

Germanistik ohne Grenzen
Studien aus dem Bereich der Germanistik

Schriftenreihe des Lehrstuhls für germanistische Sprach- und Literaturwissenschaft
der Christlichen Universität Partium / Großwardein
Band 2
Herausgegeben von
Szabolcs János-Szatmári

Germanistik ohne Grenzen
Studien aus dem Bereich der Germanistik
Band 2

I. Internationale Germanistentagung
Germanistik ohne Grenzen

Großwardein / Oradea / Nagyvárad
15. – 17. Februar 2007

Herausgegeben von
Szabolcs János-Szatmári

Siebenbürgischer Museum-Verein / Societatea Muzeului Ardelean



Partium Verlag / Editura Partium



Klausenburg – Großwardein
2007

Partium Verlag
Direktor: Szilárd Demeter

Siebenbürgischer Museum-Verein
Direktor: Gábor Sipos

Verantwortlicher Redakteur: Szabolcs János-Szatmári

Layout und Computersatz: István Horváth
Umschlaggestaltung: Gergő Mostis

Herstellung: Imprimeria de Vest, Oradea

Gedruckt mit Unterstützung der Christlichen Universität Partium
und der Landesregierung des Komitats Bihar

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

GERMANISTIK OHNE GRENZEN. INTERNATIONALE

GERMANISTENTAGUNG (1 ; 2007 ; Oradea)

Germanistik ohne Grenzen : Studien aus dem Bereich der Germanistik:

I. Internationale Germanistentagung "Germanistik ohne Grenzen": Oradea,

15.-17. Februar 2007 / herausgegeben von Szabolcs János-Szatmári. - Cluj-Napoca:

Societatea Muzeului Ardelean; Oradea: Partium, 2007.

3 vol.

ISBN 978-973-8231-71-9

Band 2. - 2007. - Bibliogr. - ISBN 978-973-8231-73-3 ;

ISBN 978-973-86394-9-2

I. Szabolcs János-Szatmári (ed.)

811.112.2(063)

Inhaltsverzeichnis

Literatur(en) am Schnittpunkt der Kulturen

Boris Dudaš:

Von der deutschen Leitkultur zur individuellen Identität,
von der unifizierenden Fremdbestimmung zur vielfältigen Selbstbestimmung

/11/

Rainer Hillenbrand:

Das Fremde in Rudolf Lindaus Türkischen Erzählungen

/33/

Barbara Breysach:

Zur Poetik interkultureller Literatur
am Beispiel von N. Kermani, E. S. Özdamar und SAID

/41/

Erika Hammer:

Der Grenzdiskurs – oder Eindringen in das kulturelle Gewebe
in Feridun Zaimoglus Erzählung *Häute*

/55/

Sousan Safaverdi:

Im Namen Gottes, des Schöpfers allen Daseins.
Literarischer Einfluss des Ostens auf den *West-östlichen Diwan*

/67/

Seyed Saied Firuzabadi:

Die Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran

/73/

René Kegelmann:

„Am Anfang gab es nur eine einzige Sprache.“
Landverlust und Sprachwechsel bei Agota Kristof und Zsuzsanna Gahse

/85/

Eszter Propsz:

Über Grenzen der „schwäbischen“ Identität

/97/

Tanja Becker:

Weiblichkeitskonzeption
bei Herta Müller und Gabriela Adamesteanu – ein Vergleich

/109/

Réka Sánta-Jakabbázi:

„...selbstverständlich wie der regen sollen die worte fallen“.
Das Spiel mit der Zensur in den frühen Gedichten von Franz Hodjak
/121/

László Barabás:

Das Deutsche Ausland-Institut und eine vergessene deutsche
Volksgruppe nach dem Ersten Weltkrieg. Die Sathmarer Schwaben
/135/

Kakanien als (literarisches) Konstrukt

Ildikó Czup - Gerardo Álvarez:

Platos Höhle. Anmerkungen zu den Herausforderungen
der Rezeption und des Transfers österreichischer Literatur
/149/

Simina Melwisch-Birăescu:

Die Wahrnehmungen von Zentren und Peripherien
im Roman *Der rote Reiter* von Franz Xaver Kappus
/173/

Stefan Melwisch:

Jenseits der Zivilisationsgrenze. Karl Emil Franzos
als kultureller Landvermesser der östlichen Peripherien Kakanien
/183/

Erinnerung und Gedächtnis in der Autobiographie

Antonia Opitz:

Auf der Suche nach alten und neuen Identitäten.
Oszkár Jászis Tagebücher zwischen 1919 und 1923
/197/

Péter Varga:

Christen und Juden. Beispiele für grenzüberschreitende Begegnungen
in Memoiren ungarischer Juden deutscher Sprache
/213/

Szilvia Ritz:

„Jetzt vergehe ich vor Liebe - und im nächsten Moment empfinde
ich nichts!“ Alma Mahler-Werfels Autobiographie *Mein Leben*
/227/

Noémi Kordics:
„Ich schreibe dieses Buch fast wie ein Toter.“
Selbstrepräsentanz und Selbstbewahrung in den Autobiographien
von Arthur Holitscher
/239/

Elżbieta Nowikiewicz:
Gedanken über autobiographisches Schreiben
ausgewählter deutschsprachiger Bromberger Schriftsteller
/255/

Marianna Bazsó:
Der Brief als Erinnerungsform
/275/

Lesestoffe in/über Ungarn

Klára Berzeviczy:
Ungarn und sein Volk im Spiegel der Gesandtschaftsreisen
des 16. und 17. Jahrhunderts
/285/

Annamária Bíró:
Ungarisch-deutsche Abstammungsdebatte
vom Ende des 18. Jahrhunderts
/297/

Orsolya Lénárt:
Ungarnbild, Ungarnrezeption und deutsch-ungarische Kontakte
der frühen Neuzeit im Werk *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus*
des Daniel Speer
/311/

Rita Nagy:
Zur Unterhaltungsfunktion deutschsprachiger Kalender
im Königreich Ungarn
/321/

Eszter Kiséry:
Ein Erfolgsbuch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts:
Die Goldgrube oder der erprobte Ratgeber
/335/

Hedvig Ujvári:
Die Verknüpfung von Literatur und Journalismus
im deutschsprachigen Pressewesen Ungarns
vom Ausgleich (1867) bis zur Jahrhundertwende
/349/

Lebensräume und Lebensformen

György Orosz:
„Es lebe Christus, der die Franken liebt!“
Die Bekehrung der Festlandgermanen zum Christentum
/365/

Balázs J. Nemes:
Möglichkeiten und Grenzen weiblichen Literatentums in der
Frauenmystik des Mittelalters. Das *Fließende Licht der Gottheit*
Mechthilds von Magdeburg
/381/

András István Hegedűs:
Die *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt*
/393/

Literatur(en) am Schnittpunkt der Kulturen

Boris Dudaš (Rijeka)

**Von der deutschen Leitkultur
zur individuellen Identität,
von der unifizierenden Fremdbestimmung
zur vielfältigen Selbstbestimmung**

Vor einigen Jahren wurde in Deutschland eine Debatte in den Massenmedien über die *deutsche Leitkultur* geführt. Die Wissenschaften haben diese Debatte nicht aufgegriffen, sondern sie als offensichtlichen Nonsens abgelehnt, obwohl bekanntermaßen in jedem Nonsens auch ein Körnchen Wahrheit steckt. In diesem Aufsatz wird versucht, diesen angeblichen Nonsens etwas näher zu betrachten.

Zunächst wäre es nötig, die Kultur begrifflich zu fassen: „Die Funktion eines Begriffes ist es, einen Gegenstand zu erfassen und ihn anderen vermittelbar zu machen.“¹

Es ist aber schier unmöglich, die Kultur zu definieren: Ihr Bedeutungsfeld ist viel zu breit und deswegen sowohl unpräzise als auch offen für Interpretationen und Manipulationen mit diesem Begriff. Schon vor fünfzig Jahren wurden Hunderte verschiedene Definitionen von *Kultur* gezählt. Mit diesem Phänomen beschäftigten sich verschiedene Wissenschaftsdisziplinen, keiner von ihnen ist es aber bisher gelungen, eine allgemein akzeptierte Definition abzugeben. Das macht nichts: *Kultur* ist nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch vorwissenschaftlicher – der Alltagsgebrauch des Begriffs prägt die Wissenschaften – und nachwissenschaftlicher – aus der Wissenschaft geht der Begriff in den Alltagsgebrauch – Begriff mit eigener Geschichte.² Der Alltagsbegriff ist auch wichtiger, weil Begriffe erst in der gesellschaftlichen Kommunikation zu leben beginnen. Vor allem die funktionale und die institutionelle Dimension der Kultur sind von Bedeutung für ihre soziale Wirkung. Die Kultur erfüllt einerseits gewisse gesellschaftliche Funktionen wie die „Organisation gesellschaftlicher Beziehungen, die soziale Identität der Trägerschicht wie die Anordnung und Verteilung gesellschaftlicher Bewusstseins- und Wissensbestände“.³ Andererseits wird die gesellschaftliche Vorstellung von Kultur institutionalisiert, was das Überleben

und die Festlegung dieser Vorstellungen sichert, weil Institutionen langfristig Bewusstseins- und Handlungsformen festlegen.

Der Begriff *Kultur* hat mehrere Bedeutungsebenen:

1. *Kultur* ist Gesamtheit aller (sozialer, wirtschaftlicher, politischer, rechtlicher, technologischer, geistiger u. a.) Errungenschaften und der Lebensweise. Der geschichtliche Prozess ist darin aufgehoben und das Augenmerk liegt auf dem Resultat, auf dem gegenwärtigen Zustand. In dieser Bedeutung deckt sich dieser Begriff weitgehend mit dem Begriff der Zivilisation.
2. *Kultur* bedeutet „eine ganze Lebensweise“ (Raymond Williams). In diesem Artikel wird Kultur vor allem in dieser Bedeutung benutzt, weil dieses Bedeutungsfeld breit und dennoch gut anwendbar ist.⁴
3. Die Lebensweise ist mit Mentalität⁵ unzertrennbar verbunden: Auf mental-geistiger Ebene bedeutet *Kultur* allgemeines Weltwissen und dessen Lebensanbindung.
4. Damit verknüpft bedeutet sie auch die Art des Benehmens und des Denkens bzw. deren „schöne“ oder „gepflegte“ Formen. So gibt es Gesprächs-, Esskultur u. ä. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang erscheint die politische Kultur im weiteren Sinne, in der das Primat des Rechts, der Dialog, das Prinzip der Reziprozität, die Triade Akzeptanz-Respekt-Toleranz u. a. wichtige Rolle spielen.
5. Unter *Kultur* werden oft Bereiche von Kunst und Wissenschaft, die eigentlich nur Medien der Kultur sind, verstanden. Wer genauer sein will, nennt sie *Hochkultur*.⁶
6. *Kultur* bedeutet auch hohe Stufe der individuellen Bildung, die verbindend und trennend wirken kann. Der dritte, vierte und fünfte Punkt werden hier miteinander verbunden und in die gesellschaftliche Praxis umgesetzt. Jetzt wird die wertende Dimension der *Kultur* deutlicher:

Wenn mit dem Begriff vergangene und gegenwärtige Zustände beschrieben werden, dann kommt „Kultur“ nicht nur eine neutrale Funktion zu, sondern auch eine wertende.⁷

Kultur ist also auch ein „Wertbegriff“ (Plessner, auch Max Weber). Darüber hinaus Träger des Sinns (Nipperdey) und des Ziels (Habermas).⁸ In dieser Bedeutungsebene geht es nicht um kulturelle Phänomene als Tatsachen, sondern um Sinn und Wert dieser Tatsachen.

Menschen werden zu Subjekten erst in der Kommunikation, sowohl in individueller – der Einzelne umgeben von anderen Einzelnen – als auch in kollektiver – der Einzelne in der Gesellschaft – Hinsicht. Beide Arten bedeuten gesellschaftliches Handeln. Was ist aber *Gesellschaft*?

Unter *Gesellschaft* wird meistens Nation verstanden. Für die Nation ist gemeinsames Territorium konstitutiv. Und die Nation gehört unzertrennlich mit seiner Zwillingschwester Kultur zusammen. Wie Napoleon sagte, die Kultur garantiere nationale Identität. Demgemäß wäre die Nation der Schlüssel für das Verständnis der Kultur und beide wären „organisch gewachsen“. Diese Einstellung kann zum Kulturnationalismus, dem Religionsersatz für das säkularisierte Bildungsbürgertum, ausarten. Die *nationale Kultur* bedeutet demgemäß entweder die Gesamtheit der Lebensweise und der Einstellungen der nationalen Gesellschaft (französische Auffassung) oder geistiges Medium der Nation (deutsche Auffassung).

In beiden Fällen ist die Kultur für die Nation identitätsstiftend.⁹ Wenn die Nation eine „imaginäre Gemeinschaft“ (Benedict Anderson) ist, dann ist die Kultur Mittel, Instrument bzw. Medium der Imagination. Die Funktion der Kultur ist die Homogenisierung und Abgrenzung der Gesellschaft bzw. der Nation, deren Funktion wiederum die Schaffung des Nationalstaates ist. Gibt es aber heutzutage noch eine national homogene Gesellschaft?

Im heutigen Nationalstaat gibt es in der Regel eine Mehrheitsnation mit homogener Kultur. In ihm leben aber auch Minderheiten¹⁰ mit andersartiger Kultur, die kulturelle Differenzen gegenüber der herrschenden Nationalkultur aufweisen. Ihnen werden im Prinzip kulturelle Rechte eingeräumt: „Kulturelle Rechte werden geltend gemacht, wo verschiedene Kulturen aufeinandertreffen.“¹¹

Diese Rechte werden ihnen in Europa durch das Rahmenabkommen des Europarats zum Schutz nationaler Minderheiten zugebilligt. Nur gibt es auch in diesem Rechtsakt keine Definition der nationalen Minderheit. Als Träger der Kultur und somit auch kultureller Rechte wird die Ethnie bzw. die ethnische Gruppe bestimmt. Damit bekommt auch die Kultur eine neue Definition: „Kultur sind die Verhaltensmuster einer ethnischen Gruppe. [...] Konstitutives Merkmal der Kultur ist die Ethnie.“¹²

So kommt über die Kultur die ethnische Zugehörigkeit zur rechtlichen Relevanz. De jure ist in Europa das Recht der nationalen Minderheiten auf kulturelle Autonomie anerkannt. Die Durchführung und die Festlegung, wer „nationale Minderheit“ sei, ist aber den Nationalstaaten überlassen. So ist im Grundgesetz der BRD das Recht (der ethnischen Gruppe) auf Kultur nicht verankert. Deutsche Verfassungsrechtler verneinen auch die meisten Gründe für den Schutz der Minderheitenkulturen:

1. ästhetische Motive: Der Erhalt der Kulturenviefalt ist ein hohes Gut.
2. Nichtanerkennung der Minderheitenkultur verursacht Schaden an der Persönlichkeit des Einzelnen.
3. Der Einzelne soll Entscheidungsfreiheit bzw. die Wahlfreiheit zwischen kulturellen Optionen haben.
4. historische Erwägungen - anerkannt in Bezug auf Juden, Sinti und Roma
5. „autochthone Minderheiten“ (Sorben, Dänen, Friesen) werden anerkannt.¹³
6. Gleichheitserwägungen¹⁴

Minderheitenrechte werden laut deutschen Verfassungsrechtlern über den Schutz der Grundrechte genügend geschützt: Es geht um das Recht auf individuelle (kulturelle) Selbstbestimmung und Selbstverständnis, um „Wahrung der kulturellen Prägungen und Identifikationen des Individuums“, „um Selbstbestimmung und gesellschaftliche Integration der Angehörigen kultureller Minderheiten zu fördern“.¹⁵

In deutscher Rechtsprechung wird anerkannt, dass das kulturelle Selbstverständnis für den Einzelnen von grundlegender Bedeutung ist:

Es erklärt, wer man ist und woher man kommt. [...] Darüber hinaus vermittelt das kulturelle Selbstverständnis Leitbilder und Anerkennung. Es gibt Anhaltspunkte dafür, wohin man gehört, warum man lebt, wofür man lebt und was bedeutend ist.¹⁶

Deshalb wird die Assimilierung verstanden als erheblicher Eingriff in die Privatsphäre, die ebenso wie die Integrität des Menschen durch Grundrechte besonders geschützt wird. Freilich:

Zwar ist Assimilation an eine fremde Kultur nicht per se als schlecht anzusehen. Wenn sie aber unfreiwillig erfolgt, leidet die Integrität des kulturellen Selbstverständnisses.¹⁷

Angehörige kultureller Minderheiten haben Handlungsfreiheit und die Möglichkeit eigene Medien zu schaffen, mit denen sie das Recht des Einzelnen auf Kultur verwirklichen. Über diese Grundrechte und insbesondere über die Handlungsfreiheit verwirklichen sie ihr Recht auf kulturelle Selbstbestimmung, soweit damit andere Gesetze (substantielle, nicht nur ordnende) nicht verletzt werden.

