden „göttlichen Proportion". Herta Schmid, die mit dem Grundthema des Concetto am Beispiel Zbigniew Morsztyns und mit einem Blick auf Bruno Schulz einen Bogen zurück zu den ergozentrischen Aufsätzen im zweiten Kapitel des Sammelbandes schlägt, untersucht, wie Morsztyn zunächst der zeitgenössischen Concetto-Mode folgt, dann aber versucht, sich von ihr zu lösen, indem er die bisher strukturbestimmende Funktion auf andere Verfahren überträgt. Am Beispiel von Bruno Schulz' Jahreszeitenerzählung „Martwy sezon" versucht sie in der Barockpoetik einen funktionalen Vorläufer der Moderne zu erkennen.

Für die Texte des Barock sind „Makkaronismen" kennzeichnend, die mit Wörtern und Sätzen aus einer anderen Sprache durchsetzt sind bzw. aus einer Mischung verschiedener Sprachen bestehen. Im polnischen Falle kommen diese fremden Einschübe vor allem aus dem Lateinischen, dem Griechischen und Französischen, zum Teil aber auch aus anderen slawischen Sprachen. Diese Problematik stellen polnische Wissenschaftler dar wie Janusz Rieger (Warschau) in seinem Beitrag über rusinisch-ukrainische Schriftsteller, die in polnischer Sprache schrieben – „Kilka uwag o polszczyźnie pisarzy-Rusinów" (S. 197-208), Dariusz Chemperek (Lublin) in seinem Aufsatz über Probleme der Entstehung, Translation und Rezeption des Werkes „Descritio gentium" von Maciej Kazimierz Sarbiewski und Daniel Naborowski – „‚Descritio gentium' Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Daniela Naborowskiego. Problemy powstania, translacji i recepcji utworu" (S. 93-102).

Rieger stellt die interessante Frage, aufgrund welcher Kriterien die zweisprachigen ruthenischen Barockschriftsteller einer bestimmten Nationalliteratur zugeordnet werden können. Entgegen bisher vorherrschenden Auffassungen, diese Autoren automatisch der polnischen Literatur zuzurechnen, sieht er in der bisher von der Forschung kaum berücksichtigten Sprache das wichtigste Zuordnungsprinzip. In den herausgestellten sprachlichen Besonderheiten (u.a. sich abwechselnde lateinische und kyrillische Textpassagen, Makkaronismen, die Verwendung von Archaismen, Entlehnungen, die Verwendung von Antonymen, Synonymen und Vergleichen) erkennt Rieger eine für die Werke dieser Autoren typische „wechselseitige Durchdringung der Kulturen und Traditionen" (S. 195).

Alicja Nagórkos (Berlin) Beitrag „Ethnolinguistische Analyse des Lexems ‚Gospodarz' und seine Derivate" (S. 186-196), in dem die Sprachwissenschaftlerin den Bedeutungswandel des Titelwortes „gospodarz" im polnischen Kontext und in Bezug auf seine deutschen Äquivalente untersucht und Riegers bereits vorgestellter Aufsatz ergänzen sich in ihren Untersuchungen zum Thema „Wort- und Sprachgeschichte der polnischen Barockliteratur" hervorragend und bilden das vierte und letzte Kapitel des Bandes. Nagórko geht in ihrer Analyse von der ethnolinguistischen Annahme aus, dass sich im lexikalischen System auch ein „ethnozentrisches Weltbild" verbergen würde (S. 186). In der besonderen Bedeutungsgeschichte des Lexems „gospodarz" glaubt Nagórko eine Neigung der polnischen Kultur zur Personalisierung aller menschlichen Beziehungen und eine Ablehnung des Amtlichen zu erblicken, während die engere Bedeutung

von „godspodarz“ im Deutschen mit einer anderen Kultureinstellung in Verbindung gebracht werden müsse.

Den in polnischer bzw. in deutscher Sprache publizierten Beiträgen schließt sich eine in einer „kontrastiven Sprache“ (siehe Vorbemerkungen) verfasste Zusammenfassung für jene Leser an, welche die eine oder die andere Sprache nicht beherrschen. Auf diese Weise ermöglicht der Sammelband eine schnelle Orientierung und einen Gesamtüberblick für einen eingeschränkten, vor allem slawistisch-polonistisch interessierten Leserkreis.

Die „Bausteine zu einer Epochensynthese“ des polnischen Barock stellen einen wichtigen Versuch dar, sich dieser Epoche Länder, Literaturen und Kunstgattungen übergreifend zu nähern, ihren großen geistigen, künstlerischen und literarischen Reichtum im europäischen Kontext zu erkennen, anzueignen und zu verbreiten. Zugleich bildet der Band mit seinem differenzierten Textmaterial eine für die Lehre, vor allem aber die weitere interphilologische und interdisziplinäre Forschung wichtige und solide Grundlage – eine besondere Stärke dieser Fachpublikation.

Hans-Christian Trepte, Leipzig

Andrea Ajzensztejn, Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg. Von der Niederlassung bis zur rechtlichen Gleichstellung. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2004, 364 S. (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa. 10).

Die Gemeindemonografie ist eine traditionelle Darstellungsform der jüdischen Geschichtsschreibung. Sie kann verschiedene Ziele verfolgen: sie kann im eigentlichen Sinne lokalhistorisch die Entwicklung einer konkreten Gemeinde möglichst breit aufarbeiten; oder sie kann am Beispiel dieser einen Gemeinde wenige, spezifische Fragestellungen untersuchen und deren Geschichte damit in einen übergeordneten Problemzusammenhang stellen.

Die vorliegende Arbeit leistet vor allem ersteres, wenngleich die Autorin Andrea Ajzensztejn in ihrer Einleitung betont, dass „die Ausarbeitung von Regional- und Lokalstudien (...) als Grundlage zum Entstehen eines Gesamtbilds der Geschichte der Juden in Deutschland dienen“ könne (S. 6) und sie ihre Arbeit in diesem Sinne als Baustein einer größeren – kollektiv zu leistenden – Gesamtdarstellung begreift,

deren Bezugsrahmen allerdings weniger „gesamt"deutsch als vielmehr preußisch ist. Den Schwerpunkt ihrer Untersuchung legt Ajzensztejn auf die inneren und äußeren „Faktoren der Entwicklung und Bewußtseinsbildung der jüdischen Gemeinschaft in Königsberg" (S. 7) von der offiziellen (d.h. obrigkeitlich genehmigten) Einrichtung einer Gemeinde im Jahr 1722 bis zur Begründung des Norddeutschen Bundes im Jahr 1866. Der eigentlichen Darstellung vorangestellt ist ein kursorischer Überblick über die zunächst noch vereinzelte Niederlassung jüdischer Familien in Königsberg seit dem 17. Jahrhundert. Zeitlich schließt die Arbeit damit zu einer 1996 von Stefanie Schüler-Springorum veröffentlichten Monografie auf, die den Zeitraum 1871–1945 abdeckt.[1] Damit ist nun erstmals die Gesamtgeschichte der jüdischen Gemeinde (wenn auch nicht der Juden insgesamt) in Königsberg durch neuere Publikationen abgedeckt.

Die Arbeit ist, neben dem einleitenden Teil, in zwei große zeitliche Blöcke (von der Gemeindegründung bis zu den Napoleonischen Kriegen sowie vom Wiener Kongress bis zum Norddeutschen Bund) gegliedert, innerhalb derer jeweils „klassische" Themen einer Gemeindemonografie wie politisch-rechtliche Rahmenbedingungen, Wirtschaftsleben, Institutionen und Sozialstruktur der Gemeinde sowie (innerjüdische) religiöse Auseinandersetzungen behandelt werden. Darüber hinaus wird jeweils ein gesonderter Abschnitt dem Thema „Die Königsberger Universität und die Juden" gewidmet. Eher unterbelichtet bleiben dabei die tagtäglichen, unmittelbaren sozialen Beziehungen zwischen den jüdischen und nichtjüdischen Bewohnern von Königsberg. Hier kommt die Autorin über Gemeinplätze wie „beide Kreise blieben meistens unter sich" (S. 330) kaum hinaus.

Königsberg war im 18. Jahrhundert eines der Zentren der jüdischen Aufklärung in Preußen, wo unter anderem 1784 die Zeitschrift „Hameassef" („Der Sammler") in deutscher und hebräischer Sprache begründet wurde. Dementsprechend viel Raum widmet die Autorin im ersten Block ihrer Darstellung diesem Thema, indem sie die Protagonisten (wie Markus Herz, Isaak Abraham Euchel oder David und Wulff Friedländer) dieser Bewegung und deren Aktivitäten (neben der bereits erwähnten Zeitschrift etwa die Gründung der so genannten „Gesellschaft der Freunde", einer Art sozial engagierter Loge als Gegenentwurf zu den traditionellen Bruderschaften) vorstellt. Außerdem geht sie auf die Bedeutung Kants für die jüdische Aufklärung

[1] Stefanie Schüler-Springorum, Die jüdische Minderheit in Königsberg / Preußen 1871–1945. Göttingen 1996.

und namentlich auf seine jüdischen Studenten wie Markus Herz (der nicht nur zu einer der zentralen Figuren der jüdischen Aufklärung, sondern auch zu einem engen Mitarbeiter Kants wurde) ein.

Im zweiten, dem 19. Jahrhundert gewidmeten Block verschiebt sich der Schwerpunkt von dieser im Wesentlichen geistesgeschichtlichen auf eine mehr politikbezogene Perspektive. Ajzensztejn schildert hier vor dem (knapp skizzierten) Hintergrund der politischen Ereignisse vom Wiener Kongress über den Vormärz und die Revolution von 1848 bis hin zur Gründung des Norddeutschen Bundes die Bemühungen Königsberger Juden um eine politische und rechtliche Emanzipation und die Auswirkungen dieses „Wandlungsprozesses" auf die innere Entwicklung der jüdischen Gemeinde.

Insgesamt wird ein breites Spektrum von Fragen und Themen angesprochen, was einerseits dem Leser einen guten Überblick vermittelt; andererseits aber zu Lasten der analytischen Tiefenschärfe geht. Der von der Autorin zu Recht gewählte Fokus auf Königsberg als Zentrum der jüdischen Aufklärungs- und später Emanzipationsbewegung kommt in der sehr kleinteilig angelegten Arbeit als tragendes und strukturierendes Element nicht zur Wirkung.

Ungenutzt gelassen hat Ajzensztejn auch die Gelegenheit, die Bedeutung Königsbergs als Schnittpunkt zwischen Ost und West und damit auch als Ort des Aufeinandertreffens und der möglichen Vermittlung verschiedener jüdischer Lebenswelten genauer zu betrachten (sie widmet diesem Thema lediglich eine weniger als kursorische Erwähnung von gerade einmal drei Seiten). Damit bleibt sie einer Spielart jüdischer Geschichtsschreibung verpflichtet, die säuberlich zwischen so genannten Ost- und Westjuden trennt und sich für Übergänge, Schnittmengen und Austauschprozesse eher nicht interessiert.

Wer sich also von der vorliegenden Studie einen analytisch zugespitzten Zugriff oder inhaltliches und methodisches Neuland erhofft, wird sicher enttäuscht sein. Wer aber einen deskriptiven, auf Fakteninformationen konzentrierten Überblick über die Geschichte der jüdischen Gemeinde Königsbergs von ihrer Gründung bis zur rechtlichen Gleichstellung der Juden in Preußen sucht, der ist mit dieser Arbeit gleichwohl gut bedient.

Heidemarie Petersen, Leipzig

Baltic Postcolonialism, hrsg. v. Violeta Kelertas. Amsterdam/New York: Rodopi 2006, VI, 464 S. (On the Boundary of Two Worlds: Identity Freedom, and Moral Imagination in the Baltics. 6).

Während „Okkupation" zum festen Bestand der baltischen lieux de mémoire gehört, denkt man beim Begriff „Kolonialismus" normalerweise nicht an das Baltikum. Estland, Lettland und Litauen gelten weder bei den Einheimischen noch bei Menschen außerhalb des Baltikums als *postcolonial*. Dennoch steht das „nachkoloniale" Wesen dieser Gesellschaften im Mittelpunkt des neuen von Violeta Kelertas (University of Chicago) herausgegebenen literaturwissenschaftlichen Sammelbands.

Ausgangspunkt des Bandes ist der nachgedruckte Aufsatz von David Chioni Moore (Macalester College) „Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique".[1] Nach der Einführung der Herausgeberin, die die Geschichte der Verwendung des Postkolonialismus-Begriffs auf das Baltikum nachzeichnet, führt Moores Aufsatz Argumente für diese Verwendung an und plädiert für die Einreihung des gesamten postsowjetischen Raumes, von Magdeburg bis Tiflis, in die nachkoloniale Welt und somit auch in den nachkolonialen Forschungsansatz.

Viele der restlichen 13 Autoren (insgesamt 20 Beiträge von 15 Autoren) des Sammelbandes rechtfertigen explizit den Begriff *postcolonial* in Bezug auf die baltischen Staaten und greifen einige der gleichen Argumente mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen auf. Danach hätten baltischen Staaten alle wesentlichen Merkmale der Postkolonialität. Sie litten unter einer langen, alle Aspekte des Lebens prägenden Fremdherrschaft. Die auch in anderen kolonialen Gebieten angewendeten Herrschaftstechniken kämen im Baltikum zum Einsatz: militärische Unterwerfung, politische Bevormundung und Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung, demografische, kulturelle und sprachliche Verdrängung usw. Dennoch, konstatieren Moore u.a., werde der Begriff stets für Asien, Lateinamerika, Afrika und sogar zum Teil für die Vereinigten Staaten, nicht aber für den postsowjetischen Raum verwendet.[2] Warum? Da sei zum einen die unter

---

1 Publications of the Modern Language Association of America 116 (Jan. 2001), Nr. 1: Special issue on Globalizing Literary Studies, S. 111-128.

2 Dies gilt im deutschen Sprachraum genauso. Man sucht beispielsweise in Jürgen Osterhammel, Kolonialismus. Geschichte. Formen. Folgen. München 2003, vergeblich nach irgendeiner Erwähnung der ehemals russischen und sowjetischen Kolonien im Kaukasus,

westlichen Intellektuellen (aber ganz besonders unter einflussreichen französischen Denkern der 1950er Jahre) verbreitete Abneigung festzustellen, die Sowjetunion zu verurteilen und den Marxismus als historischen Gegensatz zum kolonialen Imperialismus aufzugeben. Der Kolonialismus werde als spezifischer Auswuchs des Kapitalismus verstanden. Zum anderen stehe zumindest im Baltikum die für die westlichen Kolonialreiche typische kulturellen Hierarchie zwischen Zentrum und Peripherie auf dem Kopf: die Repräsentanten der russisch-sowjetischen Kolonialmacht wurden in den baltischen Staaten eben nie als mit kulturellen Techniken überlegen ausgestattete Herrscher verstanden, sondern eher als „asiatisch" geprägte Eroberer. Die Assoziation kolonisierter Völker mit außer-europäischen Ethnien und die baltischen Völker mit Europa spiele dabei eine wesentliche Rolle.

Die Beiträge untersuchen Beispiele aus der baltischen Literatur (oder in einem Fall aus der deutschen und sowjetischen Propagandasprache) und graben auf verschiedenen Ebenen nach Anzeichen kolonialer Erfahrungen oder, im Falle der nach 1991 geschriebenen Werke, nach Restspuren dieser Erfahrungen. Dieses etwas merkwürdig anmutende Verständnis von „Post-" folgt der breiten Postkolonialismusforschung, wobei sowohl die Kolonialzeit selbst als auch die darauffolgende, von der Kolonialzeit nachhaltig geprägte (Post-)Zeit zum Gegenstand dazu gehören. Es handelt sich dabei um Spuren kolonialer oder kolonial geprägter Selbstbilder, Allegorien, Sprache und Identität. In der baltischen Literatur wird Kolonialität unter anderem in *mimicry* (das nie ganz gelungene Nachahmen der fremden Herrscher), Trauma sowie in zeitlicher und örtlicher Desorientierung sichtbar.

Mehrere Autoren beziehen sich auch auf Überschneidungen zwischen postkolonialen und postmodernen Phänomenen in der untersuchten Literatur, so Karlis Račevskis (Ohio State University), der *postcolonial* und *postmodern* Elemente beide als Versuche, die fundamentalen Prinzipien des Westens in Frage zu stellen, verstanden haben will, und Karl Jirgens (University of Windsor), der beide als Wege zur psychischen Freiheit bezeichnet. Mehrere Autoren machen auch auf das koloniale Potenzial der Globalisierung und rapiden Verwestlichung, also von *McWorld* in der Jetztzeit, aufmerksam.

Für literaturwissenschaftlich eher weniger bewanderte Leser (wie der Verfasser dieser Rezension) sind manche Begriffe vielleicht etwas

Zentralasien oder Europa. Dagegen umfassen die Ausführungen von David Chioni Moore alle Ostblockstaaten.

schwer zu verdauen, z.B. Begriffe wie „motility", „*au-delà*", „interstitial" und die Differenzierung zwischen „other" und „Other". Die „*libidal economy of lovers*" mag auch dazugehören. Dagegen wird die Begegnung mit den Ideen der wesentlichen Theoretiker der *postcolonial studies* durch ihre Anwendung an einem bekannten Gegenstand erleichtert. Werke von Homi Bhabha, Ngungi wa Thiong'o, Gayatri Chakravarty Spivak und andere tauchen immer wieder auf und liefern vielen Beiträgen Ideen und Impulse.

Während einige Beiträge die bis ins Mittelalter zurückreichende Kolonialzeit der baltischen Völker konstatieren, liegt eine Schwäche des Bandes, eine Schwäche, die Kelertas eingesteht, darin, dass nur ein Beitrag explizit die vorsowjetische Kolonialzeit zum Gegenstand hat, ein Aufsatz von Piret Peiker (Turku) über die estnische Adaption eines deutschen Romans im 19. Jahrhundert. Er zeigt, wie dieser Kolonialroman über die Spanier in Peru in der estnischen Fassung andere Perspektiven – eben die der Kolonisierten – betont.

Ein einfallsreicher Beitrag, der etwas aus der Reihe tanzt, ist der Aufsatz von Arūnas Sverdiolas (Lithuanian Academy of Sciences), der die Situation in Litauen unter der Sowjetherrschaft als Leben in einer „Retorte" und seit der Wende einerseits mit einem Sieb, andererseits mit einem Bienenstock vergleicht. So veranschaulicht er überzeugend und bildhaft den Übergang vom engen kulturellen Raum der Kolonialzeit zum offenen Raum der Nach-Kolonialzeit. Litauer stehen den kulturellen Inhalten des postkolonialen Zeitalters praktisch traditionslos gegenüber und rezipieren sie daher ohne die jahrzehntelangen kulturellen Ablagerungen, die für eine Teilnahme am Diskurs mit anderen Völkern oder sogar mit anderen Litauern notwendig wären: Russisch wird vergessen, aber Englisch noch nicht verstanden, vorangehende Diskurse werden übersprungen, innerlitauische Diskurse finden in völliger Isolation voneinander statt (jeder in seiner eigenen Bienenwabe). Das Ergebnis ist zum Beispiel, dass man in Litauen Camus als dessen Zeitgenosse begegnet – ohne den „Stammbaum" vorangegangener Rezeption, ohne „Archäologie", also ohne durch die kulturellen Ablagerungen der Zwischenzeit durchgraben zu können.

Die Sammlung richtet sich sowohl an Postkolonialismus-Interessierte, die in Osteuropa „schnuppern" wollen, als auch an diejenige, die sich im Baltikum auskennen, aber eine Bereicherung des Faches durch die Anwendung von Postkolonialismus-Theorien erwarten. Das Buch lässt sich auch als Programm oder Aufruf lesen, als Aufforderung, über den Tellerrand der Baltistik oder gar der Osteuropastudien zu

blicken und Theorien aus fremden Fächern anzuwenden oder Vergleiche mit exotischen Gebieten anzustellen.

Mark R. Hatlie, Tübingen

Deutschland, Russland und das Baltikum. Beiträge zu einer Geschichte wechselvoller Beziehungen. Festschrift zum 85. Geburtstag von Peter Krupnikow, hrsg. v. Florian Anton u. Leonid Luks. Köln (u.a.): Böhlau 2005, 408 S., Abb. (Schriften des Zentralinstituts für Mittel- und Osteuropastudien. 7).

Von Bischof Alberts Nordosterweiterung der katholischen Welt zur Osterweiterung von NATO und EU im Jahre 2004: der zeitliche Rahmen, den diese Festschrift sich steckt, ist mit gut 800 Jahren zwar gewaltig. Als (späte) Würdigung für das weite Betätigungsfeld des Rigenser Historikers Peter Krupnikow erscheint dieses Spektrum allerdings durchaus als angemessen. 18 Aufsätze jüngerer und älterer Kolleginnen und Kollegen beschäftigen sich mit historischen, politologischen sowie kunst- und literaturhistorischen Fragen, die meist lettländische oder zumindest baltische Zusammenhänge direkt zum Gegenstand haben. Anspruch und Tiefgang sind unterschiedlich verteilt, globalgeschichtliche Reflexionen wie biografische Perspektiven stehen unmittelbar neben historiografischen Übersichten, aktuellen Betrachtungen und persönlichen Erinnerungen, wie etwa denjenigen von Harro von Hirschheydt an die Umsiedlung der Deutschbalten aus Kurland 1939 (S. 227-244). Nimmt man die dem Band beigefügten 22 kurzen Texte über „Begegnungen mit Peter Krupnikow" als Maßstab, ist Verena Dohrns zum Teil ihrem Buch „Baltische Reise"[1] entnommener Beitrag „Ein Spaziergang im jüdischen Riga" (S. 187-200) sicher das Tüpfelchen auf dem i in dieser Festschrift: In vielen der am Ende des Bandes zusammengestellten „Begegnungen" tritt Krupnikow als grandioser Stadtführer auf, der in seinen Schilderungen auf Spaziergängen durch Riga meisterhaft Geschichte lebendig werden zu lassen imstande ist. – Texte, zumal in derartigen Sammelwerken, haben naturgemäß nicht immer diese beneidenswerte Fähigkeit. Damit kommen wir zu einer knappen Übersicht über die hier versammelten mal mehr, mal weniger wissenschaftlichen Texte.

[1] Verena Dohrn, Baltische Reise. Vielvölkerlandschaft des alten Europa. Frankfurt a.M. 1994.

Mit Riga und seiner Geschichte ist außer Dohrns die Vergangenheit in der Gegenwart spiegelnden Impressionen nur noch die biografische Skizze von Volker Baron von Buxhoeveden über seinen Urahn Bischof Albert von Riga verbunden (S. 35-54). Dieses Porträt einer ambivalenten Persönlichkeit zwischen diplomatischem Staatsmann und gewaltbereitem Missionar wird trefflich ergänzt von Hans-Heinrich Noltes Versuch einer Einordnung der Kolonialisierung und Missionierung des Ostbaltikums im 13. Jahrhundert in globalgeschichtliche Zusammenhänge (S. 19-34). Der Einbezug in ein von Rom aus kontrolliertes Rechtssystem wird von Nolte bewusst stärker betont als die nicht erst durch Huntington instrumentalisierte Etablierung des Lateinertums im unmittelbaren Grenzgebiet zur Orthodoxie. Infolge der Säkularisierung des Westchristentums habe sich schließlich das Europa konstituiert, zu dem die baltische Religion nun zweifellos gehörte. Dass sich in Alt-Livland keine protonationalen Strukturen entwickelt haben, deutet der Autor als „Baustein für die spätere imperiale Periode" in der Region (S. 31). Mit dem Erbe eines Teils dieser imperialen Periode, den so genannten „guten Schwedenzeiten", beschäftigt sich Ilgvars Misāns in seinem hübsch betitelten historiografischen Überblick – „Gute Zeiten? Schlechte Zeiten?" (S. 67-85). Deutlich arbeitet er heraus, wie abhängig die Beurteilung der schwedischen Vormacht von der jeweiligen politischen Konjunktur in Lettland war. Seinem Appell, dass das 17. Jahrhundert kein Stiefkind der lettischen Geschichtsschreibung bleiben dürfe, kann man sich nur anschließen. Lesenswert sind auch Imants Lancmanis' Reflexionen über das Erbe Kurland-Semgallens in der lettischen Geschichte (S. 87-108). Schließlich bietet das zwischenzeitlich zur Kolonialmacht aufgestiegene kurländische Fürstentum trotz seiner Unterstellung unter die Rzeczpospolita und später St. Petersburg in gewisser Weise die einzige „vorzeigbare" Staatstradition des Landes, weshalb manch ein Lette im Juni 2006 bei der Fußball-WM ja auch zu Trinidad & Tobago gehalten haben soll. Die lettischen Wappentiere Greif und Löwe hingegen seien trotz ihrer polnischen Herkunft „zu innig verehrten und geliebten Symbolen der Unabhängigkeit Lettlands" geworden (S. 94). Die von Lancmanis kundig präsentierten Spuren kurländischer Geschichte in Europa reichen von Pariser Prinzessinnen über klamme Preußen bis zur tschechischen Nationalschriftstellerin Božena Němcová. Bei der heutigen Generation von Letten, so sein Fazit, könne auch weniger von einer Identifikation mit Kurland als Staatsgebilde die Rede sein; vielmehr handele es sich um „unzählige kleine Affinitäten mit dem magischen Geist Alt-Kurlands"

(S. 107). Peter Krupnikow könnte gewiss noch einiges Magische hierzu beisteuern.

Zwei weniger mit dem Baltikum verbundene Beiträge haben historische deutsch-russische Männerfreundschaften im Blick – virtuelle wie reale. Leonid Luks vergleicht den Antisemitismus eines Heinrich von Treitschke mit dem des berühmten russischen Schriftstellers Fedor Dostoevskij (S. 155-186), während Ludmila Thomas bei der Untersuchung der politischen Biographie des langjährigen sowjetischen Außenministers Georgij Čičerin (S. 201-225) interessanten Hinweisen auf die enge persönliche Beziehung zum deutschen diplomatischen Vertreter in Moskau Graf Ulrich von Brockdorff-Rantzau nachgeht. Jürgen Zaruskys kluge Beobachtungen über die Entstehung von Valerij Grossmans Jahrhundertroman „Leben und Schicksal" (S. 245-276), dessen im Kontext des Systems subversive Freiheitskonzeption schon in früheren Werken nachzuempfinden sei, beschäftigt sich wie Luks' Beitrag zuvor mit Facetten des russischen Antisemitismus. Leider scheint Zaruskys Sicht auf den Zweiten Weltkrieg vom großmächtigen deutsch-russischen Kontext so verengt zu sein, dass er es sich nicht nehmen lässt, die nicht nur im Baltikum und nicht nur von der lettischen Präsidentin Vaira Vīķe-Freiberga vorgebrachte These, der Zweite Weltkrieg habe erst „1990" (nicht: 1991 oder gar 1994?) geendet, als irritierende „ethno-nationalistische Sicht" zu brandmarken. Wie der Autor sicher weiß, ist eine solche „eigene" Perspektive auch der russischen Seite nicht ganz fremd, was freilich nichts beschönigen soll. Seine Behauptung, die Auffassung der Präsidentin werde „dem epochalen Geschehen nicht gerecht" (S. 276), muss sich aber der Frage stellen, was sich denn ein solches „epochales Geschehen" nach Ansicht des Autors alles erlauben darf im Hinblick auf die Beschneidung von Freiheit. Hatte sich nicht gerade Grossmann mit Recht gegen derartige Übergriffe des Staates zur Wehr gesetzt?

Gerhard Simons Überlegungen zur „Entkolonialisierung in der Sowjetunion" aufgrund der nahezu klassischen *korenizacija*-Politik der Förderung nationaler Eliten in den Sowjetrepubliken (S. 277-289) stammen zwar meist aus seinem Standardwerk aus der Endphase des Kalten Kriegs,[2] doch haben sie an Aktualität nichts verloren, stellt man sie in den Kontext der Vergangenheitsdebatten etwa in den baltischen Republiken, die sich allmählich auch in die Brežnev-Zeit vorwagen. War also die Perestrojka in der westlichen und südlichen Pe-

[2] Gerhard Simon, Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion. Von der totalitären Diktatur zur nachstalinschen Gesellschaft. Baden-Baden 1986.

ripherie der UdSSR eine direkte Folge der Nationalitätenpolitik des „affirmative-action empire" (Terry Martin)? Simon zufolge muss hier von einer nur halbherzig durchgeführten „Entkolonialisierung" ausgegangen werden, deren Ergebnisse immer wieder durch Russifizierungsschübe aufgeweicht wurden – genau durch diese Rückschritte wirkte sie jedoch mobilisierend und motivierend auf die nationalen Parteieliten, „mehr zu fordern und den Rückzug der Russen und des Russischen zu verlangen" (S. 284).

Die Entwicklung im Baltikum nach 1991 ist schließlich Gegenstand der abschließenden Beiträge, wobei man eine kritische Auseinandersetzung mit der deutschen Baltikumpolitik vergeblich sucht, wie sie kürzlich etwa Kristina Spohr Readman vorgelegt hat.[3] Natürlich war Derartiges vom ehemaligen Botschafter der Bundesrepublik in Riga, Eckart Herold, nicht zu erwarten (S. 291-299), der hier mit einer knappen Einführung in die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Lettland vertreten ist. Auch Kristina Hansens Überblick über die Beziehungen Moskaus zu Estland (S. 302-317) bleibt etwas an der Oberfläche der faktischen Chronologie, obgleich sie sehr zu Recht nicht mit kritischen Worten über den „beständige[n] Versuch zur Einmischung in die innerbaltischen Angelegenheiten" aus dem Osten spart (S. 314). Russisch- bzw. estnischsprachige Quellen, die dem Beitrag etwas mehr Tiefe verleihen könnten, sucht man hier allerdings vergebens. Ähnliches gilt auch für Philipp Kerns Ausführungen zu den russisch-europäischen Wirtschaftsbeziehungen unter Vladimir Putin (S. 319-334) und Florian Antons ausführliche Darstellung des Problemfelds „Lettland in Europa" (S. 335-364), aber vielleicht plagt sich hier auch nur der Historiker-Rezensent mit den universitären Anforderungen an politikwissenschaftliche Texte, stammen doch alle drei genannten Texte von jüngeren Politologen.

Abschließend bleibt – von formalen Ungereimtheiten in der nicht vollständig vereinheitlichten Form der Fußnoten einmal abgesehen – ein durchaus positives Fazit dieser ansprechenden Festschrift. Die hier versammelten Beiträge, von denen naturgemäß nicht alle an dieser Stelle vorgestellt werden konnten, bieten interdisziplinäre Einblicke in ein komplexes Beziehungsgeflecht in Vergangenheit und Gegenwart. Der Jubilar wird mit Sicherheit seine Freude an den ihm gewidmeten Beiträgen und den hier versammelten persönlichen Erin-

[3] Kristina Spohr Readman, Germany and the Baltic Problem after the Cold War. The Development of a New *Ostpolitik* 1989–2000. London 2004.

nerungen an sein Wirken haben (bzw. bereits gehabt haben). Ob im Süden Deutschlands oder am Ostseestrand der Rigaer Bucht, sei ganz ihm überlassen.

Karsten Brüggemann, Tallinn

Linas Eriksonas, National Heroes and National Identities: Scotland, Norway and Lithuania. Brussels: P.I.E.-Peter Lang 2004, 320 pp.

Who are the Lithuanians? In the second half of the nineteenth century, it was not hard to answer this question. Lithuanians were not Poles, and, certainly, were not Russians. Yet this was far from sufficient grounds for the newly found historical actor that claimed to be a legitimate heir to the Grand Duchy of Lithuania, a huge multilingual state whose territory stretched from the Baltic to the Black Sea.

As Czesław Miłosz once wittily pointed out, modern Lithuania emerged out of philology and language. In fact, it could be asserted that a bunch of neo-Romantic literati were instrumental in providing Lithuania with a new pattern for collective identity, self-comprehension, and historical narrative. In a way, Lithuania was rediscovered through the moral and historical imaginations, by inventing traditions, by setting up a historical memory to forge a gallery of political and historical heroes, and by fuelling collective sentiment.

For instance, Vytautas Magnus, the Grand Duke of Lithuania, who symbolizes the political power, might, and prestige of the medieval state of Lithuania, also comes as a reminder of Lithuanian religious tolerance. Vytautas Magnus invited Europe's Jews to Lithuania and granted them privileges for commerce and trade. In any case, the fact is that Vytautas Magnus joined the gallery of Lithuanian historical heroes as late as the second half of the nineteenth century – the hero was needed and, therefore, was forged in a typical nationalistic setting.

However, some liberal-minded Lithuanian humanists and public intellectuals tend to underline that it would be naïve now to expect to be able to build a resilient and viable identity on the grounds of celebrating the size of the territory of the Grand Duchy of Lithuania or its military successes and conquests. Some historians recently went so far as to suggest that it makes much more sense to be identified

in the West as someone from the country of Czesław Miłosz or Emmanuel Lévinas than as someone from the country that celebrates its pagan past and medieval heroes, and rejoices in basketball, searching for the geographical center of Europe in the middle of nowhere.

Modern identity is inevitably not only inherited, but more frequently is consciously and freely constructed. And there is no sin in this. Not because this would be a sort of frivolous and irresponsible attitude toward one's collective identity, culture, or surroundings, but only because in our world there are no more road signs. As Zygmunt Bauman has observed, we all inevitably are becoming more or less responsible for our identity, which, in our era, has gone from being an inheritable and learnable phenomenon to becoming a matter of choice and individual responsibility, and even an achievement to be proud of. The modern project did not liberate us from identity – on the contrary, it is becoming even more important and relevant than it was before. But the modern project, unfortunately, empowers us, or perhaps condemns us, to take care of it ourselves, not infrequently in a dramatic manner.

Linas Eriksonas's book "National Heroes and National Identities: Scotland, Norway and Lithuania" might well be described as the hotbed of the aforementioned issues. A comparative study of the creation of the galleries of national heroes, the book also opens up a discursive space for the analysis of why and how these galleries emerge. Combining intellectual history, cultural history, and interdisciplinary study of nationalism, Eriksonas achieves a comparative analysis of the myths and legends that were instrumental in shaping three modern nations through the remembrance or revival of the symbolic galleries of their heroes, awakening their collective sentiment, and historical memory.

At the same time, it could be suggested along the lines of Eric Hobsbawm's studies, that such galleries were far from an innocent reflection on the past or a mere remembrance of a distant and remote epoch – in fact, they represent "the invention of traditions," in Hobsbawm's parlance, or a marriage of political will and ideologically mobilized cultural memory. Obviously, those galleries of heroes could play – and did play in some cases – quite a sinister role allowing authoritarian or totalitarian regimes to instrumentalize and forge history using it as an excuse for illiberal policies or as a license to kill. Yet we would overgeneralize and would try to overreach if we claimed all of them to have had dangerous political and moral implications. Not only conservative imagination or radical and integral

nationalism, but liberal imagination and democratic sensibilities as well can benefit from the narratives and ideas revolving around national heroes. The political setting within which those things surface, operate or are translated into social action is of critical importance. This message of Eriksonas's book is quite important.

The "Wallace Book" in Scotland, the cult of the Hero-King – that is, St. Olav – in Norway, and the myth of Vytautas Magnus, the Grand Duke of Lithuania, thoroughly analyzed by Eriksonas, allow us to remember Thomas Carlyle's "Heroes and Hero-Worship" – the book that was to become both a sort of a reflection of the modern infatuation with historic figures, patron saints, founders, forerunners, etc., and a self-fulfilling prophecy. The hero becomes, in the nineteenth century, a sort of key word and a clue to understanding how some symbolic codes of culture, historical narratives, and political sensibilities work.

As regards Lithuania's case, the myth of Vytautas Magnus was forged by nineteenth-century Lithuanian neo-Romantics who praised medieval Lithuania up to the skies for her alleged virtues, uniqueness of pagan ritual, and culture. Out of their wish to rewrite Lithuanian history redefining Lithuanian-ness and separating it from Polish and other Slavic influences or segments of common legacy of the Grand Duchy of Lithuania, they began glorifying Lithuania's archaic past. However, it did not imply any profoundly illiberal or anti-democratic leanings in this case – curiously enough, such romantic nationalists as the pater patriae Jonas Basanavičius and Jonas Šliūpas were liberal-minded persons (although a cosmopolitan and ethnic prejudice-free Basanavičius, who defended the dignity and rights of Lithuanian Jews, should be distinguished from Šliūpas whose writings betray him to have been rather antisemitic).