Auch wenn gewisse kulturelle Rechte den Individuen zugebilligt werden und die Existenz unterschiedlicher Kulturen anerkannt wird, wird ihnen die Wertschätzung versagt. Kulturelle Werte kollidieren bzw. konkurrieren miteinander – deswegen sei eine *echte* Wertschätzung fremder Kultur nicht möglich, nur geheuchelte: „Die erforderliche Anerkennung wäre herzustellen, indem der Minderheitskultur der gleiche Wert beigemessen wird wie der herrschenden Kultur.“¹⁸

Die deutsche Verfassungstheorie hält das für unmöglich:

Wo verschiedene Wertskalen herrschen, kann die der anderen nicht als „gleichwert“ angesehen werden. Das ist logisch unmöglich. Möglich ist freilich, den fremden Skalen Toleranz entgegenzubringen. Toleranz verschafft aber gerade nicht die inhaltliche Anerkennung, um die es hier geht.¹⁹

Das Recht kann das Problem der kulturellen Rechte nur ungenügend regeln wegen des ihm innewohnenden Widerspruchs: Das Recht muss individuelle Rechte auf Kultur schützen, kann aber kollektive Rechte nicht bewältigen, solange es nationales Recht ist, das einer entsprechenden Kultur entsprungen ist und der Mehrheitsperspektive entspricht. Auch das Recht auf Selbstbestimmung bleibt immer beschränkt:

Wer eine bestimmte kulturelle Identität²⁰ behauptet, muss dafür objektive Anhaltspunkte angeben können. Als solche kommen zweifellos die Staatsangehörigkeit, die eigene Herkunft und die Herkunft der Vorfahren in Betracht.²¹

Der dem Recht innewohnende Widerspruch kann zugespitzt werden: Es kann entweder fördern, dass kulturelle Gruppen nebeneinander existieren, was die deutsche Politik und Gesellschaft nicht wollen. Oder es fördert die Assimilation der Angehörigen kultureller Minderheiten, was im Widerspruch zum Recht auf kulturelle Selbstbestimmung steht.²² Leider hat Europa nicht wie die USA eine Tradition von *multicultural citizenship* und *doppelter Identität*, obwohl die letztere schon Realität auch in Europa geworden ist. Schließlich hat der Mensch schon lange mehrere Identitäten, nicht nur eine nationale.

Die Nationalkultur hat in den letzten Jahrzehnten eine Erweiterung erfahren, z. B. zur westlichen Kultur, die man frei nach Max Weber die „Kultur der Rationalisierung“ nennen könnte. Andererseits ist die Nationalkultur obsolet geworden, weil in einem (National)Staat mehrere Ethnien mit ihren Kulturen leben – die Unterschiede zwischen ihnen sind aber relativ gering:

Es hat sich eine nivellierte Technologiekultur hochindustrialisierter Gesellschaften als dominant durchgesetzt, die, was früher die spezifische Kultur einer Ethnie oder einer Region war, als unverbindliche und letztlich überholte Tradition an den Rand gedrängt und bestenfalls zur touristischen Ausbeutung freigegeben hat.²³

Die Gesellschaften sind auch in anderer Hinsicht als nationaler/ethnischer alles andere als homogen. Sie sind segmentiert, in große Teilsysteme unterteilt: die Wissenschaft, das Bildungssystem, das Rechtssystem, die Verwaltung, die Wirtschaft usw. mit ihren jeweiligen Kulturen.²⁴ So gibt es relativ eigenständige Kulturen wie Rechtskultur, Wissenschaftskultur, Verwaltungskultur usw. Sie ordnen die Funktionsweise dieser Institutionen, sowie die Beziehungen zwischen den Menschen, die sie umfasst, aber auch die Beziehungen zum Umfeld, zu den Außenstehenden. Und sie ordnen nicht nur den Ist-, sondern auch den Soll-Zustand dieser Funktionsweise und dieser Beziehungen.

Diese Segment-Kulturen werden über die sie überwölbende politische Kultur zusammengehalten. Die politische Kultur wird bestimmt als „Gesamtheit aller politisch relevanten Einstellungen in einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit“, die „sowohl rationale Orientierungen als auch Emotionen und Wertungen“ umfasst.²⁵ Politische

Kultur, nationale Traditionen und historische Erfahrungen üben einen enormen Einfluss auf die Kulturen der Teilsysteme: So kann man sehr wohl von einer deutschen Verwaltungs- oder Wissenschaftskultur reden, die sich sowohl von den entsprechenden Kulturen in anderen Ländern und erst recht von der Verwaltungs- oder Wissenschaftskultur im Wilhelminischen Deutschland stark unterscheiden.

Die Gesellschaft und die Kultur haben seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts auch eine Binnendifferenzierung erfahren: So gibt es technische, ästhetische, wirtschaftliche, industrielle, ethische usw. Kultur. Oft haben die Menschen auch religiöse und gruppenspezifische Identitäten: Sie gehören nicht nur einer Nation an, sondern auch bestimmten sozialen Schichten, Geschlechtern, Generationen, Sub- oder Kontrakulturen. Die Gesellschaft lässt sich auch in zwei Großgruppen von Gebildeten und weniger Gebildeten teilen. In letzter Zeit ist die Bedeutung der nationalen Identität von der beruflichen Identität und der dazugehörigen Kultur in den Hintergrund gedrängt worden: Jurist, Ökonom, Arzt, Natur- oder Geisteswissenschaftler – Branchen haben eigene berufliche Kulturen, mit denen sich der Einzelne identifiziert. Man erkennt sich anhand bestimmter gruppenspezifischer kultureller Merkmale, die identitätsstiftend wirken.

Die Bedeutung der beruflichen Identität und Kultur wächst, weil in modernen Gesellschaften die Vergesellschaftung hauptsächlich über die Erwerbsarbeit erfolgt – „sie prägt Weltbild und Selbstbild der Arbeitenden und ist Grundlage ihrer Identität.“²⁶

Die (soziale)²⁷ Identität wird über zwei Institutionen gebildet: über den Betrieb und über den Beruf. „Beruf“ hat seine (sprach)historische Beziehung zu „von Gott zu etwas berufen sein“ bei weitem nicht verloren, nur wird dieser Begriff heutzutage präziser definiert als „eine auf relative Dauer gestellte spezialisierte Tätigkeit“.²⁸ Im Betrieb findet der Einzelne seinen Platz im Herrschaftssystem, im Beruf seinen Platz in der Gesellschaft. Die berufliche Identität gewinnt an Bedeutung sowohl infolge der Individualisierung und Atomisierung der Gesellschaft, aber noch mehr, weil die Institution *Beruf* zerfällt: Die Dimension „spezialisierte Tätigkeit“ gewinnt immer mehr an Bedeutung, während die Dauer ihrer Ausführung immer kürzer wird. Der Übergang von einem Beruf in einen anderen bzw. von einer beruflichen – somit auch sozialen – Identität in eine andere wird gerade durch den hohen

Grad der Spezialisierung gehindert, insbesondere durch kommunikative Barrieren, weil für die berufliche Identität Verschlüsselung der Information mittels einer technischen Sprache charakteristisch, ja sogar konstitutiv ist. Andererseits hat die Erwerbsarbeit (in Westeuropa) aufgehört, Grundlage der sozialen Identität zu sein²⁹, so dass der *Mythos der Arbeit* durch den *Mythos der Selbstverwirklichung* ersetzt wurde.³⁰ Unter diesen Umständen ist das fast krampfhaftes Festhalten an der übernommenen Vorstellung vom Beruf eine Reaktion darauf, dass den Menschen eine der wichtigsten Säulen ihrer (sozialen) Identität entzogen und keine Alternative angeboten wird.

Der Einzelne orientiert sich am Bild der Kultur als dem „übernommene[n] Orientierungs- und Verhaltensmuster“³¹ und er definiert und begreift sich – d. h. seine Funktion in der Gesellschaft und in der Gruppe, die als „Produkt individueller kognitiver Prozesse der Selbst- und Fremdkategorisierung“³² definiert wird. Es geht also um das Bild von sich selbst und von der Gruppe (wozu auch die Nation gehört). Die Kultur der Gruppe und des Einzelnen verfestigt sich *IM* Selbstbild und *DURCH* das Selbstbild.³³ Die Kultur der Gruppe wird mit positiven Werten beladen, was ein positives Selbstbild des Einzelnen erzeugt.

Die Atomisierung der Gesellschaft und soziale Migrationen haben dazu geführt, dass man die Gruppe und somit auch die Kultur *wählen* kann. Gilt das aber in quantitativer Hinsicht: Wie viel will ich von der bestimmten Kultur übernehmen? Oder in qualitativer Hinsicht: Dieses Kulturelement übernehme ich und jenes nicht? Ist solche Wahl überhaupt möglich oder nur eine Illusion? Werden dann die übernommenen Werte miteinander kongruent? Wie reagiert die Gruppe (als Träger der Kultur), der der Einzelne angehört, auf eine solche eigenwillige Wahl, auf die Mischung der Kulturen im Einzelnen?

In der modernen atomisierten und individualisierten Gesellschaft, die auf schnelle horizontale und vertikale Migration angewiesen ist, gibt es – der verbreiteten gegensätzlichen Meinung zum Trotz³⁴ – nach wie vor Werte, nur sind diese nicht mehr für die ganze – wie nationale so auch multinationale – Gesellschaft, sondern bestenfalls für einzelne Teilsysteme gültig. Der Zwang zur kulturellen Anpassung innerhalb der gesellschaftlichen Teilsysteme existiert nach wie vor, auch wenn er gegenüber den Angehörigen anderer gesellschaftlichen Segmente entfallen ist und sich der Toleranzbereich in Bezug auf gruppenfremde Werte

erweitert hat. Die These vom Verschwinden der Werte ist falsch, die Wertepluralität existiert durchaus.

Und in dieser Pluralität muss der moderne Mensch irgendwie zu recht kommen. Er ist eine Mischung der Kulturen: seiner Nation bzw. nationalen (kulturellen) Minderheit, die er durch frühe Sozialisation internalisiert hat³⁵, möglicherweise der im Ausland bzw. im fremden Kulturkreis gewonnenen Kultur, vielleicht der bäuerlichen, proletarischen, bildungsbürgerlichen oder elitären Kulturen³⁶, denen er früher angehörte, jetzt angehört oder angehören wird, der in einer Subkultur lieb gewonnenen Lebensweise (z. B. ökologisch) u. a. Möglichkeiten sind unzählige. Aber auch der moderne Mensch hat eine Identität, schon deswegen, weil das Gegenteil undenkbar ist: Ohne Identität kann der Mensch genauso wenig leben wie ohne eigenen Schatten.³⁷

Deshalb muss der Einzelne seine Identität suchen und finden – oder selbst bilden. Was bedeutet aber *Identität*?

Die Identität im Sinne „a = a“ war früher in der gelebten Selbstverständlichkeit aufgehoben, bis zum Beginn der Neuzeit, als sie um die Dimension „praktische Handlungsanweisung“ erweitert wurde, wodurch sie zu einem völlig anderen Phänomen wurde. Die Entwicklung der Identität und Individualität ist zugleich ein Emanzipationsprozess des Einzelnen, der sich von der Kultur loslöst, bis zu dem Punkt, wenn für ihn die Kultur nicht mehr selbstverständlich ist, sondern seiner persönlichen Identifikation mit ihr bedarf.³⁸ Die Identität ist auf den Einzelnen bezogen: Die Übertragung auf soziale Gruppen ist nur metaphorisch.³⁹

Der Begriff der Identität im heutigen Sinne ist vielschichtig:

Ethymologisch (lat. *identitas*) gehört er in den Bereich der Logik und bezeichnet die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit sich selbst, seine Einzigartigkeit, sein In-sich-gefestigt-sein.⁴⁰

In diesem Sinne bedeutet die Identität: „identisch sein mit etwas“ – das ist die objektive Bestimmung. Die Identität des Einzelnen hat freilich *kulturelle Wurzeln*. Kulturelle Identität ist auch objektiv und bedeutet „Zuordnung von Individuen zu verschiedenen, von einander abgegrenzten Kulturen“⁴¹, wobei auch *bikulturelle Identität* möglich ist.⁴² In diesem Sinne ist die kulturelle Identität/Zugehörigkeit als eine empirische bzw. deskriptive Kategorie zu verstehen, nicht aber als eine normative bzw.

deduktive: Der Einzelne hat eine „objektive kulturelle Prägung“⁴³ als eine „äußerlich wahrnehmbare Eigenschaft, die sich aus Staatsangehörigkeit, familiärer Abstammung oder örtlicher Herkunft ergibt und die von der Selbsteinschätzung der Betroffenen unabhängig ist“.⁴⁴

„Sich identifizieren mit etwas“ – das ist die subjektive Bestimmung, die Priorität hat:

Unter kultureller Identität wird vor allem verstanden, dass sich das Individuum einer kulturellen Gruppe zuordnet und sein Selbstverständnis, wie auch seine Handlungen, Wertungen, Lebenspläne daran ausrichtet.⁴⁵

Wer sich selbst anhand einer sozialen Kategorie definiert, übernimmt automatisch deren allgemeine Attribute als Verhaltensmaßstab.⁴⁶

Die Identitätsfindung ist also Übernahme der Kultur einer Gruppe bzw. bedingungslose Anpassung an die Gruppe, von der der Einzelne angenommen wird und mit der er sich identifiziert. Die Gruppe ist eine soziale Kategorie, d. h. eine Institution, Verhaltensmaßstäbe sind ihre Normen, die der Einzelne verinnerlichen muss, sonst bleibt die Kluft zwischen ihm und der Institution bestehen, was auf Dauer für beide unerträglich ist.

Man kann aber auch seine Identität *BILDEN*. Der Einzelne ist nicht nur Subjekt und Objekt der Kultur, sondern auch seiner selbst. Kultur kommt von „kultivieren“, genauer: Land kultivieren. *Cultura agri* ging in Zeiten der Renaissance in *cultura animi* über. Beides ist ans Objekt gebunden. Bei *cultura animi* ist der Einzelne das Objekt, aber auch das Subjekt des Kultivierens. Schließlich möchte man kultiviert sein und ein positives Bild von sich selbst haben:

„Kultiviert“ ist man, wenn man eine bestimmte Ebene erreicht hat. Diese Ebene des „Kultiviert-seins“, auf der man „Kultur hat“, wird durch ein bestimmtes Verhalten, ein bestimmtes Auftreten bestimmt. Kultur in diesem Sinne ist stark subjektiv geprägt.“⁴⁷

Die Identität kann also über die Bildung, die als *Kultivierung* verstanden wird, entstehen. Das ist einerseits über die Befolgung von Mustern möglich: Der Einzelne wählt verschiedene Teile aus verschiedenen (nationalen und gruppenspezifischen) Kulturen und bastelt seine Identität

zusammen. Bei diesem Identitätspuzzle bleiben Teile aber disparat, wollen nicht gut zusammen passen.⁴⁸ Unter Umständen kann dann die Identität des Einzelnen ein groteskes Bild abgeben. Das Problem in diesem Falle ist, dass man nach einem solchen Selbstentwurf an dieses Puzzle und an die in ihm enthaltenen Werte auch glauben muss. Muster sind allerdings für die Sozialdisziplinierung bestens geeignet.