Lithuanian late Romantics, or neo-Romantics, represented an important – and very liberal – tendency in Lithuanian nationalism that included not only Jonas Basanavičius and Jonas Šliūpas, the founders of the "Aušra" [The Dawn] movement, but also Vincas Kudirka, founder of the "Varpas" [The Bell] movement and the author of the Lithuanian national anthem. Although quite unpleasant antisemitic innuendoes can easily be found in Kudirka's satires and pamphlets, his use of such rhetoric can be explained: in early twentieth-century Lithuania, antisemitism was related to anti-urbanism, which was deeply rooted in the collective consciousness of the Lithuanian intelligentsia, itself descended from the peasantry. Needless to say, these movements were inscribed with linguistic and cultural nation-

alism. This sort of nationalism, though sometimes exaggerated, was rather inclusive and liberal. The "Aušra" movement leaders, for example, described a Lithuanian as anyone who had once breathed Lithuania's air.

Linas Eriksonas's book is rich in scope and historical breadth, well documented, insightful, incisive, and provocative. It has the best qualities of a comparative study, yet it can hardly avoid some vulnerable points that result from an ambition to embrace many phenomena and to cover an immense historical and discursive territory. The propensity to overreach is one of the typical symptoms of studies like this. On the other side, such works tend to employ what their authors take as a universally valid methodological key trying to unlock all possible locks with it and to answer all questions. Needless to say, it is more reliable to allow the context and major issues in question to speak for themselves and to serve as a point of departure in searching for a method or at least for a critical perspective, and not the other way around.

The book might have benefited from a more elaborate concept of nationalism and also from a chapter or a more developed introduction devoted to the methodological and theoretical problems concerning the concept of nationalism and myriad of its definitions. It is easy to identify Eriksonas as a disciple of Miroslav Hroch, an eminent Czech historian and scholar of small peoples' national rebirth processes. With all due respect to Hroch and his disciple's scholarship, this study, however, would have been richer had it included more Lithuanian scholarly sources – not necessarily those of Eriksonas's fellow historians but, for instance, sociologists who contributed important works to the study of Lithuanian identity and nationalism. Suffice it to mention the works of Vytautas Kavolis, a great Lithuanian émigré sociologist in the United States whose work would have served as the best guide into the moral imagination of modern Lithuania. We cannot lightly assume that anything goes when dealing with Lithuanian identity and nationalism issues or that what works when dealing with Scotland and Norway will automatically work for Lithuania as well. More attention to Lithuanian contributions would not have done any harm to this book. Last but not least, the author of the book ought to have provided the Index.

Yet these critical remarks can in no way diminish the originality and scholarly value of this book which appears as an exciting read and as a daring and thought-stimulating piece of historical enquiry. That the search for heroes is not an exclusively modern obsession, that it

dates back to classical political thinkers and writers, that Machiavelli's concept of *virtù* has to do with Cicero (the relation with whom has been overlooked by intellectual historians and political theorists – see p. 26), and that the search for heroes allow us to understand the logic of modernity with its attempts to legitimize itself through archaic codes, stories, and tales – all this we learn from Linas Eriksonas's enlightening book which deserves to be regarded as a big gain for European historians, not to mention Eriksonas's colleagues in Britain, Norway, and Lithuania.

Leonidas Donskis, Kaunas

Forschungen zur baltischen Geschichte, Bd. 1 und 2, hrsg. v. Mati Laur u. Karsten Brüggemann. Tartu: Akadeemiline Ajalooselts 2006 u. 2007, 286 u. 309 S.

Dank der Initiative von Mati Laur und Karsten Brüggemann liegen die ersten beiden Bände eines neuen Periodikums zur Geschichte des Baltikums und des östlichen Ostseeraums vor. Die „Forschungen zur baltischen Geschichte" füllen mit ihrer dehnbaren regionalen und weiten historischen Ausrichtung eine Lücke in der bestehenden Zeitschriften-Landschaft und haben das Potenzial, ihren Platz auf Dauer zu behaupten. Sie ist eine international ausgerichtete Fachzeitschrift, die neue Schwerpunkte setzt. Der durch Umsiedlung und Exil bewirkten Zentrierung der internationalen baltischen Forschung in deutschen, schwedischen und amerikanischen Zeitschriften hält sie ein frisches baltisches Kooperationsprojekt entgegen, das die alte Universitätsstadt Tartu als Zentrum der baltischen historischen Forschung reetabliert. Diese kluge Standortwahl wird von den zeitgenössischen Entwicklungen in Wissenschaft und Demografie getragen und schafft die Voraussetzungen für ein dauerhaftes Bestehen.

Angesichts der im multilingualen baltischen Raum zentralen Sprachenfrage wählen die „Forschungen" einen ebenso eigenwilligen wie mutigen Weg, indem sie die historische *lingua franca* des östlichen Ostseeraums, das Deutsche, als Publikationssprache wählen. Mit dieser Entscheidung widersetzen sie sich dem allgemeinen Trend zum Englischen als internationale Wissenschaftssprache, was Bedenken bezüglich der Rezeption des hier vorgelegten Wissensstandes aufkommen lassen mag. Doch ist für die fachinterne Kommunikation

zur baltischen Geschichte das Deutsche eine wohlbedachte Wahl, zumal englische Zusammenfassungen ohnehin für die notwendige Breitenwirkung sorgen. Dass ein Teil der Artikel nicht originär für die Zeitschrift verfasst wurde, sondern andernorts und in anderen Sprachen im Druck vorliegt, ist dabei kein Manko, sondern verweist auf das zentrale Anliegen der „Forschungen", Wissensinhalte zu übersetzen und somit der internationalen Forschung neu zu erschließen. Die bislang fehlende Nennung der Übersetzer am Ende der Artikel sollte diesem Anliegen in Zukunft deutlicher Ausdruck verleihen.

Neben den ca. zehn Aufsätzen pro Band findet sich die Rubrik „Mitteilungen", in der über Konferenzen, abgeschlossene Dissertationen und Habilitationsschriften, laufende Projekte, Förderpreise und die Struktur der jeweiligen nationalen (bislang vor allem estnischen und lettischen) Forschungslandschaft informiert wird. Ein umfangreicher Besprechungsteil mit ausgiebigen Rezensionen einschlägiger Neuerscheinungen schließt die jeweiligen Einzelbände der jährlich erscheinenden „Forschungen" ab.

Der erste Band verdeutlicht den historisch und räumlich weiten Ansatz der „Forschungen" und offenbart zugleich eine feine Komposition der Texte. Der Archäologe Valter Lang wirft in seinen einleitenden Überlegungen zum alten Problem der Definition der Wacke nicht allein verwaltungsgeschichtliche Hypothesen um und neue Fragen zur Kontinuität ländlicher Verwaltungsstrukturen über den in den schriftlichen Quellen überbetonten Bruch des 13. Jahrhunderts hinaus auf; er berührt mit seiner Zusammenschau von archäologischen und historischen Quellen im Ringen um die Bedeutung früherer Terminologie die Problematik der richtigen Übersetzung in diachroner Perspektive („Die Wacke im vorzeitlichen und mittelalterlichen Estland. Ein Beitrag zur Erforschung der vorzeitlichen Bodennutzung und des Steuersystems", S. 7-28). Adäquates Übersetzen setzt Wissen um die historischen Fakten und ihre bewusste Verzerrung voraus – ein Aspekt, auf den auch Anti Selart in der zusammenfassenden Beurteilung seiner Studie zu „Fürst Konstantin von Polock und die Geschichte Livlands im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts", die den Mythos des Aufeinanderprallens der orthodoxen und der katholischen Welt im baltischen Mittelalter zu dekonstruieren versucht, dezidiert und überzeugend hinweist (S. 29-44). Die Dekonstruktion politisch motivierter Mythen mit Hilfe historisch genauer Übersetzung muss dabei nicht zwangsläufig zu einer Negierung der beschriebenen Geschehnisse an sich führen, wozu die Diskurstheorie mitunter tendiert, son-

dern kann, ganz im Gegenteil, helfen, die historischen Geschehnisse genauer in den Blick zu bekommen – dies ist die Quintessenz des Beitrags von Sulev Vahtre über „Die Briefe an den Papst über den Estenaufstand 1343" (S. 45-55). Vahtre, der im August 2007 verstarb, gestaltete mit seinen Forschungen zum Widerstand der Esten gegen die Unterwerfung im Mittelalter[1] und in seiner Lehre das estnische Geschichtsbild und Geschichtsverständnis im Übergang zur Selbstständigkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich mit – seine „Übersetzungen" historischer Ereignisse waren im politischen Umbruch richtungweisend und machten ihn zu einem der wichtigsten estnischen Historiker des 20. Jahrhunderts.

Neu- oder Umbenennungen zeitlicher Perioden gliedern die Geschichte neu, wie Margus Laidre in seinem Beitrag „Der Hundertjährige Krieg (1558–1660/61) in Estland" (S. 68-81) erneut vor Augen führt.[2] Der Vorschlag, das frühneuzeitliche Ringen um das *dominium maris baltici* zwischen Schweden und Polen im Baltikum von 1558 bis 1629 als „Zeit der Kriege" zu bezeichnen, wurde schon von Vilho Niitemaa und Sulev Vahtre diskutiert.[3] Laidre erweitert den Zeitraum dieser Kriegszeit bis zu den Friedensschlüssen von Oliwa und Kardis, in denen Polen und Russland die schwedische Position im Baltikum anerkannten, und bezeichnet ihn als „Hundertjährigen Krieg in Estland". Mit dieser Bezeichnung verweist er explizit darauf, dass das Ringen um den Ostseeraum und die Nachfolge Alt-Livlands kein Sonderfall in der europäischen Geschichte war, sondern mit anderen Regionen verglichen werden kann. Gegen die Idee eines baltischen Sonderwegs in der Frühen Neuzeit argumentiert auch Ivar Leimus, der die bislang überbetonte livländische Blütezeit im 14. und 15. Jahrhundert überschattet sieht vom allgemeinen europäischen Wirtschaftsabschwung („Die spätmittelalterliche große Wirtschaftskrise in Europa – war auch Livland davon betroffen?", S. 56-67).

Dem Zusammenhang von Bildung und Sprache bei der Erschaffung von Imperien gehen Tõnu Tannberg („*Numerus clausus* in der russi-

---

1 Sulev Vahtre, Jüriöö (1343. a. ülestõus) [St. Georgsnacht (Der Aufstand im Jahr 1343)]. Tallinn 1980; ders., Muinasaja loojang Eestis. Vabadusvõitlus 1208–1227 [Die Entstehung des Mittelalters in Estland. Der Freiheitskampf 1208–1227]. Tallinn 1990.

2 Vgl. auch Margus Laidre, Reformatioonist rahvusliku ärkamiseni 1520–1850 [Von der Reformation bis zum nationalen Erwachen 1520–1850], in: Eesti Identiteet ja Iseseisvus [Identität und Selbstständigkeit Estlands], hrsg. v. A. Berticau (u.a.). Tallinn 2001, S. 73-86.

3 Sulev Vahtre, Some Thoughts about the Periodization of Estonian History, in: Kleio. Special Issue in English (1994), S. 10-13; in Verweis auf Vilho Niitemaa: Kalervo Hovi, Baltian historia. 2. Aufl., Helsinki 1991. Zur Konzeption in der estnischen Geschichte allg. vgl. Laidres Aufsatz „Hundertjähriger Krieg" (s. oben).

schen Armee. Über die religiösen und nationalen Beschränkungen bei der Komplettierung der Truppen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts", S. 125-135) und Väino Sirk („Züge der stalinistischen Politik in Bezug auf die estnische Bildungselite", S. 164-174) nach; Ago Pajur zeigt, dass auch das politische Großereignis der estnischen Geschichte, der Weg in die Eigenstaatlichkeit, als Geschichte eines Textes mit seinen unterschiedlichen Redaktionen geschrieben werden kann („Die Geburt des estnischen Unabhängigkeitsmanifests 1918", S. 136-163). Ausdruck des Bemühens, den *bruta facta* der Geschichte eine Sprache zu geben,[4] sind auch die Artikel zur baltischen Stadtgeschichte. So präsentiert Tiit Rosenberg seine jüngsten Forschungen zur Stadtentwicklung Walks („Die Stadt Walk/Valga im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts", S. 108-124), und Enn Küng nimmt sich in seinem Beitrag über „Die Entwicklung der Stadt Nyen im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts" (S. 82-107) eines erst nach dem politischen Zusammenbruch der Sowjetunion möglich gewordenen Untersuchungsthemas an, das bis dahin in dem Ruch stand, den mythischen Glanz des aus dem Sumpf geborenen nördlichen Palmyras, St. Petersburg,[5] zu mindern.

Der zweite Band der „Forschungen" hat nicht nur aufgrund der Verdichtung des estnisch-lettischen Kooperationsnetzwerks und der Hinzugewinnung lettischer und finnischer Autoren ein eigenes Gesicht. Gleich zu Beginn des Bandes findet sich neu hinzugefügt eine Ortsnamenskonkordanz, die lange Fußnotenanmerkungen überflüssig macht (vgl. Bd. 1, S. 7). Inhaltlich hält er die Waage zwischen der Frühen Neuzeit und dem 20. Jahrhundert und könnte als Themenband zur Beziehungsgeschichte gelesen werden. Dies gilt bereits für den einführenden Beitrag von Piret Lotman über „Den Kirchenstreit zwischen schwedischen und deutschen Geistlichen in Nyen" (S. 9-23), der inhaltlich an den ersten Band anschließt und die Beziehungen zwischen Staat, Stadt und Kirche anhand der neu erblühenden multi- und transnationalen Kaufmannsschicht der lange Zeit wenig beachteten Stadt im Schatten Petersburgs skizziert. Einem weiteren

---

4 Vgl. Stephan Otto, Können Tatsachen sprechen? Überlegungen zur Darstellbarkeit historischer Faktizität, in: Sprache der Geschichte, hrsg. v. Jürgen Trabant unter Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner. München 2005 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien. 62), S. 65-74.

5 Trude Maurer, Das „nördliche" und das „südliche Palmyra". Berichte von Westeuropäern über Sankt Petersburg und Odessa in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Nordost-Archiv XII: 2004 (2003): Metropolen im russischen Vielvölkerreich. Petersburg und Odessa seit dem 18. Jahrhundert, hrsg. v. Victor Herdt, S. 11-41.

Spezialgebiet der baltischen Geschichte wendet sich Mārīte Jakovļeva in ihrer ausführlichen Darstellung über „Die Beziehungen zwischen Herzog Jakob von Kurland und Russland“ (S. 24-56) zu. Als neutraler Fürst musste Jakob allen an den Kriegswirren der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beteiligten Parteien, so auch Russland, bei der Durchreise der Gesandten, dem Heereszug und dem Gefangenenaustausch entgegenkommen. Dieser Intensivierung der kurländisch-russischen Beziehungen während des Krieges standen ihr Abflachen in Friedenszeiten und das imperiale Beziehungsgeflecht gegenüber, in dem sich Kurland im Verlauf des 18. Jahrhunderts immer fester verwoben fand, und das ganz eigene Formen der Beziehungen mit sich brachte. Die „Auswirkungen der autoritären Ideologie von Kārlis Ulmanis auf die lettische Geschichtsschreibung“ (S. 149-158) führten nach Ilgvars Butulis zu einer Heroisierung der Person Jakobs von Kurland in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, wobei er zum ersten „wahren Herrscher“ lettischer Nation gekrönt und lettisiert wurde. Dieses Phänomen nachträglicher nationaler Zuschreibung bedeutender Personen im kollektiven Gedächtnis vor allem kleiner Nationen verdient es, in Zukunft komparativ analysiert zu werden.

Ebenfalls der politischen Beziehungsgeschichte widmen sich die Beiträge von Kalervo Hovi zu den „Veränderungen der Schwerpunkte in der französischen Baltikumpolitik 1918–1927“ (S. 112-126) und Tõnu Tannberg „Der Kreml und die baltische Frage 1956“ (S. 173-196). Die französische Baltikumpolitik stützte sich mit der *de facto*-Anerkennung der Republiken Estland und Lettland im Jahre 1918 und der im Rahmen der Entente vorpreschenden *de jure*-Anerkennung im Januar 1921 auf die Hoffnung, das Pariser Bündnissystem über die Ausweitung der *groupe homologue* stärken zu können – eine Hoffnung, die auf politischen Missverständnissen und unerfüllten Wunschvorstellungen beruhte und der die politische Tatkraft fehlte. Der Kreml andererseits musste nach 1956 ein Überschwappen der revolutionären Energie von Ungarn in das Baltikum befürchten. Von dieser allgemeinen Angst zeugen die zunehmenden Verfolgungen von Konterrevolutionären in den ersten Monaten des Jahres 1957. Hoffnungen und Ängste als Motoren der politischen Beziehungsgeschichte waren auch bei der Implementierung des sowjetischen Staats- und Zeitverständnisses in die neu eingegliederten Staaten wirkungsmächtig, wie Vita Zelče in ihrem Beiträg über „Die ersten sowjetischen Zeitdokumente der Nachkriegszeit: Kalender für das Jahr 1945“ (S. 159-172) darlegt.

Der Frage nach den interethnischen Beziehungen im Baltikum gehen Aivar Põldvee („Esten, Schweden und Deutsche im Kirchspiel

St. Matthias und Kreuz im 17. Jahrhundert", S. 57-70) und die inzwischen verstorbene Ea Jansen in ihrem hier in deutscher Übersetzung vorliegenden wichtigen Artikel „Das ‚Baltentum', die Deutschbalten und die Esten" (S. 71-111) nach.[6] Põldvees Studie arbeitet die Vielschichtigkeit protonationaler Identitäten im transnationalen Umfeld der baltischen Frühen Neuzeit heraus, das bereits deutliche Zeichen der Assimilation und der von oben forcierten Verschmelzung der einstmals freien schwedischen Bauern in den Stand der „undeutschen" Leibeigenen trägt. Dabei wird deutlich, dass ethnische Identität im 17. Jahrhundert ein offenes Konzept war, wobei je nach augenblicklichem Nutzen die eine oder andere Zugehörigkeit betont und historisch bewiesen werden konnte. Zugleich – und durchaus nicht im Widerspruch dazu – waren ethnisch motivierte Ausgrenzungen eine allgemeine Erscheinung. Dieses Wechselspiel nationaler Zuschreibungen und Identitäten kann auch für die Nationalismus- und Kulturkontaktforschung der Moderne Anregungen bieten. So etwa muss auch die Gesellschaftsutopie eines sich regional definierenden, transnationalen „Baltentums" als Gegenpart zur allgemeinen Nationalisierung der Gesellschaft ernst genommen werden, hat es doch, wie Ea Jansen aufzeigt, die Region maßgeblich geprägt.[7]

Mit dem Beitrag von Ineta Lipša über „Frauen in den Parlamentswahlen der Republik Lettland 1920–1934" (S. 127-148) ist auch die Frauengeschichte als Teil der Beziehungsgeschichte im Band vertreten. Dabei geht es hier weniger um das Wahlverhalten der lettischen Frauen, die mit der Unabhängigkeitserklärung am 18. November 1918 das Wahlrecht zugesprochen erhielten, sondern um ihre sich allmählich bis in die 30er Jahre hinein steigernde Mitwirkung vor allem in der Sozialpolitik.

Die vorliegenden Bände der „Forschungen" zeugen vom Erstarken der historischen Regionalstudien im Baltikum und von einer sich verstärkenden Kooperation zwischen estnischen, lettischen und deutschen Historikern. Man darf wohl davon ausgehen, dass sich dieses Beziehungsgeflecht im Laufe der Zeit verfestigen und ausweiten wird. Neben der Ausweitung auf internationaler Ebene könnte auch eine Zusammenarbeit mit den benachbarten Disziplinen der Narratologie, Geschichtsphilosophie, Wissenschaftsgeschichte etc. denkbar

---

6 Originaltitel: „Baltlus", baltisakslased, eestlased, in: Tuna (2005), H. 2, S. 35-44; H. 3, S. 31-42.

7 Jaan Undusk, Ajalootõde ja metahistoorilised žestid. Eesti ajaloo mitmest moraalist [Geschichtliche Wahrheit und metahistorische Gesten. Zur unterschiedlichen Moral der estnischen Geschichte], in: Tuna (2000), H. 2, S. 114-130.

sein. Doch will dieser Schritt wohl überlegt sein. Auch ohne ihn sind die „Forschungen“ anregend und so nötig, dass eine historische Baltikumforschung ohne sie bereits heute kaum mehr vorstellbar ist.

Ulrike Plath, Tallinn

Geschichte der Oberlausitz. Herrschaft, Gesellschaft und Kultur vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Joachim Bahlcke. 2., durchgesehene u. erw. Aufl. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2004, 368 S.

Oberlausitz, vergessenes, unbekanntes und doch vielfach interessantes Land: Über Jahrhunderte in einer rechtlichen Sonderstellung vor dem direkten Zugriff der Krone(n) bzw. dann des modernen Flächenstaates bewahrt, konnte die innerhalb des böhmischen bzw. dann sächsischen Herrschaftsverbundes keinem einzelnen Lehensherren unterstellte, sondern in zahllose Grundherrschaften zersplitterte Region um die sechs Städte Görlitz, Lauban, Zittau, Bautzen, Löbau und Kamenz lange Zeit der ansonsten üblichen Einpassung in konfessionell und schließlich auch ethnisch-national unifizierende Verwaltungsapparate entgehen. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass hier im Zeitalter der Konfessionalisierung (relative) konfessionelle Pluralität möglich war und mit den Sorben eine slawische Bevölkerungsgruppe in deutsch dominierter Umgebung überleben konnte. Die Oberlausitz verkörpert so die historisch eher unwahrscheinliche Möglichkeit einer historischen Entwicklung im rechtlichen Abseits (aber nicht außerhalb) schließlich absolutistisch regierter Staatsgebilde, was für sich allein schon bemerkenswert genug wäre, entspräche dieser (relativen) historischen Freiheit nicht auch noch ein stark ausgeprägtes regionales Bewusstsein, das in die Landschaft selbst gestaltend eingreifen und sie schließlich nach ihrer Aufteilung zwischen Sachsen und Preußen als kulturell eigensinnige Einheit bewahren konnte. Dadurch ist die Region von Bedeutung nicht nur für ihre Bewohner, sondern als herausragendes Beispiel ethnisch und kulturell vielfältiger Regionalität auch für die neuere mitteleuropäische kulturwissenschaftliche Regionalitätsforschung,[1] die Regionen nicht primär als naturhaft gegebene

[1] Vgl. Regionalität als Kategorie der Sprach- und Literaturwissenschaft, hrsg. v. Instytut Filologii Germańskiej der Uniwersystet Opolski. Frankfurt a.M. (u.a.) 2002.

Entitäten betrachtet, sondern als – kollektiv verbreitete – mentale Vorstellungen, quasi als die „mental maps" jener „imagined communities", als die seit Benedict Andersons gleichnamigem Buch Nationen, im Prinzip aber alle Kollektive, auch regionale und/oder ethnische verstanden werden. Den Kulturwissenschaftler interessiert dabei v.a. das Zustandekommen der Vorstellung einer in sich einheitlichen, quasi mit eigener ‚Identität' versehenen Region und die Wechselwirkung zwischen diesem Bild und der ‚äußeren' (politischen, sozialen und kulturellen) Wirklichkeit.

Dem kommt der hier zu besprechende, bereits in zweiter Auflage vorliegende Band schon durch seine wohlüberlegte Gliederung entgegen. Die für ein historisch umfassendes Überblickswerk, das sich ausdrücklich an die „breitere Öffentlichkeit" (S. 8) wendet, selbstverständliche chronologische Darstellung der Geschichte der Oberlausitz bildet, auf mehrere Kapitel verteilt, natürlich den Hauptteil des Bandes; der jedoch wird eingerahmt von zwei einander ergänzenden Kapiteln, die der Identität der Region bzw. ihrer auffälligsten Bevölkerungsgruppe, den Sorben, gewidmet sind: Der Band wird eröffnet von einem vom Herausgeber selbst verfassten Beitrag über Landesbewusstsein und Geschichtsschreibung vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert und endet mit einem eigenen, noch einmal geschichtsübergreifenden Kapitel über die Sorben. Die Region und ihre Bevölkerung, mögen sie auch durch kulturräumliche Gegebenheiten und die ‚große' Politik der in Mitteleuropa agierenden Großmächte maßgeblich bestimmt sein, erscheinen durch diesen Rahmen von Anfang an auch als autopoietisches System, als Subjekt historischer Prozesse, innerhalb derer historische, politische und kulturelle Selbstreflexion eine durchaus beachtliche Rolle spielen. Bahlckes Eröffnungsbeitrag konzentriert sich dabei auf die Institutionen des regionalen historischen Bewusstseins. Spätestens mit Gründung der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften verfügte das interessierte Bürgertum seit 1738 über ein aktives Forum für Informationsaustausch, regionale Selbstbesinnung und Identitätsfindung. Nicht umsonst zählen einerseits (auch ökonomisch und technisch relevante) wissenschaftliche und historische, auch sorbische Forschungen und andererseits die „Erziehung und Bildung des Landvolkes" (S. 28) zu den einander ergänzenden selbstgestellten Aufgaben dieser Gesellschaft, an deren Arbeit spätere konkurrierende (sorbische, deutschnationale und tschechische) Identitätsentwürfe anschließen konnten, die an die Region von innen und außen herangetragen wurden – die kulturelle Vielfalt der Oberlausitz spiegelt sich denn auch in einer ständigen Reflexion

darüber wider, wie sie sich selbst definieren, wie sie politisch und kulturell verfasst sein will. Auch wenn die (reichlich illusionären) Vorstellungen von möglichst weitgehender politischer Autonomie nie Erfüllung finden sollten: Ihre Sonderrolle verdankt die Oberlausitz dieser steten geistigen Arbeit an sich selbst, die es ihren Bürgern erlaubte, sich auch nach ihrer Aufteilung zwischen Sachsen und Preußen als Einheit zu erfahren und öffentlich zu inszenieren. Mit der Voranstellung dieses Kapitels vor den historischen Überblick wird die selbstreferentielle Dimension der Geschichte und Geschichtsschreibung in dieser Region deutlich, das Buch gewinnt eine geschichtsreflexive Dimension, es behandelt nicht nur Geschichte als Abfolge von Daten, sondern auch deren identitätsbildende und handlungstreibende Rekonstruktion als das Werk interessierter Akteure.

In den historischen Hauptkapiteln ist davon leider oft nur wenig zu spüren. In ihrer dem Mittelalter (bis 1346) gewidmeten Darstellung beschränkt sich Gertraud Eva Schrage streng positivistisch auf die wenigen gesicherten Fakten, die den Quellen zu entnehmen sind. Dass diese disziplinierte und zwangsläufig karge Art der Darstellung auch noch den Eindruck des oft Zufälligen und Anekdotischen erweckt, liegt freilich auch an Stil, Argumentation, Erklärungskunst und Faktenaufbereitung, was deutlich wird gerade im Vergleich mit den beiden daran sich anschließenden Beiträgen. Diese gehen erfreulicherweise strukturgeschichtlich vor und binden die reine Datenlast in Erläuterungen über gesellschaftliche Funktionszusammenhänge, über Hierarchien, unterschiedliche Lebensweisen, über Kult und Kultur ein. Der Leser wird nicht nur informiert, ihm wird auch erklärt. Norbert Kersken widmet sich der Zeit von 1346, dem ersten Zusammenschluss der sechs Städte zum „Sechsstädtebund", bis 1635, dem Jahr, in dem die der böhmischen Krone unterstehende Oberlausitz dem Kurfürsten von Sachsen (der selbstverständlich alle Privilegien und Rechte der Grundherren feierlich bestätigte) als Lehen verliehen worden war; Alexander Schunka beschreibt anschließend die Oberlausitz in der Zeit von 1635 bis zur Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongress 1815. Beide Beiträge zusammen ergeben ein buntes, informationsreiches und sachlich doch wohlgegliedertes Bild der Region.

In kulturhistorischer Hinsicht war die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung sicherlich die bedeutendste in der Geschichte der Oberlausitz. Die Aufsplitterung der Herrschaft im Lande führte zu konfessioneller Vielfalt (Opfer der Gegenreformation flohen aus den habsburgischen Ländern hierher), die wiederum dem Geistesleben zugute kam. Jakob Böhme wirkte hier, der Graf von Zinzendorf, die von

ihm unterstützten Herrnhuter entfalteten von hier aus ihre weltweite Wirkung (und ihr Wirtschaftsimperium), Christian Weise war als Rektor am Zittauer Gymnasium tätig, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus korrespondierte mit Spinoza und Leibniz, die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften zog Gelehrte wie Johann Gottlieb Fichte oder Abraham Gottlob Werner in ihren Bann, Lessing und Fichte stammten aus der Region, in dem von den Herrnhutern gegründeten Pädagogium zu Niesky ging Schleiermacher zur Schule. Politisch ohnmächtig war die ökonomisch erfolgreiche Region geistig einflussreich und bedeutsam. Darüber würde man gerne noch mehr lesen.

Die Zeit von 1815 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges behandeln Leszek Belzyt und Hans-Werner Rautenberg in einem gemeinsam verfassten Artikel, in dem, Linien aus dem Eingangskapietel von Joachim Bahlcke wieder aufgreifend, das Einheitsbewusstsein in den Zeiten der Teilung behandelt wird, aber auch die Eingliederung der beiden Teile der Oberlausitz in die rasch sich modernisierenden Königreiche Preußen und Sachsen. Die Auflösung der überkommenen Ständeherrschaft ging in Sachsen mit einer königlichen Verordnung (24.1.1835) einher, der zu entnehmen ist, dass die Oberlausitz bis dahin „als Ausland" betrachtet worden sei (S. 187). Damit war es nun zu Ende, die Oberlausitz wurde integriert, assimiliert, verwaltet und schließlich industrialisiert – und behielt doch ihr regionales Sonderbewusstsein. Besonderen Anteil daran hatte die seit dem Vormärz langsam sich organisierende sorbische Minderheit, die rasch in den (v.a. in Preußen geführten) Nationalitätenkampf der Regierung(en) gegen ethnisch minoritäre Bevölkerungsteile geriet und sich im Zeitalter der Industrialisierung und Massenwanderung dem Kampf um ihre kulturelle Identität zu stellen hatte.

Die lange Zeit zwischen Erstem Weltkrieg und Gegenwart wird in dem Band in einem einzigen Artikel von drei Autoren (Andreas Bednarek, Jonas Flöter, Stefan Samerski) behandelt. Mehrfache Systemwechsel, industrieller Fortschritt und zunehmender Raubbau an der Kulturlandschaft, Zwangsumsiedlungen infolge des Braunkohleabbaus über Tage, die wechselnde Sorbenpolitik in Weimarer Republik, Drittem Reich, DDR und Bundesrepublik, kirchliches Leben, Stadtentwicklung und Kultur – dies alles wird kurz und knapp, allzu kurz und knapp auf eng gedrängtem Raum zusammengefasst. Auch wenn die handbuchartige Anlage des Bandes ökonomischen Umgang mit dem zur Verfügung stehenden Raum verlangt: Eine etwas breitere Darstellung der uns nächsten jüngeren Geschichte hätte man sich doch gewünscht. Immerhin kristallisiert sich in diesem knappen Über-

blick heraus, dass die jüngere Geschichte der Oberlausitz im Zeitalter der Nationalitätenpolitik, der Minderheitenbekämpfung und daran sich anschließenden Minderheitenförderung mehr und mehr zur Geschichte der Sorben wird, wiewohl und vielleicht auch gerade weil diese zunehmend von Assimilations- und Abwanderungsprozessen bedrängt werden. Nie fanden sie soviel öffentliche Aufmerksamkeit wie in den Zeiten ihres langsamen Verschwindens.

Der letzte Abschnitt des Bandes, gleichsam das Gegenstück zum Eröffnungsbeitrag, widmet sich denn auch in einem nochmaligen historischen Längsschnitt ausschließlich den Sorben. Peter Kunze beschreibt vom 6. Jahrhundert bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ihre Geschichte und Kultur, die wechselvoll verschiedenen Phasen ihres Zusammenlebens mit den Deutschen und schließlich ihre Verbände und Organisationen, die der Oberlausitz die ethnisch selbstbewusste Stimme dieses kleinen slawischen Völkchens als bedeutungsvoll eigenen Akzent hinzufügen, ihr vielleicht überhaupt erst ihre Eigenart verleihen. Dass der Beitrag (und mit ihm der gesamte Band) mit der Hoffnung schließt, die Sorben könnten „als Mittler zwischen Deutschen und Slawen (...) zur Verständigung, Freundschaft und gutnachbarlichen Beziehung zwischen den Völkern in der Mitte Europas“ beitragen, ist edel formuliert, blendet aber die aktuellen Probleme der sorbischen Minderheit ebenso aus wie die Frage, inwieweit diese außerhalb der Oberlausitz als eine in Deutschland lebende Minderheit überhaupt wahrgenommen wird. Die (sachgerechte) Fokussierung des Bandes auf die Institutionen des regionalen und ethnischen Selbstbewusstseins hätte durchaus zu der Frage berechtigt, inwiefern die derzeitige Form staatlicher Minderheitenförderung die derart geförderten Träger der sorbischen Kultur wirklich zu einer aktiven Rolle innerhalb der Bundesrepublik befähigt, inwiefern sie nicht in einer Art sich selbst genügender kultureller Quarantäne wirkungslos stillgestellt werden.

Eine Bibliografie von Joachim Bahlcke rundet den ansprechend gestalteten Band ab, dessen größter Nachteil von seiner Qualität zeugt: Er ist mit seinen nicht einmal 400 S. zu schmal. Man möchte gerne weiterlesen und mehr erfahren. Umso mehr, als dies das z.Zt. tatsächlich einzige Buch ist, das einen historisch gesicherten umfassenden Überblick über die Geschichte der Region bietet. Wer immer sich mit der Oberlausitz oder ihren Bevölkerungen beschäftigen will, kommt nicht darum herum.

Jürgen Joachimsthaler, Heidelberg

Johannes Hoffmann, Stereotypen – Vorurteile – Völkerbilder in Ost und West in Wissenschaft und Unterricht. Eine Bibliographie. Teil 2 und 3, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2008, 610 S. u. 2006, 686 S. (Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund. 1,2 u. 1,3).

Was ist der Unterschied zwischen einem Europäischen Himmel und einer Europäischen Hölle? Im Eurohimmel ist die Polizei britisch, die Köche sind französisch, die Bankiers sind Schweizer, die Ingenieure deutsch und die Liebhaber italienisch. In der Eurohölle ist die Polizei deutsch, die Köche sind britisch, die Bankiers italienisch, die Ingenieure Franzosen und die Liebhaber schweizerisch![1]

Derlei nationalvergleichende Witze erzählt man sich allenthalben. Witze im Allgemeinen reflektieren, ebenso wie Redewendungen, auf überaus anschauliche und erheiternde Weise bestehende Stereotypen. Völkerwitze im Besonderen spielen auf „typische" Eigenschaften und Verhaltensweisen von ethnischen und nationalen Personengruppen an. Sie erfreuen sich wenig überraschend einer besonders großen Beliebtheit und Beständigkeit in Politik und Gesellschaft. Stereotype Wahrnehmungen der Welt werden aber nicht nur durch Idiome und Witze, sondern durch eine Vielzahl weiterer Medien vermittelt wie Schulbücher, Geschichtsschreibung, Enzyklopädien, Publizistik, Belletristik und amtliche Dokumente sowie Kochbücher und Reiseführer, vor allem auch durch Karikaturen. Stereotype bedienen sich, ob nun narrativ oder visuell gefasst, meistens generalisierender Urteile, sprich Vorurteile, und vor allem der Verallgemeinerung einer vermeintlichen Wirklichkeit. Dabei wollen sie Orientierung in einer unübersichtlich gewordenen und immer schon gewesenen Welt bieten.[2]

Und da fangen die Probleme auch schon an. Einerseits wirken Bilder, die sich Völker, Nationen und andere Gruppen von sich selbst (Autostereotyp) und den Anderen (Heterostereotyp) machen, gruppenbildend und -stabilisierend im Sinne eines Wir-Gefühls. Die gemeinsamen Stereotype geben, indem sie bei den Mitgliedern der Gruppe die gleichen Emotionen wecken, das Gefühl von Sicherheit und Verbundenheit. Andererseits führt diese identitätsstiftende Funktion von stereotyper Wahrnehmung zur Konstruktion von Unterschiedenheit, indem sie dem „Wir" ein fremdes „Anderes" gegenüber-

[1] http://maciek.piranho.de/nation.htm (letzter Zugriff: 03.05.2008).
[2] Vgl. die Einleitung von Hans-Henning Hahn in: Teil 2, S. XI.

stellt. Die Erfahrung des Fremden und das Verhalten ihm gegenüber ist demnach stark von unseren Bildern im Kopf vorgeprägt und bestimmt. Selbst- und Fremdbilder sind für gesellschaftliche Diskurse somit von unvergleichlicher Relevanz, ihre Interaktion und Interdependenz machen sie gleichzeitig für politische Instrumentalisierung und Propaganda anfällig.[3]

Als wichtige Aufgabe der Stereotypenforschung als eines interdisziplinären Untersuchungsfeldes der Fächer Soziologie, Psychologie und Ethnologie sowie Geschichts-, Literatur- und Sprachwissenschaft stellt sich daher, in Sonderheit die Wechselbeziehung zwischen Genese, Funktion, Wirkung und Tradierung von Stereotypen in kollektiven Identitätsbildungsprozessen zu untersuchen und offenzulegen. Dies vermag – nach neueren Erkenntnissen – einen weitaus größeren Beitrag zur politischen Bewusstseinsbildung und zur Entwicklung kultureller Kompetenz etwa im Schulunterricht oder zur Konfliktprävention vor allem in der Außenpolitik zu leisten als die vormalige Beschränkung auf die bloße Beschreibung des Wahrheitsgehaltes von bestimmten Stereotypen und deren eventuelle Revision.[4] Denn auch der Fall der Mauer 1989 und der moderne Massentourismus mit seinen bisher ungekannten Chancen der Begegnung von Menschen unterschiedlichster Provenienz haben nur unerheblich zum Abbau von Stereotypen, Vorurteilen und verzerrten Völkerbildern beigetragen. Stereotype, so die neuere Forschung, besitzen eine erstaunliche Resistenz gegenüber Empirie und rationalen Argumenten.[5] Kritische Distanz zu identitätsbedingten Vorurteilen ist also das Ziel, die viel beschworene Medienkompetenz dabei die Voraussetzung.

Wie wichtig es ist, die Mechanismen der Benutzung und Wirkungsweise von Stereotypen, Vorurteilen und Völkerbildern bewusst zu machen, zeigt schon ein kurzer Blick auf den bundesdeutschen Geschichtsdiskurs zum Thema Vertreibung und deren musealer Repräsentation der vergangenen Jahre. Der Versuch der Neuformung der bundesrepublikanischen historischen Identität durch die Integration der eigenen Opfererfahrung in ein bis dahin primär von deutscher Täterverantwortung geprägtes kollektives Gedächtnis führte zu allerlei Irritationen, auch in den staatlichen Beziehungen zu Polen, Tschechien und Ungarn. Über deutsche Opfer zu sprechen, verbat sich nämlich bisher angesichts der Singularität des Holocaust und an-

3 Ebenda, S. XV.
4 Ebenda, S. XVII.
5 Ebenda, S. XIV.

derer NS-Verbrechen. In der Fremd-, aber auch Selbstwahrnehmung wurde die oft als kollektiv empfundene deutsche Täterschaft im Zweiten Weltkrieg bisweilen in eine geradezu bellizistische Tradition vom Mittelalter an bis zur Kulmination in den beiden Weltkriegen gestellt. Das Aufbrechen der kollektiven Beschuldigung der Vertriebenen als Mittäter und Hitlers „Fünfter Kolonne" regte in der Folge auch zum Abbau dieser stereotypen Momente in der Wahrnehmung deutscher Geschichte an und blieb nicht ohne Reflex auf die polnischen, tschechischen oder ungarischen Vertreibungsdebatten. Es brachte sogar die schmerzlichen Anteile eigener Schuld bei der wilden Vertreibung zum Vorschein.

Hier haben die vom Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung[6] in Braunschweig begleiteten deutsch-polnischen und deutsch-tschechischen Schulbuchgespräche bereits vor 1989 viel zur Aufklärung beigetragen. Mit Polen einigte man sich schon in den 1970er Jahren auf eine für beide Seiten akzeptable Problematisierung des Themas Vertreibung im Geschichtsunterricht, mit Tschechien immerhin gegen Ende der 1990er Jahre. Ausdruck des neuen Konsenses ist die 2002 vom tschechischen Schulministerium herausgegebene Lehrerhandreichung, die sich allein dem Thema „Odsun – Vertreibung" widmet und die – wie auch die neueren tschechischen Schulgeschichtsbücher – eine Kollektivschuld der Deutschen ablehnt und eigene Täterverantwortung thematisiert.[7] Dennoch zeigt die stete Brisanz des Themas Vertreibung im Dialog mit den ostmitteleuropäischen Staaten die ungleich stärkere historische Belastung auf, die den Weg zur Verständigung vielfach schwieriger und langwieriger gestaltet, als es noch bei der Entwicklung der deutsch-französischen Beziehungen von einer Erbfeindschaft zu einer Freundschaft der Fall war.

Ein überaus nützliches Hilfsmittel zum besseren Verständnis anderer Nationen und Völker hat Johannes Hoffmann, der Leiter der ehemaligen Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dort-

---

6 Zu den Tätigkeitsfeldern des Georg-Eckert-Instituts im Einzelnen und der Zusammenarbeit mit der UNESCO sei auf die Internetseite verwiesen: http://www.gei.de (letzter Zugriff: 03.05.2008).

7 Zdeněk Beneš, Jan Kuklík jr., Václav Kural, Jiří Pešek, Téma: Odsun – Vertreibung. Transfer Němců z Československa 1945–1947. Informační materiál pro učitele k výuce na základních a středních školách [Thema: Odsun – Vertreibung. Der Transfer der Deutschen aus der Tschechoslowakei 1945–1947. Informationsmaterial für Lehrer zum Unterricht an Grund- und Mittelschulen]. Praha 2002; Madlen Benthin, Die Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa. Deutsche und tschechische Erinnerungskulturen im Vergleich. Hannover 2007 (Studien zur internationalen Schulbuchforschung. 120).

mund, mit der dreibändigen thematischen Bibliografie vorgelegt. Teil 1 erschien bereits 1986 ebenfalls im Harrassowitz-Verlag und fand große Resonanz vor allem bei Imagologen und Osteuropahistorikern. Gut 20 Jahre später folgten nun in kurzem Abstand Teil 2 (2008) und Teil 3 (2006) der Bibliografie. Der zweite Band beinhaltet themenrelevante Monografien und Aufsätze der Jahre 1986–1994. Aber auch eine große Anzahl nachträglich festgestellter Titel aus der Zeit vor 1986 wurde mitaufgenommen und ergänzt somit den ersten Band. Das Prinzip der Nachlese wurde auch beim dritten Band beibehalten, der insbesondere themenbezogene Titel aus den Jahren 1992–2004 versammelt. Besonders hervorzuheben ist bei allen Bänden die Berücksichtigung von Schulbuchdiskussionen und -analysen sowie didaktischer Literatur überhaupt. Aufgrund der welthistorischen Zäsur von 1989 und dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme steht im letzten Band verständlicherweise der Problembereich der Neukonturierung staatlicher, kultureller, sozialer oder historischer Identität in Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa im Vordergrund.

Gegenüber dem ersten Band ist die Gliederungsstruktur des zweiten und dritten Bandes um die neuen deutschen Bundesländer und Staaten Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas erweitert worden. Die Teilbände bestehen jedoch stets aus acht Großkapiteln mit jeweils mehreren Unterthemen, die minimal variieren können:

A) *Zur Friedens- und Konfliktproblematik* (Teil 2: S. 1-84, Teil 3: S. 1-35) mit 17 Unterpunkten wie „Friedens- und Konfliktforschung", „Friedenserziehung und Friedenspädagogik", „Friedensbewegungen", „Internationale Beziehungen" oder „Kulturpolitik / Erziehung zu internationaler Verständigung, interkulturellem Lernen, zu politischer Toleranz und Friedensdenken". Im neuesten Band taucht hier auch der Problembereich „Terrorismus" auf. Die Kategorienbildung „Friedens- und Konfliktproblematik", die vor allem in den 1970er Jahren zur Zeit der Entspannungspolitik florierte, erwartet man nicht zwingend an dieser Stelle. Sie wird jedoch aus der schlichten Tatsache heraus verständlich, dass jedwede Stereotypenforschung im größeren Kontext einer Friedens- und Konfliktforschung steht.

B) *Stereotypen, Vorurteile und Völkerbilder in Wissenschaft und Unterricht* (Teil 2: S. 85-159, Teil 3: S. 37-134) mit 13 bzw. 14 Unterthemen wie „Stereotypen- und Vorurteilsforschung allgemein", „nationale Stereotypen / nationale Vorurteile / Rassismus", „Völkerbilder" oder „Freund-, Feindbilder" allgemein und beim schu-

lischen Lernen, weiter „das Bild des Auslandes, der Völker und Rassen insbesondere bei Schülern und Jugendlichen", „Vorurteilsbewältigung / Völkerverständigung", „Frauenbild / Männerbild" sowie im dritten Band „soziale Vorurteile (gegen Behinderte, Homosexuelle, religiöse, Alters- und Berufsgruppen".

C) *Deutschlandbilder / Osteuropabilder* (Teil 2: S. 161-283, Teil 3: S. 135-295) mit 15 bzw. 16 Unterpunkten: „das Deutschlandbild allgemein", „das Bild der Bundesrepublik Deutschland und der DDR aus der Sicht des jeweils anderen Deutschland", „das Bild der Bundesrepublik" oder „das Bild der DDR bzw. der östlichen Bundesländer" allgemein oder in Geschichtsdidaktik und politischer Bildung, dann „politische Kultur und Identität Deutschlands", „die deutsche Frage", „das Preußen-Bild", „das Bild der Weimarer Republik" und „das Bild des nationalsozialistischen Deutschlands", aber auch „das Osteuropa-, Ostmitteleuropa- und Südosteuropabild / das Bild der ‚Slawen' allgemein", „das Deutschlandbild in Osteropa / Geschichtsbild, Geschichtsbewusstsein in Ostmittel- und Osteuropa" sowie „Osteuropakunde / Ostkunde im Unterricht".

D) *Völkerbilder betreffend Afrika* (Teil 2: S. 285-295, Teil 3: S. 297-313) mit zehn Unterpunkten, etwa zum Kontinent allgemein und in der Schule sowie zu verschiedenen Staaten Afrikas.

E) *Völkerbilder betreffend Amerika* (Teil 2: S. 297-320, Teil 3: S. 315-339) mit fünf bzw. sechs Unterpunkten zu Nord-, Mittel- und im dritten Band auch Südamerika allgemein und im Unterricht sowie zu verschiedenen Staaten des Kontinents.

F) *Völkerbilder betreffend Asien* (Teil 2: S. 321-368, Teil 3: S. 341-389) mit 17 bzw. 18 Unterpunkten nach obigem Prinzip.

G) *Völkerbilder betreffend Australien (und Ozeanien)* (Teil 2: S. 369 f., Teil 3: S. 389 f.) ohne weitere Untergliederung.

H) *Völkerbilder betreffend Europa* (Teil 2: S. 371-535, Teil 3: S. 391-612) mit jeweils 29 Unterpunkten, die auf allgemeine oder schulpädagogische Literatur zu Europa und den Staaten im Einzelnen verweisen.

Die eigentliche Bibliografie umfasst also gut 500 bzw. 600 Seiten. Der Umfang kommt nicht zuletzt durch die ausführliche Nennung relevanter Aufsätze von Sammelbänden zustande, was den Blick für den Forschungsstand erheblich weitet. Die einzelnen Teilbände der Bibliografie werden schließlich durch ein ausführliches Personenregister ergänzt, das Autoren, Herausgeber und Übersetzer nennt. Der zweite Band ist mit einer aufschlussreichen Einleitung von Hans Hen-

ning Hahn zur Stereotypenforschung ausgestattet.[8] Eine Einleitung im klassischen Sinne kann sie aber nicht ersetzen. Daher muss an dieser Stelle auf diejenige von Hans Lemberg im ersten Band verwiesen werden. Sie gewährt Einblick in die Entstehungsbedingungen der Bibliografie, gibt Auskunft über den Begriff „Völkerbilder" und den interdisziplinären Wissenschaftszweig der „Imagologie".[9]

Allerdings werden auch hier nicht die Aufnahmekriterien der Bibliografie offengelegt. Ihre Entstehung aus der Praxis heraus – also aus der Vorbereitung von Lehrveranstaltungen, aus Lehrerfortbildungen, Diskussionen, Konferenzen und gezielten Benutzerhinweisen – kann dies nur bedingt erklären. Diesem Umstand ist es aber zu verdanken, dass sie neben den deutschen und fremdsprachigen Monografien und Aufsätzen auch manches an sonst schwer erfassbarer „grauer Literatur" wie Tagungsprotokolle oder Lehrmaterialien berücksichtigt.[10]

Aufgrund der Forschungspräferenzen des Herausgebers auf dem Gebiet der Verständigung Deutschlands mit den Ländern Ost- und Ostmitteleuropas, insbesondere Polens, fällt die Zahl der registrierten Titel in den Abschnitten „*Deutschlandbilder / Osteuropabilder*" oder „*Völkerbilder betreffend Europa*" freilich weitaus höher aus. Dies ist aber auch der räumlichen Nähe und besonderen Problematik der zwischenstaatlichen Beziehungen geschuldet. Wenn auch die anderen Kontinente und Nationen nicht gleichermaßen wie Europa, vor allem Frankreich und Polen, vertreten sind, gewähren doch die verzeichneten Titelbestände selbst unter so entfernt klingenden Ländernamen wie Tibet, Kanada, Marokko und Australien einen ersten Einblick in das Thema.

Der Adressatenkreis dieser „Bibliografie aus der Praxis" ist übrigens weiter zu ziehen als üblich. Er umfasst nicht nur Imagologen, sondern Forscher mit stereotypenbezogenen Fragestellungen aus allen Fächern, vor allem der Geschichtswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Politologie, Pädagogik, Völkerkunde, Kulturwissenschaft und den meisten Philologien. Aber auch Multiplikatoren der öffentlichen Meinung wie Lehrer, Journalisten, Politiker, Reisende werden hier fündig werden. Denn neben der Spezialliteratur sind auch die grundlegenden Einführungen verzeichnet.[11] Die vorliegende Bibliografie möge nicht nur ihre Suche erleichtern, sondern zum besseren Verständnis

[8] Teil 2, S. XI-XVII.
[9] Teil 1, S. XI ff.
[10] Ebenda, S. XII f.
[11] Ebenda, S. XIII.

andersnationaler Besonderheiten, Wünsche und Träume sowie der zum Teil irritierenden Ausdrucksweisen des jeweiligen Geschichtsbewusstseins in nationalen Meistererzählungen und Mythen oder in der Gedenktags- und Denkmalskultur führen: *Res tantum cognoscitur quantum diligitur*,[12] jede Sache wird nur so weit erkannt, so weit sie geliebt wird.

Madlen Benthin, Leipzig

[12] Selbsterklärtes Ziel von Johannes Hoffmann, Teil 3, S. X.

Inventing the Pasts in North Central Europe. The National Perception of Early Medieval History and Archaeology, hrsg. v. Matthias Hardt, Christian Lübke u. Dittmar Schorkowitz. Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang 2003, 344 S. (Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel. 9).

Unter dem englischsprachigen Titel „Inventing the Past in North Central Europe. The National Perception of Early Medieval History und Archaeology" erschienen zumeist deutschsprachige Beiträge, die auf einer vom Arbeitsgebiet „Germania Slavica" organisierten und durchgeführten Konferenz im November des Jahres 2000 im Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO) zu Leipzig gehalten wurden. Idee und Konzept gehen auf vor allem zwischen deutschen und polnischen Archäologen und Mediävisten geführte Gespräche zurück, in denen sich zwei zu revidierende Forschungsfelder zeigten. Das betraf zum einen die vergleichende Erforschung der historischen Entwicklungen und Strukturen des Ostseeraums, also jener Geschichtsregion, die sich außerhalb der Kulturgrenzen des Römischen Reiches befand. Es ging dabei auch darum, die durch die bisherige Forschung entstandenen Trennungslinien zu überschreiten, die eine germanisch-skandinavische von einer slawisch-baltischen, eine nordeuropäische von einer osteuropäischen, eine deutsche von einer polnischen Perspektive schied. Zum zweiten galt es die in den nationalen Forschungstraditionen entstandenen Vorstellungen über die Ausbildung und Formung der einzelnen mittelalterlichen Gesellschaften und ihre angebliche für „frühnational gehaltene Ethnizität" in Frage zu stellen und der multiethnischen und

multikulturellen Ausgangsbasis größere Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Forschungsaufgaben stimmen auch mit denen des Arbeitsgebiets der Germanica Slavica im GWZO Leipzig überein, die Begegnungen zwischen Deutschen und Slawen im Mittelalter von nationalen Vorurteilen der Vergangenheit befreien und die weitgehende Germanisierung der östlich von Elbe und Saale gelegenen Gebiete, von einem umfassenden Quellenstudium ausgehend, beurteilen möchten. Dabei ist ein interdisziplinäres Herangehen unter Einbeziehung von Historie, Archäologie, Namenkunde und anderer wissenschaftlicher Disziplinen erforderlich.

Ein wichtiges Ziel war, in interdisziplinärer Runde traditionskritisch aufzuzeigen, wie Bilder von der Vergangenheit und von wissenschaftlichen Strategien zustande gekommen sind. Insgesamt 18 Referenten aus Dänemark, Deutschland, Finnland, Polen, Schweden und den USA näherten sich während der Konferenz dieser Thematik von unterschiedlichen Seiten her, 15 von ihnen legten ihre Ausführungen in der genannten Publikation noch einmal in schriftlicher Form vor. Dabei beließen einige Referenten ihre Beiträge weitgehend in der Vortragsform, während andere ihre Ausführungen vertieften, verifizierten und ihrem Text noch einen ausführlichen bibliografischen Anhang hinzufügten. Die Beiträge werden in vier englischsprachige Überschriften tragende Hauptgruppen unterteilt: I. Archaeology and Ethnicity, II. Symbols of Ethnicity and their Perception, III. Images of the Others, IV. National Perceptions of History in the 20th Century. Der Publikation schließt sich im Anhang Verzeichnis und Nachweis der Abbildungen, Personenregister und Autorenverzeichnis an (S. 334-345).

Jerzy Gąssowski (Pułtusk, Polen) stellt in seinem englischsprachigen Beitrag die Frage: „Is Ethnicity Tangible (in the pre- and early history)?“ (S. 9-17) und kommt zu der Feststellung, dass die mit dieser Debatte verbundenen Schwierigkeiten darauf beruhen, dass es kaum historische Quellen gibt und wir deshalb geneigt sind, in der entlegenen Vergangenheit ähnliche Gefühle, Emotionen und gesellschaftliche Organismen wie in unserer Zeit zu suchen. Das tangiert den „archäologischen Faktor von Ethnizität“ ebenso wie die sprachliche und religiöse Situation in der Zeit der Völkerwanderung und danach. Viele Fragen, die u.a. auch mit den im 5. und 6. Jahrhundert auftauchenden Slawen, ihrer Religion und Kultur verbunden sind, müssen häufig unbeantwortet bleiben.

Mit einer ähnlichen Thematik, nämlich der „Projektion des Nationalstaates in die Frühgeschichte. Ethnische Interpretationen in der

Archäologie“ (S. 18-42) beschäftigt sich Sebastian Brather. Dabei bezieht sich die „ethnische Interpretation“ im Wesentlichen darauf, archäologische Funde mit Völkern bzw. Stämmen zu identifizieren. Dabei berücksichtigt der Verfasser folgende Aspekte: 1. die ethnische Interpretation im nationalen Diskurs des 19. und 20. Jahrhunderts, 2. die Systematik ethnischer Interpretation, 3. die nationalstaatliche Fiktion der Homogenität, 4. methodische Probleme ethnischer Interpretationen.

Nationale Identitäten verdrängten im 19. Jahrhundert zunehmend andere, in Auflösung begriffene Bezugsgrößen oder Identifikationsmuster. Tatsächliche oder vermeintliche „ethnische Kontinuitäten“ wurden nunmehr auch für die Begründung nationaler Gebietsansprüche angeführt, so u.a. für den deutschen „Drang nach Osten“. Auch Przemysław Urbańczyk (Warschau) wirft in seinem Beitrag eine generelle Frage auf: „Do We Need Archaeology of Ethnicity?“ (S. 43-49). Vor allem seit der Romantik zeigten sich in Europa Tendenzen, nationale Identitäten im engen Bezug auf eine heroische Vergangenheit zu konstruieren. Auch die von Archäologen festgestellten „archäologischen Kulturen“ hängen nicht selten von subjektiven Entscheidungen des jeweiligen Forschers ab. Urbańczyk kommt dabei zu der Schlussfolgerung, dass eine wesentlich später entwickelte kulturelle Homogenität keinesfalls auf das Mittelalter transferiert werden dürfe, dass es im 10. und in den nachfolgenden Jahrhunderten in Europa keine „Nationen“ gegeben habe, sondern nur regional durch innere Organisation und äußere Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen gebundene Gesellschaften. Aus diesem Grunde sei bei einer politisch bzw. geopolitisch begründeten ethnischen Kontinuität durchaus Vorsicht geboten.

Klavs Randsborg (Kopenhagen) geht in seinem Beitrag „The Making of Early Scandinavian History. Material Impressions“ (S. 50-67) der Problematik der kulturellen Kontinuität in Südskandinavien unter Berücksichtigung des „Altdänischen Ethnos“ nach und stellt für diese Region (ähnlich wie auch für Nordskandinavien) eine „relative kulturelle Homogenität“ fest, die er auf die Rolle der Eliten, teilweise auch auf die Religion (Heidentum und Christentum!) zurückführt. Identität und Kultur werden auch in historischen Gesellschaften in erster Linie von ökonomischen und sozialen Beziehungen, von Politik und Kriegsdienst bestimmt. Dabei ist die „ethnische Dimension“ wahrscheinlich auch eine Frage dessen, was Menschen für wichtig erachten (S. 67).

George Indruszewski (Roskilde) wendet sich in seinem Text Schif-

fen als einem ethnischen Symbol im frühen Mittelalter und der Konstruktion historischer Paradigmen in Nord- und Mitteleuropa zu: „Early Medieval Ships as Ethnic Symbols and the Construction of a Historical Paradigm in Northern and Central Europe" (S. 69-95). Dabei berücksichtigt er zwei wichtige Fragestellungen: 1. Scientific Perception of Ethnic Identity, 2. The Identity of Ships in Early Medieval Age.

Im Mittelpunkt der Ausführungen von Volker Schmidt (†) stehen „Die Prillwitzer Idole. Rethra und die Anfänge der Forschung im Lande Stargard" (S. 96-108). Es geht hier um die ersten Nachrichten über die mecklenburgische Vorgeschichtsforschung, die in Ernst von Kirchbergs „Chronicon Mecklenburg" (1378) zu finden sind und in einem engen Zusammenhang mit der slawischen Tempelburg Rethra stehen. Lokalisiert wurde diese Burg in Prillwitz, wo man auf dem Schlossberg die „sensationellen Funde" der so genannten „Prillwitzer Altertümer" (Idole) machte, die vom polnischen Schriftsteller und Weltreisenden Graf Jan Potocki, der sich auch mit slawischer Geschichte beschäftigte, gezeichnet und in seinen Reisebeschreibungen abgebildet wurden. Der Slowake Ján Kollár, Vertreter des Panslawismus, der ein unvollendetes dreiteiliges Werk zur slawischen Geschichte verfasste, beschrieb und kommentierte jeden einzelnen Fund und verteidigte dessen Echtheit. Es war der letzte Versuch, die Prillwitzer Idole, die sich als Fälschungen erwiesen, als „primäres Beweismittel für die Lokalisierung von Rethra in Prillwitz einzusetzen" (S. 107).

Babette Ludowici (Leipzig) zeigt in ihrem Text „Magdeburg als Hauptort des ottonischen Imperiums. Bemerkungen zum Beitrag von Archäologie und Kunstgeschichte zur Konstruktion eines Geschichtsbildes" auf, wie es zur Rekonstruktion eines ottonischen „Palastes" in Magdeburg kam und weshalb diese Rekonstruktion bislang noch nie „ernsthaft in Frage gestellt worden ist" (S. 113). Aufgrund neuerer Erkenntnisse stellt die Verfasserin fest, dass es derzeit keinen Beweis dafür gibt, dass es „in der ottonischen Pfalz Magdeburg eine völlig einzigartige profane Repräsentationsarchitektur gegeben hat" und daher auch kein Gefälle zwischen einer „Hauptstadt" Magdeburg und den „bislang als nachrangig eingeschätzten anderen früheren Herrschaftszentren Ostmitteleuropas" zu erkennen ist (S. 126).

Arne Schmid-Hecklau (Leipzig) gibt einen interessanten Überblick über die „deutschen Forschungen zur ‚Reichsburg' Meißen" (S. 127-135), die in der bisherigen Forschung vor allem als eine aus dem deutschen Reichsgebiet beeinflusste Befestigung eingeordnet wurde, was auch neuere Forschungen bestätigen. Stine Wiell (Haderslev)

geht wiederum dem „Dänisch-deutschen Streit um die großen Moorwaffenfunde aus der Eisenzeit nach“ (S. 136-154). Bei der Analyse der bildlichen Darstellungen frühgeschichtlicher Vergangenheit zwischen 1863 und 1998 stellt sie einige von den nationalpolitischen Beziehungen zwischen Dänen und Deutschen abhängige Haupttendenzen fest. „Internationalisierte Chronologie-Studien sowie naturwissenschaftlich fundierte Altersbestimmungen“ erlauben heute eine zuverlässige Einschätzung der vom ideologischen Geschichtsbild der Zeitgenossen nicht freien Funde.

Die nach der Ankunft deutscher Siedler in den östlichen Teilen Mitteleuropas entstehenden und sich festigenden Bilder von Slawen und Balten in der deutschen Geschichtswissenschaft und die parallele Widerspiegelung in der darstellenden Kunst wird in Christian Lübkes (Greifswald) Beitrag „Barbaren, Leibeigene, Kolonisten: Zum Bild der mittelalterlichen Slaven in der deutschen Geschichtswissenschaft“ thematisiert (S. 155-193). Dabei gilt der deutsch-slavische Beziehungskomplex als ein von der deutschen Geschichtsforschung bevorzugtes und von zeitbedingten Einflüssen stark geprägtes Thema. Während Herders positives Gedankengut über die frühen Slawen durchaus große Wirkung auf die deutsche Gesellschaft hatte, lieferte Gustav Freytag eine für die damalige Zeit charakteristische stereotype negative Zeichnung vom ‚leibeigenen‘ und ‚mit Scheu‘ erfüllten Slawen, die zumeist mit einer generellen Hochschätzung des Deutschen einherging. Die Langzeitwirkung des nach 1848 geformten geringschätzigen Slawenbildes wird an einem Objekt demonstriert, das zu einem deutschen Mythos geworden ist. Es ist die sich zu einer deutschen Ikone entwickelnde Figur der Uta von Naumburg, die in einen zugespitzten Gegensatz zu der aus der polnischen Dynastie der Piasten stammenden Prinzessin Reglindis, Gemahlin von Markgraf Hermann, gestellt wird.

Auch Matthias Hardt (Leipzig) zeigt in seinem Beitrag „‚Schmutz und träges Hinbrüten bei allen‘? Beispiele für den Blick der älteren deutschen Forschung auf slawische ländlich-agrarische Siedlungen des Mittelalters“ (S. 194-210), wie stereotypes negatives Denken das Bild von den slawischen Nachbarn bestimmt hat, wie die nationale Fragestellung „slawisch oder deutsch?“ „die deutschsprachigen Siedlungsgeschichten aus dem Bereich der ‚Germanica Slavica‘ in starker Weise beeinflusst und damit eingeschränkt hat“ (S. 210). Die Erklärung landschaftsbezogener Differenzen und struktureller Wandlungsprozesse mit daraus entstehenden Konflikten sollte weniger durch die nationale Zuordnung bestimmter Phänomene erklärt werden. Dazu

ist Inter- bzw. Multidisziplinarität und der Blick über enge Grenzen hinweg notwendig.

Eine Weitung des Blicks auf die Interaktionen von Kulturen unter Einbeziehung der baltischen Gebiete zeichnet Elaine Smollins (New York) Beitrag „The Aesthetics und Ethics of Archaeology: Lithuania 1900–1918: The Intersection of Baltic, German and Slavic Cultures" (S. 211-235) aus, die vor allem Versuche von Archäologen untersucht, eine „Zukunft auf der Grundlage ihrer Funde zu entwerfen" und u.a. mit Hilfe von gezielten Feldforschungen zum „reterritorializing" der Idee von Litauen gegenüber russischen wie polnischen Ansprüchen beizutragen. Dabei geht die Verfasserin auf den „Realismus" in der ersten Geschichte der litauischen Archäologie von Jonas Puzinas (1935) ebenso wie auf „Field-notebooks" von Archäologen und Zeichnungen von entsprechenden Funden und deren Interpretation ein.

„Visionen nationaler Größe. Mittelalterperzeption, Ethnizität und Nationalismus in Finnland, 1905–1945" (S. 236-265) lautet das Thema von Derek Fewster (Helsinki), der sein Augenmerk darauf richtet, wie die mittelalterliche Gesellschaft von der finnischen Öffentlichkeit während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wahrgenommen und in Lexika, Schulbüchern, historischen Romanen, Zeitschriften, Theaterstücken usw. dargestellt, zitiert oder zusammengefasst wurde. Der Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommende finnische Nationalismus hob die Tradition, die Volksdichtung und Sachkultur des „unverfälschten präschwedischen Finnischtums" wie auch den zeitlosen „Volksgeist" als konstituierende Elemente einer finnischen Identität hervor. „Die Konstruktion finnischer Vergangenheit und Ethnizität" und der mittelalterlichen Gesellschaft als „imagined community" war dabei „definitiv und dauerhaft" (S. 246).

Leszek Paweł Słupecki wirft mit seinem Beitrag eine sehr interessante Frage auf: „Why Polish Historiography has Neglected the Role of Pagan Slavic Mythology" (S. 266-272). Im Unterschied zu anderen slawischen Ländern negieren Ende des 19. und im 20. Jahrhundert beginnende historische Untersuchungen in Polen weitgehend die vor der Christianisierung existente slawische Mythologie. Dafür führt Słupecki folgende Gründe an: 1. den Mangel an glaubwürdigen historischen Quellen über die heidnische Zeit in Polen, 2. das Fehlen glaubwürdiger Quellen über das slawische Heidentum, 3. eine hyperkritische Einstellung gegenüber heidnischen Vorstellungen, aber auch die besondere Stellung Polens innerhalb einer zu hinterfragenden slawischen Gemeinschaft. Anstatt gemeinsame slawisch-heidnische Wurzeln zu betonen und damit panslawistischen Ideen Vorschub zu

leisten, schien es durchaus angebrachter und wichtiger zu sein, Polen mit der Annahme des Christentums westlicher Prägung (966) als einen integralen Bestandteil der westlichen Zivilisation zu sehen und entsprechende Mythen von der polnischen Herkunft zu kreieren.

In seinem umfassenden Beitrag zum Thema „Rekonstruktionen des Nationalen im postsowjetischen Raum. Beobachtungen zur Permanenz des Historischen" (S. 273-333) macht Dittmar Schorkowitz (Berlin) auf zwei Defizite der historischen Osteuropaforschung aufmerksam: Die Rekonstruktion von Vergangenheit wird zum einen nur selten als „geschichtspolitisches Thema" wahrgenommen, zum anderen mangelt es an einer „systematischen und kritischen Rezeption der neuen Historiographie Rußlands", insbesondere der „Nationalgeschichtsschreibung im postsowjetischen Raum" (S. 273). Dabei richtet der Autor sein wissenschaftliches Augenmerk auf den Zusammenhang von historischer Sinnstiftung und nationalistischer Perzeption, u.a. auch unter Berücksichtigung von Fragen der Identität, der „Historiographie im Wandel der Epochen und Systeme" (S. 274 f.), der facettenreichen „Wiederkehr der Nationalgeschichtsschreibung" (S. 287 f.) am Beispiel von „Uzbekistan, Tadžikistan, Kasachstan" (S. 288 f.), „Armenien, Azerbaidžan" (S. 291 f.), „Jugoslavien" (S. 293 f.) sowie „Weißrußland, Ukraine, Kalmückien" (S. 296 f.). Im Anschluss erörtert Schorkowitz die „rußländische Historiographie im Umbau" (S. 304 f.), erörtert die „Herkunft der Ostslaven und die Entstehung des Kiever Reichs als Deutungsproblem" (S. 312 f.), um schließlich auf die „Rußländische Geschichtsschreibung in nationaler und regionaler Perspektive" einzugehen (S. 323 f.).

Hans-Christian Trepte, Leipzig

Georg Kreis, Mythos Rütli: Geschichte eines Erinnerungsortes. Mit zwei Beiträgen von Josef Wiget. Zürich: Orell Füssli 2004, 271 S.

Das Rütli, der sagenhafte Gründungsort der schweizerischen Eidgenossenschaft, stand im Sommer 2007 erneut für mehrere Wochen im Zentrum des medialen Interesses der Alpenrepublik. Nachdem in den Vorjahren die 1.-August-Bundesfeier auf der Wiese am Vierwaldstättersee von Rechtsradikalen massiv gestört worden war, entbrannte über die Durchführung der Veranstaltung eine heftige Debatte. Sie drehte sich hauptsächlich um die Kosten des Sicherheitsaufge-

bots, die sich Organisationskomitee, Anrainerkantone und Bundesregierung gegenseitig zu überbürden trachteten, und förderte teilweise erstaunliche Statements zu Tage. Der Chef der nationalkonservativ-isolationistischen „Volkspartei", aus deren Reihen ein Jahr zuvor massive Proteste gegen eine Ausstellung des zur Gründungsurkunde der Schweiz verklärten, auf das Jahr 1291 datierten Bundesbriefes in Philadelphia gekommen waren, plädierte für eine Streichung der Feier, da das Rütli „nur eine Wiese mit Kuhdreck" sei. Entgegen der sonst gerne zur Schau gestellten Heimattümelei – und in bemerkenswerter dialektischer Absetzung zu einem Wahlinserat von 1991, in welchem nämlicher Volksvertreter einen abgebildeten Kuhstall für sein Elternhaus ausgab – erschien ihm das Kostenargument gewichtiger als der Gründungsmythos – dies zumal, da an der Feier mit der amtierenden Bundespräsidentin eine sozialdemokratische Frau aus dem französischsprachigen Landesteil die Hauptrede halten sollte. Demgegenüber betonten linke und liberale Stimmen, unter ihnen auch der Autor des anzuzeigenden Buches, die symbolische Bedeutung der Rütliwiese als angeblichen Ursprung des demokratischen und plurikulturellen Landes.

Die Debatte verdeutlichte die Qualität der Rütliwiese als ein „lieu de mémoire", der einem steten Deutungskampf der gesellschaftlichen Kräfte unterliegt und dessen Bedeutung mit der politischen Kultur – beziehungsweise im Falle der „Kuhdreck"-Rhetorik: mit dem Politmarketing – des Landes in dynamischer Interaktion steht. Zugleich wies der Streit um die Kosten auf ein Spezifikum der eidgenössischen Nationalwiese hin: Im Unterschied zu den Nationalheiligtümern anderer Staaten war das Rütli stets mit angeblichen schweizerischen Nationaltugenden wie „Bescheidenheit" und „Schlichtheit" konnotiert. Eine prunkvolle architektonische Sakralisierung des in der „freien Natur" gelegenen „Ortes der Besinnung" – das 1998 als Informationsstelle eingerichtete „Rütli-Memo" ist als später Tribut an die schweizerische Bauernstaatsideologie in einem ehemaligen Kuhstall untergebracht – stand deshalb ebenso außer Debatte wie die Inszenierung allzu pompöser Festivitäten. Dem Rezensenten etwa ist diese „Schlichtheit" in bleibender Erinnerung dank dem zeremoniellen Höhepunkt seiner militärischen Grundausbildung, als nach einer als „rite de passage" konzipierten einwöchigen „Durchhalteübung" ein Nachtmarsch zum Vierwaldstättersee führte. Auf dem Rütli wurde die versammelte Truppe dann nach einer patriotischen Rede des Einheitskommandanten an die bereitgestellten Tische befohlen, für Speis und Trank war indessen nicht gesorgt...