Als ein sehr großes Muster ist auch die *deutsche Leitkultur* gemeint. Eigentlich geht es um ein Leitbild für die Kultur einer Gesellschaft, die als Organisation bzw. Institution begriffen wird:

Leitbilder beschreiben in Form von „Verfassungen“, „Kodices“ oder „Geboten“ den „Sinn“ und die „Philosophie“ von Organisationen. Sie orientieren sich dabei an einem Soll-Zustand, der mit dem tatsächlichen Ist-Zustand nicht kongruent sein muss. In der Regel enthalten Leitbilder drei Komponenten. Die Leitidee oder Vision der Organisation ist meist in einer prägenden Formel oder Präambel zusammengefasst. Der Handlungsauftrag, auch „Mission“ genannt, gibt vor, was gemeinsam erreicht werden soll. Die Handlungsgrundsätze schreiben vor, wie dabei vorgegangen werden soll und wie man dem Auftrag gerecht wird. Das sich aus diesen drei Teilen ergebende Leitbild soll Orientierung für die Gesamtstrategie und die Weiterentwicklung einer Organisation bieten.

Adressaten des Leitbildes sind in erster Linie die Mitglieder der Organisation. Ihnen sollen der Sinn und Zweck der Organisation vermittelt, eine Identifikation mit dem gemeinsamen Ziel ermöglicht und bestimmte Handlungsregeln vorgegeben werden. Dadurch, dass sie den Zweck von Organisationen deutlich machen, wirken Leitbilder auch nach außen. Dadurch, dass sie Ziele setzen und eine Diskrepanz zwischen Soll-Zustand und Ist-Zustand erkennen lassen, können Leitbilder Instrumente zur Veränderung von Organisationskultur darstellen.⁴⁹

Der deutsche Staat und Gesellschaft befinden sich in einer tief greifenden Krise, die nur durch umfangreiche Reformen gelöst werden kann. Damit die Bevölkerung die „von oben“ verordneten Reformen, die dann als ideologischer Zwang verstanden werden könnten⁵⁰, nicht ablehnt, versuchen die politischen Entscheidungsträger die Schaffung einer einheitlichen *Leitkultur* zu provozieren, die „von unten“, durch den gesellschaftlichen Konsens entstehen und gleichzeitig die Durch-

führung der Reformen ermöglichen würde. Dem zu Grunde liegt „die Vorstellung der planvoll gestaltbaren Gesellschaft“ und der „rationalen“ und „vernünftigen“ Lösungen.⁵¹ Mit anderen Worten: Um dem Ideologievorwurf zu entgehen, möchten deutsche Politiker, dass die Bevölkerung in ihrer Gesamtheit als *EIN* Subjekt *EIN* Kulturkonzept entwirft, das dann sowohl für die Gesellschaft als Einheit als auch für alle Einzelnen verbindlich wäre.

Nur ist die deutsche Gesellschaft nicht nur in Ost und West geteilt, sondern auch extrem individualisiert und atomisiert. Darüber hinaus sind fast fünf Millionen Menschen arbeitslos und ohne Arbeitsplatz, die Sozialisierungsinstanz schlechthin, wodurch sie sich in ihren eigenen Augen und in Augen der öffentlichen Meinung außerhalb der Gesellschaft befinden. Die Arbeit im Beruf ist die Grundlage des Selbstverständnisses des Einzelnen, das durch die Arbeitslosigkeit zerstört wird. Außerdem werden in der Arbeitsgesellschaft über den Arbeitsplatz *Lebenschancen* verteilt. Die Arbeitslosigkeit „beeinträchtigt über die Angst, finanziellen Verpflichtungen nicht mehr nachkommen zu können und damit auch soziale Kontakte einschränken zu müssen, letztlich die soziale Identität der Arbeitslosen“.⁵² Menschen ausländischer Herkunft – in der in letzter Zeit bevorzugten Variante, die eine politische Korrektheit vorgaukeln will, heißt es: Mitbürger mit Migrationshintergrund – werden von der Arbeitslosigkeit öfter getroffen, was mit ihrer kultureller Andersartigkeit kombiniert zu ihrer Isolierung und Benachteiligung führt, worauf sie oft klischeehaft und unangemessen reagieren, indem sie ihre Identität auf ihrer kulturellen Andersartigkeit gründen, diese manchmal sogar demonstrativ betonen.

Der Versuch der Schaffung einer (halb-verbindlichen) deutschen Leitkultur ist auch ein Ausdruck der Angst vor dem Einfluss anderer Kulturen – oder zumindest eine Reaktion auf sie –, die es in Deutschland gibt und die, indem sie alternative Orientierungsvorschläge anbieten, traditionelle und deutsche Werte in Frage stellen und damit zusätzlich zur Desorientierung und Handlungsunfähigkeit führen. Die Wiederbelebung und Betonung der *eigenen* Kultur ist somit auch eine Reaktion auf Einflüsse anderer Kulturen, ein Mittel der Kohäsionsstiftung der Gesellschaft, der Affirmation der eigenen Identität des Einzelnen und der Zusammengehörigkeit mit anderen Angehörigen der gleichen Kultur, mit der Folge, dass die das Recht auf Andersartigkeit und auf kul-

turelle Alterität⁵³ in Frage gestellt wird, und dass die Toleranz gegenüber anderen Kulturen und Kulturträgern sinkt.

In der modernen Welt, für die nicht „gerade Biographien“ sondern „Pluralisierung der Biographien“ charakteristisch ist, in Zeiten sozio-ökonomischer und sozio-kultureller Krise⁵⁴ und ohne eine wie auch immer geartete *Leitkultur* und ohne die in ihr enthaltenen Werte ist sowohl die Schaffung einer stabilen Identität⁵⁵ als auch die Orientierung im Leben schwierig.⁵⁶ Stabile Identität ist aber nicht statisch – in unserer sich schnell wandelbaren Welt kann die Identität nur dann stabil werden, wenn sie dynamisch begriffen wird. Veränderungen bzw. Anpassungen der eigenen Identität sind freilich oft schmerzhaft und vor allem schwer durchführbar, weil nicht nur einzelne Bestandteile der Identität, sondern die Identität in ihrer Totalität immer wieder neu definiert werden muss.

Das Grundgesetz der BRD bestätigt sowohl den Wert der Identitätsfindung als auch der Bildung der Identität über Muster, eröffnet aber auch noch eine Möglichkeit:

Die menschliche Fähigkeit, ein Verständnis seiner selbst zu entwickeln und sein Leben danach auszurichten, ist der tatsächliche Bezugspunkt des Schutzes der Menschenwürde (Art. 1 I GG). [...] Den Menschen würdevoll zu behandeln heißt demnach, ihn als Wesen mit einem konkreten Selbstverständnis zu behandeln. Der verfassungsrechtliche Schutz der Menschenwürde garantiert dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst zu definieren, sei es dadurch, dass er Fremdefinitionen ganz oder teilweise übernimmt oder mindestens für sich akzeptiert, sei es dass er solche Fremdefinitionen ablehnt und durch Eigendefinitionen ablöst und ersetzt. Art. 1 I GG verbürgt damit das „Recht auf das je eigene Menschenbild“ oder, wie Morlok formuliert, dass „der Einzelne sich selbst nach seinem eigenen Entwurf bilden darf.“⁵⁷

Das Grundgesetz ist eindeutig: Es geht um „dürfen“. Im gesellschaftlichen Leben wird aber ein Recht leicht zur Pflicht:

Die Identitätsfindung wird zur individuellen Aufgabe. Der einzelne muss seinen sozialen Ort bestimmen, muss in der Interaktion mit den anderen seine jeweilige Rolle aushandeln. Es wird von jedem und jeder erwartet,

dass er bzw. sie in der Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte einen Lebensentwurf leistet. D. h. ich muss bestimmen, wie wichtig mir z. B. Beruf, Privatleben, Politik sind, ich muss mir Ziele setzen, und entscheiden, mit welchen Teilen meiner Lebensgeschichte ich mich identifiziere.⁵⁸

Das muss immer wieder erfolgen. Dabei darf/soll/muss der Einzelne auch die Kultur der Gesellschaft, in der er lebt, benutzen, aber mit Vorsicht: Die Kultur ist trügerisch und scheinbar. Die (individuelle) Kultur des Einzelnen dürfte sich nicht nur an – eigenen oder vermittelten – lebensfremden Idealen und vermittelten Weltanschauungen⁵⁹, sondern vielmehr an lebendiger Wirklichkeit und am eigenen Erfahrungswissen orientieren.⁶⁰

Der Einzelne kann also seine eigene und unverwechselbare Identität über die Auseinandersetzung mit der Kultur mittels (kritischer) Reflexion bilden. Das kann erfolgen über die Beschäftigung mit fremden Kulturen, für die man Respekt entwickeln und die man auch (kritisch) reflektieren soll; oder über die Reflexion der Geschichte – im Sinne der „historischen Relativität des nationalen Identitätsangebotes“⁶¹; und über die Reflexion des eigenen Habitus⁶² und der eigenen Abhängigkeiten von sozialen und historischen Bedingungen, vom Unterbewusstsein, von der Sprache und von der Verquickung von Wissen und Macht – gerade für künftige Lehrer bzw. für ihre (Aus)Bildung dürfte das von besonderer Bedeutung sein. Solche Einzelne sind fähig, die Kultur vom „Lieferanten der Legitimation“ für Staat und Wirtschaft in deren „kritische Instanz“ zu verwandeln.⁶³ Sie sind fähig, zu Subjekten der Kultur, verstanden als „human gestaltete Lebensweise“, als „Art und Weise, wie der Mensch lebt und arbeitet schlechthin“⁶⁴, die wiederum die Persönlichkeitsentfaltung der Einzelnen ermöglicht und fördert, zu werden. Und sie sind fähig und willig, sich notfalls die Freiheit zum kulturellen Ungehorsam zu nehmen.

Die Bildung bedeutet also letzten Endes *Befähigung zur Bildung der Identität*, die immer komplexer wird. In diesem Kontext bekommt der beliebte Topos vom *lebenslangen Lernen* eine neue Bedeutung: Es ermöglicht dem Einzelnen, trotz ständiger Veränderungen eine in sich schlüssige „Erzählung von ihm selbst“ zu leben. Es ermöglicht dem Einzelnen auch, sich zu ändern und trotzdem mit sich selbst identisch zu bleiben,

trotz aller Paradoxien, die seine Identitätsentwicklung⁶⁵ beeinflussen. Ich schließe mich deshalb der Ansicht von Georg Bollenbeck an: „Ob aber die Idee der »Selbstbildung aller« und einer glücklichen Identität⁶⁶ obsolet ist, das darf bezweifelt werden.“⁶⁷

So kann ich auch meinen Artikel mit der optimistischen Prognose schließen, dass den Lehrkräften in den Bildungsinstitutionen Arbeit – verstanden als Angebot der Bildung zur Humanität – nicht ausgehen wird, weil:

Humanität ist [...] die Kunst unseres Geschlechts. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muss [...] (J. G. Herder: Briefe der Humanität)⁶⁸

Anmerkungen

¹ Watzal, Ludwig: *Ethik - Kultur - Entwicklung. Zur Entwicklungskonzeption Albert Schweitzers*. Göttingen/Zürich: Musterschmidt, 1985, S. 25.

² Über die Geschichte des Begriffes „Kultur“ in Deutschland sei folgendes Buch empfohlen: Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Leipzig: Insel Verlag; 1994. Den französischen Kulturbegriff und dessen Unterschiede zum deutschen beschreibt: Röseberg, Dorothee: *Kulturwissenschaft Frankreich*. Stuttgart/Düsseldorf/Leipzig: Ernst Klett, 2001.

³ Bollenbeck [Anm. 2], S. 19f.

⁴ Ähnlich lautet die Definition von Röseberg [Anm. 2]: „Kultur umfasst vielmehr das Ganze, also alle Lebenserscheinungen, jedoch in einer bestimmten Perspektive: Kultur hat immer mit Deutung zu tun und ist stets an Kollektivität, Kommunikation und Gedächtnis verbunden.“ (S. 9). Röseberg besteht auf der fundamentalen Bedeutung der Wir-Gemeinschaft für die Kultur, sie hält die Kultur gewissermaßen für ihre Psyche. Falsch ist das keineswegs, es wirft bloß die Frage nach der Definition der Gemeinschaft auf. Außerdem ist diese Definition wegen ihrer Breite schwer anwendbar. Fundamental wichtig ist Rösebergs Unterscheidung zwischen dem text- bzw. medienbezogenem, dem anthropologischen und dem soziologischen Kulturbegriff. Williams benutzt in seiner Definition den anthropologischen Kulturbegriff, und dieser Aufsatz wird ihm folgen.

⁵ Röseberg [Anm. 2] definiert die Mentalität als „Geisteshaltung, Einstellung des

Denkens eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen“ (S. 16). Ich bin der Meinung, dass die Mentalität nur auf Gruppen bezogen werden kann, im Unterschied zu den Einzelnen, die Charakter haben.

⁶ Frank-Lothar Kroll hat ein erstaunlich konzises und trotzdem erschöpfendes Buch über die deutsche Hochkultur geschrieben: Kroll, Frank-Lothar: *Kultur, Bildung und Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2003.

⁷ Bollenbeck [Anm. 2], S. 84.

⁸ Über solche Kulturkonzeptionen sei folgendes Buch (bzw. Dissertation) empfohlen: Choi, Chiwon.: *Kulturkonzeptionen deutscher Gesellschaftswissenschaftler und Historiker seit dem späten 19. Jahrhundert*. Aachen: Shaker (Diss.), 2002.

⁹ Die Kultur wird hauptsächlich über die Sprache tradiert. Daher ist die (National-)Sprache auch für die Nation von hervorragender Bedeutung. Dieser Aufsatz wird vom Verhältnis der Nation und der Sprache absehen. Mit diesem Verhältnis beschäftigt sich sehr ausführlich der von Andreas Gardt herausgegebene Sammelband: Gardt, Andreas (Hg.): *Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000. Die herausragende Bedeutung der Sprache für die Nation wird innerhalb dieses Sammelbandes besonders ausführlich behandelt im Aufsatz von Oskar Reichmann, der die Sprache für als das wichtigste und zentrale, ja sogar für das ausschließliche bis absolute Kriterium zur Bildung von Gemeinschaften in Europa erklärt. Reichmann, Oskar: Nationalsprache als Konzept der Sprachwissenschaft. In: Gardt, Andreas (Hg.): *Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000, S. 419–469.

¹⁰ Laut UN-Bericht über die menschliche Entwicklung 2004 – Human Development Report 2004 – UNDP sind nur 30 Länder der Welt (17 %) als Nationalstaaten zu bezeichnen, d. h. unter 10 % der Bevölkerung gehört einer nationalen Minderheit und nicht der Mehrheitsnation an, in 42 Ländern (20 %) umfassen nationale Minderheiten 10–25 % der Staatsbevölkerung und in 110 Ländern (52 %) über 25 % der Staatsbevölkerung.

¹¹ Britz, Gabriele: *Kulturelle Rechte und Verfassung. Über den rechtlichen Umgang mit kultureller Differenz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 1. Dieses primär juristische, aber dennoch soziologisch gut fundierte Buch sei zum Thema kulturelle Rechte nationaler Minderheiten in Deutschland empfohlen.

¹² Ebd., S. 285.

¹³ Wann werden aber Migrantengruppen (bzw. deren zweite und dritte

Generation) autochton? In 50 oder erst in 500 Jahren?

¹⁴ Bedeutet aber Gleichheit, dass allen gleiche Rechte zugestanden werden oder dass vor dem (nationalen) Gesetz alle gleich sind?

¹⁵ Britz [Anm. 11], S. 4.

¹⁶ Ebd., S. 264f. Das stimmt, aber die Religion macht das eigentlich besser als kulturelles Selbstverständnis.

¹⁷ Ebd., S. 292.

¹⁸ Ebd., S. 186.

¹⁹ Ebd., S. 187f.

²⁰ Ein besonders wichtiges Buch über die kulturelle Identität ist der folgende Sammelband: Fuchs, Max (Hg.): *Kulturelle Identität. Dokumentation der Fachtagung „Kulturelle Identität – Eine Aufgabe für die Jugendkulturarbeit?“ vom 17. bis 19. November 1991 in der Akademie Remscheid*. Remscheid: Verlag Alexander T. Rolland, 1993.