Die „Bescheidenheit" der Nationalwiese mag mitunter auch ein Grund dafür sein, dass ihre Erforschung als Erinnerungsort trotz des Umstandes, dass etwa die Hälfte der Schweizer Bevölkerung diesen Ort mit der Schule, der Armee, dem Verein oder auf private Initiative hin besucht hat, bislang ein Desiderat war. Das anzuzeigende Buch, entstanden aus Anlass des 200-jährigen Jubiläums der Uraufführung von Friedrich Schillers „Wilhelm Tell", schließt damit eine wichtige Lücke der Erforschung nationaler Erinnerungskulturen in Europa. Der Autor, als Präsident der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus anlässlich des schweizerischen Flüchtlingstags von 2002 auch schon Redner auf dem Rütli, geht dabei von der Prämisse aus, dass dem Mythos ein Kern aus einer schnell erzählten Geschichte und einer damit verbundenen einfachen Wahrheit sowie eine oszillierende Hülle eigne, die durch den vielfältigen, flexiblen und zeitabhängigen Umgang mit dem Kern gebildet werde. Im Zentrum seines Erkenntnisinteresses stehen dabei „die Phasen und Etappen, die Schwankungen, die Ausweitungen und Rückbildungen in den wechselnden Kontexten".

Ein erstes Kapitel befasst sich mit den Nutzungen des Rütli im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert. Ausgehend von den alljährlichen Bundesfeiern, die von der Rütlikommission der „Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft" ausgerichtet werden, und ihren medienwirksamen Störungen durch Rechtsradikale seit den ausgehenden 1990er Jahren rekapituliert der Autor die Alltagsnutzung durch Schulreisen, militärische Zeremonien, Jahresausflüge von staatsbürgerlichen Gesellschaften, Vereinen, Zünften, Studentenverbindungen, Jugendgruppen und Betrieben sowie Touristinnen und Touristen aus dem In- und Ausland. Insgesamt wird das Rütli jedes Jahr von rund 70 000 Personen aufgesucht. Jährlich wiederkehrende Ereignisse sind sodann die beiden rituellen Rütlischießen im Oktober und November, während die Reise zur Nationalwiese im Rahmen von Staatsbesuchen eher selten ist. Patriotische Großanlässe gab es auf dem Rütli im 20. Jahrhundert nur dreimal: Am 25. Juli 1940, genau einen Monat nach einer als anpasserisch empfundenen Rundfunkansprache von Bundespräsident Pilet-Golaz im Anschluss an die Kapitulation Frankreichs, versammelte General Henri Guisan als Oberbefehlshaber der Schweizer Armee alle höheren Offiziere auf der Rütliwiese und hielt eine Rede, die in der Folge als Wende zum unbedingten Widerstandswillen verklärt werden sollte. Ein Jahr darauf stand dann die 650-Jahr-Bundesfeier auf dem Programm. Das Rütli bildete dabei den Ausgangspunkt eines vaterländischen Staffellaufes, bei dem Dreiergruppen die Kantonsfahne, eine Abschrift des Bundesbriefes

und eine auf dem Rütli entzündete Fackel in die Kantonshauptorte trugen. Als Abschluss der Feierlichkeiten wurde in Anwesenheit von Magistraten und Prominenten und per Rundfunk ins ganze Land übertragen die Schillersche Schwurszene vor Ort inszeniert. Das 700-Jahr-Jubiläum im Jahre 1991 sah dann unter anderem einen Festakt auf dem Rütli, dem 5000 Personen beiwohnten und an dem mit Alexander Dubcek ein Gast aus dem Ausland die Hauptrede hielt.

Die beiden folgenden Abschnitte rekonstruieren die Geschichte des erst im 14. Jahrhundert erstmals urkundlich fassbaren Rütli und seine Genese als sagenhafter Ursprungsort der Eidgenossenschaft. Die erste Erwähnung des Rütlischwurs findet sich im „Weißen Buch" von Sarnen, das aus der Zeit um 1470 stammt und im Kontext des damaligen Propagandakampfes gegen das Haus Habsburg zu sehen ist. Die Schwursequenz bildet in dieser Chronik Teil der Gründungssage von der Knechtung der Bauern über die Tell-Geschichte bis zum – von der modernen Archäologie ins Reich der Sagen verbannten – „Burgenbruch". In der Folge tauchte der Schwur in verschiedenen Chroniken wieder auf, wovon am wirkungsmächtigsten die um die Mitte des 16. Jahrhunderts entstandene Darstellung des Glarner Magistraten Aegidius Tschudi war, der die Entstehung der Eidgenossenschaft auf 1307/08 datierte.

Die nächsten Kapitel befassen sich mit den Nutzungen des Rütlis in der Vormoderne und im 19. Jahrhundert. Im 16. Jahrhundert fiel im Zeichen der Hochkonjunktur des humanistischen Nationalgedankens schlagartig eine Vielzahl von Rütlimotiven auf Ofenkacheln, Gebäckmodeln, Zierpokalen und Münzen an. In der Folgezeit wurde die Rütliwiese sporadisch zum Schauplatz von Zusammenkünften, wenn Gefahr von außen oder durch innere Zwiste drohte. Der aufkommende Tourismus machte das Rütli dann im 18. Jahrhundert zu einer Reisestation von In- und Ausländern. Vor allem erlebte der Rütlischwur nun aber im Aufklärungs- und Reformpatriotismus eine erneute Aufwertung als Bildmotiv. Eine zentrale Rolle für die Weitergabe der alteidgenössischen Befreiungstradition spielte das Geschichtswerk des Schaffhauer Gelehrten Johannes von Müller, dessen erster, die auf 1307 datierte Rütliszene enthaltender Band im Jahre 1780 erschien. Im Zeitalter der helvetischen Revolution ab 1798 versuchten sowohl die Innerschweizer Anhänger der Alten Ordnung als auch die Freunde der neuen Republik das Rütli und das Schwurmotiv für ihre politischen Ziele zu instrumentalisieren.

Im 19. Jahrhundert wurde die Wiese am Vierwaldstättersee dann endgültig zum Nationalheiligtum. In den 1820er und 1830er Jah-

ren war das Schwurmotiv Gegenstand zahlreicher romantisierender Gemälde, aber auch von Volkskalenderblättern, Wirtshausschildern, Tabakdosen oder Ziergegenständen. Zur gleichen Zeit entstand auch das bald berühmte Rütlilied. Die zunehmende Polarisierung zwischen Liberalen und Konservativen in den 1840er Jahren führte zu neuerlichen politischen Deutungskämpfen um das Rütli. Im Jahre 1859 wurde die Wiese von der „Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft" für 55 000 Franken erworben. Die Gesellschaft übergab das Rütli im folgenden Jahr als „unveräußerliches Nationaleigentum" dem Bundesrat und erhielt es von diesem zur Verwaltung wieder zurück. Von da an wachte eine spezielle Rütlikommission über das „stille Gelände am See" und sah sich insbesondere dem Prinzip der Denkmalfreiheit verpflichtet. 1862 fand das erste Rütlischießen statt, sieben Jahre darauf wurde ein Schiffssteg für Dampfschiffe errichtet. Gleich zweimal war das Rütli sodann Schauplatz von 600-Jahr-Bundesfeiern. Die Erhebung des Ende des 18. Jahrhunderts entdeckten Bundesbriefes von 1291 zum eigentlichen Staatsgründungsdokument ermöglichte 1891 die Veranstaltung eines ersten Jubiläums, dem 1907 aber mit Blick auf das bis weit ins 19. Jahrhundert hinein angenommene Gründungsjahr noch eine zweite Feier folgte.

Nach einem Einschub von Josef Wiget, der die Entstehung der Eidgenossenschaft als spezifisch zentralschweizerischen Vorgang sowie die Entwicklung der Kooperationen der ur- und zentralschweizerischen Kantone bis in die Gegenwart resümiert, analysieren die beiden letzten Kapitel den Rütlischwur als Szene und als Bildmotiv. Mit Friedrich Schiller stammt die bei weitem wirkungsmächtigste literarische Verarbeitung der Schwurszene von einem Dichter, der selber die Schweiz nie besucht hatte. Hauptsächlich gestützt auf die Darstellungen Tschudis und von Müllers gelang es Schiller, in seinem Drama die beiden in einem Spannungsverhältnis stehenden Einzelgeschichten von Tells individuellem Tyrannenmord und der kollektiven Rütliverschwörung sinnvoll miteinander zu verbinden. Nachdem das Stück zunächst vor allem in Deutschland populär war, namentlich in der Zeit der antinapoleonischen „Freiheitskriege", avancierte es bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Schweiz zum wichtigsten Multiplikator des alten Befreiungsmythos. Die zentrale Schwurszene wurde in ungezählten Festspielen aufgeführt und brannte sich dadurch ins nationale Bewusstsein der Schweizer Bevölkerung ein. Dass der Gründungsmythos in verschiedenen Punkten inkonsistent war, fand dabei wenig Beachtung. Der Autor nennt und untersucht in diesem Zusammenhang drei Aspekte, nämlich die Frage, wer in den unter-

schiedlichen Darstellungen die drei schwörenden Eidgenossen waren, das Verhältnis zur Tellsgeschichte sowie die Datierungsfrage bzw. die Verbindung des Schwurs zum Bundesbrief. In einem längeren Exkurs geht er sodann der – insgesamt negativ beantworteten – Frage nach, inwiefern der Rütlimythos eine besondere schweizerische Schwörkultur evoziert hat. Das abschließende Kapitel zur Geschichte des Bildmotivs verbindet in gelungener Weise die formale Analyse eines reichhaltigen und heterogenen Samples bildlicher und plastischer Darstellungen der Schwurszene mit der historisch-politischen Kontextualisierung. Der beigegebene, rund 60 entsprechende Darstellungen enthaltende Bildteil ist ein wahres Juwel und deckt die ganze Bandbreite von patriotisch-erbaulichen über oppositionelle bis hin zu satirischen Verarbeitungen ab.

Insgesamt lotet Kreis' Darstellung das ganze Spektrum der mit dem Konzept „lieu de mémoire" verknüpften Fragestellungen aus und behandelt dieselben in souveräner, von einer langjährigen Beschäftigung mit der Materie zeugenden Art und Weise. Ungeachtet der Tatsache, dass sich das Buch an einen über das zünftische Fachpublikum hinausreichenden Leserkreis richtet, synthetisiert es in innovativer Weise den aktuellen Forschungsstand unterschiedlicher Disziplinen und betritt es auch in verschiedenen Punkten wissenschaftliches Neuland. Nicht zuletzt deshalb hätte der Verlag dem Werk ein etwas sorgfältigeres Endlektorat angedeihen lassen dürfen.

Christian Koller, Bangor

Torsten Lorenz, Von Birnbaum nach Międzychód. Bürgergesellschaft und Nationalitätenkampf in Großpolen bis zum Zweiten Weltkrieg. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2005, 441 S. (Frankfurter Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Ostmitteleuropas. 10).

Torsten Lorenz' Dissertation gehört zu einer Reihe von in jüngster Zeit erschienenen Arbeiten, die sich der deutsch-polnischen Beziehungen unter einem lokal- oder regionalgeschichtlichen Blickwinkel annehmen und zugleich einen kulturwissenschaftlichen Ansatz formulieren. Wie Lorenz schreibt, geht es ihm um die „Formierung nationaler Gesellschaften im Kontext des wirtschaftlichen und sozialen Wandels, der Großpolen im ‚langen' 19. Jahrhundert erfasste und

seine Gesellschaft von einer ständisch-‚traditionalen' zu einer bürgerlich-‚modernen' transformierte" (S. 19). Dabei sollen insbesondere die Akteure dieses Prozesses, die lokalen gesellschaftlichen Eliten, die politischen Funktionsträger und ihre jeweiligen Rollen innerhalb des angesprochenen Prozesses untersucht werden. Lorenz kritisiert zu Recht, dass frühere Studien polnischer wie auch deutscher Autoren sich meist ausschließlich entweder auf „Deutsche" oder auf „Polen" bezogen und „damit lokale Lebenszusammenhänge [dekomponierten], die schon allein aufgrund des Untersuchungsdesigns nicht erfasst werden konnten" (S. 21). Deshalb war es nahe liegend, ein Untersuchungsgebiet unterhalb der Provinz- bzw. Wojewodschaftsebene zu wählen, das eine kleinteilige, detailgenaue und nahe an der historischen Alltagsrealität bleibende Untersuchung erlaubt.

Lorenz' Betrachtungsgebiet ist der im Westen der historischen Region Großpolen/Wielkopolska an der Grenze zu Brandenburg gelegene Kreis Birnbaum/Międzychód, der mit der zweiten Teilung Polens 1793 zu preußischem Territorium wurde. Nach dem Wiener Kongress 1815 war das Gebiet Bestandteil des Großherzogtums Posen, das nach 1848 zur Provinz Posen herabgestuft wurde und bis zur endgültigen Demarkation der neuen deutsch-polnischen Grenze 1920 zum preußisch-deutschen Staat gehörte. In der Zweiten Polnischen Republik war der Kreis Bestandteil der neu errichteten Wojewodschaft Posen. Die Arbeit untersucht in chronologischem Fortgang den gesamten Zeitraum von der zweiten Teilung bis zum Ende der Zweiten Republik und schließt mit einem kurzen Ausblick auf Okkupation und Vertreibung während und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, mit denen die enge deutsch-polnische Nachbarschaft in dem Gebiet endgültig Geschichte wurde.

Die als Regionalstudie angelegte Arbeit umschließt zugleich eine lokale Fallstudie, da geschätzte zwei Drittel ihres empirischen Materials sich auf den Hauptort Birnbaum beziehen. Daneben findet auch die zweite Stadt des Kreises, Zirke/Sieraków Wielkopolski, häufige Erwähnung. Beide Orte waren zur Zeit der zweiten Teilung Kleinstädte mit 1700 bzw. 1200 Einwohnern, wobei sich Birnbaum im Laufe der Zeit trotz des Niedergangs des Tuchmachergewerbes und der Bevölkerungsabwanderung nach Westen als regionales wirtschaftliches Zentrum halten konnte, was Zirke dagegen nicht gelang. Auch in demografischer Hinsicht unterschieden sich beide Orte in markanter Weise, denn während in Birnbaum über den größten Teil des Untersuchungszeitraums der deutsche Bevölkerungsanteil überwog, waren in dem weiter östlich gelegenen Zirke die Polen in der Überzahl.

Dieser demografische Unterschied zwischen West und Ost galt im Großen und Ganzen für das gesamte Kreisgebiet. Die unterschiedliche ethnokulturelle bzw. nationale Zusammensetzung der beiden Stadtbevölkerungen führte immer wieder auch zu Unterschieden in den jeweiligen nationalitätenpolitischen Optionen, die es Lorenz erlauben, eine größere Bandbreite der in den preußischen Ostprovinzen anzutreffenden Verhältnisse miteinander zu vergleichen.

Im Wesentlichen bestätigt Lorenz die aus der allgemeinen Entwicklung Preußisch-Polens im 19. und frühen 20. Jahrhundert bekannten Befunde. Er betont, dass sich bereits lange vor der als Wegscheide der nationalitätenpolitischen Entwicklung gekennzeichneten Revolution von 1848 die Anfänge des Zerwürfnisses zwischen Polen und Deutschen abzeichneten. Dafür war u.a. eine sich bereits im 18. Jahrhundert zuspitzende konfessionelle Intoleranz verantwortlich, die der Überlieferung nach die zum Zeitpunkt der Teilungen mehrheitlich protestantischen Birnbaumer die preußische Besatzung als Befreiung begrüßen ließ. Konfessionelle Fragen trugen immer wieder zur Verschärfung der nationalen Spannungen bei, da parallel zu den beiderseitigen Nationalisierungsprozessen die Identifizierung der Deutschen mit dem Protestantismus und der Polen mit dem Katholizismus geläufig wurde. Dabei gerieten die zwischen konfessioneller und nationaler Loyalität hin- und hergerissenen deutschen Katholiken immer wieder zwischen die Fronten. Lorenz weist darauf hin, dass anders als meist in der polnischen Historiografie angenommen, Bismarcks Kulturkampf der 1870er Jahre keine primär antipolnische Stoßrichtung hatte, sondern reichsweit auf die Zurückdrängung des „Ultramontanismus" abzielte. Allerdings verschärfte die Gängelung der als staatsgefährdend apostrophierten katholischen Kirche zwangsläufig die nationalitätenpolitischen Spannungen. An einem Fallbeispiel aus Zirke zeigt Lorenz, wie sich konfessionelle und nationale Motive bündelten und der Widerstand der polnisch-katholischen Gemeinde und Kirchenhierarchie gegen einen vom Staat oktroyierten Ortspfarrer diesen schließlich zur Aufgabe zwangen.

Zu Beginn des Zeitraumes nahmen die preußischen Könige und ihre regionalen Administratoren noch eine nationalitätenpolitisch und konfessionell neutrale Position ein und betrieben eine allein der dynastisch definierten Staatsräson verpflichtete Politik. Die preußische Verwaltung trat in der Überzeugung an, in einem von Missständen und Entwicklungsrückständen gekennzeichneten Landstrich die Ideen des aufgeklärten Absolutismus durchsetzen zu müssen. Bereits damals kursierte das Schlagwort der „polnischen Wirtschaft"; es meinte

zunächst die Unaufgeklärtheit und Unbildung des einfachen Volkes, die religiöse Intoleranz und das gegenüber dem Westen bestehende zivilisatorische Gefälle, bevor es sich später in ein moralisch aufgeladenes ethnisches Stereotyp verwandelte. Die Verantwortung für diese Zustände wurde einem modernisierungsfeindlichen polnischen Adel und Klerus angelastet. So lag es nur in der Logik der preußischen Staatsräson, dass Hoffnungen unerfüllt blieben, die gerade die polnische Adelsgesellschaft zu Anfang auf eine politische Liberalisierung und Autonomiegewährung setzte. Vielmehr wurden die Reste der ständischen Selbstverwaltung bis zu den 1830er Jahren allmählich durch staatliche Organe ersetzt. Während sich die zentralistisch-etatistischen Modernisierungsmaßnahmen der preußischen Verwaltung jedoch nur langsam umsetzen ließen, griff die polnische Gesellschaft seit den 1830er Jahren zur Selbsthilfe und entwickelte eine frühe Form der „organischen Arbeit", noch bevor die Nationalbewegung im Gefolge zweier gescheiterter Aufstände Abstand von einer gewaltsamen Lösung der polnischen Frage nahm. Die Gründung des Posener Basars 1838 als genossenschaftlicher Organisation und der „Gesellschaft für Hilfe der lernenden Jugend" durch den Posener Arzt Karol Marcinkowski sind die bekanntesten Beispiele hierfür; der Marcinkowski-Verein hatte eine, wenn auch auf niedrigem Niveau stagnierende Ortsgruppe in Birnbaum.

Das Ziel dieser Selbsthilfeaktivitäten war die Schaffung eines wirtschaftlich erstarkten und national bewussten polnischen Bürgertums, das die soziale Lücke zwischen Adelsgesellschaft und Landbevölkerung schließen und dem deutschen und jüdischen Bürgertum der Städte mit größerem Selbstbewusstsein entgegentreten konnte. Denn auch die revidierte preußische Städteordnung von 1831, obwohl in nationaler Hinsicht neutral formuliert, wirkte sich insofern nationalitätenpolitisch diskriminierend aus, als sie die politische Partizipation auf kommunaler Ebene einem Steuerzensus unterwarf und deshalb die in der Regel ökonomisch schwächere polnische Bevölkerung benachteiligte.

Bezeichnenderweise wurde die Städteordnung in Birnbaum erst 1833, in Zirke sogar erst 1840 umgesetzt; die Begründung war, dass in mehrheitlich polnisch bewohnten Städten angeblich keine ausreichende Zahl gebildeter Männer zur Übernahme der städtischen Ämter zur Verfügung stand. Die latente politische Benachteiligung führte die Aktivisten der polnischen Nationalbewegung frühzeitig dazu, ihr Hauptaugenmerk auf die Auseinandersetzung auf wirtschaftlichem Feld zu legen. Das machte sie zu den Erfindern des Wirtschaftsna-

tionalismus, der Parole des „swój do swego“ („jeder zu den Seinen“), d.h. des Boykotts von Geschäftsinhabern und Gewerbetreibenden der anderen Nationalität(en). Jedoch weist Lorenz an zahlreichen lokalen Beispielen nach, dass die Marktteilnehmer allein aus wirtschaftlicher Rationalität oft die Vorgaben des Wirtschaftsnationalismus unterliefen; gerade Geschäftsinhaber hatten ein geringes Interesse daran, durch aggressiven Nationalismus ihre andersnationale Kundschaft zu düpieren, und diese orientierte sich ihrerseits in ihrem alltäglichen Leben gleichfalls eher an ihrem Geldbeutel als an den Ideologemen der nationalen Akteure.

Gleichwohl ging die zunehmende Politisierung der Nationalbewegung auch nicht an der Peripherie der Provinz spurlos vorbei. Nach dem „letzten Aufblitzen der vormärzlichen deutschen Polenbegeisterung“ in der Revolution von 1848 (S. 83) löste die Kabinettsordre des Königs, kraft derer die westlichen Teile der Provinz Posen an den Deutschen Bund angeschlossen wurden, Proteste der polnischen Bevölkerung aus. Es war charakteristisch, dass sich diese Bewegung zunächst noch vorwiegend aus der Befürchtung speiste, von einer protestantischen Bevölkerung majorisiert zu werden, so dass sich viele deutsche Katholiken nach einem entsprechenden Aufruf des Erzbischofs von Posen der Protestbewegung anschlossen, obwohl sie vorher für den Anschluss eingetreten waren. Die Bildung der „Polnischen Liga“ im Sommer 1848, welche an die „organische Arbeit“ im Sinne des Marcinkowski-Vereins anknüpfte und bis zum Herbst zahlreiche Kreis- und Ortskomitees in der gesamten Provinz hervorbrachte, markierte einen weiteren Schritt zur Politisierung der polnischen Nationalbewegung.

Es hieße aber das Bild verzeichnen, darin bereits den Beginn eines unumkehrbaren, unversöhnlichen Auseinanderdriftens von Polen und Deutschen zu sehen. Lorenz kann an zahlreichen Beispielen nachweisen, dass in der Lebensrealität der Provinz eine friedliche deutsch-polnische Nachbarschaft selbst über die Reichsgründung von 1871, den Kulturkampf und schließlich die eskalierenden antipolnischen Maßnahmen um die Jahrhundertwende hinaus viel normaler war, als sich dies aus Berliner oder selbst Posener Perspektive darstellen mochte. Der Deutsche Ostmarkenverein etwa, 1894 als Agitationsverband gegründet, der für die Durchsetzung vermeintlicher deutscher ökonomischer und demografischer Interessen in den Ostprovinzen mit einer scharf antipolnischen Politik auftrat und zur wichtigsten Stütze der Kolonisierungs- und Germanisierungspolitik in den Ostprovinzen wurde, scheiterte im Kreis Birnbaum am Wider-

spruch der Interessen seiner aus einfachen Gewerbetreibenden zusammengesetzten Mitgliedschaft einer- und den Beamten andererseits, die im Vorstand saßen und stärker die Linie des Gesamtvereins vertraten; sein Birnbaumer Ortsverein wurde deshalb 1907 aufgelöst (S. 166-171). Vereine wie etwa die Birnbaumer Schützengilde zeichneten sich eher durch soziale als nationale Exklusivität aus und nationalisierten sich erst zu einem späten Zeitpunkt. Die Handwerkervereine blieben nach Lorenz' Befund stets national gemischt. Die im Sinne der nationalitätenpolitischen Akteure der ersten Generation politisch erfolgreichsten Verbände blieben dagegen die polnischen Genossenschaften.

Diese vergleichsweise konfliktarme lokale Situation vermochte jedoch nicht zu verhindern, dass der Erste Weltkrieg als Katalysator der weiteren nationalitätenpolitischen Eskalation bis zum endgültigen Bruch wirkte. Zunächst wurde noch der „Burgfrieden" auf die polnischen Untertanen der preußisch-deutschen Monarchie ausgedehnt, und die meisten polnischen Bürger dienten dem Staat loyal an allen Heimat- und Kriegsfronten. Zugleich jedoch schuf der Krieg die Rahmenbedingungen, unter denen sich der politische Widerstand der polnischen Nationalbewegung organisatorisch in Stellung bringen und die staatliche Unabhängigkeit vorbereiten konnte. Lorenz zeichnet detailliert nach, welche politischen Entwicklungen dahin führten, dass der Kreis Birnbaum nach einem längeren Schwebezustand 1920 dem wieder gegründeten polnischen Staat angegliedert wurde. Die polnische Optionspolitik der ersten Hälfte der 1920er Jahre bereitete schließlich die physische Verdrängung der deutschen Bevölkerung vor, wie sie endgültig nach 1939/45 vollzogen wurde. Die nationalitätenpolitischen Restriktionen, die zuvor die polnische Bevölkerung erfahren hatte, richteten sich nunmehr gegen die deutsche Minderheit. Die polnischen Behörden zielten darauf ab, möglichst jeden über die Grenze abzuschieben, der sich bei der nationalen Option als Deutscher erklärt hatte. Die entsprechenden formaljuristischen Bestimmungen wurden flankiert von zahlreichen politischen und wirtschaftlichen Druckmitteln, wie etwa der Drohung mit der Einziehung zum Militärdienst oder einem faktischen Berufsverbot für Freiberufler, um die deutschen Optanten unterhalb der Schwelle direkter Gewaltanwendung zur Ausreise zu drängen.

Die Stärken des Buches liegen nicht so sehr darin, grundstürzend neue Erkenntnisse über die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen auf einer sozial- und kulturgeschichtlichen Ebene vorzulegen. Vielmehr sind sie eher in der Konkretisierung und Differenzierung des Geschichtsbildes zu suchen, etwa wenn Lorenz zeigt, dass die

Stadtväter der Provinzorte in der späten Kaiserzeit keineswegs einem preußisch-deutschen Hurrapatriotismus anhingen, sondern eher um die Bewahrung der prekären lokalen Balance zwischen den Nationalitäten bemüht waren. Auch in dem umfassenden Kapitel über das Vereinswesen wird deutlich, dass die bürgerschaftlichen Assoziationen nicht durchweg der nationalistischen Agitation der einen oder anderen Seite erlagen, sondern oft weiterhin eher als Orte der zwischennationalen Geselligkeit und der berufsständischen Interessenvertretung fungierten. Das Kapitel über die Zweite Polnische Republik stellt insgesamt empirisch-faktografisch etwas weniger zufrieden, weil es vielleicht ein wenig zu stark auf die polnische Optantenpolitik der frühen 20er Jahre fokussiert ist. Wo lagen jedoch letztlich die Ursachen für die weitere Verschärfung der – sich jetzt gegen Deutsche und Juden richtenden – nationalitätenpolitischen Maßnahmen? Handelte es sich um eine erklärliche Reaktion auf den zuvor erfahrenen Druck, um eine kompensatorische Politik eines mit seinen sozioökonomischen Problemen und Gefährdungen von außen kämpfenden Landes oder den Einfluss der polnischen Nationaldemokratie, die ja gerade in Großpolen ihre Hochburg hatte? Es entsteht der Eindruck, dass es der Nationaldemokratie insgesamt gelang, die Provinz- bis hinunter zu den Lokalbehörden zu durchdringen und zu kontrollieren, und dass die jeweilige Politik von zentralen und lokalen Behörden in größerer Übereinstimmung stand. Für die Zeit nach Piłsudskis Putsch 1926 und der Kaltstellung des parlamentarischen Systems bleibt Lorenz jedoch die Antwort schuldig, wie das Verhältnis zwischen lokalen, regionalen und zentralen Behörden neu austariert wurde und ob hierbei die nationalitätenpolitischen Kontinuitäten überwogen. In diesem Zusammenhang hätte man sich eine ähnlich gründliche Analyse des Zusammenwirkens von zentralstaatlichen und lokalen Faktoren gewünscht, wie sie Lorenz für die Zeit der preußisch-deutschen Herrschaft vorgelegt hat. Diese kritischen Anmerkungen sollen jedoch nicht den positiven Eindruck schmälern, den diese gründlich recherchierte, material- und gedankenreiche und flüssig geschriebene Arbeit hinterlässt.

Andreas R. Hofmann, Leipzig

National Identity in Russian Culture. An Introduction, hrsg. v. Simon Franklin u. Emma Widdis. Cambridge (u.a.): Cambridge University Press 2004, 240 S.

Der Titel dieses anregenden Bandes ist mit Bedacht gewählt, denn die Herausgeber hatten keineswegs im Sinn, eine umfassende Einführung in die Entwicklung einer russischen nationalen Identität zu liefern. Da ein solches Unterfangen ohnehin uferlos scheint, machten sie aus der Not eine Tugend: Mit dem notwendigen Mut zur Lücke bietet ihr Buch gezielt ausgewählte Einblicke in die unterschiedlichen Formen, in denen Elemente der russischen Kultur eine „russische" Identität widerspiegeln. In ihren besten Momenten kann man den hier versammelten Beiträgen bescheinigen, in doppelter Hinsicht einen Werkstattbericht darzustellen. Zum einen dokumentieren sie verschiedene Herangehensweisen, mit deren Hilfe das, was wir gemeinhin unter „nationaler Identität" verstehen, dechiffriert werden kann. Zum anderen tauchen wir zuweilen in die eigentlichen Konstruktionsbüros der Nation ein und sehen, wie zu verschiedenen Zeiten russische Intellektuelle mit Hilfe unterschiedlicher Medien Kohärenz und Differenz zu stiften suchten.

Das Sammelwerk ist in vier Abschnitte gegliedert: „Identities in time and space", „Contrastive identities: ‚Us' and ‚Them'", „‚Essential' identities" und „Symbols of identity". Die um die 20 Seiten starken Beiträge folgen meist einem einheitlichen Schema, indem sie nach eher allgemeinen Ausführungen eine Fallstudie vorstellen. So präsentiert der erste Aufsatz von Simon Franklin „Russia in time", wobei es dem Autor in erster Linie um etwas geht, was man die historiografische Zeit nennen könnte, d.h. die Verortung des Landes in der jeweils konstruierten Geschichte. So anregend Franklins allgemeiner Überblick auch ist, vermögen seine Fallstudien zur Gestaltung eines Briefmarkenblocks am Ende der Sowjetunion sowie über die Veränderung der Symbolik ukrainischer Banknoten in den 1990er Jahren nicht recht zu überzeugen, da sie zu punktuell sind und man sie nur schwer mit den wirkungsmächtigen Quellen seines Überblicks in Einklang bringen kann. Emma Widdis versucht sich anschließend an einer Darstellung von „Russia as space", was freilich ebenso Skizze bleiben muss. Nach einer einleitenden Vorstellung diverser historischer Raum- und Expansionskonzepte betreffen ihre Fallstudien die Repräsentation der „Unermesslichkeit" (*neob"jatnost'*) in einer Art metaphorischer Geografie zwischen unkontrollierbarem

Chaos (de Custine) und imaginierter Freiheit (Ključevskij). In sowjetischer Zeit blieb die zentrale Interaktion von Kontrolle und Wildheit, von Unterwerfung und Grenzenlosigkeit in einem neuen ideologischen Korsett der kognitiven Kartierung des Raums bestehen, wie sie anhand des Films „Die Erzählung vom sibirischen Land" und einer Karte, die Moskau als „Zentrum der fünf Meere" zeigt.

Während die Herausgeber sich darum bemühen, die Zeitleiste der russischen Geschichte möglichst breit vom Mittelalter bis zur Gegenwart zu nutzen, sind die Beiträge ihrer Kollegen meist auf eine spezielle Periode beschränkt. So untersucht Hubertus F. Jahn primär das „lange 19. Jahrhundert", wobei er in seinem differenzierten und dichten Beitrag „‚Us': Russians on Russianness" zunächst den Eliten- und anschließend den Unterschichtendiskurs über das Eigene untersucht. Als Ausgangs- und Endpunkt seiner Reise in die Selbstkontemplation der Russen wählt er ein Puškin-Denkmal im Kaukasus, das nicht nur daran erinnert, wie irritiert der Dichter einst war, als er innerhalb der russischen Grenzen etwas so Exotisches und Unrussisches sah, sondern auch daran, wie wichtig das Fremde bei der Definition des Eigenen ist. Vielleicht hätte es Sinn gemacht, den anschließenden Text von Anthony Cross („‚Them': Russians on foreigners") ähnlich zu strukturieren und inhaltlich zu koordinieren. Cross, der eigentlich ein Spezialist für das britische Russlandbild ist, beschäftigt sich demgegenüber zunächst mit der russischen Reaktion auf frühe ausländische Kritik, bevor er in einem Absatz auf das Bild des „Fremden" in der russischen Literatur eingeht und in seiner Fallstudie russische Englandbilder an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in ihrem Vorbildcharakter für „Russentum" betrachtet.

Zu den „essential identities" steuern Simon Franklin, Marina Frolova-Walker, Boris Gasparov und Catriona Kelly Überlegungen zu den Komplexen Religion, Musik, Sprache und Alltag bei. Hier gelingt Franklin die Verzahnung seiner allgemeinen Darstellung der Rolle der Orthodoxie in der russischen Kultur vor und nach Peter I. mit den folgenden Fallstudien zu Leskovs „Der verzauberte Pilger" (1873), Eisensteins „Aleksander Nevskij" (1938) sowie zu einer 2000 publizierten rechtsnationalistischen Enzyklopädie unter dem Titel „Die heilige Rus'". Sehr informativ ist auch Frolova-Walkers Studie zur „russischen" Musik, da hier deutlich wird, wie selbst im Bereich der Kirchenmusik ein nonverbales Medium wie der Klang „russisch" manipuliert werden kann. Nicht anders erging es der Volksmusik und ihrer angenommenen Authentizität als Quelle nationaler Emotion: Nach einem Jahrhundert der Gewöhnung an die „gentry conception

of folk music" seien die ersten authentischen Aufnahmen bäuerlichen Gesangs ein veritabler Schock für all diejenigen gewesen, „who had long considered themselves folksong enthusiasts" (S. 121). Schließlich thematisiert sie noch die Rezeption der Musik von Radiščev über Gogol' bis zur Gruppe „Mir iskusstva". Während die „gentry conception of folk music" mit ihren schwermütigen Melodien sich auch in Westeuropa als Repräsentation der „russischen Seele" durchgesetzt hatte, habe ironischerweise Djagilevs „Mir iskusstva", das sich bewusst auf die fröhliche und wilde, bislang kaum rezipierte Seite der russischen Musiktradition konzentrierte, aufgrund der ausgesprochenen Exotik des Dargeboten im Westen zu einer kognitiven Verschiebung Russlands von „Europa" nach „Asien" geführt.

Gasparov untersucht in seinem Beitrag die diskursive Bedeutung der Vermischung sprachlicher Ebenen, wozu er primär mittelalterliche Quellen heranzieht, in denen das Altkirchenslawische bewusst als Medium des Moralischen und Überweltlichen eingesetzt worden sei. Interessant ist dabei seine eigentlich selbstverständliche Bemerkung, dass schon im 15. Jahrhundert die Authentizität des Altkirchenslawischen neu erfunden werden musste. So spannend seine Überlegungen zu Monomachs „Belehrung" (*Poučenie*), Avvakuums autobiografische Schrift sowie zur Vita Stefans von Perm für den Spezialisten auch sind, bleibt ihr Aktualitätsanspruch, den herzustellen sich die übrigen Texte mehr oder weniger erfolgreich bemühen, hier nur angedeutet. Gasparov selbst betont freilich mit Recht, wie inadäquat ein direkter Vergleich des mittelalterlichen Sprachgebrauchs mit aktuellen Erscheinungen wie etwa der Anglisierung des Russischen sei. Auch Kelly konzentriert sich nach einer knappen Klärung des schwer übersetzbaren Begriffs *byt* (etwa „Alltag", auch „Lebensweise") auf dessen Verwendung im frühen sowjetischen Gebrauch. Ihre instruktive Fallstudie wiederum behandelt den wohl als gescheitert anzusehenden staatlichen Versuch in dieser Phase, den Alltag von Kindern zu transformieren. Pointiert schließt sie: „Politicised through and through, childhood was at the same time beyond the reach of politics" (S. 166). Allerdings geht es hier dezidiert um den Versuch, dem Alltag von Kindern eine sowjetische Identität zu oktroyieren, was mit der inhaltlichen Ausrichtung des Bandes auf das „Russische" in der Kultur zumindest auf dem ersten Blick nicht ganz zu vereinbaren ist. Zuzustimmen ist ihr allerdings darin, dass die spezifische Beziehung zum *byt*, die ihr zufolge die Russen sich selbst gern unterstellen, kaum geeignet sei, so etwas wie russische Identität zu definieren.

Abschließend geht es um symbolische Repräsentationen von Identität. Lindsey Hughes diskutiert unter dem Titel „Monuments and identity" einige russische Erinnerungsorte, wobei religiös konnotierte Beispiele überwiegen. Hierzu zählen Kirchen wie die Uspenskij-Kathedrale im Kreml, die Basiliuskathedrale auf dem Roten Platz und die jüngst wiedererrichtete Erlöserkathedrale sowie die Ikonen der Gottesmuter von Vladimir aus dem 12. Jahrhundert und Andrej Rublevs erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts entdeckte berühmte Hl. Dreifaltigkeit (*Troica*). Hinzu kommen Denkmäler wie das berühmte Petersburger Reiterstandbild Peters I., Puškins „eherner Reiter" und Vera Muchinas „Arbeiter und Kolchosbäuerin" sowie das Gemälde „Die drei Recken" von Viktor Vasnecov. Während die meisten dieser Embleme des Russischen auch dem nicht-russischen Betrachter etwas sagen, zumal die Basiliuskathedrale ja nahezu jeden westlichen Russlandreiseführer ziert, widmet sich Stephanie Sandler schließlich mit „Puškin" einem speziell russischen Erinnerungsort zu. Dabei geht es freilich weniger um des Dichters konkrete Werke, sondern um den Mythos des „russischsten aller Poeten", der in seiner entindividualisierten Form für viele Russen so etwas wie die Essenz der nationalen Identität verkörpere. Deutlich wird in ihren Fallstudien der Jubiläumsveranstaltungen 1937 und 1999 vor allem, dass es unter El'cin tatsächlich alternative Interpretationsmöglichkeiten gab, die nicht in das staatlich verordnete Pathos, das in vielem an sowjetische Gewohnheiten erinnert habe, einfielen. Man fragt sich im Sommer 2007 allerdings, wie eine solche „russlandweite" Veranstaltung unter Putin aussähe.

Die Vielfalt der Beiträge dieser empfehlenswerten Sammlung lässt sich in einer Rezension kaum adäquat abbilden. Ein Zwiespalt bleibt jedoch. So sehr sich die Autoren bemühen, ihre jeweiligen Beispiele erläuternd in der russischen Geschichte zu verankern, bleiben sie meist isoliert, sodass der Begriff der „introduction" im Titel irreführt. Es ist beileibe keine Einführung in die russische Kulturgeschichte als solche und ohne grundsolide Vorkenntnisse kaum rezipierbar, sodass auch eine knapp vierseitige Auswahlbibliografie keine Hilfestellung bietet. Dafür stellt dieses Buch einen Wegweiser für all diejenigen dar, die eine Antwort auf die Frage suchen, was die so genannte „Neue Kulturgeschichte" in Bezug auf Russland und die Russen zu bieten hat. Ganz in diesem Sinne haben Franklin und Widdis auch nicht versucht, eine eindeutige Definition des (so oder so spekulativen) Gehalts einer russischen Identität zu finden, sondern eine weitgehend repräsentative Auswahl dessen präsentiert, wie das Nationale in der

russischen Kultur vermittelt wurde und wird. Ergänzungen sind jederzeit willkommen.

Karsten Brüggemann, Tallinn

Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa, hrsg. v. Heidi Hein-Kircher u. Hans Henning Hahn. Marburg: Verlag Herder-Institut 2006, 431 S. (Tagungen zur Ostmitteleuropaforschung. 24).

Der Band versammelt Beiträge einer im September 2004 am Herder-Institut in Marburg veranstalteten Sommerakademie, an der neben anerkannten Spezialisten der historischen Mythosforschung vor allem Nachwuchswissenschaftler/innen aus unterschiedlichen Ländern teilnahmen. Er enthält – neben Einleitung und abschließender Zusammenschau – vier Hauptteile, durch die eine geschichtswissenschaftliche und politologische Schwerpunktsetzung markiert wird.

Yves Bizeul liefert im einleitenden Beitrag unter dem Titel „Politische Mythen" unter Berücksichtigung wichtiger Erkenntnisse aus der interdisziplinären Mythos-Diskussion eine grundlegende Definition, die dem heutigen Erkenntnisstand gerecht wird. Den „politische[n] Gründungsmythos" kennzeichnet er als „Oberkategorie aller anderen mythischen Erzählungen, die damit verbunden sind" (S. 4), er hebt die „klare sakrale Dimension" (S. 5) politischer (im Sinne von François und Schulze durchaus auch historischer[1]) Mythen hervor und verweist auf ihre Doppelstruktur, durch die Mythen nicht mehr als wahr oder falsch qualifiziert werden können, sondern nur als „operational und ‚vielsagend'" (S. 6). Gleichzeitig weist Bizeul politische Mythen zutreffend als ideologische Erscheinungsformen aus und hebt ihre – nicht zuletzt aufgrund ihres fundamentalen Stellenwerts in der Erinnerungskultur – sinnstiftende Orientierungsfunktion für die Gegenwart hervor (S. 7). Der im historisch-politischen Mythos angelegte Zukunftsaspekt wird zwar erwähnt (S. 9), bleibt allerdings unterbelichtet. Der Mythos liefert nach Bizeul simplifizierende Erklärungsmuster einer komplexen Wirklichkeit (S. 8), und er

[1] Vgl. Etienne François, Hagen Schulze, Das emotionale Fundament der Nationen, in: Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama, hrsg. v. Monika Flacke. München/Berlin 1998, S. 17-32, hier S. 19 f.

dient nicht zuletzt der Legitimation politischer Herrschaft (S. 9). Bizeul liefert eine hervorragende Synthese der bisweilen verworrenen Diskussion um historisch-politische Mythen.

Im zweiten Teil des Bandes, „Medien-Mythen", informiert Alexandra Kaiser unter dem als Titel genutzten Heuss-Zitat „Sie wollen gar nicht, dass wir mit lauten Worten sie ‚Helden' nennen" über die Geschichte, den ritualisierten Ablauf und die (Wandlungen unterworfene) Funktion des „Volkstrauertag[es] und (...) [des] Mythos vom Sinn des Sterbens im Krieg". Sie stützt sich dabei auf einen an Erkenntnisse der gegenwärtigen Mythos-Diskussion angelehnten Mythosbegriff, durch den sie die mit der Etablierung und Fortführung des Volkstrauertages verbundenen Sinnstiftungen (Soldatentod [S. 68], Opfergemeinschaft [S. 71], Friedensmahnung [S. 74]) verdeutlicht und die Wirkung des nicht allein verbal, sondern in entscheidendem Maße durch Rituale und Symbole geprägten Trauerkonzepts expliziert, das – in Reaktion auf gesellschaftlich vorherrschende Rahmenbedingungen – auch deutlichen Veränderungen unterworfen war.

Nicola Hille widmet sich „[v]isuelle[n] Strategie[n] zur Mythenbildung im frühen sowjetischen Plakat" unter dem Titel „Politik in Bildern". Dabei überrascht es kaum, dass sich die durch Plakate gestützte Mythenbildung in der von Hille beobachteten Phase zwischen 1920 und 1951 ganz maßgeblich auf die Oktoberrevolution (unerklärlicherweise als „zunächst weitgehend unauffällige[s] Ereignis" [S. 81] gekennzeichnet), auf Lenin und schließlich auf Stalin bezog. Hille verdeutlicht am Beispiel der Wandlungen unterworfenen Präsentation Stalins, dass sich durch Analyse der Plakate dessen „sukzessive Machtakkumulation auch bildlich nachvollziehen lässt" und sich die „Chronologie des Stalinkultes (...) visuell im Plakat [manifestierte]" (S. 88). Der Beitrag zeigt, dass eine Analyse der „Sichtagitation" (S. 84) im Plakatwesen entscheidende Aufschlüsse über den für die Mythosforschung so bedeutenden Propagandaaspekt zu liefern vermag.

Malte Thießen beschäftigt sich mit dem „Gedenken an Bombenkrieg und Kriegsende in Hamburg nach 1945". Gleich zu Beginn seiner Ausführungen verdeutlicht Thießen, dass der später in mythifizierender Geschichtsauslegung identifizierte „Hanseatische Geist" (S. 109) als Ablehnungsstrategie gegen die Auffassung, der Hamburger NS-Gauleiter Karl Kaufmann habe die totale Zerstörung der Hansestadt durch ihre kampflose Übergabe verhindert, zu bewerten sei (S. 108 f.). So entstand ein Deutungsmuster (das Thießen erstaunlicherweise nicht als solches verstanden wissen will [S. 110]), das auf die Darstellung des Luftkrieges als Durchhaltemythos (S. 114) und

des Wiederaufbaus als Gründungsmythos (S. 115) angewendet wurde. Der Widerspruch zwischen diesen beiden Varianten, in die der Mythos vom „Hanseatischen Geist" inkorporiert wurde, muss indes nicht so zwangsläufig erscheinen, wie Thießen ihn darstellt, denn sowohl durch Unverzagtheit während der Bombenangriffe als auch durch Mut zum (unvermeidlichen) Neubeginn kann jene „Lebenskraft" (S. 109) illustriert werden, die führende Politiker Hamburgs den Einwohnern der Stadt immer wieder als Grundsubstanz des „Hanseatischen Geistes" zuschrieben. Störend wirkt sich in Thießens Beitrag vor allem seine problematische Unterscheidung zwischen der Erzählung des Mythos und seiner Funktion als Deutungsmuster oder kollektives Geschichtsbild (S. 110) aus. Thießen selbst vermag diese Unterscheidung nicht durchzuhalten, wenn er von „mythische[r] Deutung der Vergangenheit" (S. 111) spricht.

Vasile Dumbravas gehaltvoller Beitrag unter dem Titel „Vergangenheit – Denkmäler – Diskurse. Erinnerung und Vergessen in der MSSR/Republik Moldova" verdeutlicht ein weiteres Mal, wie gewinnbringend die Beschäftigung mit historischen Mythen in den kleineren Staaten Mittel-, Ost- und Südosteuropas für die historische Mythosforschung sein kann, denn Dumbrava zeichnet am Beispiel Moldovas anschaulich nach, wie die „Konstruktion möglichst bruchloser Nationalgeschichten" (S. 123) auch in der unmittelbaren Vergangenheit erfolgt ist. Nach Umbrüchen in der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung eines Landes oder Volkes konstatiert Dumbrava zutreffend häufige „Neuinterpretationen kollektiver Geschichte", die allerdings nicht nur in der „Durchsetzung neuer Geschichtsmythen" (ebenda) bestehen, sondern häufig genug auch in der Reaktivierung freilich in ihrer Sinngebung oftmals signifikant abgewandelter älterer Geschichtsbilder. Dumbravas Annahme, dass das Vergessen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in der westlichen Zivilisation vorherrschend gewesen sei (S. 125), ist allerdings zurückzuweisen. Am Beispiel der Republik Moldova stellt Dumbrava nachvollziehbar heraus, dass „Denkmäler (...) das von den Herrschenden sanktionierte Geschichtsbild einer Gesellschaft [visualisieren]" (S. 123). Er expliziert dies am Beispiel des Denkmals „Badea Mior", das als „Luminarea Recunoştinţei" (Kerze der Dankbarkeit) den anonymen Helden des moldauischen Staates und der „Ewigkeit der ‚moldauischen Tradition'" (S. 130) 2004 gewidmet wurde, allerdings von der Bevölkerung kaum angenommen wurde. Ganz anders verhielt es sich demgegenüber mit dem in Chişinău aufgestellten Denkmal Stefans des Großen, dessen wechselhafte Geschichte Konjunkturen im Kontext der geschichtspo-

litischen Konzepte unterschiedlicher staatlicher Systeme sowie verschiedener sprachlicher und ethnischer Bevölkerungsteile zwischen 1918/1928 bis in die Gegenwart verdeutlicht (S. 134-140). Heute hat das „Denkmal Stefans des Großen (...) einen Legitimations- und Repräsentationscharakter und wird zum Zwecke der Durchsetzung von Macht und Herrschaftsansprüchen von den Vertretern eines eigenständigen moldauischen Nationalkonzeptes sowie von den Vertretern eines rumänischen Nationskonzeptes benutzt" (S. 140).

Der dritte Teil des Sammelbandes zur „‚Unvermeidbarkeit' mythischer Geschichtsbilder" wird eingeleitet durch den Beitrag „Über einige Geschichtsmythen in Ungarn: vom Mittelalter bis zur Gegenwart" des Mediävisten János M. Bak, in dem die Auffassung vertreten wird, „dass man mittelalterliche Chronisten, die die Nationalgeschichte mit biblischen oder anderen antiken mythischen Erzählungen verknüpfen, einbeziehen kann" (S. 147). Bak expliziert diese These am Beispiel der „Gesta Hungarorum", durch die „den ungarischen Großen (...) eine auf die Landnahme zurückgehende genealogische Legitimation" (ebenda) geliefert wurde. Im 19. Jahrhundert wurden diese Ausführungen dann „als Beweise für die ‚älteste Verfassung Europas' aufgegriffen" (ebenda). Bak zeichnet die Entwicklung der ungarischen Geschichtsmythologie anhand verschiedener Stationen und Versatzstücke (Schlacht von Mohács [1526], Fall Ofens an die Osmanen [1541], Regierungszeit des Corvinen Matthias [1458–1490] besonders in ihrer Ausdeutung durch Nicholas Zrínyi [1655], Bilder und Gedichte der Romantik im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Panorama „Hereinkunft der Ungarn" [1892–1896], Festlegung der Feierlichkeiten des ungarischen Millenniums [1896], Aufstellung des Panoramas Fesztys im „Nationalen Gedenkpark" von Ópusztaszer [1995]) nach, in der immer wieder die „Einzigartigkeit der Magyaren" (S. 149) und die Überlegenheit „gegenüber den barbarischen Slawen" (S. 153) herausgestellt wurde. Baks Ausführungen belegen, dass die „Vorgeschichte" historischer Mythen wesentlich zum Verständnis dieser Geschichtsbilder beitragen kann.

Ingo Wiwjorras Beitrag über den „völkische[n] Germanenmythos als Konsequenz deutscher Altertumsforschung" beginnt mit der problematischen Feststellung, dass die im deutschen Selbstverständnis verankerte „Vorstellung, germanische Vorfahren spielten eine prägende Rolle, traditionell in den Kanon der populären Nationalstereotypen" gehöre und als „Überhöhung" und „Idealisierung" (S. 157) zu kennzeichnen sei, die später in der „völkischen Ideologie" eine „herausragende Stellung" (ebenda) eingenommen habe. Allein die

Feststellung, dass die Deutschen sich als Nachkommen germanischer Gentes betrachteten, kennzeichnet aber noch keine mythifizierende Geschichtssicht, und so beeilt sich Wiwjorra, die ideologische Instrumentalisierung dieses historischen Sachverhalts zu konkretisieren, indem er aufzeigt, wie große Teile der deutschen Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts im Rückgriff auf Tacitus' „Germania" (die allerdings in der ihr eigenen Problematik nicht erörtert wird) die Vorfahrenschaft der Germanen verabsolutierten (S. 160) und ein entsprechendes „kulturnationale[s] Selbstverständnis" (S. 161) zu etablieren suchten. Dieser Versuch der Konstruktion einer ungebrochenen ethnohistorischen Kontinuitätslinie geriet jedoch durch die Erforschung der Kelten und Slawen unter Druck (S. 163), so dass die entstehenden Kontroversen unter der Zielsetzung, „ein vermeintlich historisches Recht auf territorialen Besitz" abzuleiten, insbesondere „in Zeiten eines nationalistischen Sprachen- und Volkstumskampfes mit großer Aufmerksamkeit verfolgt" (S. 161) wurden. Auch die „kulturgeschichtliche Priorität Roms, Griechenlands und des Orients" erwies sich als hinderlich, so dass „die deutsche Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts dem nationalromantischen Anspruch nach Identität von Germanen und Deutschen nur bedingt gerecht zu werden [vermochte]" (S. 163). Erst unter dem Einfluss der darwinistischen Evolutionslehre entwickelte sich eine Rassentheorie (S. 162), die anthropologisch untermauert wurde und Ende des 19. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum zu einer rassenideologisch verbrämten Neuinterpretation auch der griechisch-römischen Antike führte (S. 163 f.). Wiwjorra gelingt es, die Instrumentalisierung großer Teile der Altertumsforschung im Dienste einer deutschen Nationalideologie aufzuzeigen, ohne dass sein Beitrag indes wirklich überraschende Ergebnisse zutage fördert.

Eva und Hans Henning Hahn widmen sich in ihrem Beitrag dem „Mythos ‚Vertreibung'". Ihr Hinweis, dass die höchst unterschiedlichen Angaben zur Anzahl der „Vertriebenen" „nicht gerade Vertrauen in die Literatur über ‚Flucht und Vertreibung' ein[flößen]" (S. 171), ist gewiss gerechtfertigt. Erklärt werden diese extrem voneinander abweichenden Quantifizierungen durch den Hinweis auf die Problematik der Wortverbindung „Flucht und Vertreibung" (S. 167), die es nicht erlaube, zwischen Evakuierung, Flucht, Zwangsaussiedlung und Spätaussiedlung (S. 171) zu unterscheiden. Eva und Hans Henning Hahn erfassen damit einen der wichtigsten Gründe für die unterschiedlichen Zahlenangaben, auf den vielleicht noch deutlicher hätte eingegangen werden können. Das Hauptaugenmerk der Autoren rich-

tet sich hingegen auf die Konstruktion des Vertreibungsmythos, die durch die „gezielt unpräzise Begrifflichkeit“ (S. 172) mit biblischen Konnotationen (S. 177) vorbereitet und später durch die Wahl des Begriffes „Exodus“ in Stellungnahmen und Publikationen bedeutender deutscher Historiker wie Wolfgang Benz und Hans-Ulrich Wehler begünstigt worden sei. Es ist allerdings kaum anzunehmen, dass Benz oder Wehler zur Mythifizierung der „Vertreibungsvorgänge“ beitragen wollten, wie letztlich auch die beiden Autoren einräumen (S. 179). Entscheidender für die Mythifizierung der „Vertreibung“ war die von Eva und Hans Henning Hahn benannte „Konstruktion einer kollektiven Unschuld“ (S. 180). Diese wurde vor allem durch die Brechung des konsekutiven Verhältnisses von Weltkrieg und „Vertreibung“ (ebenda) (und – das wäre hinzuzufügen – der völligen Ignoranz gegenüber dem Kausalnexus) ermöglicht. Das von den Vertriebenenverbänden mit Gottesbezug postulierte „Recht auf Heimat“ (S. 183), die Stilisierung der „gequälten, leidenden Frau“ (S. 184) als archetypisches „Vertreibungsopfer“ (unter bewusster Anspielung auf die Unschuldsvermutung [ebenda]) sowie die Unterstellung emotionaler Rachemotive auf Seiten der Polen oder Tschechen (S. 185 f.) beförderten die Sakralisierung und Anthropologisierung der Problematik. Überdies wurde von den Vertriebenenverbänden und aus ihrem Umfeld ungeachtet zahlreicher Gedenkfeiern, Erinnungssymbole und Denkmäler die Tabuisierung des „Vertreibungsschicksals“ behauptet (S. 187), indem – von den Autoren nur beiläufig erwähnt – geschickt die Tatsache eines in der alten Bundesrepublik durchaus privilegierten „Diskussionsghettos“ als Verschweigen der „Wahrheit“ (ebenda) umgedeutet wurde. Etwas bedenklich erscheint in diesem Beitrag die gegenüber einer früheren Publikation[2] der Autoren erheblich verschärfte Diktion, die der sachlichen Analyse der äußerst sensiblen Thematik nicht unbedingt zuträglich ist. Die seit einigen Jahren mit teilweise höchst polemischen Tönen geführten Diskussionen um diese Folge des Zweiten Weltkrieges geben durchaus Anlass zur Besorgnis, doch Eva und Hans Henning Hahns pessimistische Einschätzung, „dass der Mythos selbst heute weitgehend für die historische Narration gehalten wird, und dies in einem solchen Ausmaß, dass eine analytisch-reflektierende Erzählung des gesamten Vertreibungsgeschehens kaum mehr möglich scheint“ (S. 188), kann sich mit ihrer resignativen Implikation auch kontraproduktiv auswirken.

---

2 Vgl. Eva und Hans Henning Hahn, Flucht und „Vertreibung“, in: Deutsche Erinnerungsorte, hrsg. v. Etienne François u. Hagen Schulze. Bd. I, München 2001, S. 335-351.

Stefan Guth legt in seinem Beitrag „Mythen und Stereotypen der deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte in der Zwischenkriegszeit" die Unterscheidung zwischen Logos und Mythos zugrunde, zeigt aber gleichzeitig die Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung einer derartigen Dichotomie, indem er darauf hinweist, „[d]ass auch die Wissenschaft als vorgebliche Bastion des Logos vor dem Mythos nicht ganz gefeit ist" (S. 207). Wer nun eine eingehende Beschäftigung mit wechselseitig bezogenen Geschichtsmythen und nationalen Stereotypen zwischen Deutschen und Polen erwartet, wird enttäuscht – Guth geht lediglich kurz auf die bereits im 19. Jahrhundert vorgezeichneten, in der Zeit zwischen den Weltkriegen in Deutschland aktualisierten mythifizierenden Auslegungen der Geschichte des Deutschen Ordens und der Ostsiedlung im Gegensatz zum in Polen gepflegten Piastenmythos (S. 214) sowie das messianistische Selbstverständnis der polnischen Romantik und die „Polenbegeisterung" im deutschen Vormärz (deren Vordergründigkeit er allerdings nicht benennt) ein, um schließlich zutreffend auf „den antagonistischen Aspekt" zu verweisen, der „bald dauerhaft in den Vordergrund" rückte, begründet durch „die gegenseitig verzahnte Siedlungsweise seit dem Mittelalter und verschärft durch Preußens Teilnahme an den polnischen Teilungen" (S. 213). Die Vorstellung einer „tausendjährigen deutsch-polnischen Erbfeindschaft" (S. 215) begünstigte Heterostereotype („Polnische Wirtschaft" und „Deutsche Gefahr") werden leider nicht benannt, aber der „Deutsche Drang nach Osten" wird als Stereotyp charakterisiert [S. 216]), die in der Zeit zwischen den Weltkriegen wirksam blieben. Gepflegt wurden sie unter anderem durch wissenschaftliche Schulen (in Deutschland durch die „Ostforschung", in Polen durch die Abstützung des „Westgedankens" [S. 217]), durch die der historistische Anspruch auf Objektivität (freilich ohne Selbsteingeständnis) zugunsten eines nationalen Engagements zunächst in der populären Geschichtspublizistik, später auch in der Historiografie zurückgedrängt wurde (S. 211). Die (Un-)Möglichkeit, in objektiver Weise „historische Wahrheit" darstellen zu können, wird indes durch Guth nicht diskutiert, obwohl dies im Hinblick auf die Kontroverse um die Thesen Hayden Whites[3] die Aktualität seines Ansatzes hätte verdeutlichen können. Er begnügt sich stattdessen damit festzuhalten, „dass die deutsch-polnische Beziehungshistoriographie eine Reihe von Kenn-

[3] Vgl. Hayden White, Die Fiktionen der Darstellung des Faktischen, in: Ders., Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Aus dem Amerikanischen v. Brigitte Brinkmann-Siepmann u. Thomas Siepmann. Stuttgart 1986, S. 145-160, hier S. 145.

zeichen aufwies, die üblicherweise zur Beschreibung politisch-historischer Mythen dienen" (S. 221). Als ein entscheidendes Moment durch die Fachwissenschaft getragener Mythologisierung (die er m.E. allerdings zeitlich viel zu spät ansetzt; sie ist nicht erst in den 1930er Jahren, sondern bereits im Kontext der Reichsgründung von 1871 zu beobachten) identifiziert er „die chiastische Wechselwirkung zwischen fremdem Mythos und eigenem Logos".

Maria Liakova unternimmt in ihrem Beitrag „‚Europa' und ‚der Islam' als Mythen in öffentlichen Diskursen in Bulgarien" den interessanten Versuch, in einem europäischen Land, das fast 500 Jahre unter osmanischer Herrschaft stand, historisch entwickelte Geschichtsbilder zu Europa und zum Islam als miteinander korrespondierende konträre Images zu untersuchen. Dabei geht sie von aktuellen Befragungen aus, die eine wachsende Europazustimmung (S. 225) und eine – allerdings nur von einem Drittel der bulgarischen Bevölkerung geäußerte – kritische Meinung über den Islam (S. 226) verdeutlichen. Bedauerlich ist allerdings, dass dabei weder zwischen Europa und der Europäischen Union noch zwischen dem Islam und dem Islamismus trennscharf unterschieden wird. Dennoch ist der Versuch, die aktuellen Images auf ihre historische Genese hin zu untersuchen (ebenda), ein lohnendes Unterfangen. Die Wurzeln der bulgarischen Nationalmythologie sieht Liakova in der langen Zeit der osmanischen Okkupation von 1396 bis 1878, in der die Türken als „Eroberer" in ihrer kulturellen und religiösen Fremdheit wahrgenommen wurden. Die Unterwerfung der Bulgaren und ihr Widerstand gegen die Besatzer wurde als Kampf des Christentums gegen den Islam interpretiert (S. 229), der in einer Bollwerk-Vorstellung veranschaulicht wurde, nach der „die Bulgaren (...) Helden sind, die litten, (...) es aber geschafft haben, Europa vor der Islamisierung zu retten" (S. 226), so dass der Eindruck einer Verpflichtung Europas entstand. Die Zeit der osmanischen Okkupation wurde insbesondere im 19., aber auch noch im 20. Jahrhundert als gewaltsame Entfernung aus dem europäischen Kulturkreis empfunden (S. 237), die die Betonung der Europazugehörigkeit des Landes nach sich zog, so dass das Ende der Fremdherrschaft als „Rückkehr zur europäischen Zivilisation" (S. 234) aufgefasst werden konnte, wie Liakova schlüssig anhand von Schulgeschichtsbüchern, belletristischen Texten und politischen Reden nachweist. Die Autorin belässt es jedoch nicht bei diesem Befund, sondern setzt sich ideologiekritisch mit inhaltlichen Aussagen der beiden Geschichtsbilder auseinander, indem sie die These einer gewaltsamen Islamisierung im Rückgriff auf geschichtswissenschaftliche

Erkenntnisse erheblich differenziert. In Liakovas exzellenter Synthese, der sie noch kurze Erörterungen auf den „Wiedergeburtsprozess" vor dem Ende der kommunistischen Herrschaft (S. 240) und die im Rekurs auf die bulgarische Nationalmythologie begründete Teilnahme am Irak-Krieg (S. 241 f.) folgen lässt, wird die von ihr identifizierte „binäre Opposition" (S. 226) der beiden Geschichtsbilder im Muster der durch ein abwertendes Alteritätsbild gestützten Identitätsstiftung erkennbar, so dass die religiös gefärbte negative Charakteristik des Islam wie auch die ethnisch motivierte Absetzung von den Türken als Heterostereotype identifiziert werden können.

Im einleitenden Aufsatz des vierten Teils „Raum-Mythen" beschäftigt sich Werner Benecke auf der Grundlage eines sorgfältig explizierten Mythosbegriffs (S. 259) mit den „kresy" als „Mythos der polnischen Geschichte". Benecke thematisiert die Begriffsproblematik, die sich mit dem Ausdruck „kresy" verbindet, und definiert die von ihm zentralisierten Gebiete als „Grenzland" (S. 257), in „dem Polen besondere und einzigartige Beiträge zur europäischen Geschichte leistete" (S. 260), so dass deutliche Bezüge zum polnischen Europabild des „antemurale christianitatis" (ebenda) erkennbar werden, dessen Substanz in nicht unerheblichem Maße auch durch Alteritätsbilder gegenüber den östlichen Nachbarn geprägt wurde. Insbesondere die Sowjetunion wurde auf diese Weise bereits nach dem Ersten Weltkrieg als Bedrohung Polens und Europas wahrgenommen (S. 264) – eine Fremdzuschreibung, die sich mit dem Zweiten Weltkrieg noch verstärkte. Beneckes sorgfältige Rekonstruktion der Wandlungen des „kresy"-Mythos verdeutlicht dessen fundamentalen Stellenwert insbesondere im Hinblick auf ein noch immer wirksames Europabild in Polen.

Anna Kochanowska-Nieborak versucht im fünften Teil des Sammelbandes „Fremd- und Eigenbilder" unter dem Titel „Der Kościuszko-Mythos und das Stereotyp über Polen als ‚edle Patrioten' in der Erstauflage von Meyers Konversationslexikon" nachzuweisen, wie ein populärer polnischer Nationalmythos im Kontext und Gefolge des Vormärz in Deutschland positiv rezipiert wurde und somit das Stereotyp des „edlen Polen" begünstigte. Sie weist dies anhand der von ihr zentralisierten Quelle nach (S. 369 ff.); es sind aber Zweifel angebracht im Hinblick auf Kochanowska-Nieboraks Übertragung ihrer Ergebnisse in eine allgemeine Einschätzung der „Polenbegeisterung" des Vormärz, die Michael G. Müller bereits 1979 als „akzidentiell und funktional"[4] kennzeichnete – eine Einschätzung, die heu-

[4] Michael G. Müller, Polen-Mythos und deutsch-polnische Beziehungen. Zur Periodisie-

te vom Mainstream der historischen Vormärzforschung geteilt wird. Kochanowska-Nieborak hingegen stellt fest, dass in den 1840er und sogar noch in den 1850er Jahren „das Stereotyp ‚Polen als edle Patrioten' (...) vornehmlich in liberalen und demokratischen Kreisen (...) kanonisch anerkannt wurde" (S. 373) – eine Behauptung, die in dieser undifferenzierten Weise wohl kaum zu verifizieren ist. Mindestens wäre hinzuzufügen, dass das zweifellos vorhandene Stereotyp des „edlen Polen" fundamentalen Wandlungen unterworfen war; zu seinem Assoziationsfeld gehörten nach 1830/31 auch deutlich negativ besetzte Vorstellungen wie „Aufsässigkeit" und „Rebellentum". Dies räumt Kochanowska-Nieborak jedoch erst mit einer Randbemerkung im Rekurs auf Orłowski am Ende ihrer Ausführungen ein.

Jonathan Kwan widmet sich in seinem Beitrag „Competing Historical Narratives: Memory, Identity and Politics in Nineteenth Century Bohemia" der Beschreibung und Analyse dreier im 19. Jahrhundert in Böhmen vertretener Positionen hinsichtlich einer durch unterschiedliche Ausrichtung der historischen Erinnerung gestifteten, jeweils anders definierten Identität (S. 378). Während die von Joseph Alexander von Helfert und Constantin Höfler vertretene Fixierung auf den (österreichischen) Gesamtstaat aufgrund ihrer defizitären historischen Verankerung als aufklärerisch beeinflusste „vision of a German-dominated, centralized, rational, bureaucratic state" (S. 380) kein breitenwirksames Erklärungsparadigma für die österreichische Geschichte liefern konnte, erfreute sich František Palackýs „Geschichte des tschechischen Volkes in Böhmen und Mähren", in der die als heroisch interpretierte Auseinandersetzung der als freiheitsliebend dargestellten Tschechen mit den als aggressiv gekennzeichneten Deutschen beschrieben wird (S. 382), im Zeitalter des Nation Building unter den tschechischen Böhmen – insbesondere der Elite – großer Popularität (S. 382, 389). Kwan unterschlägt allerdings, dass Palacký die Beziehungen zwischen Tschechen und Deutschen durchaus ambivalent (d.h. zwischen Austausch und Konfrontation) bewertet – eine Strategie, die es Palacký später ermöglichte, mit einer austroslawistischen Argumentation die politische Autonomie Böhmens innerhalb des Habsburgerreiches zu fordern, wie Kwan schließlich auch einräumt (S. 384). Die dritte, von Kwan untersuchte Position ist diejenige des deutschböhmischen Selbstverständnisses, die am Beispiel Ludwig

rung der deutschen Polenliteratur im Vormärz, in: Die deutsch-polnischen Beziehungen 1831–1848: Vormärz und Völkerfrühling, hrsg. v. der Gemeinsamen deutsch-polnischen Schulbuchkommission. Braunschweig 1979, S. 101-115, hier S. 115.

Schlesingers expliziert wird. Sie nutzte ganz offensichtlich dominante Ideologeme, indem sie den Stellenwert Böhmens im Rahmen der Idee eines deutsch beherrschten Mitteleuropa auf der Basis der weit verbreiteten Kulturträgertheorie ansiedelte, was durch Kwan allerdings nur unzureichend herausgearbeitet wird (S. 387).

Magdalena Parus-Jaskułowska widmet sich in ihrem Beitrag unter dem Titel „‚Wir' und ‚Europa'" der Untersuchung der Argumentation „[p]olnische[r] Euroskeptiker in der Kampagne vor der Volksabstimmung 2003" und stellt heraus, dass die Äußerungen von Europagegnern in Polen in besonderem Maße durch den vor allem im 19. Jahrhundert herausgebildeten „antemurale christianitatis"-Mythos und das von der polnischen Romantik gepflegte messianistische Selbstverständnis geprägt waren (S. 396). Die Autorin schließt einen (sehr) kurzen Exkurs über die Begriffe „Europa", „Europäische Union" sowie „Mittel- und Osteuropa" an, wobei sie den in den 1980er Jahren unter ostmitteleuropäischen Intellektuellen diskutierten neuen Mitteleuropa-Gedanken, der allerdings in Polen eher geringe Aufmerksamkeit auf sich zog, einseitig und sehr verkürzt mit der Position Milan Kunderas wiedergibt (S. 397). Danach verfolgt sie in aufschlussreicher Weise Konnotationen des Europabegriffs und Strategien in der europabezogenen Argumentation der Beitrittsopponenten und konstatiert im Anschluss an einschlägige Forschungsliteratur eine „Europadoppelsicht" (Verleugnung christlicher Werte durch Europa, Polen als „echte[s] Europa" [S. 398]), ein „schizophrene[s] Europa-Denken" (ebenda). Die Kernargumente der Anti-Europa-Argumentation identifiziert Parus-Jaskułowska in den hervorgehobenen Verdiensten Polens „als Schutzmauer des Christentums" (S. 399) für Europa, im behaupteten „Verrat" Europas an Polen auf der Konferenz von Jalta und in unterstellten „betrügerischen" Absichten Europas gegenüber Polen nach dem EU-Beitritt (ebenda). Ihre Quintessenz ist kaum erstaunlich: „Insofern stehen die Europaskeptiker Polens in einer doppelten Tradition: der des Messianismus, des Mythos der polnischen Auserwähltheit, und der des Nationalismus" (S. 404).