²¹ Britz [Anm. 11], S. 287.

²² Vgl. Heinrichs, Johannes: *Gastfreundschaft der Kulturen. Multikulturelle Gesellschaft in Europa und deutsche Identität. Eine aktuelle Einmischung*. Essen: Die Blaue Eule, 1994. Heinrichs plädiert in seinem Buch offen für die Assimilation und besteht auf der Existenz einer deutschen nationalen Identität, die es zu erhalten gilt. Ebenso geht er von der „einheimischen“ bzw. „gastgebenden“ deutschen Kultur aus, an die sich fremde Kulturen und Fremde/Immigranten als Gäste anzupassen haben. Obwohl Heinrichs' Ansichten der sozialen Realität widersprechen und seine Thesen nicht soziologisch fundiert sind, sind einige seiner Argumente nicht von der Hand zu weisen. Letztendlich entsprechen seine Thesen weitgehend der – zumindest in der Politik und in den Massenmedien – der herrschenden Meinung in der BRD am Anfang des 21. Jahrhunderts, die sich in den letzten Jahren, seit der Änderung des Staatsbürgerschaft- und des Ausländergesetzes, erstaunlich schnell ändert.

²³ Wulff, Erich: *Kulturelle Identität als Lebensform und Lebensbewältigung in verschiedenen Gesellschaftstypen*. In: Fuchs, Max (Hg.): *Kulturelle Identität. Dokumentation der Fachtagung „Kulturelle Identität – Eine Aufgabe für die Jugendkulturarbeit?“ vom 17. bis 19. November 1991 in der Akademie Remscheid*. Remscheid: Verlag Alexander T. Rolland, 1993; S. 9–23, hier: S. 15.

²⁴ Von der Kultur eines solchen Teilsystems, über die Verwaltungskultur, die unterschiedliche nationale Ausprägungen in unterschiedlichen Ländern hat, handelt folgendes Buch: Willemer, Thees: *Verwaltungskulturen. Inwieweit prägt das kulturelle Umfeld politisch-administrative Konzepte? Dargestellt anhand eines*

Vergleiches der politisch-administrativen Kultur in Dänemark und Deutschland. Münster/Hamburg/London: Lit Verlag (Diss.), 2003.

²⁵ Ebd., S. 12. Willemer übernimmt den Begriff der politischen Kultur von G. A. Almond.

²⁶ Daheim, Hansjürgen – Schönbauer, Günther: *Soziologie der Arbeitsgesellschaft. Grundzüge und Wandlungstendenzen der Erwerbsarbeit.* Weinheim/München: Juventa Verlag, 1993, 12f. Daheim und Schönbauer haben die Entwicklung und Veränderungen der Arbeits- und Erwerbsarbeit in Deutschland und der damit verbundenen beruflichen Identität hervorragend analysiert und schon Anfang der 90er Jahre die Veränderungen in der Arbeitswelt sehr genau vorhergesagt bzw. beschrieben.

²⁷ Die Teilung der Identität auf „kulturelle“ und „soziale“ (wobei dann auch andere Identitätsarten denkbar wären) ist nur zu heuristischen Zwecken erlaubt – in Wirklichkeit handelt es sich um eine unteilbare Identität des Einzelnen bzw. des Individuums.

²⁸ Ebd., S. 12f.

²⁹ Ebd., S. 161.

³⁰ Ebd., S. 142.

³¹ Britz [Anm. 11], S. 164. Wulff [Anm. 23], S. 11, betont die Orientierungsfunktion der Kultur als Grundlage der Handlungsfähigkeit des Einzelnen. Für Auernheim ist sie so bedeutend, dass er das Phänomen *Kultur* im Hinblick auf diese Orientierungsfunktion definiert: „Unter Kultur verstehe ich das Bedeutungssystem, das sich die Menschen in der Auseinandersetzung mit ihren Lebensbedingungen zu ihrer Orientierung schaffen.“ Auernheimer, Georg: *Kulturelle Identität als pädagogisches Problem*; In: Fuchs, Max (Hg.): *Kulturelle Identität. Dokumentation der Fachtagung „Kulturelle Identität – Eine Aufgabe für die Jugendkulturarbeit?“ vom 17. bis 19. November 1991 in der Akademie Remscheid.* Remscheid: Verlag Alexander T. Rolland, 1993, S. 80-105, hier: S. 84.

³² Britz [Anm. 11], S. 79.

³³ Vgl. Bollenbeck [Anm. 2], S. 20.

³⁴ Vgl. Rathgeb, Eberhard: *Ohne Meister. Geist im Pelz der Natur: Die neuen Sachbücher.* *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 01.10.2004, Nr. 229, S. 33. Rathgeb schreibt: „Der Gesellschaft fehlt es nicht nur an Werten, sondern wahrscheinlich auch an Lehrern.“

³⁵ Die frühe Sozialisation findet maßgeblich in der Familie statt, die dadurch die entscheidende Rolle bei der Kulturvermittlung einnimmt: „Insgesamt zeigt sich, dass die Familie der zentrale Ort und die soziale Schlüsselfigur der kultu-

rellen Tradierung bleibt: Soziale Erfahrungen und Erwartungen, moralische Normen und Werte, rituelle und symbolische Praxen werden überwiegend dort vermittelt.“ (Hervorgehoben durch Kaschuba) Kaschuba, Wolfgang: *Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert* München: R. Oldenbourg Verlag, 1990, S. 88.

³⁶ Die Kulturen dieser gesellschaftlichen Schichten unterscheiden sich mehr oder weniger stark voneinander in Bezug auf Kommunikationsräume, Geselligkeits- und Wohnformen, Gesellschaftsbild und Wertekodex, Leitwerten des Alltagsverhaltens u.a. Es ist wichtig, zu wissen, woher bestimmte Verhaltensformen herkommen, seit wann sie praktiziert werden und warum.

³⁷ Es gibt zweifelsohne ein Bedürfnis nach Identität. Es ist allerdings offen, ob dieses Bedürfnis in anthropologischer Hinsicht primär ist oder dem Bedürfnis nach Sicherheit erwächst (im Sinne: seiner selbst sicher sein).

³⁸ Vgl. Wulff [Anm. 23], S. 12ff.

³⁹ Vgl. Fuchs, Max: Kulturelle Identität, kulturelle Bildung und (Jugend-)kulturpolitik; In: Fuchs, Max (Hg.): *Kulturelle Identität. Dokumentation der Fachtagung „Kulturelle Identität – Eine Aufgabe für die Jugendkulturarbeit?“ vom 17. bis 19. November 1991 in der Akademie Remscheid*. Remscheid: Verlag Alexander T. Rolland, 1993, S. 106-121.

⁴⁰ Röseberg [Anm. 2], S. 76. Die Fortsetzung des Zitats ist aufschlussreich: „Die moderne Psychologie hat diesen Begriff übernommen, um damit ein wesentliches Ziel menschlichen und gesellschaftlichen Lebens zu beschreiben: das Streben nach Übereinstimmung mit sich selbst; den Wunsch zu werden, was man ist [...].“ (S. 76) Warum „zu werden“? Die Frage drängt sich auf: Wie kann es sein, dass man nicht das ist, was man ist?

⁴¹ Britz [Anm. 22], S. 62.

⁴² Ebd., S. 98.

⁴³ Ebd., S. 65.

⁴⁴ Ebd., S. 67.

⁴⁵ Ebd., S. 98.

⁴⁶ Ebd., S. 263. Das besitzt in Bezug auf nationale Identität nur bedingt bzw. begrenzt Gültigkeit.

⁴⁷ Willemer [Anm. 24], S. 17.

⁴⁸ Solche „schiefen“ Identitäten werden auch „fragmentiert“, „Splitteridentität“, „Parallelidentität mehrerer Identitäten“ u.ä. genannt. Wenn sich das Bild von der eigenen Identität von der sinnlich erfahrbaren Realität löst, spricht man von „virtueller Identität“.

⁴⁹ Willemer [Anm. 24], S. 21f.

⁵⁰ Vgl. Auernheimer [Anm. 31], S. 87: „Ideologien bestimmen das Verhältnis der Individuen zu ihren Existenzbedingungen, metaphorisch gesprochen, „von oben“. Sie vermitteln eine Schein-Subjektivität.“

⁵¹ Vgl. Kramer, Dieter: Zwischen Fremdenfurcht und Neugier. Bemerkungen zu kultureller Identität und Nationalismus aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. In: Fuchs, Max (Hg.): *Kulturelle Identität. Dokumentation der Fachtagung „Kulturelle Identität – Eine Aufgabe für die Jugendkulturarbeit?“ vom 17. bis 19. November 1991 in der Akademie Remscheid*. Remscheid: Verlag Alexander T. Rolland, 1993. S. 24–51; hier: S. 36.

⁵² Daheim – Schönbauer [Anm. 26], S. 132 bzw. S. 136.

⁵³ Vgl. Röseberg [Anm. 2], S. 19: „Was für die Wir-Gemeinschaft A Gewohnheit, Normalität ist, kann für die Wir-Gemeinschaft B andersartig, fremd sein. Für diese Tatsache steht der Begriff der Alterität. Er bezeichnet demnach die Andersartigkeit jener konnektiven Strukturen.“

⁵⁴ Vgl. Wulff [Anm. 23], S. 16: „Driften nun in einer Gesellschaft die ökonomischen und sozialen Verhältnisse auf der einen, Kultur und Tradition auf der anderen zu weit auseinander, so geht der Kultur die Fähigkeit zur Orientierung weitgehend verloren. Versucht man, sich in seinen realen Handlungen nach kulturellen Vorgaben zu richten, so erlebt man eine Niederlage nach der anderen.“

⁵⁵ Hier zeigt sich die andere Seite der Identität: Sie ist nicht nur Ergebnis der Orientierung in der Welt, sondern zugleich ihre Voraussetzung. Vgl. Fuchs [Anm. 39], S. 114.

⁵⁶ Vgl. Rathgeb [Anm. 34], S. 33: „Zunehmend mehr Mitbürger stürzen in einer Zeit ohne moralisches Gesetz und ohne Traditionen in die Ausweglosigkeit, weil sie vor der Aufgabe versagen, sich selbst zu entwerfen.“

⁵⁷ Britz [Anm. 11], S. 210.

⁵⁸ Auernheimer [Anm. 31], S. 85.

⁵⁹ Vgl. Choi [Anm. 8], S. 33: „Weltanschauungen verachten das Erfahrungswissen. Ihre Wirksamkeit liegt in der Innerlichkeit, der Sinnstiftung.“

⁶⁰ Ebd., S. 23: „In der Kultur, welche die Welt und das Leben selbst transzendiert und nur die logische Vollkommenheit (oder das Schöne Gute Wahre) zeigt, sieht man weder die wirkliche Welt noch das wirkliche Leben.“ Ideale und Weltanschauungen sind als Orientierungszeichen gut, beherbergen aber die Gefahr in sich, das Leben zu zwingen und zu ersticken:

⁶¹ Kramer [Anm. 51], S. 35f.

⁶² Röseberg [Anm. 2], S. 88: „Habitus ist die Summe aller verinnerlichten

Dispositionen, die Verhalten und Denken, Wahrnehmung und Emotionen, Mimik und Gestik, Sprache und Augensprache regulieren und steuern. [...] Wichtig ist, dass Habitus zum einen das Unbewusste in dem Sinne umfasst, dass dem Individuum die Genese seines Habitus nicht bewusst ist. Zum zweiten umfasst Habitus auch das Bewusstsein, die Sprache, die rational abwägende Handlungsanleitung. Habitus ist daher bei Bourdieu eine umfassende Matrix, eine tief verinnerlichte, ständig aktive Steuerungsanlage, welche die Perzeption der Wirklichkeit und ihre Verarbeitung, das Urteilsvermögen und das Handeln, die Gefühlswelt, die Körpersprache, das Benehmen usw. reguliert. Er ist eine unablässig intervenierende Leitinstanz.“

⁶³ Daheim – Schönbauer [Anm. 26], S. 35.

⁶⁴ Fuchs [Anm. 39], S. 113.

⁶⁵ Die Identitätsentwicklung bedeutet also die Entwicklung einer Person, eines/r Einzelnen. Über den Entwicklungsbegriff und dessen Geschichte siehe Watzal [Anm. 1], S. 16ff. Die Entwicklung des/r Einzelnen ist mit der sozialen Entwicklung eng verbunden: „Zu einem Entwicklungsbegriff hinzukommen muss die Selbstachtung der Person, die Freiheit von innerer und äußerer Fremdbestimmung, die geistige Selbstbestimmung des Einzelnen und der Völker, die Achtung der kulturellen Verschiedenheit sowie eine humane Behandlung der Umwelt. Als Ziel der Entwicklung könnte die menschliche Aufwertung der Person und der Gesellschaft angestrebt werden.“ Ebd., S. 26.

⁶⁶ „Glückliche Identität“ ist subjektiv und entspricht Kramers Definition der Identität: „Identität bedeutet somit auf der subjektiven Ebene, im Einklang zu sein mit sich selbst und mit dem, was einer sich von sich selbst und seinem Leben vorstellt.“ (Kramer 1993: S. 26).

⁶⁷ Bollenbeck [Anm. 2], S. 312.

⁶⁸ Zitiert nach Choi [Anm. 8], S. 155.

Rainer Hillenbrand (Pécs)

Das Fremde in Rudolf Lindaus Türkischen Erzählungen¹

Heute ist, wenn man von kulturellen Kontakten und Kontroversen spricht, die Bewertung eindeutig: die Begegnung ist gut und produktiv, der Konflikt ist schlecht und destruktiv. Die sogenannte „multikulturelle Gesellschaft“ ist geradezu ein Ideal des Westens geworden, während man auf kulturelle Konflikte der Vergangenheit, wie etwa auf die Kreuzzüge oder auf den Kolonialismus, mit moralischer Entrüstung herablickt. Die Frage, ob nicht manche anfangs feindliche Begegnung schließlich bedeutendere Früchte trug als die friedlichste Amalgamierung, soll hier nur gestellt, aber nicht beantwortet werden. Ich möchte vielmehr über die weniger heikle, aber verwandte Frage sprechen, ob es bei kulturellen Begegnungen nicht angemessener ist, das Andersartige zu bemerken und über das Fremde zu staunen, als immer zu versuchen, Gemeinsamkeiten zu entdecken oder notfalls zu konstruieren. Schließlich kann nur das Fremde eine Bereicherung sein.

Wo immer von westlicher Seite Begegnungen mit anderen Kulturen veranstaltet werden, ist man, besonders wenn es sich um offizielle Kulturpolitik handelt, an einer Harmonisierung interessiert, auch wenn man zu diesem Zweck offenkundige Gegensätze und Widersprüche verkleinern oder ganz abstreiten muß. Gerade im Umgang mit der islamischen Welt ist das westliche Bemühen eklatant, einen guten und richtigen von einem falschen und schlechten Islam zu unterscheiden, wobei dann aber die uns bequeme und genehme Form nur allzu sehr dem säkularen Bewußtsein des Westens ähnelt und im Grunde nur seine höchst überflüssige Wiederholung wäre.

Ich möchte nun über einen deutschen Schriftsteller des späten neunzehnten Jahrhunderts reden, der viel gereist ist, der viel gesehen und beschrieben hat und der sich dabei doch das Staunen über das Andere, sei es bewundernd, sei es ablehnend, bewahrt hat. Ja, er bringt es sogar fertig, bewundernd abzulehnen oder ablehnend zu bewundern. Er schildert fremde Menschen und Länder ohne den übereilten Anspruch auf Verständnis, aber mit Sympathie für ihre Eigenart. Er

sieht in China und Japan die objektiven Konflikte zwischen Asiaten und Europäern, im Osmanischen Reich zwischen Türken und Armeniern, Griechen oder Arabern, ohne sich doch zu einer moralischen Beurteilung berufen zu fühlen. Beide Seiten sieht er gewöhnlich in ihrem Recht, und im übrigen weiß auch er, daß die Sieger nicht nur die Geschichte schreiben, sondern auch das Recht sprechen. Heutzutage, wo man unter kulturellem Austausch die Globalisierung der eigenen Anschauungen versteht, wo man an die universelle Gültigkeit der eigenen Wertvorstellungen und an die Berechtigung ihres Exports glaubt, heutzutage ist diese moralische Skepsis ganz und gar unzeitgemäß. Und gerade deshalb, denke ich, lohnt sich eine Betrachtung dieser uns fremden Sicht.