Der letzte Teil des Sammelbandes wird gebildet durch Heidi Hein-Kirchers „Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht". Die Autorin versucht – quasi als produktives Resümee der Tagung – unter Einbindung und Zuordnung der Beiträge, politische Mythen (es stellt sich die Frage, warum die Herausgeber im Titel des Bandes nicht den Begriff des „Geschichtsmythos" gewählt haben) zu differenzieren und somit auch die Gliederung des Bandes (die i.d.T. Anlass zu Fragen gibt) zu recht-

fertigen. Ihr „Versuch" ist ambivalent zu bewerten. Die Definition des politischen Mythos fällt weit hinter den einleitenden Beitrag von Yves Bizeul zurück; sie berücksichtigt auch lediglich einen kleinen Teil der in der aktuellen Diskussion vertretenen Positionen. „Politische Mythen (...) als Produkt bestimmter politischer Vorstellungen (...), die historisch und damit veränderlich sind" (S. 408), zu kennzeichnen, trägt wenig zur Klärung des Begriffs bei. Die Unterscheidung zwischen Personen-, Ereignis-, Raum- und Zeitmythen (S. 411 ff.) verdeutlicht zwar unterschiedliche inhaltliche Referenzen und kann auch dazu beitragen, verschiedene narrative Techniken aufzudecken (z.B. das autoritätsspendende „Vater"-Symbol [S. 411]), erhellt jedoch kaum die Funktion (historisch-)politischer Mythen. Diesem Defizit versucht Hein-Kircher durch eine weitere Differenzierung in Gründungs- und Ursprungs-, Katharsis-, Beglaubigungs-, Verklärungs-, Erfolgs- und Verlustmythen (S. 413 f.), „[v]on einer anderen Ebene aus betrachtet" (S. 413), abzuhelfen. Doch auch diese Unterscheidung ist weitgehend inhaltsbezogen und illustriert eher Diversität – ein verblüffender Befund, da Hein-Kircher in ihrer Vorbemerkung davon ausgeht, „dass es zahlreiche Ähnlichkeiten gibt und dass aufgrund der allgemeinen Struktur von politischen Mythen die mythische Narration gewissen Grundmustern folgt" (S. 410) –, eine Annahme, der durchaus zugestimmt werden kann. Nichtsdestotrotz bietet Hein-Kircher mit ihren Differenzierungen Typologisierungsmöglichkeiten an, die allerdings eher verwirrend als systematisierend erscheinen. Aufschlussreich ist dagegen Hein-Kirchers Hinweis auf die Bedeutung der Vermittlungsformen (S. 415), unter die sie sowohl die Medien (S. 416) (in deren Aufzählung allerdings erstaunlicherweise gerade der Film fehlt) wie auch Rituale, Symbole und politische Kulte (S. 416 f.) subsumiert. Der Hinweis der Autorin auf das kulturwissenschaftliche Paradigma gleich zu Beginn ihres Beitrags (S. 407) ist angesichts dieser Ausführungen („performative turn") äußerst angebracht; wünschenswert wäre im Hinblick auf Hein-Kirchers kurze Ausführungen zur oftmals nicht dekonstruierenden, sondern geradezu mythifizierenden Rolle der Historiografie ein Verweis auf die Kontroverse um Hayden White (als Teil des „linguistic turn"). Schließlich geht Hein-Kircher doch noch dezidiert auf Grundfunktionen politischer Mythen ein (S. 420-423), indem sie u.a. an Bizeul anschließt. In ihren abschließenden Bemerkungen weist sie der historischen Mythos-Forschung die Aufgabe zu, „die einzelnen Mythen und ihre Ausdrucks- und Vermittlungsformen inhaltlich im Verlauf ihrer Entwicklungsgeschichte und ihrer Wirkungsgeschichte nachzuvollziehen" (S. 423). Diese Forderung, die

ergänzt wird um die Feststellung der Urheber und Distributionsmechanismen sowie die Untersuchung der spezifischen Intentionen, ist wichtig, aber reicht nicht aus: Es bleibt – wie Wolfgang E.J. Weber auf dem Historikertag 1996 zutreffend herausgestellt hat – „die Verpflichtung zur anhaltenden, im Blick auf die zahlreichen Remythisierungsschübe noch gesteigerten Kritik und De[kon]struktion jeglicher Mythologie".[5]

Den hohen Anspruch, „dass die (...) zusammengetragenen Texte (...) einen weiteren, hoffentlich heftigen Impuls geben" (S. 407) für eine „umfassende Theorie (...) [und] Typologie" historisch-politischer Mythen, kann der Band nicht vollends einlösen. Er enthält aber eine Fülle anregender Einzelstudien, die sich durch ein innovatives Potenzial auszeichnen, das für die geschichtswissenschaftliche und politologische Mythos- und Stereotypenforschung fruchtbar gemacht werden sollte. Den Herausgebern ist Lob dafür zu zollen, dass sie primär jüngeren Beiträger/innen die Möglichkeit geboten haben, ihre ganz überwiegend auf hohem Niveau verfassten Beiträge zu publizieren, die zur Kenntnis zu nehmen es sich lohnt. Der von Heidi Hein-Kircher und Hans Henning Hahn herausgegebene Band zeigt, dass die historische Mythosforschung noch viele Felder zu bearbeiten hat, und er verdeutlicht, dass die Diskussion um Geschichtsmythen noch lange andauern wird.

Eugen Kotte, Vechta

---

[5] Wolfgang Weber, Historiographie und Mythographie. Oder: Wie kann und soll der Historiker mit Mythen umgehen?, in: MythenMächte – Mythen als Argument, hrsg.v. Anette Völker-Rasor u. Wolfgang Schmale. Berlin 1998, S. 65-87, hier S. 86.

Preußen – Erbe und Erinnerung. Essays aus Polen und Deutschland, hrsg. v. Basil Kerski. Potsdam: Deutsches Kulturforum östliches Europa 2005, 296 S. (Potsdamer Bibliothek östliches Europa. Geschichte).

Über 60 Jahre nach seiner Auflösung durch den Alliierten Kontrollrat ist Preußen nach wie vor ein kontroverser Erinnerungsort der europäischen Geschichte. Gegenstand politischer Instrumentalisierung ist es dagegen nicht mehr – von dem ephemeren Versuch abgesehen, ein fusioniertes Bundesland Berlin-Brandenburg „Preußen" zu nen-

nen. Die Diskussion über Preußen hat sich versachlicht. Diese Tendenz kennzeichnete 2001 auch die Gedenkveranstaltungen zum 300-jährigen Jubiläum des Königreichs Preußen. Während sich die meisten aus diesem Anlass erschienenen Publikationen damit begnügten, die „preußischen Tugenden" zum wiederholten Mal auf ihre Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit für die Gegenwart hin zu untersuchen, versuchte eine Ausstellung in Berlin, die preußische Geschichte auf das Jahr 1701 zu fokussieren und damit zu europäisieren. Dieser Versuch ist weitgehend misslungen, denn die ostmitteleuropäischen Bezüge Preußens wurden geflissentlich übersehen. Daher ist es verdienstvoll, dass sich Basil Kerski der Aufgabe unterzogen hat, Stellungnahmen vorwiegend polnischer Historiker und Publizisten zu Preußen zu sammeln. Die 2002 und 2004 zunächst auf Polnisch publizierten elf Beiträge liegen nun in deutscher Übersetzung vor, ergänzt durch einen Dialog über die preußische Geschichte von Adam Krzemiński und Rudolf von Thadden.

Einleitend rekapituliert der Herausgeber die deutsche Preußen-Rezeption seit Anfang der 1980er Jahre. Dass Autoren wie Sebastian Haffner und Marion Gräfin Dönhoff die preußische Expansionspolitik des 18. und 19. Jahrhunderts relativieren und Preußen als Modellstaat der Aufklärung idealisieren, irritiert nicht allein Basil Kerski, sondern auch viele andere polnische Kritiker. Hans-Jürgen Bömelburg verweist auf die in Polen fortwirkende Wahrnehmung einer Kontinuitätslinie von Preußen zum Nationalsozialismus, deren Bindeglied die negative Polenpolitik sei. Seit den 90er Jahren habe jedoch in Polen der Diskurs über Preußen an Bedeutung eingebüßt. Diskutiert werde über das deutsche, nicht aber über das spezifisch preußische Kulturerbe in Polen. Auch die von der deutschen Geschichtswissenschaft angestrebte Europäisierung der preußischen Geschichte sei für die polnische Historiografie nicht neu. Dem bis 1806 bestehenden alten „toleranten Preußen" stellt Jan M. Piskorski das neue Preußen des 19. Jahrhunderts gegenüber, für das seiner Meinung nach „immer neue Aggressionen gegen seine Nachbarn" charakteristisch waren. Als Anknüpfungspunkt einer positiven Traditionsbildung sei heute weniger die militarisierte Hohenzollernmonarchie geeignet als das 1772 untergegangene Königliche Preußen, das Teil der polnischen Rzeczpospolita war.

Ähnlich wie Piskorski sieht Janusz A. Majcherek in Preußen einen Staat der Gegensätze: Die Bewunderung für den effizienten und modernen Staat werde dadurch aufgewogen, dass das durch Zentralismus und Überwachung bestimmte preußische Erbe heute „armselig" wir-

ke und für die Gegenwart ohne Bedeutung sei. Leszek Żyliński differenziert zwischen dem nicht-ethnischen alten Preußen und dem nationalisierten Obrigkeitsstaat des 19. Jahrhunderts. Zwar ließen sich die preußischen Tugenden nicht für den Aufbau einer modernen Bürgergesellschaft nutzen, doch sei es wichtig, den heutigen Polen auch die positiven Seiten Preußens nahe zu bringen. Für die Demontage der „schwarzen Preußenlegende" in Polen plädiert ebenso Edmund Dmitrów, während Dariusz Łukasiewicz daran erinnert, dass es preußische Beamte waren, die Ende des 18. Jahrhunderts in Polen den Weihnachtsbaum einführten – ein heute eher vergessenes Element des „preußischen Erbes". Łukasiewicz betont außerdem die Verdienste der Historiker Gerard Labuda und Stanisław Salmonowicz um die Versachlichung des polnischen Preußendiskurses. Auf die regionale Dimension des preußischen Erbes verweist Andrzej Kopacki: Hier bieten sich Ansatzpunkte für eine neue Preußen-Rezeption. Das bekannteste Beispiel dieser regionalen Aneignung des preußischen Erbes ist die Tätigkeit der Allensteiner Kulturgemeinschaft Borussia. Deren langjähriger Vorsitzender Robert Traba vertritt die Auffassung, die Beschäftigung mit der preußischen Landschaft und ihren Baudenkmälern könne dazu beitragen, dass die polnischen Bewohner der ehemals preußischen Gebiete von Verwaltern (Jan Józef Lipski) zu Miterben des preußischen Kulturgutes würden. In ähnlicher Weise argumentiert Andreas Lawaty in seinem Beitrag „Preußen liegt in Polen": Viele Polen hätten das preußische Erbe in ihren West- und Nordgebieten seit 1989 längst für sich entdeckt. Bei der Integration Preußens in das kulturelle Gedächtnis Polens sei jedoch zu beachten, so Lawaty, dass die östlichen Provinzen Preußens keineswegs multikulturelle Paradiese waren. In Deutschland sei Preußen tot, stellt Adam Krzemiński in seinem abschließenden Beitrag fest, aber in Polen lebe sein Erbe weiter. Die antipreußische polnisch-nationale Legende habe an Bedeutung verloren und der preußische *genius loci* beginne, die lokale polnische Gesellschaft neu zu formen.

Zwei Ebenen sind es, auf denen sich die polnische Preußen-Rezeption bewegt. In der Diskussion um Preußen als Gesamtstaat, so lässt sich auch dem abschließenden Gespräch zwischen Adam Krzemiński und Rudolf von Thadden entnehmen, sind zwischen Deutschen und Polen zwar nach wie vor unterschiedliche Perspektiven und Positionen sichtbar, doch haben die Unterschiede wesentlich an Schärfe verloren. Die in Polen wie in Deutschland geführten Debatten darüber, welche „preußischen Tugenden" für die Gegenwart relevant sein könnten, bringen kaum neue Erkenntnisse und sind allenfalls als Grad-

messer für die Konstruktion oder Dekonstruktion von Legenden von Belang. Weitaus interessanter ist die regionale bzw. lokale Ebene der Auseinandersetzung mit dem preußischen Erbe. Wie eignen sich die Bewohner von Schlesien, Großpolen, Pommern, Pommerellen/Westpreußen und Ermland-Masuren/Ostpreußen das preußische Erbe an? Welche Traditionen greifen sie auf, welche nicht? Welcher Wandel vollzieht sich in der Einstellung zu preußischen Herrenhäusern, Denkmälern oder Verwaltungsgebäuden? Diese Fragen dürften in den nächsten Jahren weiterhin die polnische Preußendiskussion bestimmen.

Basil Kerskis Band eröffnet aber auch für den Preußendiskurs in Deutschland, der komparatistisch allzu oft auf Westeuropa fixiert ist, die Einsicht, wie lohnenswert es sein könnte, den polnischen Standpunkt zu reflektieren. Der positive Eindruck, den der Band vermittelt, wird freilich dadurch getrübt, dass sich bei einer Zusammenstellung dieser Art zahlreiche Wiederholungen offenbar nicht vermeiden lassen. Nicht zu überzeugen vermag der Anhang. So offeriert die Zeittafel zur preußisch-polnischen Geschichte die Erkenntnis, dass der Nordische Krieg bereits 1720 endete, und zum Jahr 1848 heißt es sogar: „Die Autonomie Posens wird durch Reichskanzler Bismarck aufgehoben, Gründung der Provinz Posen-Westpreußen". Bei der Durchsicht der „Ausgewählten Literatur" erschließt sich nicht, welches Kriterium der Auswahl zugrunde gelegen haben könnte. Von diesen Mängeln abgesehen, empfiehlt sich der Band als Pflichtlektüre für Preußen-Freunde oder -Feinde.

Christian Pletzing, Lübeck

Sigrid Rausing, History, Memory, and Identity in Post-Soviet Estonia. The End of a Collective Farm. Oxford: Oxford University Press 2004, 176 S., Abbildungen (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology); Olaf Mertelsmann, Der stalinistische Umbau in Estland. Von der Markt- zur Kommandowirtschaft. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2006, 304 S., Tabellen, Abbildungen (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa. 14).

Das Thema der beiden hier anzuzeigenden Bücher sind die Systemwechsel im Estland des 20. Jahrhunderts. Der von den beiden Autoren jeweils gewählte Ansatz könnte jedoch unterschiedlicher nicht

sein. Es geht ihnen zwar um komplementäre, eng aufeinander bezogene Entwicklungen – Sowjetisierung und Desowjetisierung –, doch dürften die beiden Autoren sich nicht viel zu sagen haben. Zu sehr geht es dem einen um die „harten" Aspekte des Themas ökonomische Sowjetisierung einer Nationalwirtschaft, während sich die andere nahezu ausschließlich für die „weichen" Elemente des Transformationsprozesses, wie z.B. Erinnerung und Identitätswandel, interessiert und sich ohnehin in der Darstellung auf einen eng begrenzten sozialen Raum zurückzieht. Gemeinsam ist beiden Studien allerdings, dass sie unsere Kenntnisse über die (eigentlich von beiden großenteils ausgesparte) Sowjetära in Estland durchaus erweitern. Während Mertelsmann ihre gewaltsamen Rahmenbedingungen einmal nicht aus der Perspektive des politischen Terrors verdeutlicht, sondern die den Alltag nicht minder prägende schematische Oktroyierung des sowjetischen Wirtschaftssystems vorführt, betont Rausing anhand ihrer lokal begrenzten Feldstudie die Prägekraft des sowjetischen Alltags über die Zäsur von 1991 hinaus. Sie thematisiert damit ein durchaus vernachlässigtes Thema der Transformationsforschung: Zwar wollte man zu Beginn der erneuten Unabhängigkeit dem Land den strukturellen nationalen Rahmen der Vorkriegsrepublik überstülpen, doch geschah dies mit Menschen, in deren Vorstellungen von Estentum sich unweigerlich manche Elemente des „homo sovieticus" eingeschlichen hatten.

„Erst Hunger, dann Elend" – so dechiffrierte die Bevölkerung Estlands die estnische Abkürzung ENSV des neuen Staatsnamens „Estnische Sozialistische Sowjetrepublik" („*Enne nälg, siis viletsus*") bereits im November 1940, drei Monate nach der feierlichen Aufnahme in die Völkerfamilie unter Stalins Zepter (Mertelsmann, S. 29). Gleichzeitig verfielen die neuen Herren im Land, vor allem zahlreiche Rotarmisten, in einen wahren Kaufrausch. Legende sind die Berichte aus allen drei 1940 annektierten baltischen Republiken über fassungslose Soldaten, die sich im Schlaraffenland wähnten, da sie – nicht zuletzt dank manipulierter Wechselkurse – selbst in kleinsten Dorfläden soviel einkaufen konnten, wie sie wollten.[1] Was den einen als katastrophale Verschlechterung der Lebensverhältnisse vorkam, galt

[1] Für Lettland z.B. dargestellt von Irena Saleniece, Die sowjetischen Soldaten in den Augen der Einwohner Lettlands: Die 1940er Jahre (nach mündlichen Quellen), in: Narva und die Ostseeregion. Beiträge der II. Internationalen Konferenz über die politischen und kulturellen Beziehungen zwischen Russland und der Ostseeregion (Narva, 1.–3. Mai 2003), hrsg. v. Karsten Brüggemann. Narva 2004 (Studia humaniora et paedagogica Collegii Narovensis. 1), S. 311-324.

den anderen als Paradies. Der schon unter den Zaren spürbare kulturelle Unterschied hatte sich seit der Revolution von 1917 und der Lostrennung Estlands vom Russischen Reich im Jahr darauf in bemerkenswert kurzer Zeit zu einem wirtschaftlichen Abgrund ausgeweitet, der vor allem den Bereich der Konsumgüterproduktion betraf. Nimmt man die ideologische Erziehung in der Sowjetunion hinzu, die in den ehemaligen Zarenprovinzen nichts als ausgebeutete Kolonien des Imperialismus sehen wollte, in denen die Werktätigen am Hungertuch nagten, so kann man sich in etwa vorstellen, wie heftig der Kulturschock für die meist jungen Soldaten der Sowjetarmee gewesen sein muss.

Die Kulturanthropologin Rausing stellt in ihrer Arbeit wiederum fest, dass ihre Protagonisten, die Bewohner der Halbinsel Noarootsi im Westen des Landes, die (wieder) einschwappende westliche Warenwelt nach 1991 keineswegs als etwas Unerhörtes ansahen. Vielmehr sahen sie sich dadurch in ihrer Auffassung von „Normalität" bestärkt und bemühten sich, den neuen (teuren) Überfluss als etwas Natürliches anzusehen: Denn schließlich gehöre Estland ja seit jeher zum „Westen". Dieser von Rausing postulierte Diskurs der Normalität von allem nicht-Sowjetischen hätte aber, und dies ist eine der wesentlichen Thesen ihrer Studie, in einer widersprüchlichen Koexistenz mit der Persistenz typisch sowjetischer Verhaltensweisen und Identifikationen gestanden. Rausing, eine in Schweden geborene Menschenrechtlerin und Vorsitzende des Sigrid-Rausing-Trusts, hat 1993/94 als Englischlehrerin auf Noarootsi, das bis zum Zweiten Weltkrieg von den so genannten Küstenschweden, der schwedischen Minderheit in Estland, bewohnt war, als unmittelbare Augenzeugin teilgehabt am Transformationsprozess. Gleichzeitig war sie als Akteurin Teil der Reorientierung der ehemaligen V.I. Lenin-Kolchose auf Schweden, das zu Beginn der 1990er Jahre vor allem mit einer spezifischen Form von „Heimwehtourismus" und Hilfsgütern in Erscheinung trat.

Sehr klar arbeitet Rausing in diesem Zusammenhang einen interessanten Widerspruch heraus: Während die Schweden in dieser von Landsleuten geprägten Region – wie bereits in den 1920er Jahren – ein idyllisiertes traditionsbewusstes Eigenes wiederzufinden hofften, von der noch stark sowjetisch „kontaminierten" Realität jedoch abgeschreckt wurden, versuchten die Esten mühsam damit zurechtzukommen, dass sie selbst noch einen weiten Weg zur antizipierten „Normalität" zurückzulegen hatten. So versuchten sie, sich aus dem Status des Hilfsgutempfängers durch möglichst wertvolle Geschenksendungen an die Schweden zu befreien. Die Autorin mit ihrer west-

lichen Perspektive muss dabei jedoch ihrerseits zugeben, dass es erst die abgetragenen Kleidungsstücke der Schweden waren, die ihr den Anblick der ehemaligen Kolchosniki auf Noarootsi „vertrauter" werden ließen.

Während es bei Rausing um eine vorsichtige Analyse der Wahrnehmungen des Wandels und seiner Konsequenzen für die Menschen geht – wobei die persönliche Rolle der Autorin stets hinterfragt wird –, nimmt der Wirtschaftshistoriker Mertelsmann diese „weiche" Perspektive nur hin und wieder illustrierend in Anspruch. Zweifel an seiner eigenen Sicht der Dinge, an seinem eigenen Narrativ der Normalität, kennt er nicht. Er weiß, was Kombinatsdirektoren denken, und vermag sich sogar in einen Bauern hineinzuversetzen (Mertelsmann, S. 57, 59). Warum er jedoch zu erwarten scheint, dass die Verstaatlichungen von Banken und Fabriken 1940 Widerstand auf dem Lande hervorrufen sollten, bleibt sein Geheimnis. Die von ihm hier als Beleg herangezogene Sekundärliteratur (Misunias/Taagepera, Years of Dependence. London 1993, S. 34) bestätigt gerade, dass kaum Verbindungen zwischen Stadt und Land bestanden haben. Auch wenn hier nur eine ungenaue Formulierung vorliegen sollte – deren es zahlreiche gibt –, haben wir es nicht nur mit zwei von der Methodik her unterschiedlichen Arbeiten zu tun: Auch ihr Stil unterscheidet sich diametral. Mertelsmanns Arbeit steht dabei im Kontext einer in Vorbereitung befindlichen größeren Studie über die Sowjetisierung der estnischen Gesellschaft, so dass man dieses Buch nicht als letztes Wort des Autors nehmen sollte. Der „stalinistische Umbau in Estland" hat auch für ihn mit Sicherheit mehr Facetten als nur die Transformation von „der Markt- zur Kommandowirtschaft", wie der etwas leichtfertig gewählte Titel zu suggerieren scheint. Zudem stutzt man ob der hier intendierten These, die estnische Vorkriegswirtschaft habe trotz „der Subventionierung der Ölschieferindustrie, der korrupten Wirtschaftsstrukturen (...), des hohen Grads an staatlichen Interventionen und Regulationen sowie der ineffizienten Institutionen" (Mertelsmann, S. 269) den heute gängigen Vorstellungen einer Marktwirtschaft entsprochen.

Pointiert schreibt der Autor den Umstand, dass die baltischen Sowjetrepubliken seit Ende der 1950er Jahre im Rahmen der Sowjetunion als Musterrepubliken galten, nicht der sowjetischen Modernisierung, sondern der Phase der Eigenstaatlichkeit und den günstigen ökonomischen Rahmenbedingungen der späten Zarenzeit zu. Somit gilt ihm die Entwicklung dieser Republiken geradezu „als Beleg für das Scheitern des sowjetischen Modells". Verwunderlich sei hinge-

gen nur, dass dieses Modell so lange Bestand gehabt habe (S. 264, 270). Nun mag man dem Autor emotional gerne zustimmen, wenn er all die Schattenseiten der wirtschaftlichen Realität im Sozialismus als „natürliche Umstände" des Systems verketzert. Allerdings ist der Erkenntnisgewinn gering, wenn man von der sicheren Position der „erfolgreichen" Marktwirtschaft aus den Sozialismus à la UdSSR kritisiert, denn sein Scheitern steht fest. So ist man nach der Lektüre ein wenig enttäuscht zu erfahren, dass die Sowjetisierung der Wirtschaft im Anschluss an die Okkupation Estlands die schlechteste aller möglichen Alternativen gewesen sei. Nun ja, das dürfte schon im Kalten Krieg *communis opinio* gewesen sein, auch wenn Mertelsmann sich hier bemüht, aus dem Dickicht verfälschter statistischer Informationen eine einigermaßen plausible Schneise zu schlagen, die zu kritisieren einem ökonomischen Laien wie dem Rezensenten nicht ansteht. Trotzdem bleibt das heuristische Problem, ob man einem derartig auf propagandistischen Idyllen aufgebauten System wie dem der Sowjetunion mit der simplen „Entlarvung" der Realität auf die Schliche kommen kann. Noch fragwürdiger freilich ist die in dieser Studie anzutreffende Gegenüberstellung von „Esten" und „Sowjets", die nur das heute im Lande immer noch virulente ethnisch konnotierte Täter-Opfer-Schema wiederholt. Viel interessanter wäre es doch zu untersuchen, inwieweit Vertreter des Systems, egal ob Gläubige oder Zweifler, Esten, Russen oder Vertreter anderer „Sowjetvölker", mit diesem ja doch letztlich für jeden im Alltag sichtbaren Problem umgingen. Für welche Ziele haben sie gearbeitet? Oder wurden sie zu machtgierigen, egoistischen Individuen, die mit dem teleologischen Denken der Parteioberen nicht mehr in Einklang zu bringen waren? Einzelstudien über die persönliche Biografie der Technokraten des Stalinismus in der Peripherie wären mit Sicherheit eine große Bereicherung unserer Kenntnisse, für die Mertelsmann mit seiner detailreichen Studie bei aller Kritik an ihrer Anlage definitiv einen neuen Rahmen gesetzt hat. So macht er deutlich, dass die estnische Sowjetrepublik eben keine zur Ausbeutung freigegebene Kolonie darstellte – vielleicht mit der Ausnahme des „schrecklichen Jahres" 1940/41 –, sondern Teil eines kollektiven utopischen Projekts war und dank seiner Infrastruktur, der gut ausgebildeten Arbeitskräfte und seiner geografischen Lage durchaus in den Genuss von zusätzlichen Investitionen des Zentrums gekommen ist (S. 99). Es wäre zu überlegen gewesen, diese prononcierte These der gesamten Arbeit zugrunde zu legen, da sie letzten Endes die *Raison d'être* des Systems darstellte, und von ihr ausgehend geschönte Statistiken und reale Auswirkungen zu konfrontieren.

Dass in der Sowjetisierung der kapitalistisch orientierten estnischen Wirtschaft der baltischen Staaten die ideologischen Vorgaben des Systems eine prägende Rolle gespielt haben, liegt auf der Hand. Der Sozialismus wollte es eben „anders" machen als der Kapitalismus und jenen trotzdem „einholen und überholen". Sein Scheitern an den Normen des verachteten (und heimlich bewunderten?) Widerparts zu messen, wie es Mertelsmann tut, ist in diesem Sinne jedoch wohlfeil, selbst wenn Moskau sich mit dem Postulat des „Überholens" selbst unter den Druck eines „Wettbewerbs der Systeme" setzte. Der „sozialistische Realismus" forderte von seinen Untergebenen die Antizipation einer utopischen Zukunft, in deren Namen gegenwärtige Unbill zu ertragen war. Dass in demselben Namen erst das russische Dorf, später auch das estnische Dorf und damit die Landwirtschaft ganzer Regionen gewaltsam vernichtet wurde – entschieden gegen jedwede ökonomische Vernunft! –, focht ein System nicht an, das in letzter Konsequenz seiner Kollektivutopie hörig war. In der Sprache des Systems wäre ein Autor wie Mertelsmann mit seiner wissenschaftlichen Suche nach pragmatischen, wenn auch systemfremden Erklärungen für Probleme der wirtschaftlichen Struktur der Sowjetunion wohl als „bourgeoiser Nationalist" gebrandmarkt worden. Er mag dies als einen Ehrentitel annehmen.

Bei Rausings Studie ist wiederum zumindest aus der Perspektive des Historikers ihr fehlender Mut zu Verallgemeinerungen zu beklagen. Sämtliche Schlussfolgerungen bezieht sie auf „ihre" Gemeinde und wagt kaum einmal Estland insgesamt anzusprechen. Und wenn sie es tut, kommen höchst problematische Vergleiche zwischen einem estnischen Antirussismus und russischem Antisemitismus heraus (Rausing, S. 23). Hier zeigt sich zudem nicht nur die fehlende persönliche Erfahrung des letzten Jahrzehnts (die in einem Epilog aus der Perspektive des Oktober 2002 zu überbrücken versucht wird, in dem dann auch festgehalten wird, dass es die sich transformierende Gesellschaft der Jahre 1993/94 so nicht mehr gibt), sondern auch eine mangelnde Aufarbeitung der inzwischen zu ganzen Bibliotheken angewachsenen Forschung. Daher sind z.B. die von ihr vorgebrachten Angaben zur historischen Ereignissen zuweilen überholt, die Zahlen nicht mit dem aktuellen Forschungsstand abgeglichen. So wurden im März 1949 nicht etwa 80 000, sondern „nur" gut 20 000 Personen aus Estland deportiert (Rausing, S. 123). Zudem ist ihr historischer Rückgriff auf die „Schwedisierung" der Küstenschweden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwar lesenswert, doch fragt man sich, wo sie konkret den Bezug zur Gegenwart in einer während der So-

wjetzeit mehr oder weniger estisierten Region sieht. So bleibt als Berechtigung für diesen Abschnitt höchstens der historische Kontext für das schwedische Interesse an Noarootsi und die versuchte „Selbstschwedisierung" der Region nach 1991.

Rausings zentrales Thema ist die „Normalität",[2] der sie unter so unterschiedlichen Aspekten wie dem Konsum- und Freizeitverhalten, der symbolischen Bedeutung sowjetischer Architektur oder von Feiertagen nachspürt. Oft fehlt es ihr leider an den notwendigen Kenntnissen der spezifischen sowjet-estnischen bzw. post-sowjetischen Umwelt, wenn sie etwa den Ausspruch einer Bekannten, die erstmals nach dem Krieg wieder in Helsinki war und das dort Erlebte mit dem Satz „It was quite normal" quittierte, als Beleg für ihre These auffasst, „Normalität" sei das nicht-Sowjetische (S. 37). Eher dürfte hier der aus dem Russischen ins Estnische übernommene Sinn des Wörtchens „normaalne" gemeint gewesen sein, der etwas durchaus als positives Erlebtes charakterisiert. Des weiteren greift es etwas kurz, die leeren Fahnenhalter an jeder *chruščevka* als Signal für das Ende der Sowjetunion zu interpretieren (S. 47), wo doch bis heute an bestimmten gesetzlich verordneten Tagen in diesen Haltern die estnische Trikolore zu wehen hat. Interessant ist wiederum eine für das Umfeld, in dem sie sich bewegt hat, wohl typische Beobachtung, dass nämlich den männlichen Trinkern in der Sowjetzeit eine gewisse Aureole des widerständigen Individualisten und anarchischen Exzentrikers anhing, denen man (nicht nur) in der Lenin-Kolchose auf Noarootsi mit Toleranz und Verständnis begegnet sei. Schon zu Beginn der 1990er Jahre hingegen hätte sich ihre Position in der Gesellschaft verändert, da das nun dominierende und aus der Vorkriegszeit bekannte Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit die Alkoholiker zu Außenseitern gemacht habe und die ehemaligen Kolchosniki nicht mehr bereit und in der Lage waren, sie durchzufüttern, ihnen mithin die soziale Hängematte verloren ging (S. 50 f.).

Ebenso verdienen Rausings Überlegungen zur Kontextualisierung der Esten als „normales" Volk in der Sowjetzeit und ihren Einfluss auf das Selbstbild bis in die Transformationszeit hinein unsere Beachtung. Rausings Ansicht nach sei das vom Regime forcierte, formal nationale Bild der „Esten" – mehr als sein sozialistischer Inhalt – als Selbstbild über 1991 hinaus lebendig geblieben. So sei die „normative

[2] Ähnlich wie bei Daina Stukuls Eglitis, Imagining the Nation. History, Modernity, and Revolution in Latvia. University Park, PA 2002. Siehe meine Rezension in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 53 (2005), S. 460 f.

modularity" der Repräsentation der „Brudervölker" in ihren Nationaltrachten, wie sie den sowjetischen Nationalkitsch visuell ausgezeichnet hat, bei ihren Gesprächspartnern nie auf Widerstände gestoßen. Vielmehr sei die artifizielle Objektivierung traditioneller Kultur von ihnen nicht nur als „authentic part of the expression of Estonianness" akzeptiert, sondern auch gegen die befürchtete Verwestlichung der estnischen Kultur in Stellung gebracht worden (S. 138). Es entbehrt tatsächlich nicht eines gewissen Zynismus, dass die hier präsentierten schematisierten Trachtenvarianten meist der vom System als „Kulaken" verteufelten bäuerlichen Oberschicht entnommen waren, die es in der sozialistischen Realität gar nicht mehr geben durfte. Man müsste einmal näher untersuchen, ob diese die bäuerlichen Traditionen kopierenden Visualisierungen des „Volkes" im gesamtsowjetischen Kontext tatsächlich, wie Rausing meint, als Schlag gegen den „bourgeoisen Nationalismus" gedacht waren, so verlockend diese These in Bezug auf die baltischen Republiken und ihre Titularvölker auch sein mag (S. 65). Überflüssig erscheint hingegen ihre seitenlange Interpretation von Führerbildern aus den 1930er Jahren (S. 133-136), um zu dem kaum überraschenden Schluss zu kommen, dass die Kontextualisierung von Ethnizität im sowjetischen Rahmen im Sinne einer Objektivierung und Modularisierung ideologisch höchst willkommen war.

Beide Arbeiten ringen mit dem sowjetischen bzw. russischen Kontext estnischer Geschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er ist ihnen fremd und nicht ganz geheuer, womit sich beide Autoren als außerhalb des eigentlich estnischen Rahmens stellen. Tatsächlich haben wir es mit Studien zu tun, die einen Blick von außen wagen. Dies soll keine Kritik sein, im Gegenteil. Es zeigt nur eine Tendenz, die wohl auch noch einige Zeit andauern wird. Die Sowjetzeit wird von den estnischen Historikern nur äußerst zaghaft angegangen, wenn man einmal Abhandlungen, die das Narrativ des nationalen Leids betonen, bewusst beiseite lässt. Es sind im weitesten Sinne ethnografische und anthropologische Studien, die zurzeit auf sich aufmerksam machen, in denen die Bewältigung von Lebenskrisen in der Sowjetzeit und der gesellschaftliche Umgang damit behandelt werden (Ene Kõresaare, Terje Anapeio).[3] Dabei fehlt immer noch eine nüchterne historische Abhandlung über die Jahre 1940–1990, die weder einem na-

[3] In englischer Sprache z.B. nachzulesen in: She Who Remembers Survives. Interpreting Estonian Women's Post-Soviet Life Stories, hrsg. v. Tiina Kirss, Ene Kõresaar u. Marju Lauristin, Tartu 2004.

tionalen noch einem „internationalen" Narrativ verpflichtet wäre. Auch dies muss wohl zunächst mit dem Blick von außen versucht werden.

Karsten Brüggemann, Tallinn

Thomas Serrier, Provinz Posen, Ostmark, Wielkopolska. Eine Grenzregion zwischen Deutschen und Polen 1848-1914. Marburg: Verlag Herder-Institut 2005, X, 309 S. (Materialien und Studien zur Ostmitteleuropa-Forschung. 12).

Thomas Serriers 2002 im französischen Original veröffentlichte Dissertation[1] ist in einer aktualisierten Form von Achim Russer weitgehend zuverlässig,[2] stilsicher und gut lesbar ins Deutsche übertragen worden. Die Arbeit ist für den deutschen Leser in zweierlei Hinsicht von besonderem Interesse. Zum einen betritt sie das zwar gut beackerte Forschungsfeld der deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte, verlässt jedoch durch eine innovative Fragestellung und Methode ausgetretene Pfade. Zum anderen bringt sie oft bei den empirischen Grundlagen wie auch in der theoretischen Fundierung französische Sichtweisen zur Geltung, die gleichzeitig die Regionalstudie auf größere europäische Zusammenhänge hin öffnen, das fast zum Klischee geronnene besondere polnisch-französische Verhältnis neu beleuchten und erfrischende Aspekte in die vielfach auf der Stelle tretende deutsch-polnische Diskussion einführen.

Für Serrier handelt es sich bei dem Posener Gebiet geradezu um ein paradigmatisches „Schlachtfeld der Nationalismen des 19. Jahrhunderts" (S. 279). Entgegen der klassischen Nationalismusforschung, die Frankreich als Musterfall der Nationsbildung durch die von einer Zentrale aus betriebene nationalkulturelle Integration aller Staatsterritorien betrachtet (S. 5), möchte Serrier den Blick verstärkt auf die Eigenständigkeit der Grenzregion und die in ihr zu beobachtenden nationalkulturellen Interaktionen lenken. Folglich stehen nicht die hinlänglich bekannten Maßnahmen der preußisch-deutschen Nationalitätenpolitik, die Entwicklung von nationaler Presse und Verei-

1 Thomas Serrier, Entre Allemagne et Pologne. Nations et identités frontalières, 1848–1914. Paris 2002.

2 Ein einziger, durch Rückübersetzung verursachter Fehler sei genannt: Die 1911 in Posen veranstaltete Exposition hieß „Ostdeutsche Landesausstellung", nicht „Messe des deutschen Ostens" (S. 95).

nen sowie die Ausbildung eines reaktiven Wirtschaftsnationalismus besonders in der polnischen Genossenschaftsbewegung im Vordergrund. Dies alles wird angesprochen, bildet aber vor allem ein faktografisches Gerüst für Serriers kulturgeschichtlichen Ansatz, der nach dem Verhältnis von nationaler und regionaler Identität fragt. Der von Serrier gewählte konventionelle Zeitrahmen vom Völkerfrühling bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs wird folglich nicht ganz streng beachtet. Denn einerseits greift der Autor im Zusammenhang erinnerungskulturell und geschichtspolitisch bedeutsamer Themen immer wieder bis zu den Teilungen Polens und weiter zurück, andererseits fehlt es nicht an Ausblicken auf die Entwicklungen bis hin zur NS- und Nachkriegszeit. Innerhalb seines Betrachtungszeitraums sieht Serrier den wichtigsten nationalitätenpolitischen Umbruch weniger in der Revolution von 1848 oder in der Reichsgründung von 1871, als vielmehr in den dazwischenliegenden, von der Forschung weniger beachteten Jahrzehnten, die er als die eigentliche Formierungsphase der deutschen und der polnischen Nationalbewegungen ansieht. Das entscheidende Datum innerhalb dieses Zeitraums war der gescheiterte Aufstand im russischen Teilungsgebiet von 1863/64, der endgültig die Unvereinbarkeit der Bestrebungen der polnischen Nationalbewegung mit der vollständigen Integration des Posener Gebietes in den preußischen Staat vor Augen führte (S. 34). Die Bedeutung des Jahres 1871 liegt für Serrier darin, dass die preußische Polenpolitik fortan nicht einfach in einem erweiterten Rahmen fortgesetzt wurde, sondern durch die Dynamik der Reichsgründung eine zusätzliche Qualität erhielt (S. 33).