Der 1829 geborene Rudolf Lindau hatte schon in jungen Jahren Gelegenheit, in Ostasien fremde Länder und kulturelle Konflikte der Einheimischen mit den Fremden kennenzulernen. Auch hier vermied er gewöhnlich jedes moralische Urteil; als Beobachter interessierten ihn immer beide Seiten und ihre subjektiven Rechtfertigungen gleichermaßen. 1892 kam er dann für ein Jahrzehnt in die Türkei. Inzwischen hatte er im deutschen Staatsdienst Karriere gemacht und war zuletzt ein hoher Beamter im Auswärtigen Amt in Berlin.² Nach Bismarcks Sturz erhielt er die Stelle als deutscher Repräsentant bei der internationalen Verwaltung der türkischen Staatsschulden in Konstantinopel. Er war hier beruflich nicht übermäßig in Anspruch genommen und fand wieder mehr Zeit zum Schreiben und auch zu Reisen durch das Land. Im Unterschied zu Ostasien fühlte er sich in der Türkei mehr zu Hause, aber nicht, weil er die Türken europäisierte, sondern im Gegenteil, weil er Eigenschaften an ihnen entdeckte, die ihm sympathisch und wesensverwandt waren, die er aber in Europa vermißte. Es war also eine Art Heimkehr in die Fremde. Bei alledem sah er aber auch scharf die Fehler und Gebrechen der türkischen Gesellschaft, die Unzulänglichkeiten der Staatsverwaltung, der Justizpflege, der öffentlichen Arbeiten und dergleichen mehr.

Auch jetzt betonte Lindau lieber und deutlicher die Unterschiede, das Andersartige des Landes. Für ihn war die Türkei gerade kein europäisches Land. Nicht durch Vereinnahmung nach Europa, sondern durch ihre Ausgrenzung waren ihm die Türken interessant. Bekanntlich hat sich dann, nach Lindaus Tod, auch in der Türkei eine Europäisierung vollzogen, die sicherlich nicht seine ungeteilte Sympathie gefun-

den hätte. Aber Lindau ging noch weiter: er hütete sich auch vor einem einheitlichen Türkei-Bild. Was ihn an der osmanischen Gesellschaft interessierte, waren gerade die Gegensätze und Spannungen. Er nahm sich vor, in der Türkei vier Bücher zu schreiben: eines über die Türken, eines über die Griechen, eines über die Armenier und eines über die Levantiner.

Das letztere kam nicht zustande, dafür schilderte er aber in den *Erzählungen eines Effendi*³ noch die Araberstämme des osmanischen Mesopotamiens, also des heutigen Iraks. Dieses schmale Buch ist in mancher Hinsicht das künstlerisch bemerkenswerteste, weil es eine doppelte Fremdheit vermittelt. Der Erzähler ist ein türkischer Staatsbeamter, der in seiner Jugend nach Bagdad versetzt wurde und der nun seine damaligen Erlebnisse schildert. Dies ist von Lindau, der überhaupt mit Vorliebe selbst Gesehenes oder zumindest selbst Gehörtes nacherzählte, keine Fiktion. Es handelt sich vielmehr um seinen türkischen Freund und Kollegen in der Staatsschuldenverwaltung, den Archäologen, Museumsdirektor und Maler Osman Hamdi Bey, der 1869–71 als Direktor der auswärtigen Angelegenheiten unter dem Gouverneur Midhat Pascha in Bagdad stationiert war.⁴

Dieser im europäischen Ausland gebildete Türke erlebt nun den Fernen Osten seines Reiches und seine Menschen als fremdartige, faszinierende, aber letztlich unverständliche Wesen. Der deutsche Nacherzähler, der, wie er im Vorwort schreibt, versuchen will, einige dieser Geschichten, „in den Worten des Erzählers“ wiederzugeben (S. 2), vermittelt seinem deutschen Leser eine doppelt gespiegelte Perspektive: es wird ihm nicht nur die Fremdheit der arabischen Nomadenstämme gezeigt, sondern sogar ihre Fremdheit für den Türken, der doch selbst schon fremd und orientalisch genug ist. Einige Beispiele dafür:

Djinn und Manşur, ein edles Pferd und ein junger Mann vom Stamme der Annesi, die Helden der gleichnamigen Erzählung, erregen im Osten die Bewunderung des Effendi, der sie beide mit nach Konstantinopel nimmt. Hier aber hat er andere Geschäfte, vernachlässigt das Pferd und schenkt es schließlich gar einer europäischen Dame. Manşur ist hier ebenfalls fehl am Platz, mißbilligt heftig das Verhalten seines Herrn und kehrt nach Hause zurück. Die türkische Metropole erscheint als Ort der naturfernen Zivilisation, wo so eng verwandte Kreaturen wie Djinn und Manşur ihre eigentliche Natur nicht bewah-

ren können. Nur in der Wildnis, nur in der Wüste können Mensch und Pferd wirklich zusammenwachsen. Der türkische Erzähler selbst erlebt seine gesellschaftliche Existenz als Verlust ursprünglicher Werte. Und es hat nun eben einen besonderen Reiz, daß die für den europäischen Leser so „orientalische“ Welt Konstantinopels aus türkischer Sicht als vergleichsweise dekadent erscheint. Für den Türken sind der Orient und die Naturnähe noch ein Stück weiter gen Osten gerückt.

Noch fremdartiger ist die Geschichte von dem kleinen Tschetschenen-Jungen *Hassan*, der von den Türken, die Freiwillige für den Krieg gegen aufständische Stämme anwerben, wegen seiner Jugend immer wieder abgewiesen wird, aus verletztem Stolz aber trotzdem und ohne Sold mitkämpft, greuliche Taten vollbringt und schließlich glücklich den Heldentod stirbt. Für den Europäer ist dieser „Kindersoldat“, wie man ihn heute wohl mit moralischer Entrüstung nennen würde, unverständlich, für den türkischen Erzähler immerhin äußerst befremdlich; aber für den Jungen selbst ist die Abweisung das größte Übel und seine Anerkennung als Krieger, und sei es im Sterben, das höchste Glück. Wer will hier urteilen? Lindau will es nicht. Auch *Hassan* ist eine elementare Natur, ein Menschenschlag, wie er in unserer gewöhnlichen Welt nicht denkbar ist und daher auch nicht mit deren Maßstäben beurteilt werden kann, vielmehr als ästhetisches oder kulturelles Phänomen geschätzt werden muss.

Auch die Liebesgeschichte in dem Zyklus endet nicht im üblichen Sinne glücklich. Das Arabermädchen *Salihab* läßt sich von dem jungen Türken entführen, wird seine Geliebte und wohnt mit ihm in Bagdad offen zusammen. Eines Tages ist sie aber verschwunden. Nach einem Jahr trifft er sie zufällig andernorts wieder; sie mußte sich auf Befehl ihres Vaters um die Kinder ihrer verstorbenen Schwester kümmern und schließlich ihren Schwager heiraten. Ihr Verhalten ist jederzeit ruhig und sicher, wenn auch für andere schwer verständlich: sie läßt sich von ihrem Geliebten dem Vater entführen, und doch gehorcht sie dessen Befehl, den Platz der Schwester einzunehmen. Anscheinend muß es so sein. Nicht nur der verlassene Liebhaber versteht das nicht eigentlich, auch der Leser muß es nehmen, wie es ist.

Die vielleicht eindrucksvollste Geschichte, jedenfalls was die arabische Kulturschilderung betrifft, ist *Hattidja, die Ruferin zum Streit*. Sie ist ein schönes, majestätisches Mädchen, das in einer Art Trance die Krieger mit Koran-Versen zum Krieg begeistert. Von den Araberscheichs

ermutigt, spielt der türkische Gast ihr gegenüber den Verliebten, stößt aber, solange sie ihres Amtes waltet, auf Gleichgültigkeit. Erst nach der Schlacht bemerkt er beim endgültigen Abschied, daß aus seinem Spiel doch Ernst hätte werden können. Auch hier ist keine dauernde Verbindung zwischen den beiden denkbar, wiederum ist die arabische Frau für den türkischen Beamten ein fremdes Wesen aus einer anderen Welt: großartig, beeindruckend, aber fast auch ein wenig ungemütlich. Und um so fremder ist sie wiederum dem europäischen Leser, dem die Fremdheit innerhalb des ihm Fremden vorgeführt wird.

Künstlerisch wohl weniger bedeutend, wartet die Erzählung *Reihan* doch mit einem neuen Motiv auf: mit dem des Rassismus. Der Held ist ein Mischling mit schwarzem Blut, den der arabische Onkel mißhandelt und gerne gegen Geld an den türkischen Effendi loswird. Der gewinnt den Jungen lieb und macht ihn quasi zu seinem Adoptivsohn. Auf der Schule in Konstantinopel wird er aber wegen seiner Hautfarbe verspottet, und als er sich in die schöne Nuriéh verliebt, verweigert sie deren Vater aus dem selben Grunde. Schließlich verkümmert er und stirbt. Auch in diesem Fall vermißt man den erhobenen Zeigefinger des Autors. Was geschieht, ist traurig, aber wohl nicht anders möglich. Und auch hier ist es merkwürdig zu sehen, wie sogar der Rassismus kein europäisches Privileg ist, sondern unter Arabern und Türken gleichermaßen stattfindet.

Wird also in diesen mehr oder weniger biographisch fundierten *Erzählungen eines Effendi* die inhaltliche Fremdheit, aber auch der poetische Reiz der arabischen Nomadenwelt gerade dadurch potenziert, daß sie sogar dem Türken fremd und unverständlich erscheint, so liegt bei den märchenhaften *Türkischen Geschichten*⁵ der Fall wiederum anders. Hier sind die Erzählungen selbst befremdlich, nämlich vor allem in ihrer Form und Komposition. Es handelt sich, so wird in einer Vorrede versichert, lediglich um Nacherzählungen von bekannten türkischen Volkssagen, die der Autor von seinem türkischen Lehrer erfahren habe. Lindau legte nun großen Wert darauf, diese echt türkische Eigenart in seinen Bearbeitungen zu bewahren.

Formal war die für europäische Begriffe mangelhafte Motivation der Handlung und die damit verbundene große Bedeutung des Zufalls das Hauptproblem. Lindau wies aber diese Kritik zurück mit dem Argument, daß ihm diese Geschichten gerade deswegen gefielen, weil sie sich von den europäischen Erzählungen unterschieden. Der Gewinn für deutsche Leser

liegt für ihn im Anderen, im Fremden, im Ungewohnten, im Kontrast zu seinen gewöhnlichen Anschauungen. Das entspricht übrigens ganz dem traditionellen Begriff der Novelle, die ja eine Neuigkeit verspricht.

Besonders kritisiert wurde auch die fehlende psychologische Erklärung der Verhaltensweisen. Aber gerade das gefiel Lindau, dessen Erzählungen schon immer etwas Unergründliches, Undurchdringbares hatten. Die Scheu vor „den heute beliebten psychologischen Klügeleien“, wie es nun im Vorwort heißt, die Zurückhaltung vor dem Alles-genau-wissen-Können, nicht zuletzt auch der Respekt vor der äußeren Haltung war bei ihm auch früher schon bemerkbar. In der deutschen Literatur seiner Zeit stand er damit ziemlich allein; es muß einen besonderen Reiz für ihn gehabt haben, nun seine persönlichen Vorlieben gewissermaßen als Nationaleigentümlichkeit, als das Natürliche und Selbstverständliche zu erleben.

Verzicht auf überdeutlichen Realismus, auf festgelegte Bedeutung, auf psychologische Motivation macht also den orientalischen Charakter der Geschichten aus.⁶ Die türkisch-islamische Welt und teilweise auch der legendarische Charakter bieten Lindau Gelegenheit zu großartigen, in sich geschlossenen Personen mit patriarchalisch-selbstbewußter Handlungsweise. In seinen türkischen Erzählungen findet Lindau eine Welt, in der ihm gerade wegen ihrer Fremdartigkeit wohl wird. Zum Befremden mancher Kritiker schließt dies auch die Akzeptanz eines märchenhaften Despotismus mit ein, den ein stets wohlwollender Sultan praktiziert. Die Guten werden belohnt und die Bösen milde bestraft. Aber hier ist es eben die betont ausgestaltete Gattung des Märchens oder der Volkssage, die das positive, märchenhafte Ende relativiert. Außerdem macht Lindau deutlich, daß der Sultan oft nur zufällig das Richtige erfahren hat, daß er oft nur zufällig in der richtigen Stimmung war und daß alles auch sehr böse hätte enden können. Das Märchenhafte erscheint als das Unwahrscheinliche, als die Ausnahme von der Regel. Und die Tatsache, daß der Herrscher überhaupt so häufig persönlich eingreifen muß, um der mangelhaften Rechtspflege aufzuhelfen, zeigt eben auch die sozialen und politischen Zustände, wo man von mächtigen Beamten übervorteilt und ohne jeden Grund ins Gefängnis geworfen werden kann.

Lindau findet im Fremden die Bereicherung, gerade weil es das Fremde ist und neue Möglichkeiten bietet. Er lehnt eine weitgehende

Aufbereitung des Orientalischen für den europäischen Geschmack ab, weil es dadurch seine Existenzberechtigung verlieren würde. Natürlich kann es nur wirklich fruchtbar werden, wenn sich, wie bei Lindaus Begegnung mit der türkischen Welt, Anknüpfungspunkte ergeben. Es muß aber als Alternative dienen können und darf nicht als Karikatur des Altgewohnten enden. Dazu gehört auch, daß das Fremde nicht idealisiert wird, daß seine Fehler gesehen und dargestellt werden. Dazu gehört aber auch, daß man selbst seine Eigenart gegenüber dem Fremden nicht aufgibt, daß man nicht selbst zur Karikatur des Fremden und sich selbst fremd wird.

Lindau wurde literarisch kein Orientale; er hat seine westliche Sicht, seinen fremden Blick niemals aufgegeben. Auch das wäre nur eine exotische Maskerade. Lindau blieb als Erzähler Realist in der europäischen Tradition des 19. Jahrhunderts. Und er besaß auch schon zuvor einen skeptischen Realismus, weil er das individuelle Seelenleben, die letzte Motivation des menschlichen Handelns oder die Mentalität der Völker nicht als legitime Gegenstände realistischer Beschreibung anerkannt hatte. Auch der Zufall, als Manifestation des blinden Schicksals, hatte schon immer eine sehr große Rolle bei der Katastrophe seiner Geschichten gespielt. Etwas Fatalistisches war auch früher schon an ihm. Für alles das, was ihn von der Hauptströmung des psychologisierenden, soziologisierenden, alles zu wissen meinenden Naturalismus seiner Zeit unterschied, für seine individuelle Eigenart fand er nun eine Entsprechung im Orient, die er als Anregung gerne ergriff. Er spielte jedoch nicht den Türken, sondern stellte ihn dar. Es findet kein Ausgleich, keine Nivellierung statt, sondern eine Anregung durch das Fremde.

Das heute in der westlichen Welt vorherrschende Ideal von der Begegnung der Kulturen ist ein harmonischeres, aber es ist eben deswegen problematisch. Die multikulturelle Gesellschaft bedroht die multikulturelle Welt. Sie ersetzt die mannigfaltigen Einzelkulturen durch ein global gleichgeschaltetes Verhaltens- und Denkmuster auf unterstem Niveau. Man hat gerade auch in Deutschland in den letzten Jahrzehnten einem Internationalismus gehuldigt, der nicht nur das Fremde verfälscht und mißbraucht, sondern auch das Eigene verleugnet und schließlich verloren hat. Beides gehört zusammen: im Unterschied der Kulturen kann man sowohl das Fremde wie das Eigene besser erkennen.