Dennoch benötigt Serrier einen längeren Anlauf über zwei umfangreiche Kapitel (S. 22-130), um seinen eigentlichen empirischen Schwerpunkt in die bisherige Forschung einzuordnen. Er zeichnet nach, wie sich die preußische Regierung von einer zu Anfang die polnischen Eigentümlichkeiten nicht gänzlich verwerfenden Haltung immer weiter entfernte, bis sie schließlich in wilhelminischer Zeit auf die Politik der „inneren Kolonisierung“ einschwenkte. Standen zunächst noch strategisch-logistische Funktionen des Gebiets als Bindeglied zwischen den Ostprovinzen Preußens im Vordergrund, verschob sich der Schwerpunkt der Regierungspolitik allmählich nicht zuletzt unter dem Einfluss des nationalen Erwachens der deutschen Bevölkerung in Richtung auf eine „negative Polenpolitik“ (Klaus Zernack), welche die Eindämmung aller polnischen Autonomiebestrebungen zum Ziel hatte. Hierbei spielten, so Serrier, die nach der Grenzregelung von 1815 zugezogenen Deutschen eine maßgebliche Rolle,

von denen die kulturelle Umwertung der Provinz zur „Ostmark" und das Ideologem einer deutschen „Kulturträgermission" ausgingen. Serriers Perspektive ist auch in diesen Passagen eine entschieden kulturhistorische, wenn er beispielsweise die konfligierenden Wertungen Napoleon Bonapartes und der Episode des Herzogtums Warschau (1807–1813) im kulturellen Gedächtnis der polnischen und der deutschen Bevölkerung darlegt, um die „Nationsbildung durch Trennung" (Werner Conze) zu veranschaulichen (S. 91-96). Interessant ist auch Serriers Hinweis auf die personellen und institutionellen Kontakte, die zwischen verschiedenen Grenzregionen des Deutschen Reiches hergestellt wurden und die beispielsweise den Ostmarkenverein auf die analoge Grenzlandproblematik in Elsass-Lothringen aufmerksam werden ließen (S. 96 ff.).

Die jüdische Bevölkerung der Provinz nahm eine Zwischenstellung zwischen Polen und Deutschen ein, die sich jedoch in charakteristischer Weise von der Lage der Juden in den anderen Teilungsgebieten unterschied. Denn im Posener Gebiet optierten die Juden unter dem Einfluss der preußischen Emanzipationsgesetzgebung in großer Mehrheit für eine Akkulturation an die deutsche Bevölkerung, im Verlauf derer sich viele zum Konfessionswechsel oder zum Fortzug in den Westen entschlossen. Bis 1910 sank die jüdische Bevölkerung auf einen Stand von etwa 35 000 (ca. 1% der Gesamtbevölkerung), die hauptsächlich in den größeren Städten der Provinz (Posen, Bromberg, Inowrazlaw/Hohensalza) ansässig waren. Trotz ihrer Bevorzugung der deutschen Sprache und Kultur, die die ungleich besseren Aufstiegschancen eröffneten, blieben die Juden prädestiniert, in der sich verschärfenden nationalitätenpolitischen Auseinandersetzung eine Mittlerfunktion zu übernehmen. Zwischen deutscher Akkulturation und nationalitätenpolitischer Neutralität blieb ihre Position in vielen Fällen jedoch ambivalent, wie Serrier anhand einiger exponierter jüdischer kulturpolitischer Akteure nachweist, unter denen zahlreiche Historiker, Buchhändler und Intellektuelle waren, wie etwa der langjährige Posener Landesarchivar und Vorsitzende der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen (HPG), Adolf Warschauer.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt im umfangreichsten vierten Kapitel, das mit „Erfindung einer Grenzprovinz" überschrieben ist (S. 131-274). Hier dekliniert Serrier sein Thema auf der Grundlage einer breit gefächerten Basis heterogener Quellen durch, darunter solchen, deren Nutzung immer noch keine Selbstverständlichkeit des historischen Handwerks ist, wie etwa Architektur und Denkmäler, Heimatliteratur und Schulbücher sowie Gebrauchs- und Gelegen-

heitspublizistik. Eine besondere Rolle bei den Bemühungen um eine historisch-kulturelle Aneignung der Provinz spielte die 1885 gegründete Historische Gesellschaft. Sie war zwar von ihrer wissenschaftlichen Zielsetzung her nicht per se als Instrument des Nationalitätenkampfes angelegt und machte Angebote zur Mitarbeit an polnische Wissenschaftler. Schlussendlich positionierte sie sich dennoch auf der deutschen Seite und versuchte, ein intellektuelles Gegengewicht gegen die früher etablierten Institutionen der regionalen polnischen Wissenschaft und Kultur zu bilden, insbesondere die kulturpolitisch sehr erfolgreiche Posener Gesellschaft der Freunde der Wissenschaft (PTPN). In den Schwerpunkten der wissenschaftlichen Aktivitäten der HPG spiegelte sich ihre geschichtspolitische Motivation: Für die Zeiten der polnischen Herrschaft bis 1772 bzw. 1795 wurde besonderer Nachdruck auf die Stadtgeschichte gelegt, da man in ihr die Bedeutung der deutschen „Ostsiedlung", des deutschen Stadtbürgertums und des vermeintlich an die deutsche Siedlungsbewegung gebundenen Exports des Magdeburger Rechts als deutsche Aufbauleistungen nachzuweisen hoffte. Insgesamt überwogen aber in der deutschen Forschung die Arbeiten zum Zeitraum seit Beginn der preußischen Herrschaft, wobei dem bereits 1772 annektierten Netzedistrikt im Norden der Provinz und dem dortigen friderizianischen „Aufbauwerk", der Episode der „Provinz Südpreußen" 1793–1807 und den administrativen Vorgängen nach 1815 überproportionale Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Anders als in den als geschichtspolitische Vorbilder herangezogenen Provinzen Ostpreußen und Schlesien gelang es jedoch trotz aller historiografischen und kulturpolitischen Anstrengungen nicht, den Mythos von der durch die Kontinuität deutscher Kulturarbeit legitimierten deutschen Herrschaft in der Provinz Posen politisch und mental wirksam werden zu lassen. So mussten die Akteure der deutschen Nationalbewegung vorwiegend auf die allgemeine preußische oder reichsdeutsche Geschichtssymbolik zurückgreifen, von der aus sich nur mit Schwierigkeiten ein regionaler Bezug konstruieren ließ, wie Serrier am Beispiel der Denkmalsetzung für den 1831 in Posen verstorbenen General Neidhardt von Gneisenau erläutert (S. 243-247). Gegenüber dem polnischen Geschichtsbild, das die Provinz in die historische Region Großpolen (Wielkopolska) einordnen konnte und reich an entsprechenden nationalkulturellen Erinnerungsorten war, stand die Behauptung der Überlegenheit und Legitimität der preußisch-deutschen Herrschaft auf einem schwachen Fundament. Ebenso schlug der Versuch fehl, die seit der zweiten Hälfte des 19.

Jahrhunderts mit der Nationsbildung einhergehende Entwicklung eines an Landschaften und Orte gebundenen Heimatgefühls besonders bei den deutschen Neusiedlern und den hierher versetzten Beamten und Offizieren mental zu verankern. Vom Staat gelieferte materielle Anreize wie die 1903 gesetzlich zugesicherte „Ostmarkenzulage" führten den Mangel an emotionaler Bindung an das Posener Gebiet nur allzu deutlich vor Augen. Hierin liegt die Erklärung für die Bereitschaft, mit der ein Großteil der Deutschen in das Reichsgebiet übersiedelte, nachdem das Gebiet 1918/19 an das wieder gegründete Polen zurückgefallen war.

Einige der stärksten Thesen des Buches weisen über seinen Betrachtungszeitraum hinaus. Serrier sieht in der Entwicklung der Posener Nationalitätenpolitik eine Vorwegnahme völkischen Denkens, wie es schließlich in den 1920er und 1930er Jahren dominierte und in den Rassismus nationalsozialistischer Prägung mit einging (S. 202). Die anscheinende Unentwirrbarkeit der nationalen Gemengelage und die Erfolglosigkeit der preußisch-deutschen Nationalitätenpolitik gerade im Posener Gebiet schien für die Zukunft immer radikalere Lösungen nahe zu legen. Das Überlegenheitsgefühl der staatlichen Repräsentanten und der kulturpolitischen Akteure auf deutscher Seite speiste sich nicht zuletzt aus der Rede von der „polnischen Wirtschaft" (S. 120 f.), die jedoch im Verlaufe der Zeit in einen immer stärkeren Widerspruch zu der Propaganda geriet, die Region kulturell und ökonomisch aus ihrer Misere zu Zeiten der polnischen Könige befreit zu haben. Zum Referenzgebiet der „polnischen Wirtschaft" wurde deshalb ersatzweise das für seine Rückständigkeit berüchtigte österreichisch-polnische Galizien, das allerdings nur selektiv im Hinblick auf sein agrarisches Elend wahrgenommen wurde, während man die Posen kulturell weit überlegenen galizischen Metropolen Lemberg und Krakau aus dieser Sicht ausblendete. Mithin wurde nicht der polnische Nachbar, wie er in Posen tatsächlich begegnete, sondern ein stereotypisiertes Bild „des Polen" an sich zum Objekt der Polemik. Das völkische Denken sorgte nach 1918 dafür, dass sich der Anspruch auf die politische Dominanz in einem paradoxen Gegensatz zur aktuellen Grenzregelung entwickelte, indem er auf die mit deutschen Siedlungsinseln durchsetzten und angeblich von Deutschen kulturell erschlossenen Gebiete bis zur Weichsel ausgedehnt wurde. Aus den Posener Deutschen wurden unversehens die Deutschen an Weichsel und Warthe; das Feindbild war nicht länger einfach der polnische Nationalist, sondern ein ungleich bedrohlicheres „Slawentum". So gesehen war es die Anwendung völkischen Denkens unter umgekehrten

Vorzeichen, welche nach 1945 in der Ideologie von der Wiederherstellung des „piastischen Polen" und der Errichtung der polnischen Herrschaft bis an die Oder und Neiße wirksam wurde.

Serriers Buch besticht jedoch weniger durch griffige Großthesen wie diese. Vielmehr überzeugt es vor allem durch eine Vielzahl scharfsinniger und ausgewogener Analysen seines umfangreichen Materials, die interessante Sichtweisen erschließen und Anregungen für die weitere kultur- und mentalitätshistorische Forschung an der Grenzlandproblematik geben.

Andreas R. Hofmann, Leipzig

Skandinavien, Polen und die Länder der östlichen Ostsee. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, hrsg. v. Jarosław Suchoples u. Manfred Kerner. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2005, 449 S. (Willy Brandt Zentrum. 15; Acta Universitatis Wratislaviensis. 2719).

Der 15. Band des Willy Brandt-Zentrums der Universität Wrocław, „Skandinavien, Polen und die Länder der östlichen Ostsee. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft", widmet sich den inneren und sozioökonomischen Entwicklungen der Ostseeländer im 19. und 20. Jahrhundert. Die Herausgeber – Jarosław Suchoples und Manfred Kerner – betonen in der Einleitung die Notwendigkeit einer Differenzierung innerhalb der sog. „Baltischen Staaten" (S. 11), da von einer einheitlichen Entwicklung im Sinne einer Region keine Rede sein könne. Der Sammelband sei daher ein Versuch, „bestimmte Besonderheiten" und „prägnante Fälle" (S. 11) in Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur und Geschichte des jeweiligen Landes zusammenzufassen. Das Spektrum der abgedruckten Beiträge umfasst Themen aus den Gebieten Sozial- und Politikwissenschaften, Geografie, Geschichte und Ökonomie. Aus dieser thematischen Breite ergibt sich eine entsprechende methodologische Vielfalt.

Der Band enthält 14 Beiträge, die alphabetisch, nach den Namen der Autoren, geordnet sind. Der Autor des ersten Beitrags „Die deutsch-finnischen Beziehungen 1933 bis 1945", Nikolas Dörr, analysiert den Wandel der deutschen Finnland-Politik und den Weg zum „Waffenbruder Finnland" (S. 29) in der im Titel angegebenen Zeit. In seinen Recherchen, die den Winter- und Fortsetzungskrieg und auch

den Lapplandkrieg umfassen, stützt sich Dörr auf autobiografische Aufzeichnungen des deutschen Botschafters in Helsinki von 1935 bis 1944, Wipert von Blücher, benutzt aber auch andere Quellen wie das Tagebuch von Generaloberst Franz Halder und die Autobiografie Karl Gustaf Mannerheims. Als „unumgänglich" erweist sich in diesem Kontext die Analyse der sowjetisch-finnischen Beziehungen zu dieser Zeit. Während, wie Dörr zeigt, die deutsch-finnische Waffenbrüderschaft für die Deutschen aus ökonomischen, rassisch-propagandistischen, politisch-geografischen und militärischen Gründen wichtig war, waren es für Finnland primär militärische Gründe, da das Land einen starken militärischen Partner brauchte, um der Sowjetunion entgegentreten zu können. Dem Aufsatz ist ein Anhang mit zentralen Daten und Personen beigefügt, der zum besseren Verständnis der behandelten Problematik beiträgt.

In seinem Artikel „NATO-Osterweiterung. Anforderungen der NATO und polnische Integrationsbemühungen" setzt sich Jan Grotmann-Höfling als Ziel die Analyse und Bewertung der politischen und militärischen Bemühungen, die Polen unternahm, um als vollberechtigtes Mitglied in die NATO aufgenommen zu werden. Ausgehend von einem Überblick zur NATO-Osterweiterung schildert der Autor die Interessenlagen und Handlungsmotive der wichtigsten Akteure (Polen, NATO-Länder, Russland) und die Erwartungen und Anforderungen der NATO an Polen. Grotmann-Höfling benutzt in seiner Arbeit Originalquellen, Dokumente und Sekundärliteratur und kommt zu dem Schluss, dass, obwohl Polen „die Allianz militärisch nicht wirklich gestärkt" habe, die NATO durch den Beitritt des Landes ein politisch stärkeres Gewicht erhalte, da Polen als Mitglied die gleichen Werte vertrete wie die übrigen Mitglieder. Dem Beitrag wurden drei Anhänge beigefügt, die wichtige Ergänzungen zur besprochenen Thematik liefern: 1. die Absichten und Leitprinzipien einer Erweiterung, 2. die Elemente militärischer Effektivität, 3. die politischen und militärischen Erwartungen an neue Mitglieder.

Die Nordische Kooperation ist Gegenstand einer Darstellung von Ann-Ulrike Henning unter dem Titel „Beiträge zur Zusammenarbeit in der Ostseeregion – das Beispiel des Nordischen Informationsbüros in Riga". Neben der Entstehungsgeschichte dieser Form der Zusammenarbeit und ihren Zielsetzungen erläutert die Autorin auch die Erweiterung des Konzeptes auf die Baltischen Staaten. Darüber hinaus werden in dem Beitrag die Nordisch-Baltische Zusammenarbeit und ihre Arbeitsbereiche präsentiert, darunter das Rahmenprogramm „Closer Neighbours" der Nordischen Kooperation und die Arbeits-

bereiche des Nordischen Informationsbüros in Riga. Anhand der Ergebnisse der durchgeführten Evaluation der bisherigen Arbeit des Nordischen Informationsbüros in Riga weist Henning auf die Notwendigkeit der weiteren Zusammenarbeit auf diesem Gebiet hin.

In ihrem Aufsatz „Die Umbildung der Verwaltungsstrukturen in Polen. Ausgangssituation, Quellen und Ressourcen, Ergebnisse" schildert Juliane Hübner zunächst die Ausgangssituation für die Verwaltungsreformen in Polen. Den grundlegenden Funktionen und Organisationsstrukturen eines kommunistischen Systems werden Funktionen und Strukturen der Verwaltung demokratischer politischer Systeme gegenübergestellt. Eine von der Autorin durchgeführte Analyse der erfolgten Reformen bezüglich der juristischen Grundlage der Verwaltung und ihrer Institutionen auf Zentral-, Regional-, Lokal- und Kommunalebene ergab, dass trotz enormer Fortschritte in dieser Hinsicht, wie z.B. die eingeleiteten Dezentralisierungsmaßnahmen, immer noch funktionale Defizite erkennbar seien. Der Anhang, der eine Übersicht über wesentliche Rechtsakte zur Reform der Verwaltungsstrukturen in Polen, eine Auflistung der Aufgabenbereiche der Selbstverwaltungseinheiten und die Finanzquellen der Selbstverwaltungseinheiten umfasst, ermöglicht einen komplexen Einblick in den strukturellen Wandel innerhalb der Verwaltung Polens seit 1989.

Die Probleme und Fortschritte in der Umsetzung einer europäischen Sozialpolitik, die mit dem Beitritt zur Europäischen Union in Litauen, Lettland und Estland aufgetreten sind, bilden den Ansatz zu Untersuchungen Christina Kärchers in „Der EU-Osterweiterungsprozess und die Entwicklungen in der Sozialpolitik der Baltischen Staaten". Zuerst wird die Entwicklung der Sozialpolitik auf der Ebene der Europäischen Union sowie ihre Bedeutung für die osteuropäischen Kandidaten erläutert und dann der Fokus auf die Baltischen Staaten gerichtet. In ihrer Analyse versucht die Autorin aufzuzeigen, dass der neofunktionalistische Ansatz für die individuelle Lage der Staaten nicht umfassend anwendbar und daher eine Suche nach Alternativen im sozialpolitischen Bereich auf nationaler Ebene notwendig sei. Gleichzeitig betont Kärcher mit Recht, dass die Probleme schwierig, aber nicht unlösbar und die mit dem EU-Beitritt eingeleiteten Prozesse nicht umkehrbar seien.

Mario Klee versucht in seinem Beitrag „Umweltpolitikversagen in der fossilen Energiewirtschaft in Russland. Ein Erklärungsversuch mit dem Modell der ‚Umweltpolitischen Leistungs- und Erfolgsfähigkeit' von Martin Jänicke" zu erklären, warum es keine Bemühungen innerhalb des fossilen Energiesektors in Russland gab und gibt, die

auf eine Verringerung von Verschwendung und eine Erhöhung von Energieeffizienz abzielen. Der Begriff „Fossile Energiewirtschaft" umfasst den Sektor der Wirtschaft, der sich mit Extraktion, Transport und Verarbeitung von Brennstoff befasst, wobei man Kernkraft ausschließt. Der besondere Schwerpunkt der durchgeführten Untersuchung liegt auf der Gaswirtschaft. Abschließend erklärt Klee an zwei Fallbeispielen die russische Umweltpolitik.

Mit den sozialen und politischen Hintergründen des Konflikts um die Region Schleswig-Holsteins und Lauenburg beschäftigt sich Stefanie von der Lippe in ihrem Aufsatz „Die deutsch-dänische Grenzregion. Konflikt und friedliches Zusammenleben im 19. und 20. Jahrhundert". Die Schwerpunkte der Darstellung bilden folgende Aspekte: 1. der historische Hintergrund des Konflikts, 2. die juristischen Probleme und ihre Interpretationen, 3. die Interpretation der Situation durch die Einwohner innerhalb und außerhalb der Grenzregion und 4. die Situation der Minderheiten jenseits beider Grenzen. Zeitlich begrenzt sich die Arbeit auf die Periode zwischen den Kriegen des 19. Jahrhunderts und dem Ersten Weltkrieg. Als entscheidend erweist sich bei der durchgeführten Untersuchung der Aspekt der Sprache. Die übrigen Aspekte des Konflikts beziehen sich überwiegend auf Fragen der rechtlichen Verfassung und der Herrschaftsausübung. Durch das nach dem Zweiten Weltkrieg getroffene Abkommen zwischen den Regierungen beider Staaten und der Landesregierung Schleswig-Holsteins wurde jedoch „der dänischen Minderheit auf deutscher Seite weitest mögliche Freiheit und Unterstützung zugesichert". Diese Lösung erwies sich, wie die Verfasserin feststellt, als Vorbild für andere Minderheitenprobleme in anderen Ländern (S. 225).

Lucius Mayer-Tasch untersucht in seinem Aufsatz „Die Effektivität des internationalen Umweltaktionsprogramms für die Ostsee" das Umweltprogramm Baltic Sea Joint Comprehensive Environmental Action Programme – abgekürzt JCP – auf seine Wirksamkeit. Die Analyse umfasst den Zeitraum von 1992 bis heute. Obwohl das Programm allgemein als geeignetes Instrument zur Lösung einiger der dringlichsten ökologischen Probleme der Ostsee angesehen und als erfolgreich bezeichnet werde, gebe es trotz planmäßig erfolgter Umsetzung in einigen Bereichen und Regionen Defizite. Diese ließen sich dennoch, laut Autor, mit Hilfe von Innovationen leicht beheben. Eine wichtige Rolle werde dabei den skandinavischen Ländern und dem Erweiterungsprozess der Europäischen Union zugeschrieben.

Unter dem Titel „‚Unter Europäern' – die russische Exklave Kaliningrad nach der EU-Osterweiterung. Wirtschaftspolitische Perspek-

tiven im Koordinatenfeld Europäischer Nachbarschaftspolitik, regionaler Kooperation im Ostseeraum und der Rezentralisierung der Russischen Föderation" erörtert Alexander Mionskowski die wirtschaftspolitische Situation Kaliningrads. Mionskowski verschafft sich und uns einerseits einen aktuellen Einblick in den Stand der Sonderwirtschaftszonen-Diskussion und -Problematik, andererseits schildert er die politische und ökonomische Situation des Gebietes im Jahre 2004. Danach werden die Planungen bezüglich der näheren Zukunft der Beziehungen zwischen der EU und Russland dargestellt und ein Überblick über bestehende und geplante regionale Kontakte zwischen der EU und Kaliningrad diskutiert. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass zu den konstitutiven Maßnahmen von Seiten Russlands die Dezentralisierung gehören müsse, da nur dadurch eine dauerhafte und stabile Kooperation mit der EU verwirklicht werden könne.

Die offizielle Position Schwedens gegenüber dem Frauenhandel ist Gegenstand des Beitrags von Anne Pawletta „Frauenhandel in Schweden. Die Ergebnisse der Nordic-Baltic Campaign against Trafficking in Women 2002". Ausgehend von der Nordic-Baltic Campaign against Trafficking in Women 2002 analysiert Pawletta die Strategie Schwedens gegenüber dem Frauenhandel zum Zwecke sexueller Ausbeutung. Die Autorin stützt sich dabei hauptsächlich auf Primärquellen, wie Veröffentlichungen der Regierung, Gesetze und Polizeiberichte sowie Berichte unabhängiger schwedischer Organisationen und Tageszeitungen. In der Initiative Schwedens für die Nordic-Baltic Campaign against Trafficking in Women 2002 sieht Pawletta den Versuch des Landes, seine Politik in der Frage von Frauenhandel und Prostitution als Vorbild für andere Staaten zu etablieren.

Isabel Reimold setzt sich in ihrem Artikel „Das estnische Genomprojekt – potentielles Vorbild für Deutschland" mit dem Problem der Einrichtung nationaler Genbanken auseinander. Das am 8. Januar 2001 in Estland in Kraft getretene „Gesetz über die Forschung am menschlichen Genom" stellt die Autorin dem vergleichbaren isländischen Datenbankgesetz gegenüber und geht auf die Unterschiede der beiden Projekte ein. Im Vergleich sei das estnische Modell überzeugender. Im zweiten Teil der Arbeit richtet Reimold ihren Blick auf Deutschland und untersucht unter Berücksichtigung verfassungsrechtlicher Aspekte, inwieweit die Einrichtung einer Gendatenbank unter staatlicher Aufsicht möglich wäre. Ihrer Überzeugung nach könne das estnische Gesetz in vielerlei Hinsicht für Deutschland einen Vorbildcharakter haben, wenn auch nicht vorbehaltlos.

Im Mittelpunkt der Untersuchung von Christof Ross „Die Oster-

weiterung der EU und neue EU-Außengrenze in Europa. Konsequenzen und Strategien für die mitteleuropäischen Beitrittsstaaten und ihre östlichen Nachbarn" stehen die Folgen der EU-Erweiterung nach Osteuropa. Der Autor geht von der These aus, dass die EU mit der Erweiterung nach Osteuropa und durch die neuen Regelungen wie die Einführung restriktiver Asyl- und Migrationsregularien und strengerer Grenz- und Handelsregime eine „neue Mauer" durch Mittel- und Osteuropa ziehe. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen neben den Baltischen Staaten und Polen auch die benachbarten Staaten Russland, Belarus und die Ukraine. Sie umfasst die Bereiche Politik, Wirtschaft, Kultur und Außenpolitik. Ross kommt zu dem Schluss, dass die Bewertung der durch die EU-Erweiterung entstandenen Situation und ihrer Einwirkung auf die östlichen Nachbarn nur differenziert erfolgen könne.

Mit der Veranschaulichung des Transformationsprozesses der polnischen Wirtschaft beschäftigt sich Jan Takeru Sielecki „Polens wirtschaftliche Transformation im Wandel der Zeit. Von der Wende 1989 bis zum EU-Beitritt 2004". Einer Analyse der wirtschaftlichen Ausgangslage im Jahre 1989, dem Ende kommunistischer Planwirtschaft in Polen, folgt eine Schilderung der politischen Umwälzungen sowie der so genannten Schock-Therapie und ihrer Auswirkung auf die Wirtschaft. Darüber hinaus geht der Autor auf das wichtigste Merkmal der Transformation – auf den Strukturwandel durch die Privatisierung und die Rolle der ausländischen Investoren im wirtschaftlichen Aufschwung – ein. Im Weiteren wird der Integrationsprozess in die Europäische Gemeinschaft untersucht. Zur Veranschaulichung der Prozesse des Wandels dienen die ausgewählten Regionen Zachodniopomorskie/Westpommern und Pomorskie/Pommern/Pommerellen.

Hanna Wesner versucht in dem abschließenden Beitrag des Bandes „Die russisch-europäische Partnerschaft und die Region Kaliningrad. Zwischen Misstrauen und Integration" zu analysieren, warum Kaliningrad, einer verhältnismäßig kleinen Region, eine überregionale Bedeutung für den gesamten Ostseeraum und für die Beziehung Russlands zu EU zugeschrieben wird. Die Untersuchung wird unter Berücksichtigung historischer Umstände durchgeführt. Die Autorin geht u.a. der Frage der Identität nach, wendet sich wirtschaftlichen und sozialen Konflikten zu, analysiert die Verhältnisse zwischen EU und Russland und präsentiert schließlich verschiedene Lösungsansätze für das Gebiet um Kaliningrad.

Im Kontext der vielen im Band vertretenen Fachgebiete ist das

Fehlen des im Inhaltsverzeichnis angekündigten Autorenverzeichnisses mit Angaben zu Person und Werk zu bedauern. Es wurde bei jedem Beitrag darauf hingewiesen, dass der jeweilige Autor in Berlin tätig ist, dies bleibt aber zunächst die einzige Information, die dem Leser zur Verfügung gestellt wird. In Zeiten häufiger akademischer Umstrukturierungen und mit wachsender Mobilität, wie wir sie erleben, wäre eine solche Auflistung äußerst wertvoll. Was für einen deutschen Leser relativ mühelos überprüfbar und nachvollziehbar ist – gemeint sind hier hauptsächlich Herkunft und akademische Sozialisation –, bedeutet für ausländischen Leser fehlende Transparenz. Dies schmälert jedoch kaum die inhaltlichen Werte des Buches. Von großem Vorteil ist der strukturierte und durchaus sorgfältig gegliederte Aufbau aller Beiträge nach strengem klassischen Muster mit Einleitung, Hauptteil und Zusammenfassung, einer Komposition, die dem Rezipienten äußerst entgegenkommend ist.

Der Band „Skandinavien, Polen und die Länder der östlichen Ostsee. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft" ist für ein breiteres Lesepublikum von Bedeutung, denn die in ihm enthaltenen Texte betreffen viele Themenbereiche – Geschichte, Wirtschaft, Sozialwissenschaft, Umweltschutz und Politik –, die an die Ostseeregion anknüpfen, diese unter Berücksichtigung der historischen Perspektive betrachten und gleichzeitig einen Ausblick auf die zukünftige wirtschaftliche und politische Entwicklung wagen. Alles in allem handelt es sich um einen interessanten und nützlichen Sammelband, der einen großen Gewinn für Studierende und Lehrkräfte verschiedener Fächer darstellt. Es ist zu hoffen, dass dieser Band Verbreitung findet und die hier publizierten Analysen vor allem in den betroffenen Regionen als eine Anregung zur Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Prozessen dienen und dringend notwendige Dialoge einleiten.

Janina Gesche, Stockholm

Henri Vogt, Between Utopia and Disillusionment. A Narrative of the Political Transformation in Eastern Europe. New York/Oxford: Berghahn Books 2005, 334 S. (Studies in Contemporary European History. 1).

Das Thema der Transformation in Osteuropa infolge des Kollapses der Sowjetunion füllt mittlerweile ganze Bibliotheken. Nur selten je-

doch tritt in dieser Fülle von Literatur der Mensch als das eigentliche Objekt der politischen und sozioökonomischen Veränderungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Vogt lässt hingegen in seiner Studie Menschen ausführlich zu Wort kommen, die den Umbruch hautnah erlebt haben, sodass in der Zusammenschau gewisse Züge eines Narrativs der Transformationsperiode entstehen, aus denen dann, so das Versprechen des Autors, ein konzeptioneller Zugriff zu entwickeln sei. Was ihm gelingt mit seinem Ansatz, ist ein komplexes Panorama der Zeit zu präsentieren, ohne in allzu simple Kategorisierungen zu verfallen. Grundsätzlich stehen „Utopie" und „Ambivalenz" als begriffliches Werkzeug im Mittelpunkt der Konzeption, die schon für sich genommen sich einem allzu strikten Schwarz-Weiß-Schema widersetzen. So wird der Leser weniger mit Erklärungen denn mit – in gewisser Weise desillusionierenden – Annäherungen konfrontiert, gerade weil sie sich Verallgemeinerungen entziehen. So zeigt Vogt in seiner Arbeit in erster Linie eine Versuchsanordnung, deren Instrumentarium in weiteren Spezialstudien sicher verfeinert werden kann.

Diese Studie kann keinerlei Repräsentativität beanspruchen, ja sie ist im Grunde sogar das Ergebnis eines reichlich groben wissenschaftlichen Experiments. Dabei ist die Wahl der von Vogt verglichenen Länder durchaus überzeugend. Während ihm als Ausgangspunkt die Tschechoslowakei dient, zieht er als Vergleichsmaßstab das „etwas andere" Ostblockland DDR und die Sowjetrepublik Estland heran. Der Autor hat je zwölf Personen in Prag, Ost-Berlin sowie Tallinn und Tartu einem Interview unterzogen, dessen Frageraster vom Frühjahr 1993 (Prag) bis zum Herbst 1996, als er in Estland Gespräche führte – die Interviews aus Berlin stammen vom Frühjahr 1995 –, verfeinert worden ist (S. 268-274). Reichen aber gerade einmal 36 Antworten aus, um ein Porträt dreier Länder zu zeichnen, zumal alle Respondenten der Generation der 1964–1973 Geborenen entstammen? So sehr sich Vogt dieser Einschränkung auch bewusst ist, so sehr ist er versucht, allgemeine Schlüsse über die untersuchten Gesellschaften zu ziehen. So sehr es in der Tat einen Unterschied macht, ob man 1989 25 oder 16 Jahre alt war, so wenig sagt es hingegen aus über die Eltern- oder gar Großelterngeneration der Befragten. Zwar kommen diese Menschen, deren Existenz zum Teil mit der Wende zusammenbrach, in den Reflexionen der Gesprächspartner durchaus vor, doch tut sich hier auf ganz „natürliche" Weise eine Kluft der Erfahrungen auf, die in dieser Studie etwas in den Hintergrund tritt.

Dass das Buch trotz dieser formalen Einschränkung eine recht vergnügliche Lektüre bietet, liegt dann aber wohl doch an des Verfassers

Kunst, seine Gesprächspartner zum Reden zu bringen und die disparaten Äußerungen zu sortieren. Deutlich wird hier nicht nur der utopische Aufbruchsidealismus der osteuropäischen „Stunde Null" mit all seinen Phantasien und Hoffnungen gerade unter der jüngeren Generation, sondern auch die ans Unendliche grenzende Aufsplittung der individuellen Lebensentwürfe in den Jahren der „Ambivalenz" danach. Vielleicht wird hier und da die durchaus nicht weniger komplexe „Ostblockvergangenheit" – ob innerhalb der Sowjetunion oder als Mitglied des Warschauer Pakts – zu sehr unter dem Aspekt der Eindämmung von individuellen Hoffnungen gesehen, aber eine Analyse des Alltags in kommunistischen Diktaturen hatte sich Vogt ja auch nicht vorgenommen. So sind es die vielen Facetten utopischer Zukunftsentwürfe, die – von Vogt mit Recht als „real element of any human life" (S. 260) verstanden – die Offenheit der Situation im *annus mirabilis* deutlicher hervortreten lassen, als es manchem in der Rückschau lieb ist. Auf der anderen Seite ist Vogt kein „Herald of the revolution", der das Gute nur im Wechsel zu erkennen glaubt. Gerade seine abschließenden Äußerungen über die Kraft der Tradition legen ein Zeugnis darüber ab, wie resistent individuelles Leben gegenüber gesellschaftlichen Veränderungen sein kann.

Ein weiterer positiver Aspekt dieses Buches ist die Hinterfragung kultureller Rekonstruktionen der Vergangenheit, wie sie zu Wendezeiten in heller Blüte stehen – in Vogts Worten „collective utopias" (Kap. 6). Ihm zufolge war es nicht zuletzt der estnische Präsident Lennart Meri (1992–2001), der mit seinen Reden die zwei einander gegenüberstehenden Pole „Nationalismus" und „Europäismus" in eine konkrete Vision zusammenzuführen bestrebt war: Die estnische (nationale) Tradition weist das Land als europäisch aus. Zwar war die Grundidee hierzu nicht wirklich „completely novel" (S. 235), da bereits die „Jungesten" um Gustav Suits zu Beginn des 20. Jahrhunderts ähnlich von Estlands „Europäizität" sprachen. Doch kann man Vogt nur zustimmen, wenn er erklärt, dass Meris Perspektive die theoretische Gegenüberstellung der „universalen" europäischen Idee mit dem partikularen Nationalismus auf den Kopf stellt: Während „Europäismus" bei Meri in erster Linie eine Trennung zwischen Russland und Europa zieht, also grundsätzlich partikularistisch verstanden wird, ist der Nationalismus, begriffen als „kulturelle Kontinuität" einer Gruppe von Menschen, fast universal zu verstehen, da er in keiner Weise die kulturelle Kontinuität anderer Gruppen in Frage stelle. Nun mag diese Komponente ein Spezifikum einer zahlenmäßig kleinen ethnischen Gruppe sein, ohne dass sie ganz gefeit wäre vor der Überbe-

tonung der eigenen Exklusivität. Doch bleibt es nach Vogts Überzeugung Meris Verdienst, die europäische Utopie für Estland greifbar gemacht zu haben, selbst wenn er schließlich auch im estnischen Identitätsdiskurs ein Element der Flexibilität zu erkennen glaubt, das für das Land eben neu gewesen sei. Sein diesen Abschnitt beschließender Satz: „One can become more ‚European' but simultaneously also more ‚national'" klingt aber doch sehr nach einer Paraphrase des berühmten Zitats von Suits: „Lasst uns Esten sein, aber werden wir auch Europäer!" (1915). Auch wenn wir es nicht immer merken: Irgendwie wiederholt sich Geschichte doch, wenn auch in immer wieder neuen Kontexten. Darauf hinzuweisen bleibt des Historikers vornehmste Aufgabe.

Karsten Brüggemann, Tallinn

Wiedergewonnene Geschichte. Zur Aneignung von Vergangenheit in den Zwischenräumen Mitteleuropas, hrsg. v. Peter Oliver Loew, Christian Pletzing u. Thomas Serrier. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006, 408 S. (Veröffentlichungen des Deutschen Polen-Instituts. 22).