Ich denke, wir haben einen Punkt erreicht, wo es mehr darauf ankommt, die Vielfalt und das Eigentümliche zu sehen, als das Einheitliche und Verbindende. Das würde uns nicht zuletzt auch zu einer realistischeren Einschätzung unserer eigenen Lage führen und zu größerer Ehrlichkeit im Umgang mit anderen Kulturen. Wir könnten unsere Interessen verfolgen, wir könnten aber auch über unsere eigenen Schwächen nachdenken und die Ergänzung im Fremden suchen. Und dafür könnte der fremde Blick Rudolf Lindaus zum Muster dienen.

Anmerkungen

¹ Eine längere Fassung dieses Vortrags, die auch auf Lindaus in der Türkei spielende Romane eingeht, erschien unter dem Titel: Der fremde Blick. Rudolf Lindaus Begegnung mit der osmanischen Welt, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 88 (2006), S. 389–408. Vgl. außerdem meine Monographie: *Das erzählerische Werk Rudolf Lindaus*. Frankfurt am Main etc.: P. Lang, 2005 (mit Materialien zur Aufnahme Lindaus bei anderen Schriftstellern und in der Literaturkritik); sowie meine Edition: *Die politische und literarische Korrespondenz Rudolf Lindaus*. 2 Bde. Frankfurt am Main: P. Lang, 2007.

² Zu Lindaus amtlicher Tätigkeit vgl. meinen Aufsatz: Rudolf Lindau und der Bismarcksche Wahlkampf von 1881, in: Schwarz, Hans-Günther – Stutterheim, Christiane von – Loquai, Franz (Hg.): *Fenster zur Welt: Deutsch als Fremdsprachenphilologie. Festschrift für Friedrich Strack*. München: iudicium 2004, S. 250–280 (mit weiterer Literatur).

³ *Erzählungen eines Effendi*. Berlin: F. Fontane & Co., 1896.

⁴ Vgl. Lindaus Würdigung des Freundes in dem Aufsatz: Osman Hamdy Bey, in: *Nord und Süd*. Bd. 104. März 1903, S. 323–329, mit einem Porträt vor S. 297. Vgl. außerdem: Edhem Eldem, Quelques lettres d’Osman Hamdi Bey à son père lors de son séjour en Irak (1869–1870), in: Bacqué-Grammont, Jean-Louis et alii (Hg.): *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu*, Bd. 1. Paris 1991 (Bibliothèque de l’Institut Français d’Etudes Anatoliennes d’Istanbul 33), S. 115–136.

⁵ *Türkische Geschichten*. Berlin: F. Fontane & Co, 1897; 2. Aufl. 1903.

⁶ Zum Mangel an Psychologie und Motivierung und zur Bedeutung des Zufalls als Charakteristika des orientalischen Märchens vgl. Schwarz, Hans-Günther: *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. München: iudicium 2003, insbesondere S. 109.

Barbara Breysach (Frankfurt an der Oder/Berlin)

Zur Poetik interkultureller Literatur am Beispiel von N. Kermani, E. S. Özdamar und SAID

Allgemeine Vorbemerkungen

Wo hat Literatur ihren originären Ort, wenn nicht in der Sprache? Diesen Ort im Rahmen einer national definierten Sprache zu denken, ist jedoch eine Annahme, die durch die interkulturelle bzw. Migrations-Literatur in Frage gestellt wird. Die Feststellung, dass Interkulturalität zunehmend zu einem Bestandteil des europäischen kulturellen Selbstbewusstseins geworden ist, kann kaum über die noch immer schwelenden sozialen Konflikte und politischen Streitfragen im Kontext der Themen Migration, Multikulturalität und vor allem des Stellenwertes des Islams innerhalb und zur europäischen Kultur. Weder der Hinweis auf die globale Struktur interkultureller Phänomene noch die Rede von der hier vollzogenen Kultursynthese erhellen diese Konfliktfelder hinreichend. Für die Lektüre der von mir gewählten Werke möchte ich nicht den Aspekt der Migration in den Vordergrund stellen, Literatur also nicht als primärer Ausdruck kultureller Migration verstehen.¹ Dies würde im Falle Navid Kermanis auch keinen Sinn machen, schließlich wurde der Autor 1967 in Köln geboren und setzt sich im Übrigen von der Kennzeichnung „interkulturelle Literatur“ bewusst ab. Diese Erfahrung machte ich, als ich Kermani als Moderator für eine Lesung von Autoren engagieren wollte, die den Adelbert von Chamisso-Preis² erhalten hatten. Kermani grenzte sich, ohne die Wertschätzung der Chamisso-Preisträger und -Preisträgerinnen in Frage zu stellen, von dieser Gruppe ab. Wenn ich den Autor dennoch in den interkulturellen Kontext stelle, so weil auch bei ihm eine spezifische Form des Dialogs und der wechselnden bzw. mehrfachen kulturellen Identität festzustellen ist.³ Abweichend jedoch zur Migrationsforschung möchte ich fragen, welche Aspekte des literarischen Schreibens und welche Eigenschaft von Sprache in der Literatur kultureller Migration verstärkt artikuliert werden. Meine Perspektive ist insoweit poetologisch, nicht soziologisch.

Die gewählten Werke sind: Erstens, die autobiographische Prosa *Seltsame Sterne starren zur Erde* (2003) von Emine Sevgi Özdamar, die einen Teil ihrer *Istanbul-Berlin-Trilogie* bildet. Zweitens, Navid Kermanis halb-dokumentarischer Prosaband *Das Buch der von Neil Young Getöteten* (2002) aus dem Jahr. Drittens, das neue Buch von Said *Das Rot lächelt, Das Blau schweigt* (2006).⁴

SAID (das Pseudonym steht für: der Glückliche) kam bereits 1965 als 17jähriger nach Deutschland zum Studium und ist nie in seine persische bzw. iranische Heimat zurückgekehrt. Er hat politisch sowohl das Schah- als auch das Mullah-Regime Chomenis bekämpft, ist Prosaist, Hörspielautor und Lyriker⁵ und wurde mit vielen Preisen für sein Werk ausgezeichnet. Bekannt wurde SAID nicht nur durch sein poetisches Werk, sondern auch durch sein politisches Engagement für verfolgte Schriftsteller im heutigen Iran und anderswo.⁶ Der eine Generation später, nämlich 1967, geborene Navid Kermani wurde als Autor und Journalist bekannt, *Das Buch der von Neil Young Getöteten* von 2002 ist ein sehr persönliches Buch, das die ersten Lebenswochen der Tochter des Autors zum Anlass kulturkritischer Reflexionen nimmt. Emine Sevgi Özdamar wurde 1946 in Malatya in Südostanatolien geboren. Sie ging als Fabrik-Arbeiterin nach Deutschland, machte dann eine Schauspiel-Ausbildung und arbeitete mit großen Regisseuren des deutschen Theaters wie Benno Besson und Claus Peymann zusammen. Neben ihrer *Berlin-Istanbul-Trilogie* verfasste sie den Erzählband *Mutterzunge*. Wie Said wurde sie mit dem Adelbert von Chamisso-Preis ausgezeichnet, zuletzt mit dem Heinrich von Kleist-Preis, und kann als eine der Begründerinnen der deutsch-türkischen Literatur gesehen werden. Die Schreibweise der drei von mir gewählten Werke ist wesentlich nicht nur durch den Mitklang des ersten kulturellen Kontextes, also der türkischen und iranischen bzw. persischen Kultur, sondern ebenso geprägt durch den Rekurs auf andere Kunst- bzw. Darstellungsformen. Dieser Bezug auf andere Kunstformen erweitert die interkulturelle Perspektive durch eine synästhetische bzw. eben auch inter-ästhetische Dimension. Im Falle Özdamars ist es das Theater, bei Kermani die Musik, und bei SAID die Malerei.

Özdamar steht im Dialog mit Benno Bessons Theaterpraxis in Ost-Berlin; Kermani bezieht sich in seinem Text auf den kanadisch-amerikanischen Musiker Neil Young und SAIDs insgesamt 44 Bildtexte stehen

im Dialog mit je einem Meisterwerk europäischer Malerei aus nicht weniger als 500 Jahren. Hier ist das Gespräch der Künste als Wechselbeziehung zwischen Wort und Bild einerseits sehr offensichtlich, die Bilder stehen ihren Texten gegenüber, jede zweite Seite enthält ein Bild. Die linke Seite, die Textseite, ist mit einer roten Seitenzahl versehen, die rechte, die Bildseite mit einer blauen. Dabei verfahren Saids Texte implizit, sind keine Texte über Bilder, sondern assoziative Geschichten zu den Bildwerken. Die farbliche Gestaltung der Seitenzahlen legt nahe, das „Lächeln“ auf den Text, und das „Schweigen“ auf das Bildwerk zu beziehen; dieses textgraphische Element wird dadurch verstärkt, dass die Namen der Maler jeweils in Rot, die Titel ihrer Werke aber in Blau gesetzt sind. Die von mir ausgewählten Werke der drei Autoren haben gemeinsam, dass sie auf je eigene Weise den Repräsentationscharakter von Sprache hintergehen. Mit dem Philosophen Martin Heidegger, also ontologisch gesprochen, suchen ihre Texte statt der Darstellung von Welt nach dem Denken der Sprache als Sein. Die zwei genannten Aspekte, also die Synästhesie und das denkende Sprechen, leiten einerseits meine Bemerkungen zu den Texten und begründen andererseits deren Vergleichbarkeit im Rahmen der folgenden Überlegungen.

Navid Kermani

Ausgangspunkt von Kermanis Buch ist die Frage: Wie ist Kommunikation mit einem Neugeborenen möglich, das Schmerzen erleidet, obwohl die Eltern ihm alle erdenkliche Aufmerksamkeit schenken, um sein Leiden zu mildern.

wer einmal Neugeborenes in den Händen getragen hat, das sich vor Schmerz windet, dessen Gesichtszüge sich zu tausend Falten verzerren, wer sich, und sei es für zehn Minuten bloß, diesem dünnen Kreischen ausgesetzt hat, muß zynisch sein, um die Welt zu tolerieren.⁷

Geschrieben ist das Buch aus der Perspektive eines reflektierenden Ichs. Intuitiv wählt dieses Ich den Weg der Musik, um das neugeborene Kind mit dem Leben zu versöhnen. Der kleine Mensch ist nun nicht mehr sprachlos, er findet in Neil Youngs Liedern einen Spiegel seines Leidens, dem das Ich wiederum Sprache verleiht. Kermani beschreibt die trösten-

de Wirkung der Musik auf das leidende Neugeborene und vermutet zunächst eine gewisse Verwandtschaft zwischen Neil Youngs hoher, weinerlicher Stimme, seiner Klage über die Katastrophe der Vertreibung und Ausrottung der amerikanischen Indianer und dem Leiden der eigenen Tochter, die aus dem Mutterleib „vertrieben“ wurde. Er vermutet, dass der hohe Klang von Youngs Stimme „an die Vergangenheit der Neugeborenen rührt“.⁸ So reflektiert Kermani die Mischung von Stimme, Musik und Text in Youngs Liedern im Sinne einer spezifischen Wachheit für existentielle Wahrheiten. Das Neugeborene scheint auf Youngs Musik jenseits jeglicher sprachlicher Verständigung zu reagieren:

Dieser Zustand der extremen Wachheit des Daseins im Heideggerschen Sinn, für den die östliche Philosophie freilich unverdächtigere Bezeichnungen gefunden hat, er war beinahe schon selbst rauschhaft, indem er das Gegenteil davon war, wie zwei Bögen, die vom selben Punkt ausgehen und sich am anderen Ende zum Kreis wieder treffen.⁹

Ein scheinbar sprachloses Geschöpf wie ein Neugeborenes findet Kermanis Deutung von Youngs Liedern zufolge einen Weg, das Dasein zu tragen, oder, wie es bei Martin Heidegger heißt, „das Seiende in seinem Sein zu fassen“¹⁰, was der repräsentierenden Sprache häufig nicht gelingt. Martin Heidegger zufolge ist die neuzeitliche Sprache eine der Vorstellung bzw. der Repräsentation, während etwa die griechische Antike in der Sprache noch das Seiende selbst vernommen habe. Vorstellen, also repräsentieren, meint bei Heidegger „das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu beziehen und in diesem Bezug zu sich als den maßgebenden zurück-zuzwingen“¹¹. Kermanis Reflexionen bestätigen Heideggers Annahme, dass, um

das Seiende in seinem Sein zu fassen, [...] oft nicht nur Worte [fehlen], sondern überhaupt die Grammatik, weil unsere Sprache [...] ihrem natürlichen Zuge folgend, zunächst das Seiende als Welt anspricht und anspricht und gerade nicht das Seiende, das das Sprechen selbst ist¹².

Der stolze, seiner selbst gewisse Mensch, der ein Kind in die Welt gebracht hat, muss feststellen, dass der Zugehörigkeit seines Kindes zur Welt etwas

vorgängig ist, dass sich nicht qua Repräsentation, etwa der Repräsentation von Vaterschaft, ausspricht. Das an seinem Dasein leidende Kind ist durch seinen Vater nicht vor diesem Leiden geschützt, seine ersten Lebenserfahrungen werden durch dessen Vaterschaft nicht repräsentiert.

Auch wenn überraschen mag, die Beschreibung der Schmerzen eines neugeborenen Menschen in einem literarischen Text in den Kontext von Heideggers These von der Vergessenheit des Seins zu stellen, so ist diese Parallele nicht nur durch den textinternen Verweis auf Heidegger gestützt¹³, sondern auch durch die Tatsache, dass Kermanis Text selbst auf der Suche nach einer solchen nichtrepräsentativen Ausdrucksweise ist, wie sie in Neil Youngs Liedern anklingt. Sein Text lenkt die Aufmerksamkeit auf die Prozessualität von Repräsentation und weg von Produkt und Ziel der Repräsentation. Thema ist nicht die glückliche Familiengründung im Köln des neuen Jahrtausends, sondern eine inter- und intra-kulturelle Fragestellung per se, die weit über Kermanis autobiographischen Hintergrund als eines in Deutschland geborenen Sohnes persischer Eltern hinaus geht. An den Liedern von Neil Young interessiert Kermani die Musikalität und das Balladeske, die auf Youngs Handschrift als die eines Bänkeldichters, eines Ekstatikers und Drogennutzers zurückverweisen. Young ist für Kermani ein Mythologe des indianischen, des untergegangenen Amerikas, der Klagelieder „auf den negativen Urmythos des heutigen Amerika“¹⁴ verfasste. Young ist insoweit ein westlicher Kritiker der westlichen Zivilisationsgeschichte. Mit dem Musiker begibt sich Kermani auf die Suche nach dem Gedächtnis der amerikanischen Ur-Einwohner, denen Young einen nicht unbeträchtlichen Teil seiner Lieder widmet. Dieser „negative Urmythos Amerikas“ ist in Kermanis Text zugleich ein Archetypus westlicher Zivilisation überhaupt. Neils Youngs Musik ist nicht nur der Kode seiner Kommunikation mit der Tochter, sondern auch der seine kultur- und sprachkritischen Reflexionen. Zugleich aber interpretiert er Young im Sinne der islamischen Mystik als einen Künstler, der dem „Bleiben in der Entwerdung“¹⁵ nahe komme.

Es sei erwähnt, dass dieses persönliche Buch eine Art von Paralleltext zu Kermanis Studie *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*¹⁶ ist, die sich der sinnlichen, rhythmisch-musikalischen Ästhetik des Korans widmet und an die mystische Handschrift *Das Buch der vom Koran Getöteten*¹⁷ anschließt. Auch im Young-Buch deutet Kermani das

Leben des neugeborenen Menschen assoziativ zur islamischen Interpretation des Satans als eines Engels, der sich Gott widersetzte, als dieser befahl, den neu erschaffenen Menschen anzubeten. Die Hilflosigkeit des vom Satan befallenen Menschen, dem Gott die Gunst entzogen zu haben scheint, kehrt in den Schmerzen des von Koliken geplagten Neugeborenen wieder. Sie stellt mit der Subjektwerdung des Menschen auch den Repräsentationsanspruch von Sprache in Frage.

Interkulturell ist Kermanis Text in einem sowohl kulturkritischen als auch poetologischen Sinn. Seine Reflexionen haben den Status einer Intervention, die die Instanz des sprachmächtigen Subjekts und die in der neuzeitlichen Sprache nur noch repräsentierte Welt im Sinne einer Verdrängung des Seienden hintergeht. Insofern generiert sein Buch die interkulturelle Perspektive aus einer an Heidegger Sprachphilosophie angelehnten Sprachkritik. Interkulturalität ist bei Kermani ein sprachphilosophisches und poetisches Unternehmen.

Emine Sevgi Özdamar

Özdamar beschreibt in ihrem Roman *Seltsame Sterne starren zur Erde* das Jahr 1977, als sie an der Probe für die Aufführung von Shakespeares *Hamlet* unter der Regie Benno Bessons teilnahm, für die Heiner Müller und Matthias Langhoff eine neue Übersetzung erstellten. Streng genommen handelt es sich nicht um einen Roman, sondern um Tagebuchaufzeichnungen. Als die Premiere bevorsteht, überkommen die Ich-Figur Gefühle der Unruhe und Angst:

Bald ist *Hamlet*-Premiere.[...] Bald wir *Hamlet* vorbei sein. Was mache ich dann? Die Kanäle in Berlin haben schwarze Gedanken. In Deutschland zu leben ist ein Beruf.¹⁸

Für die Ich-Instanz geht es um mehr als eine erfolgreiche Theaterpremiere, für sie geht es um das Leben zwischen zwei Kulturen: Als Türkin in Berlin zu leben ist eine viel größere kulturelle Aufgabe als die einer erfolgreichen Theateraufführung. Özdamars Schreibperspektive ist das Leben als inter-kulturelles Phänomen, nicht das Schreiben über das Leben und nicht seine kulturelle Repräsentation. Ihre Ich-Figur kann Deutschland nur im arbeitenden Zustand ertragen bzw. im Theater-

Milieu, das sie rund um das Berliner Ensemble vorfindet; ist die Arbeit vorbei, dominiert das Gefühl der Angst, das die Ich-Figur als Frau und als Türkin empfindet. Die Gespräche der Deutschen untereinander erscheinen ihr wie ein „Fremdsprachenkurs“¹⁹ und führen dazu, dass sie sich als Fremde erlebt. Einerseits reduziert die Mitarbeit am Berliner Ensemble das Gefühl kultureller Fremdheit, andererseits aber ist die Identifikation mit dem Kulturprodukt Theaterpremiere nur partiell möglich. Theaterarbeit ist für das sich interkulturell reflektierende Ich die einzig mögliche Artikulationsweise in der fremden Kultur, es ist ein soziales, auf Handlung, nicht ein kulturelles, auf Repräsentation angelegtes Projekt.

In Özdamars Erzählband *Mutterzunge* beschreibt die Ich-Erzählerin ihren Arabisch-Unterricht bei einem in West-Berlin ansässigen Araber. Der Text beschwört nicht nur die Fremdheit der deutschen Sprache, sondern auch Entfremdung von der eigenen Sprache. Die Entfremdung zum Türkischen doppelter Natur, sowohl situativ als auch kulturkritisch motiviert: Die Ich-Erzählerin hat kein literarisches, kein Bildungsverhältnis zum Türkischen, sondern ein sehr körperliches, familiäres, dem Arbeitsleben und den Sinnen verbundenes Verhältnis. Mit dem Wegfall türkischer Lebenszusammenhänge kehrt dieses Spracherleben am ehesten auf dem Theater wieder. Eine Identifikation mit dem Türkischen als Literatur- und Schriftsprache scheint hingegen zu fehlen. So heißt es in der Erzählung *Mutter Zunge*:

Ich werde Arabisch lernen, das war mal unsere Schrift, nach unserem Befreiungskrieg, 1927, verbietet Atatürk die arabische Schrift und die lateinischen Buchstaben kamen, mein Großvater konnte nur arabische Schrift, ich konnte nur lateinisches Alphabet, wenn mein Großvater und ich stumm wären und uns nur mit Schrift erzählen könnten, könnten wir uns keine Geschichten erzählen. Vielleicht erst zu Großvater zurück, dann kann ich den Weg zu meiner Mutter und Mutterzunge finden. Inshallah.²⁰

Özdamars Rückvergewisserung, ihr Versuch über die arabische Schrift und die Gemeinsamkeiten von arabischer und türkischer Sprache ihre kulturelle Identität zu sichern, erinnern an die Rückversicherung, die die Prager deutsch-jüdischen Autoren im Kulturzionismus suchten. Sie

sind vergleichbar mit den vielfältigen Debatten, die um die Frage einer Erneuerung der jüdischen Kultur und Identität jenseits der Assimilation kreisten. Özdamars Ich-Figur steht der Modernisierung und Verwestlichung der türkischen Kultur skeptisch gegenüber, wie eine Archäologin will sie deren arabische Wurzeln freilegen.

Emine Sevgi Özdamar ist auf der Suche nach einer literarischen Sprache, die sowohl die kulturelle Genese der modernen türkischen Kultur reflektiert als auch die interkulturelle Distanz zur deutschen Sprache, die für sie ein Medium sozialer Erfahrung, nicht aber kultureller Repräsentation ist. In diesem Sinne steht ihre Prosa für die deutsch-türkische Literatur und für die mit diesem Begriff implizierte kulturelle Synthese. Die Stärke von Özdamars türkisch-deutscher Schreibweise liegt in ihrer Kulturskepsis, also der doppelten Reserve sowohl gegenüber der modernen türkischen Kultur, das macht die „arabische Nachhilfestunde“ deutlich, als auch dem Berliner Kulturbetrieb. Die historische Ironie ihres Tagebuchromans über das Ost-Berliner Theaterleben liegt auch in der Tatsache begründet, dass er ein Ost-West-Roman ist, der die doppelte Realität der beiden Berliner Stadthälften und das Wandern zwischen ihnen beschreibt. Vom Theater jedenfalls übernimmt Özdamar in ihren literarischen Text die unmittelbare Umsetzung von Empfindungen in ein performatives, nicht repräsentierendes Medium, in dessen Rahmen sie als Türkin mitwirken kann.

SAID

SAIDs umfangreiches Oeuvre im gegebenen Kontext zu würdigen, ist ganz und gar unmöglich, denn der Autor ist seit den frühen 80er Jahren mit lyrischen Werken, Essays, Prosa und publizistischen Beiträgen in der deutschen literarischen Öffentlichkeit präsent. Ein Kennzeichen seines Schreibens ist der stete, teils explizite, teils assoziative Bezug auf die europäische literarische Tradition, besonders die deutsche Literatur, die selbstverständlich neben den persischen Referenzen seines Werkes erfolgt.²¹ Das Werk, auf das ich mich im Folgenden beziehe, entfaltet eine Poesie besonderer Art. *Das Rot lächelt, das Blau schweigt. Geschichten über Bilder* handelt von der All- und der Ohnmacht der Bilder, von ihrer Beharrlichkeit und Flüchtigkeit. Vorangestellt ist ihm Jean-Luc Godards Credo für die Historizität von Bildern: „Wir verlieren den Zugang zur

Geschichte, weil wir den Zugang zu den Bildern verlieren.“²² SAIDs Bildertexte bringen Bilder zum Sprechen, nicht durch Kommentar und Erläuterung, auch nicht durch eine ikonographisch angelegte Bildlektüre. Eher ist es ein Gespräch, das der Lyriker SAID mit Bildern der europäischen Kunstgeschichte aus mehr als 500 Jahren aufnimmt. Sein Blick resümiert nichts, er richtet sich nicht so sehr auf den Ausdruck der Bilder als auf das, was in ihnen zu geschehen scheint. Die Erfahrung der Diktatur und der Blick auf die europäische Malerei scheinen wie aus einem Stoff gemacht, denn Ohnmacht, Ignoranz und Willkür sind die großen Motive von SAIDs Bildtexten. Der Bruch zwischen der Bildlichkeit des Bildes und seiner Deutung bzw. kulturellen Zuordnung, dem SAIDs Texte nachspüren, verweisen auf das Wagnis, zwischen zwei so großen Kulturen, der europäischen und der persischen, zu leben und zu arbeiten. Ins Auge fällt dabei eine Unvereinbarkeit zwischen Text und Bild, die sich als Disharmonie sowohl durch den Text als auch das Bild ziehen, als auch wie der Beziehung von Text und Bild eigenen sind. Insoweit knüpft SAID auch an sein politisches Engagement für die verfolgten iranischen Schriftsteller an, wie es in *Selbstbildnis für eine ferne Mutter* von 1992 anklagt. Hier benannte SAID die Differenz zwischen einer weitgehend unpolitischen deutschen literarischen Landschaft und der Brisanz und Tabuisierung literarischer Artikulation im Iran.²³

Saids Bildtexte sind sowohl als Übersetzungen der Tradition europäischer Ikonographie in die Gegenwart als auch als verfremdende Interpretationen lesbar, die den Bildern eine zweite Stimme leihen. Im Bildtext zu Paul Klees *Revolution der Viadukte* von 1937 heißt es:

Geduld ist die erste Arkadenpflicht. und wir haben sehr viel geduld gezeigt, doch irgendwann verträgt das wasser keine geduld mehr, es widerspricht dem licht und wird bracke, niemand wittert diese gefahr besser als wir. dann kommt unsere stunde.²⁴

Der Text beschwört den Aufstand der Viadukte, der zu erwarten ist, wenn die Wasser versiegen, stillstehen und der Bändigung durch die Viadukte nicht mehr benötigen. Ein Aufstand, der radikaler ist als der, den der Maler auf seinem Bild andeutet, indem er die Viadukte leicht in die Schräge bringt, ihnen Füße gibt, sie aus der Linie befreit und in

Bewegung setzt. Der Maler, bei Said „Der Vater“, hatte vielleicht noch gehofft, die Revolte der Viadukte im Stillstand des Bildes bannen zu können. Anders aber der Blick des Interpreten SAID, der das Ansinnen der Viadukte verstärken will und in sie die Nähe der jüdische Mystik vom aus Lehm geformten Golem bringt:

wir aber begehren, sehend zu sterben, und geloben, dann wieder zu schweigen, bis zum nächsten bruch, denn auch in der zukunft, wenn ein golem erscheint, mit seinem ewigen durst, der jedes wasser trübt, auch dann werden wir eingreifen.²⁵

Die Dinge stehen nicht mehr im Dienste eines definierten Bildwertes, sie haben sich längst aus dem Bild gelöst und ein eigenes Leben begonnen, das der individuelle Blick des Betrachters unterstützt. Wenn überhaupt sie Bildlichkeit besitzen, dann in einem doppeldeutigen Sinn als Metamorphose, als Viaduktbögen, die zugleich ein Paar im Lauf befindliche Beine darstellen.

Dabei zögert SAID nicht, wechselnde neue Kontexte hinzuzufügen, wie etwa die Überlegung, ob die Viaduktrevolte einen jüdisch-islamischen Kontext besitzt.

man kann über uns erzählen, wir hätten arabisches blut. wären wanderjuden. wir wollen nur keine vergeßlichen engel sein und keine bürger, ungeeignet für reale, wir wollen das licht sichtbar machen für alle – auch für die blinden. so sind wir laut und ungebändigt²⁶.

Die Anspielung auf Rainer Maria Rilkes erste *Duineser Elegie* ist deutlich, in der die Engel als Erscheinungen des übermäßigen, an das Schreckliche grenzenden Schönen evoziert werden. Vergesslich wohl deswegen, weil sie das Ansinnen und die Bedürfnisse der Menschen zu ignorieren scheinen. Und das scheint auch für die Viadukte auf Paul Klees Bild zuzutreffen, die die Freude am Schwingen und der Bewegung des Laufens gegen das Ertragen von Lasten und das den reißenden fluten Widerstehen entdeckt haben. So wenig wie die Viadukte im Dienste der Stillstandes stehen, so wenig stehen sie im Dienste bürgerlicher Funktionalität. Eher sind sie einem apokalyptischen Untergang der Welt zugeneigt.

Hier bietet sich ein Übergang an zu Pieter Bruegels d. Ä. Bild *Zwei Affen* aus dem Jahr 1562. Die Affen sitzen unter einem Fensterbogen, wahrscheinlich ist es der Ausguck ihres Verließ, das auf die offene See hinausgeht. Aber ganz anders als die Situation der Viadukte ist der Fall von Bruegels Affen, die in Ketten gebannt sind, als hätte man ihre Flucht verhindern müssen. Wo im Viadukttext der Aufstand der Dinge beschworen wird, artikuliert sich im Affentext das geduldige Warten der gefangenen und leidenden Kreatur. Die Affen warten, SAIDs Bildtext zufolge, resigniert und haben jedem Fluchtgedanken abgeschworen. Sie befinden sich als Knechte in einer dialektischen Abhängigkeit von ihrem Herrn:

wir warten hier. der uns hierhergebracht und angekettet hat, kommt wieder. er ist bislang immer zurückgekommen. wir spielen miteinander und fressen die nüsse, die er uns gelassen hat. zur not hungern wir eben: bis er kommt.²⁷

Nicht Flucht, denn, „wie sollten wir uns denn ernähren ohne ihn? und wie uns wehren gegen menschen?“²⁸ leitet die Gedanken der Affen, sondern das Warten auf ihren Herrn. Dafür aber sind sie ausgestattet mit dem Wissen zweier Welten und Sprachen, sind nicht so distanzlos an die Gefangenschaft assimiliert, dass sie das Wissen über das freie Leben in der Natur verloren hätten:

er verstand unsere sprache nicht. dennoch trauten wir uns nicht, über ihn zu sprechen, wenn er genug getrunken hatte, schlief er tief und schnarchte, da flüsterten wir über ihn und kicherten, wenn er uns dabei erwischte, schlug er uns mit einer stange. aber er sorgte auch für unser essen und beschützte uns vor menschen.²⁹

SAID interpretiert Bruegel aus der Sicht von Kafkas *Bericht für eine Akademie*, in dem Rotpeter ebenfalls eine ambivalente Verehrung für die Häscher zeigt, die ihn gefangen nahmen.

Mit Sicherheit sind SAIDs Bildergeschichten nicht interkulturell in dem Sinne, dass sie eine fremde, nichteuropäische Perspektive auf die ausgewählten Werke der europäischen Malereigeschichte nahe legen. Sie nutzen aber die SAIDs Schreibweise und Exilerfahrung eigene Distanz,

die „Nische aus Poesie und Menschlichkeit“ (Michael Bauer), um die den Bildern inhärente Dramatik aus Schönheit, Freiheit, Leiden zu artikulieren und in die Gegenwart zu transferieren. Indem sie Bild und Text nicht eng führen, sondern parallel laufen lassen, artikuliert sich auch in SAIDs Bildtexten eine Schreibweise, die den Repräsentationscharakter von Kultur (Sprache und Bild) unterläuft.

Es scheint, so weit dürfen die obigen vorläufigen Überlegungen verallgemeinert werden, für die weitergehende Beschäftigung mit literarischer Interkulturalität fruchtbar zu sein, diese nicht auf den Rahmen der Migrations- und Fremdheitserfahrung zu fixieren und über die Wege der interkulturellen Hermeneutik in der Mitte der Gegenwarts-literatur zu lokalisieren.

Anmerkungen

¹ Dieser Aspekt dominiert das Handbuch von Carmine Chiellino. Vgl. Chiellino, Carmine (Hg): *Interkulturelle Literatur in Deutschland*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2007.

² Vgl. dazu den Artikel in: Chiellino [Anm. 1], S. 440-441.

³ Vgl. zu diesem Komplex auch das Literaturren-Gespräch: Ist Fremd-Sein ein Problem, ein Thema oder ein Markt-Vorteil? Mit Terézia Mora, Imran Ayata, Wladimir Kaminer und Navid Kermani. *Literaturen*, 6, 2005/4.

⁴ Özdamar, Emine Sevgi: *Seltsame Sterne starren zur Erde. Wedding - Pankow 1976/77*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2003. (Den Titel *Istanbul-Berlin-Trilogie* erhielten die drei Romane in der neuen Gesamtausgabe von 2006); Kermani, Navid: *Das Buch der von Neil Young Getöteten*. Zürich²: Ammann, 2002.; SAID: *Das Rot lächelt, das Blau schweigt. Geschichten über Bilder*. München: C. H. Beck, 2006.