Die Dynamik des Geschichtsverlaufs ist unter anderem an Grenzänderungen abzulesen und dem damit verbundenen Bevölkerungsaustausch sowie den Prozessen der Ent- und Aneignung. Auf die Konstruktion der „wiedergewonnenen Gebiete" der kommunistischen Machthaber in Polen nach 1945 anspielend, haben Peter Oliver Loew (Deutsches Polen-Institut, Darmstadt), Christian Pletzing (Academia Baltica, Lübeck) und Thomas Serrier (Europa-Universität Viadrina, Frankfurt a.d. Oder) Beiträge der Tagung „Wiedergewonnene Geschichte. Zur Aneignung von Vergangenheit in den Zwischenräumen Mitteleuropas" (19.–20. Jahrhundert) herausgegeben, die im Juni 2004 in Lübeck stattfand.

In den 20 Aufsätzen werden pluridisziplinäre Zugänge praktiziert: Die einzelnen Analysen schöpfen aus einer traditionellen geschichtswissenschaftlichen, kunst- und architekturgeschichtlichen Forschung, aus geschichtlicher Diskursanalyse, Soziologie, Sozialgeografie, Stadtanthropologie und Literaturwissenschaft. Autorinnen und Autoren aus Deutschland, Polen, Frankreich und Russland untersuchen die Mitte des Kontinents, d.h. – rein geografisch betrachtet – das östliche

und westliche Mitteleuropa des 19. und 20. Jahrhunderts. Es handelt sich somit um eine Periode, zu der sich in diesen Regionen zwei unterschiedliche Prozesse abspielten: Einerseits strebte die Nationalisierung die Entstehung einer möglichst dichten Kohärenz oder sogar Uniformisierung an, andererseits wehrten sich die Regionen dagegen, indem sie sich selbst als Gegenpole zu Nationen konstruierten. Somit kommt es oft zu dem im Titel des Bandes festgehaltenen Wiedergewinnen der Geschichte.

In Anlehnung an den definitorischen Vorschlag von Philipp Ther[1] verstehen die Herausgeber des Bandes Europa als „ein[en] Kontinent der Zwischenräume" und betonen Folgendes: „Wo es viele Nationen, viele Völker, Ethnien, Grenzen und Grenzüberschreitungen gibt, da gibt es auch viele Überschneidungen, Gebiete, in denen sich die Geschichten, Sprachen, Erinnerungen, die Verwandtschaftsbeziehungen, Identitäten, Mentalitäten und Animositäten überlagern, überlappen, miteinander verzahnen.

Europa als Patchwork der Regionen, als Collage vieler miteinander verflochtener Zwischenräume – diese gegen die nationalen Meistererzählungen gerichtete Konstruktion Europas „von unten" als Bestandteil einer neuen Sicht auf die Geschichte Europas bedarf einer intensiven, vergleichenden Aufarbeitung regionaler Geschichten, die sich bislang vielfach nicht oder nur unvollständig Gehör verschafft haben." (S. 9)

Die einzelnen Beiträge des hier besprochenen Bandes, die in drei Kapiteln – Stadt, Region, Symbole – versammelt werden, decken eine beachtliche Spannweite von Themen ab. Generell lassen sich dabei vier Metathemen herauskristallisieren.

Einige Autorinnen und Autoren analysieren die Wahrnehmung des Fremden und verschiedenartige Definitionen des Eigenen, so beispielsweise in Danzig (Barbara Bosak) und in den westlichen Grenzgebieten Polens nach dem Zweiten Weltkrieg (Dorota Bazuń). Die Perzeption von Fremdheit und Exotik wird am Beispiel des Huzulenlandes veranschaulicht (Maciej Górny); in die Perspektive von unten schreibt sich auch die Analyse der Logosphäre im Kaliningrad der letzten 20 Jahre (Alexander Sologubov).

---

[1] Philipp Ther, Einleitung: Sprachliche, kulturelle und ethnische „Zwischenräume" als Zugang zu einer transnationalen Geschichte Europas, in: Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhundert, hrsg. v. dems. u. Holm Sundhaussen. Marburg 2003 (Tagungen zur Ostmitteleuropaforschung. 18), S. IX-XXIX, hier S. XI.

Neben dieser bottom-up-Perspektive steht allerdings auch die top-down-Dimension im Mittelpunkt vieler Aufsätze. Ein beträchtlicher Teil der Texte ist der Umkodierung des öffentlichen Raumes gewidmet: Es wird die Toponymie in den preußischen Ostprovinzen (Christian Pletzing, Stefan Dyroff), die „Repolonisierung" Stettins (Jan Musekamp) und Breslaus (Jacek Grębowiec) nach 1945 wie auch die Metamorphosen des Stadtkerns von Riga im 20. Jahrhundert (Jörg Hackmann) untersucht.

Zahlreiche Aufsätze beschäftigen sich mit den Prozessen der verordneten Geschichtsdeutung, was mehr als Eroberung denn als Wiedergewinnung der Geschichte zu deuten wäre. Untersucht werden z.B. die preußische Zäsur in der Provinz Posen (Marek Rajch), Versuche der Regionalisierung des Geschichtsunterrichts in Danzig (Peter Oliver Loew), Deutungskämpfe um den Sankt Annaberg (Juliane Haubold), das Überlagern alter durch neue Narrative am Beispiel der Kriegsdenkmäler im Elsass zwischen 1918 und 1945 (Christiane Kohser-Spohn), die Grenzmarkierungen in den Vogesen (Jean-Marc Dreyfus) wie auch Soldatensiedler in den polnischen Westgebieten nach 1945 als „lebendige Symbole" der angeblichen Polonität dieses Territoriums (Joanna Wawrzyniak).

Schließlich werden in dem hier besprochenen Band auch vergleichende Studien vorgelegt. Verglichen werden verschiedenartige preußische Legitimierungsstrategien in Posen und Straßburg (Thomas Serrier); am Beispiel von Elsass und Oberschlesien werden politische Strukturen der beiden Grenzregionen des Kaiserreiches und Nazideutschlands gegenübergestellt (Ryszard Kaczmarek), und in einem anderen Aufsatz werden Identitätsbefindlichkeiten in der deutsch-polnischen und in der ukrainisch-slowakischen Grenzregion vergleichend analysiert (Katarzyna Stokłosa).

In der informativen Einführung weisen die Herausgeber auf den zentralen Aspekt des Bandes hin – das Wiedergewinnen der Geschichte: „Bezieht man dies auf die Geschichtskultur der europäischen Zwischenräume, so hat man es immer wieder mit Geschichten und Erzählungen zu tun, die zu einem bestimmten Zeitpunkt vergessen, verdrängt oder verboten wurden oder noch gar nicht erzählt waren. Diese Geschichten überdauern entweder im Funktions- oder im Speichergedächtnis und können in bestimmten historischen Konfigurationen aktiviert, reaktiviert bzw. konstruiert werden." (S. 11)

Wie Etienne François in seinem Resümee mit Recht konstatiert, werfen Grenzverschiebungen mit den damit einhergehenden Annexionen und Akkulturationen die Frage nach Konstanten und Verän-

derungen auf. Die Aufsätze des im Jahre 2006 im Harrassowitz Verlag veröffentlichten Bandes liefern zahlreiche Beispiele für die symbolische Handhabung der Geschichte, Legitimationsprozesse und somit Überprüfungen von Symbolen und den bisher geltenden Bezugssystemen.

Die sorgfältige redaktionelle Aufbereitung des Bandes und die gute Übersetzung vieler Beiträge aus dem Polnischen und dem Französischen ins Deutsche wie auch die Zugabe eines Ortsregisters verdienen es, gelobt zu werden. Die Herausgeber von „Wiedergewonnene Geschichte" erwähnen eine Podiumsdiskussion zum Auftakt der Tagung, an der der polnische Autor Artur Daniel Liskowacki aus Stettin teilgenommen hat und dessen Gedicht „Kalt – warm" in dem hier besprochenen Band abgedruckt wird. Die Beigabe der ganzen Podiumsdiskussion wäre allerdings wünschenswert gewesen.

Die Lektüre des vorliegenden Bandes beweist die Tragfähigkeit der Untersuchung von Ent- und Aneignungsprozessen in den Überlappungszonen. Zugleich lädt sie dazu ein, der bottom-up-Perspektive noch mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Es kann nur vermutet werden, dass im Zusammenhang damit ein historisierender Blick auf die interkulturelle Kommunikation, die in den letzten drei Jahrzehnten auch im deutschsprachigen Raum zuerst in Anlehnung an die US-amerikanische Forschung, dann dank origineller eigener Beiträge ein breites Instrumentarium von analytischen Kategorien ausgearbeitet hat, eine fruchtbare Erweiterung der Forschungsfragen ermöglichen würde. Es ist auch schade, dass Referate der Tagung, die der jüdischen Problematik in den Zwischenräumen Mitteleuropas gewidmet waren, in den Tagungsband nicht eingeflossen sind.

Nichtsdestotrotz kann abschließend festgestellt werden, dass der Band „Wiedergewonnene Geschichte" eine quellengesättigte und facettenreiche Analyse der aufeinander liegenden Zeitschichten und der Spannungsverhältnisse zwischen Nation(en) und Region(en) in den mitteleuropäischen Zwischenräumen liefert.

Kornelia Kończal, Berlin

Kristine Wohlfart, Der Rigaer Letten Verein und die lettische Nationalbewegung von 1868 bis 1905. Marburg: Verlag Herder-Institut 2006, 366 S. (Materialien und Studien zur Ostmitteleuropa-Forschung. 14).

Der Titel dieser Mainzer Dissertation hält, was er verspricht: Erschöpfend und gut strukturiert trägt Kristine Wohlfart das Material zu dieser wegweisenden nationalen Organisation der Letten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen und untersucht ihren Beitrag zur lettischen Nationalbewegung bis zur Revolution von 1905. Im Vergleich zur gleichzeitig erschienenen Habilitation von Ulrike von Hirschhausen über Riga und die „Grenzen der Gemeinsamkeit" in den verschiedenen nationalen Milieus der Düna-Metropole[1] ist man zwar versucht, an Wohlfarts Studie die großen Linien zu vermissen, das Porträt einer Stadt im ökonomischen und gesellschaftlichen *take off*, aber auch den Aspekt der Interaktion und gegenseitigen Beeinflussung verschiedener sozialer und ethnischer Gruppierungen in der rasant wachsenden multikulturellen Kommune. Gerade aber weil von Hirschhausen viele Aspekte nur anklingen lässt (und sie dem Rigaer Letten Verein gerade einmal 16 Seiten widmet), wirkt die vorliegende Arbeit geradezu solide, denn so wenig die Autorin auch grundsätzlich neue Ufer in der Interpretation ihres Untersuchungsobjekts betritt, so detailliert weiß ihre Leserschaft nun Bescheid über den Rigaer Letten Verein (RLV), den Motor der lettischen Nationalbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Die Studie liest sich über weite Strecken wie eine Chronik der Aktivitäten des Vereins, deren Grundlage eine sichtlich akribische Archivarbeit gewesen ist. Somit erfüllt sie einen recht wertvollen Nebenzweck, nämlich den eines systematischen Führers durch das Historische Staatsarchiv Lettlands und die Handschriftensammlung der Akademischen Bibliothek, auch wenn der Leser oft im Unklaren gelassen wird, was für ein Dokument gerade zitiert wird, da er in den Anmerkungen nur die Archivsiglen findet. Ein weiterer Quellenkomplex, den die Autorin ausgeschöpft hat, ist die lettische Presse im Untersuchungszeitraum, die auf Informationen zum Verein gesichtet worden ist. Dies ist umso mehr berechtigt, als Mitglieder des Vereins

[1] Ulrike von Hirschhausen, Die Grenzen der Gemeinsamkeit. Deutsche, Letten, Russen und Juden in Riga 1860–1914. Göttingen 2006 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. 172). Vgl. meine Besprechung in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 56 (2008), S. 299 ff.

ganz wesentlich an der Entwicklung einer lettischsprachigen Presse mitgewirkt haben. Als Ziel ihrer Studie benennt Wohlfart eine Analyse der von Miroslav Hroch so genannten Phase B der ostmitteleuropäischen nationalen Emanzipationsbewegungen am lettischen Beispiel. Sie kommt dabei allerdings zu dem nicht sehr überraschenden (und irgendwie auch blassen) Befund, dass Hrochs Schema als Analysekategorie für die Letten „gut geeignet" sei und sich die lettische Nationalbewegung in den europäischen Rahmen einfüge (S. 335). Die Konzentration auf die theoretischen Überlegungen von Hroch und Karl Deutsch lassen aber auch erkennen, wieso der Eindruck bleibt, Wohlfarts Ergebnis sei so erwartet wie blass: Sie geht nicht über die begrifflichen Kategorisierungen der zumindest ihrem Geist nach etwas veralteten Nationalismus-Theorien hinaus und benutzt einen Begriffsapparat, der über weite Strecken einem Wertekanon entspricht, dem die „nationalen Akteure" in der Düna-Metropole des Russischen Reichs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verhaftet waren. Das Konzept der „Nation" an sich und letztlich auch das Problem der „Lettisch" Werdung liv- und kurländischer Bauern bleiben merkwürdig schematisch – als ob es sich um einen gleichsam natürlichen Prozess gehandelt habe.

Stringent und nachvollziehbar erscheint demgegenüber die systematisch aufgebaute Analyse der Aktivitäten des RLV von seiner Gründung 1868 bis in die Zeit der ersten Russischen Revolution von 1905. Sprachlich sauber, verliert man sich zuweilen doch etwas in der trockenen Prosa der Autorin, wobei die osteuropäische Gewohnheit, die fast immer mitgenannten Initialen der Vornamen nicht aufzulösen, das Auge stört. Wir erfahren, mit welchen Mitteln der RLV sich im ersten Jahrzehnt seiner Existenz über Riga hinaus Anerkennung und Respekt verschaffte und sich zu einem Vertreter gesamtlettischer Interessen entwickeln konnte. Wir werden informiert über die innere Struktur des Vereins, seine prägenden Persönlichkeiten und soziale Zusammensetzung, die symbolträchtigsten Aktionen (wie etwa die Aufstellung eines Denkmals für „G. Merkel" und die ein nationales Netzwerk bildende Organisation der Sängerfeste) sowie die Bemühungen, als Interessenvertretung der lettischen Landwirte zu fungieren.

Bereits ab Mitte der 1880er Jahre jedoch, und dies ist eine der grundsätzlich bemerkenswerten Feststellungen der Studie, zeichnete sich ab, dass der RLV seinen recht hartnäckig verteidigten Alleinvertretungsanspruch innerhalb der eigenen Zielgruppe zunehmend herausgefordert sah. Genau an diesem Aspekt ist der methodische

Unterschied zu von Hirschhausens Studie greifbar, die mit Hilfe ihres Begriffsapparats die Hervorhebung dieser Spannungen innerhalb der „nationalen Aktivisten" präzise als Überwindung der einstigen ethnisch konzentrierten Historiografie charakterisiert, welche die inneren Konflikte nur als „Antagonismus bürgerlicher und sozialistischer Kräfte" begreifen wollte. Dabei habe man es bei diesem Fall der Ausdifferenzierung des lettischen nationalen Milieus eher mit einer „Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Nationsdeutungen" zu tun, welche die ostmitteleuropäischen Entwicklungen auf einmal gar nicht mehr so einzigartig im europäischen Kontext erscheinen lässt. Wohlfart bleibt hingegen ihrer grundsätzlich deskriptiven, auf ihren Gegenstand konzentrierten Linie treu und erkennt nicht das Potenzial, das in einer kulturwissenschaftlich oder auch nur mehr komparatistisch orientierten Nationalismusforschung liegen kann.

Mit einigem Recht legt Wohlfart somit die große Zäsur in der Wirkungsgeschichte des Vereins auf die Jahre 1883/84. Hinzu kommt aber die nach dieser Wende einsetzende Ablehnung der vom Staat durchgeführten zentralisierenden, „russifizierenden" Reformen in den Ostseeprovinzen. Das Wesen dieser Reformen ist freilich nicht Gegenstand der Arbeit, doch hätte man ihre Wirkung auf die Aktivitäten des Vereins gerne genauer nachgelesen. So heißt es hier zum einen, dass er sich zuvor sehr um eine muttersprachliche Bildung der Letten gekümmert und für die Einrichtung einer Mädchenschule in Riga gesorgt habe. Diese habe dann aber nach 1892, dem Jahr der Einführung des Russischen als Unterrichtssprache, ihre „wichtigste Aufgabe" nicht mehr erfüllen können. Trotzdem, so heißt es hier weiter, hätten „das soziale Umfeld der Schule, ihre Veranstaltungen und die Zugehörigkeit zum RLV auch für die ‚nationale Erziehung' der Mädchen" gesorgt (S. 257). Hieran hätte man exemplarisch zeigen können, wie am Ende des 19. Jahrhunderts trotz aller widrigen Umstände Letten „gemacht" wurden. Auch der Ansprache des Advokaten „A. Wäber" zum 10. Jubiläum des RLV am 19. Februar 1878, in der trotz der Niederlage bei den gerade abgehaltenen Stadtverordnetenwahlen betont wurde, die Letten seien in Riga „keine Fremden mehr", hätte einen guten Anknüpfungspunkt für eine Skizze des lettischen Selbstbilds geboten (S. 174), wie sie sich vielleicht aber nicht unbedingt Wort für Wort in den benutzten Archivquellen findet.

Insgesamt aber handelt es sich bei dieser Arbeit um eine extrem wertvolle Ergänzung unserer Kenntnisse über einen wesentlichen Aspekt der gesellschaftlichen Mobilisierung der Letten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und man kann gar nicht genug hervor-

heben, dass diese Arbeit in einer (immer noch) einigermaßen verbreiteten Sprache veröffentlicht worden ist, zumal man in den baltischen Staaten bei Studenten der eigenen Geschichte durchaus auf einige Überraschung stoßen kann mit der Behauptung, dass ohne Kenntnisse des Deutschen diese Geschichte nicht studierbar sei. Wohlfart hat dabei einen umfangreichen Korpus nicht nur an lettisch- oder deutschsprachigen Texten durchgearbeitet, sondern auch den Einbezug russischer Texte nicht gescheut, was ihre Professionalität bezeugt. Historiografiegeschichtlich, und das sollte eine Rezension auch vermerken, stellt die vorliegende Arbeit einen Zwischenschritt von der lettischen apologetischen Nationalgeschichtsschreibung zu einer modernen, theoretisch fundierten kulturwissenschaftlichen Studie dar, indem überhaupt einmal methodisch sauber mit (gleichwohl älteren) Modellen der Nationswerdung gearbeitet wird. Ein – allerdings entscheidendes – technisches Manko dieser Arbeit besteht darin, dass sie durch kein einziges Register erschlossen wird, obgleich sie sich von ihrem Ansatz her ja um eine quasi enzyklopädische Aufarbeitung des vorhandenen Materials zum RLV bemüht. Schon ein einfaches Namensregister (mit Nennung der Vornamen und Lebensdaten) hätte den Wert der Studie als Nachschlagewerk noch um einiges steigern können.

Karsten Brüggemann, Tallinn

Die Autoren der Abhandlungen

Dr. Matteo Colombi, Universität Leipzig, GWZO, Luppenstr. 1b, 04177 Leipzig,
e-mail: superteo37@hotmail.com
Geboren 1978 in Seriate bei Bergamo, Studium der Italianistik und Komparatistik an der Universität Bologna und Studienaufenthalt (Bohemistik) an der Universität Leipzig. Promotion im Cotutelle-Verfahren an der Universität L'Aquila (Komparatistik) und Leipzig (Westslavistik) mit dem Titel „Multiethnizität und Multikulturalität in Prag und Triest 1919–1939. Historischer und literarischer Raum im typologischen Vergleich". Seit 2007 Mitglied des Projekts „Reflexion kultureller Interferenzräume am GWZO Leipzig, eigenes Vorhaben: „Der Karst in der slowenischen und italienischen Literatur. Zwischenkriegszeit und Nachkriegszeit im Vergleich". Forschungsschwerpunkte: deutsche und tschechische Literatur aus Böhmen und italienische und slowenische Literatur aus Triest (v.a. 1900–1939); Kafka-Forschung; Literatur und Raum (v.a. *flânerie*); Literatur und Geschichte (v.a. Ideologie). Zahlreiche Publikationen, u.a.: Walter Benjamin fra contaminazione e redenzione. Riflessioni su flânerie e marxismo nel Passagenwerk, in: Contaminazione. Quaderni di Synapsis IV, hrsg. v. Paolo Zanotti. Firenze 2005, S. 173-185; L'ideologia è di tutti. Alcune riflessioni su una risorsa comune (anche in storiografia), in: Discipline filosofiche 1 (2006), S. 87-108; Il flâneur e le città di Praga, in: Guardare oltre. Letteratura fotografia e altri territori, hrsg. v. Silvia Albertazzi u. Ferdinando Amigoni. Roma 2008, S. 51-68; L'immagine ripresa in parola. Letteratura, cinema e altre visioni, hrsg. zusammen mit Stefania Esposito. Roma 2008.

Dr. Tomasz Derlatka, Institut für Sorabistik, Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig,
e-mail: derlatka@rz.uni-leipzig.de
Geboren 1972 in Warschau, 1993–1999 Studium der Slawistik (Bohemistik, Kroatistik, Elemente der Sorabistik) an der Warschauer Universität (Uniwersytet Warszawski), 1997/98 Stipendium am Institut für Sorabistik der Universität Leipzig, 1999 Magister, 2001–2007 wiss. Mitarbeiter am Institut für Sorabistik, 2006 Dr. phil., seit Mai 2007 Juniorprofessor. Forschungsschwerpunkte: sorbische Literatur (insbesondere nach 1945 und Prosa), Probleme der „kleinen" Literaturen, slawische Literaturen, Literaturtheorie. Wichtigere

Publikationen: Kategoria przestrzeń w dziele narracyjnym: elementy, morfologia, systematyka wraz z zarysem problematyki spacjalnej i narratologicznej w serbołużyckiej twórczości narracyjnej [Die Kategorie „Raum-im-Erzählwerk“: Elemente, Morphologie, Systematik mit Abriss der spatialen und narratologischen Problematik im sorbischen Erzählschaffen]. Warszawa 2007; Herausgabe der wiss. Online-Zeitschrift „Sor@pis“ (Folia litteraria; Folia linguistica); zahlreiche wiss. Aufsätze in internationalen Zeitschriften, Reihe von literarturkritischen Beiträgen.

Prof. Dr. Cornelius Hasselblatt, Faculteit der Letteren / Finoegristiek, Rijksuniversiteit Groningen, Postbus 716, NL-9700 AS Groningen,
e-mail: C.T.Hasselblatt@rug.nl

Geboren 1960 in Hildesheim, 1980 Abitur in Hannover, Studium der Finnougristik, Geschichte und Literaturwissenschaft von 1980–1986 in Hamburg und Helsinki, 1985 längerer Studienaufenthalt in Tallinn, 1986 Magister Artium, 1990 Dr. phil, 1986–1989 und 1995–1998 Assistent am Finnisch-Ugrischen Seminar der Universität Hamburg, zwischenzeitlich (1989–1995) Projektmitarbeiter und wissenschaftlicher Mitarbeiter u.a. an der Universitätsbibliothek Helsinki und an einem Forschungsinstitut in Göttingen. Seit 1. Dezember 1998 Ordinarius für finnisch-ugrische Sprachen und Kulturen an der Rijksuniversiteit Groningen, Niederlande. Forschungsschwerpunkte sind die estnische Philologie allgemein, Sprachkontakte des Estnischen und im Besonderen die estnische Literatur und ihre Rezeption im Ausland. Wichtigste Publikationen (Monografien): Das estnische Partikelverb als Lehnübersetzung aus dem Deutschen. Wiesbaden 1990, 245 S. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 31); Grammatisches Wörterbuch des Estnischen. Wiesbaden 1992, 227 S. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 35), 2. Aufl. 2001, 3. Aufl. 2008; Estnische Literatur in deutscher Sprache 1784–2003. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur. Bremen 2004, 180 S.; Geschichte der estnischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin/New York 2006, 869 S.

Christhardt Henschel, Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V. an der Universität Leipzig, Goldschmidtstr. 28, 04103 Leipzig,
e-mail: henschel@dubnow.de
2000–2001 „Anderer Dienst im Ausland" im Staatlichen Museum Majdanek in Lublin (Polen), 2001–2007 Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, Ost- und Südosteuropawissenshaften sowie Musikwissenschaft in Leipzig und Halle, Magisterarbeit zur Erinnerung an den Ersten Weltkrieg in Polen, 2006–2008 Mitarbeiter am Polnischen Institut Leipzig, seit Oktober 2008 Doktorand am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V. an der Universität Leipzig zum Thema „Vom kollektiven Gedächtnisort zur nationalen Institution. Juden, Polen und die polnischen Streitkräfte 1918–1939". Publikationen: Zwischen den Nationen. Zur Entwicklung des nationalen Selbstverständnisses der lemkischen Minderheit in Polen, in: Cassubia Slavica II (2004), S. 37-46; Der Feind im Lied. Der „Deutsche" in polnischen Liederbüchern 1944/45–1949, in: Der Feind im Kopf. Künstlerische Zugänge und wissenschaftliche Analysen zu Feindbildern, hrsg. v. Thomas Klemm, Christian Lotz u. Katja Naumann. Leipzig 2005, S. 195-227; Der Erste Weltkrieg zwischen Erinnerungskultur und Politik in Polen am Beispiel der Stadt Lublin (1918–1939), in: Nordost-Archiv XVII (2008) (im Druck).

Prof. Dr. Stephan Kessler, Lehrstuhl für Baltistik, Institut für Fremdsprachliche Philologien, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Domstr. 9/10, 17487 Greifswald,
e-mail: stephan.kessler@uni-greifswald.de
Geboren 1966, Studium der Slawistik und Baltischen Philologie in Konstanz, Münster und Riga, Magisterarbeit zur lettischen und Doktorarbeit zur russischen Literatur der Moderne. 1999–2001 wissenschaftlicher Assistent bei Prof. Jochen D. Range in Greifswald. Habilitation zur Gattungstheorie, an polnischen und litauischen Idyllen-Gedichten aus der Zeit von 1750 bis 1825 exemplifiziert, seit Frühjahr 2008 Lehrstuhlinhaber für Baltistik an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Publikation: Die litauischen Idyllen. Vergleichende gattungstheoretische Untersuchung zu Texten aus Polen und Litauen, 1747–1825. Wiesbaden 2005; Edition und Kommentierung von: Johann Wischmann: Der Unteutsche Opitz. Wiesbaden 2008; Zum Versbau der lettischen Volkslieder und zu seiner Erforschung, in: Jahrbuch des Deutschen Volksliedarchivs Freiburg 52 (2007), Themenband: Lied und populäre Kultur = Song and Popular Culture,

hrsg. v. Max Natter u. Nils Grosch, S. 23-51; Normvorstellungen und ihre Umsetzung in Adolphs Grammatik von 1685, in: Baltu filologija 16 (2007), H. 1-2, S. 49-71.

Dr. Jürgen Joachimsthaler, SDF, Universität Heidelberg, Plöck 55, 69117 Heidelberg,
e-mail: Joachimsthaler@idf.uni-heidelberg.de
Studium der Germanistik und Geschichte an der Universität Regensburg, akademische Stationen: Regensburg (1990–1994), Opole (1996–2001, zugleich Redaktionsleiter und Mitherausgeber v. „Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen"), Dresden (2001–2006), Heidelberg (seit 2006). Geschäftsführer des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes (MGV). Arbeitsgebiete: Literatur(en) Mitteleuropas (18.–21. Jh.), Text und Raum, Kultur als Produkt. Buchveröffentlichungen zuletzt: Philologie der Nachbarschaft. Erinnerungskultur, Literatur und Wissenschaft zwischen Deutschland und Polen (2007); Słownik współczesnych pisarzy niemieckojęzycznych. Pokolenia powojenne [Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Die Nachkriegsgenerationen] (Mitherausgeber, 2007); Zwischeneuropa – Mitteleuropa. Sprache und Literatur in interkultureller Konstellation (Mitherausgeber, 2007); Poetik vs. Grammatik (Mitverfasser, 2008); Kulturwissenschaft(en) in der Diskussion (Mitherausgeber, 2008).

Prof. Dr. Eugen Kotte, Hochschule Vechta, Didaktik der Geschichte/Neuere und Neueste Geschichte, Driverstr. 22, 49377 Vechta,
e-mail: eugen.kotte@uni-vechta.de
1984–1991 Studium der Geschichtswissenschaften, der Germanistik und der Pädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 1991 Staatsexamen für S I/II; 1996 Promotion an der WWU Münster, 1996/97 Autorenwerkvertrag mit dem Deutschen Historischen Museum Berlin (Ausstellung „Mythen der Nationen"); 1997 Referendariat am Studienseminar Hamm; 1997–2002 Lektorat des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) an der Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań/Posen; 2002–2005 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Didaktik der Geschichte der Universität Augsburg; 2005 Habilitation; 2005/06 Vertretung des Lehrstuhls für Didaktik der Geschichte an der Universität Augsburg; 2006–2008 Privatdozent an der Universität Augsburg; seit 2008 Professor und Leiter des Lehrstuhls für Didaktik der Geschichte mit dem fachlichen Schwerpunkt Neuere und Neueste deutsche und eu-

ropäische Geschichte an der Hochschule Vechta. – Buchveröffentlichungen: „Not to Have Ideologies But to Be One". Die Gründungsgeschichte der USA in amerikanischen Schulgeschichtsbüchern aus den Jahren 1968 bis 1985. Hannover 1997; „In Räume geschriebene Zeiten". Nationale Europabilder im Geschichtsunterricht der Sekundarstufe II. Idstein 2007; (zus. mit J. Joachimsthaler): Kulturwissenschaft(en) in der Diskussion. München 2008.

Dr. Frank M. Schuster, Uniwersytet Lodzki, Katedra Literatury i Kultury Niemiec, Austrii i Szwajcarii, ul. Sienkiewicza 21, PL-90-114 Lódz,
e-mail: schuster@idf.uni-heidelberg.de
Geboren 1971 in Bukarest, Osteuropahistoriker, Literatur- und Kulturwissenschaftler sowie Dozent an den Universitäten Lodz und Heidelberg. Neben den Forschungen zum Ersten Weltkrieg, zur Regional- und Stadtgeschichte sind vor allem Phänomene der Multikulturalität und Erinnerung bzw. Gedächtnis in Mittel- und Osteuropa, sowie der Zusammenhang zwischen Geschichte, Literatur und Medien, insbesondere Fotografie und Film, Schwerpunkte der wissenschaftlichen Tätigkeit. Publikationen, u.a.: Zwischen allen Fronten. Lebenswelten osteuropäischer Juden während des Ersten Weltkriegs. 1914 bis 1919. Köln 2004 (Lebenswelten osteuropäischer Juden. 9) (= Dissertation Basel 2003); Zwischen Identitätskrise und Herausforderung: Polen, Juden, Deutsche während des Ersten Weltkrieges in der Textilmetropole Lodz, in: Der städtische Raum als kulturelle Identitätsstruktur, hrsg. v. Maria Katarzyna Lasatowicz. Berlin 2007, S. 95-109; „Mir wird öd' bei dem Gedanken, dass alles so ist – oder anders und egal." Robert Schindels Film ‚Gebürtig' als Versuch, einen blinden Fleck oder eine Lücke im Bildgedächtnis zu füllen, in: Verbalisierung und Visualisierung von Erinnerung. Literatur und Medien in Österreich, hrsg. v. Anna Byczkiewicz u. Kalina Kupczinska. Łódź 2008, S. 309-328; Klio verwirrt: zwischen Kulturschock, Konfabulation, Amnesie und Hysterie. Überlegungen zu Kultur, Erinnerung, Geschichte und Literatur, in: Kulturwissenschaft(en) in der Diskussion, hrsg. v. Jürgen Joachimsthaler u. Eugen Kotte. München 2008, S. 95-110; Die verborgene Stadt. Die Wiederentdeckung der polyethnischen Vergangenheit der Stadt Łódź, in: Convivium (2008) (im Druck).

Dr. phil. habil. Jochen Strobel, Philipps-Universität Marburg, Institut für Neuere deutsche Literatur, Wilhelm Röpke-Str. 6a, 35032 Marburg,
e-mail: strobel@staff.uni-marburg.de
1998–2002 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Dresden, 2002–2005 im DFG-Projekt „Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken. IX. Abteilung“ (TU Ber lin/Goethe- und Schiller-Archiv Weimar), 1993–2004 Lehrbeauftragter an der TU Dresden, seit 2004 an der Philipps-Universität Marburg, seit 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neuere deutsche Literatur der Philipps-Universität Marburg, 2008 Habilitation ebendort. Forschungsschwerpunkte: Literatur und politische Mythen; Briefkultur; Romantik; Film der NS-Zeit; Gegenwartsliteratur; Edition und Editionsgeschichte. Zahlreiche Publikationen, u.a.: Entzauberung der Nation. Die Repräsentation Deutschlands im Werk Thomas Manns. Diss., TU Dresden 1997. Dresden 2000; (Herausgeber) Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur. Heidelberg 2006; (Herausgeber mit York-Gothart Mix) Der Europäer August Wilhelm Schlegel. Berlin/New York (erscheint 2009); Eine Kulturpoetik des Adels in der Romantik. Verhandlungen zwischen Literatur und ‚Adeligkeit‘ um 1800. Habilitationsschrift, Marburg 2008, erscheint 2009 als Buch.

Dr. Hans-Christian Trepte, Rückerstr. 14, 04157 Leipzig,
e-mail: trepte@rz.uni-leipzig.de
Geboren 1950. Studium des Russischen und Englischen (Erwachsenenbildung) in Greifswald und Leipzig, danach Polonistik (Literaturwissenschaft) in Leipzig, Warschau und Wrocław, 1973 Diplomarbeit auf dem Gebiet der Anglistik (Kulturgeschichte), 1979 Promotion über Jarosław Iwaszkiewiczs Epochenroman „ Sława i chwała“, 1989 Facultas docendi, 1995–2001 Mitarbeiter an einem Forschungsprojekt zu Exilliteraturen Ostmitteleuropas (GWZO, Berlin/Leipzig), seit 2002 am Institut für Slavistik der Universität Leipzig (Westslawische Literaturwissenschaft und Kulturgeschichte) tätig. Forschungsschwerpunkte: polnische und tschechische Kultur und Literatur, Exilliteratur, deutsch-polnische kulturelle und literarische Beziehungen, Übersetzer (u.a. Jarosław Iwaszkiewicz, Henryk Grynberg, Tomasz Małyszek, Czesław Miłosz). Publikationen, u.a.: Zeitgenössische polnische Literatur der achtziger und neunziger Jahre. Meinungen, Wertungen, Prognosen polnischer und deutscher Literaturwissenschaftler. Leipzig 1996; Mitherausgeber: Zwischen Oder und Peipussee. Zur

Geschichtlichkeit literarischer Texte im 20. Jahrhundert. Nordost-Archiv X (2001); Grundbegriffe und Autoren ostmitteleuropäischer Exilliteraturen 1945–1989. Ein Beitrag zur Systematisierung und Typologisierung. Stuttgart 2004; Blick nach Polen – (Ost)deutsche Schriftsteller zwischen Annäherung und Distanz (1945–1949). Dresden/Wrocław 2006); Das Ende des literarischen Exils? Widersprüchliche Prozesse von Integration und Reintegration des Exils nach dem demokratischen Umbruch von 1989/90. Hamburg 2007; Od kresów wschodnich do kresów zachodnich. O narracyjnej tożsamości mitu kresowego w polskiej literaturze na obczyźnie. Wiedeń/Wien 2008.

Dr. Rafał Żytyniec, Zentrum für Historische Forschung Berlin der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Majakowskiring 47, 13156 Berlin,
e-mail: zytyniec@panberlin.de
Kulturwissenschaftler, geb. 1976, Studium an der Fakultät der Kulturwissenschaften der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt a.d.O. und am Fachbereich Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz in Germersheim, Promotion 2005. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Historische Forschung Berlin der Polnischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte: Literatur- und Kulturgeschichte Ostpreußens, deutsch-polnische Kulturbeziehungen in Geschichte und Gegenwart, vergleichende Aspekte der deutschen und polnischen Erinnerungskultur, der Zweite Weltkrieg im kulturellen Gedächtnis der Polen und Deutschen. Publikation: Zwischen Verlust und Wiedergewinn. Ostpreußen als Erinnerungslandschaft der deutschen und polnischen Literatur nach 1945. Olsztyn 2007.