⁵ Für SAIDs poetisches Werk seien stellvertretend genannt: SAID: *Sei Nacht zu mir. Liebesgedichte*. München: C. H. Beck, sowie: Ders.: *Dieses Tier, das es nicht gibt. Ein Bestiarium*. München: C. H. Beck, 1999.

⁶ Für SAIDs politische Prosa seien stellvertretend genannt: SAID: *Der lange Arm der Mullabs. Notizen aus meinem Exil*. München: C. H. Beck, 1995, sowie: Ders.: *Ich und der Islam*. München: C. H. Beck, 2005.

⁷ Kermani [Anm. 4], S. 7.

⁸ Ebd., S. 32.

⁹ Ebd., S. 20.

¹⁰ Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Zit. nach Kapferer, Norbert: Zur Ontologie des Sprachursprungs bei Martin Heidegger. In: Gessinger, Joachim – Rahden, Wolfert von (Hg.): *Theorien vom Ursprung der Sprache*. Bd. 1. Berlin/New York: de Gruyter, 1989, S. 653.

¹¹ Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*. Zit. nach Kapferer [Anm. 10], S. 662.

¹² Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Zit. nach Kapferer [Anm. 10], S. 653f.

¹³ Kermani stellt diese Parallele explizit her, räumt allerdings auch ein, dass „das Heideggersche“ bei Young ihm „suspekt“ sei. Kermani [Anm. 4], S. 39.

¹⁴ Kermani [Anm. 4], S. 41.

¹⁵ Ebd., S. 142.

¹⁶ Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C. H. Beck, 2000. (Sonderausgabe) – Für dieses Buch erhielt Kermani den Ernst-Bloch-Förderpreis.

¹⁷ Vgl. Kermani [Anm. 4], S. 109f.

¹⁸ Özdamar [Anm. 4], S. 213.

¹⁹ Ebd., S. 202.

²⁰ Özdamar, Emine Sevgi: *Mutterzunge*. Hamburg: Rotbuch, 2006, S. 12.

²¹ Vgl. Ewout van der Knaap: Artikel SAID. In: Arnold, Heinz-Ludwig (Hg.): *Kritisches Lexikon der Gegenwartsliteratur*. München: Edition Text+Kritik, Loseblatt-Ausgabe, 1978–, S. 7.

²² Zit. nach Said [Anm. 4], S. 7.

²³ Vgl. dazu Ewout van der Knaap [Anm. 21], S. 5.

²⁴ Said [Anm. 4], S. 18.

²⁵ Ebd., S. 18.

²⁶ Ebd., S. 19.

²⁷ Ebd., S. 42.

²⁸ Ebd., S. 42.

²⁹ Ebd., S. 42.

Erika Hammer (Pécs)

**Der Grenzdiskurs – oder Eindringen
in das kulturelle Gewebe
in Feridun Zaimoglus Erzählung *Häute***

1.

„Die Stellen, wo Haut ist, lassen sich ertasten. Man steckt die Hand aus und spürt, wo diese Welt aufhört; da ist meine Haut. *Die Haut ist eine Membrane, die diese Welt von jener Welt trennt.*“ – So schreibt Yoko Tawada in *Das Bad*.¹ Die Sprecherinstanz reflektiert dabei auf zwei voneinander getrennte Welten, deren Grenze die Haut ist. Diese Membrane scheidet das Eigene vom Fremden, das Bekannte vom Unbekannten und beschwört die Polarität von Grenzziehungen und Identitätskonstruktionen herauf. Diskutiert werden sollen im Folgenden in Bezug auf die sog. interkulturelle Literatur Fragen der Fremdheit und Identitätskonstruktionen, die im Grenzdiskurs zu situieren sind. Grenzziehungen und Entwürfe kommen damit zu Wort als ein zentrales Problem der interkulturellen Literatur, die selber ja auch an den Grenzen verortet werden kann.

Grenzen verlaufen auch zwischen Ländern und Kulturen und nicht zuletzt zwischen Literaturen, die in der traditionellen Literaturgeschichtsschreibung als essentialistische, nationale Einheiten aufgefasst werden. Grenzen implizieren auch hier geschlossene, getrennte Räume, die mit einem Einheitsdiskurs, mit Identifikationen und kulturellen Sinngebungsprozessen verbunden sind. Diese kulturzentrischen Zugänge verdrängen die Literatur „aus der Fremde“ an den Rand, machen sie zu einer „deterritorialiserten Literatur“.²

In dem hier untersuchten Text von Feridun Zaimoglu, der als ein Vertreter dieser Literatur gesehen werden kann, geschieht die Konfrontation mit dem Fremden im Sinne einer anderen Kultur, was die Erzählung als Kulturpoetik lesen lässt. Die Erzählung *Häute* wird als exemplarischer Text gedeutet, und ist in vieler Hinsicht im oben grob skizzierten Grenzdiskurs zu situieren. Paradigmatisch steht dafür die Haut, die Membrane, die zwei verschiedene Welten voneinander zwar trennt, aber auch den Übergang ermöglicht.

2.

Der Zugang geschieht durch die interkulturelle Literatur, die jenseits des Nationalen im Dazwischen zu verorten ist, an einer Grenze also, die zwar trennt, zugleich aber auch verbindet und vereint und gemeinsame Interessen erschließt.³ Der Akzent liegt demnach nicht mehr auf Alterität, auf dem Kontrast, auf einer oppositionellen Gegenüberstellung, sondern im Gemeinsamen. Die Schwierigkeit hierbei beruht darauf, dass man das Gegenüber als Kontrast braucht, um sich als den Anderen zu entdecken und kommunikativ zu konstituieren. Hier benötigt man die Grenze, um genauer zu sondieren, wer man ist. Der Andere wird zum Medium, in dem das Selbst seine Grenzen sehen kann.⁴ Zur Entstehung einer Entität braucht es eine Grenze, aber auch eine „integrative Partizipation“⁵, d. h., dass man in sich selbst den kulturell anderen Entdecken muss. Auch bei der Kultur benötigt man die andere, um die eigene definieren zu können: Das Nationale „kommt nur zur Erscheinung in bewusster Komparation“.⁶

Die Grenze ist auch durch eine Ambivalenz gekennzeichnet, dadurch, dass sich an der Grenze viele gewohnte Wertungen vertauschen, labil und amorph werden.⁷ Die positive Funktion der Grenze ist, dass sie hilft zu bestimmen, und dass sie dazu beiträgt, etwas als wieder erkennbaren Sachverhalt zu identifizieren. Dies bekommt aber aus einer anderen Perspektive ein negatives Vorzeichen, denn es sieht davon ab, was jenseits der Grenze liegt.⁸

Ein Meister dieses Dazwischen, der Beschwörung der Grenze und ihrer Überschreitung ist in der deutschen Gegenwartsliteratur Feridun Zaimoglu, der Oppositionen aber auch Überlappungen und Verschränkungen gleichermaßen zur Sprache bringt. Was bei Zaimoglu, dem „Kieler Osmanen“, wie die NZZ ihn betitelt, bedeutet, zwischen Welten zu sein, soll im folgenden diskutiert werden.

„Ein Kanon der deutschsprachigen Literatur des 21. Jahrhunderts wäre ohne Zaimoglu unvollständig“ – steht in der FAZ⁹ und Zaimoglu ist auch der einzige, den die 2005 in den USA erschienene deutsche Literaturgeschichte *The new history of german literature* von den Gegenwartsautoren erwähnt. Es sind nur zwei willkürliche Beispiele dafür, dass dieser „Deutschtürke“ so von innen wie von außen bereits die deutsche literarische Staatsbürgerschaft erhielt.¹⁰ Der Kanon, das Zentrum

der deutschen Literatur wird von der Peripherie, vom zuvor marginalisierten attackiert, und neu geschrieben, die Grenze wird verschoben und in Bewegung gesetzt. Der ganze Themenkomplex der interkulturellen Literatur – die hier nun bemüht werden soll – zeigt, dass die traditionelle Auffassung einer nationalen, d. h. homogenen Literatur passe ist. Das Ideologikum des nationalen Einheitsdiskurses, der aus Kohärenzbeschreibungen resultiert, ist – wie Le Rider formuliert – nur ein „Fantom“¹¹.

3.

Oppositionen, Dichotomien und strikt getrennte Welten, Traditionen und Fremdheit markieren als gemeinsames Spezifikum auch den Fokus von Zaimoglus Erzählband *Zwölf Gramm Glück*. In den Erzählungen stehen in einer binären Opposition Welten einander gegenüber. Die zwei Teile des Bandes werden „Diesseits“ und „Jenseits“ genannt, was zugleich auf eine Grenze, sogar auf eine absolute Zäsur verweist. Wenn man bedenkt, dass das Eine davon, das Diesseits das scheinbar Bekannte, dem absolut Unbekannten gegenübergestellt wird, erscheint die Trennungslinie, die zwischen den beiden verläuft noch viel markanter. Auch in den einzelnen Texten geht es oft um zwei Seiten, um zwei unterschiedliche Weltauffassungen, Lebensweisen, Wertssysteme, die innerhalb einer Stadt oder eines Bezirkes existieren. Nicht zuletzt stehen selbstverständlich die zwei Geschlechter als Welten im Spannungsfeld der Erzählungen, denn das bisschen Glück, das die Geschichten darstellen, hat irgendwie immer mit der Liebe etwas zu tun. Das Binäre erscheint auch darin, dass der erste Teil, mit Diesseits betitelt, in Deutschland, in Großstädten spielt, während der zweite in einer anderen Welt, in einer archaischeren, in die ein Fremder kommt, dessen Erscheinung die Unterschiede zwischen den Welten zuspitzt. Raum-Metaphern und topographische Vorstellungen¹² als kulturelle Räume und ihre Verortung sind in den Erzählungen Dreh- und Angelpunkt der Fragestellung. Geographische Festschreibungen, lokale Zuordnungen werden bemüht, und die zwei beschworenen Welten, das Diesseits und das Jenseits lassen als Manifestationen von Kultur kein Dazwischen zu.

Im Kern meiner Untersuchungen steht die Erzählung *Häute*, mit der Zaimoglu den Bachmannpreis gewann, und die im Band als erste

Geschichte aus dem „Jenseits“ zu lesen ist. Wenn man sich mit einer interkulturellen Akzentsetzung der Geschichte nähert, tut sich ein komplexes Feld von kulturspezifischen Diskursen auf. Die Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits, von der Welt der Lebenden und der Toten manifestiert sich in der Geschichte in vielfacher Weise. Zum einen erscheint der Tote als „Zeugnis einer anderen Welt“, von der man nichts wissen will (ZG 109).¹³ Andere Welten, das Fremde will man eliminieren, um die eigene Welt ihnen nicht ausliefern zu müssen. Die unterschiedlichen Welten sind durch Häute, als kulturelle Gewebe voneinander getrennt, kommen jedoch ständig in Berührung miteinander.

In der Erzählung *Häute* geht es um Lebenswelten, um symbolische Ordnungen und das oberste Paradigma sind die Grenzen. Diese Grenzen und das Gewebe der Kultur erscheinen hier im zentralen Motiv der Haut und im Hochzeitslaken, die auf mehreren unterschiedlichen Ebenen Bedeutungsschichten bündeln. Im Diskurs der Grenze spielt die Haut, die hier auch als Fell oder als die Fassade, die Wand des Hauses auftaucht, eine wichtige Rolle. Dieser Diskurs impliziert analog zu Diesseits und Jenseits eine Raummeteraphorik, ein Drinnen und ein Draußen, die voneinander durch die Haut oder eine Tür und einen Vorhang getrennt sind. Die Haut als Grenze sondert einen von der Außenwelt ab, aber sie ist auch das verbindende Element zwischen Innen und Außen, und somit verbildlicht sie den Übergang aus dem Einen in das Andere. Wie bei der Haut gibt es auch beim Haus diese trennenden und zugleich verbindenden Elemente, für die hier der bewegliche „Fliegenvorhang“ (ZG 105), also ein anderes Gewebe steht. Es gibt einen ständigen Verkehr zwischen der einen und der anderen Seite, zwischen Innen und Außen, Grenzen werden immer wieder und zwar oft mit Gewalt überschritten.

Drinnen und Draußen haben aber überdies auch mit Dazugehören und Fremdheit etwas zu tun. Der Fremde – er ist der Ich-Erzähler – erscheint in der Geschichte als ein Ausländer aus dem Westen, der sich in einem Antiquitätenladen das Angebot anschaut und um ein altes beflecktes Hochzeitslaken verhandelt, das 1000 Dollar kostet. Von einigen wird er als Gast, von anderen als ein merkwürdiger Eindringling gesehen. Sein Erscheinen bringt Freude, zugleich aber auch Unruhe bzw. Unbehagen mit sich. Für die eine Seite ist er eine Bedrohung, für die andere ein Erlöser, und seine Beurteilung ändert sich auch im Laufe

des Geschehens, ist also relativ, von Interessen und Erwartungen, von der Positionierung des Einzelnen abhängig. Diese Ambivalenz zeigt im Allgemeinen, welche Reaktionen durch die Konfrontation mit dem Fremden ausgelöst werden können. Die Anwesenheit dieses Fremden bringt einen Aufruhr mit sich, doch stellt sich am Ende der Erzählung die alte Ordnung wieder her, der Eindringling muss, wie er gekommen ist, das Dorf verlassen.

Das von diesem Fremden begehrte Objekt, das Hochzeitslaken steht im Drehpunkt der ganzen Erzählung. Wir erfahren nicht, was den jungen Ausländer motiviert das Laken zu kaufen, was es für ihn bedeutet, und so bekommt die ganze Unternehmung einen grotesken Zug. Diese Tatsache beschwört jedoch zugleich herauf, und der Text bedenkt das auch, dass solche Motivationen, Wertzuschreibungen nicht allgemeingültig und normativ sind, sondern variieren können. Demontiert wird mit diesem Moment die Fragwürdigkeit solcher Zuschreibungen, was den Blick darauf lenkt, wie vakant Wertmaßstäbe und Sinnzuschreibungen sind.

Die erste Bedeutungsebene der Haut ist mit dem Laken durch eine sexuelle Konnotation verbunden. Während eines sexuellen Akts, wird die (Jungfern)Haut, eine Grenze durchstoßen, was zum einen als Entgrenzung zu deuten ist und zum anderen eine bleibende Spur hinterlässt. Der Blutfleck als Zeichen und Mal ist das zentrale Element, das, was nach der Zerstörung der Grenze zurückbleibt und besonderes Gewicht erhält. Das Laken mit diesem Zeichen liegt in einem Antiquitätenladen als Ware aus. Wertvoll wird „das Laken der ersten Nacht“ (ZG 106) dadurch, dass die Kultur diesem Akt eine besondere Bedeutung, einen Wert zuspricht. Die eine Figur, die Eigentümerin des Ladens reflektiert auch, dass es um kulturell und zeitlich bedingte Zuschreibungen geht, wenn man bestimmt, was ein „Wertgegenstand“ (ZG 110) genannt werden kann. Das Laken ist so ein alter Wertgegenstand mit einer langen Abstammungslinie, die auf Kontinuität und Kohärenz verweist. Dieses Laken beleuchtet mit seiner Geschichte und gegenwärtiger Positionierung, dass diverse Routinen und Modi der Bedeutungskonstitution existieren, dass kulturelle Sinnschichten als Zeichen strukturiert, verankert und tradiert sind.¹⁴ Von diesen diversen überlieferten Bedeutungsschichten handelt der Text.

Die Haut, die in der Erzählung leitmotivisch immer wieder auftaucht, ist hier jedoch nicht nur als eine Grenze, als Ort der Begegnung und der Berührung bzw. eventueller Kollision mit der Außenwelt zu deuten. Haut und Laken stehen ebenfalls als Symbole des kulturellen Gewebes da. Wie ein Flechtwerk zeigen sie Geschichten, die in sie eingewoben sind. In das Laken ist eine „alte Legende“ (ZG 106) gestickt mit „Phantasiepflanzen um Adam und Eva“ und mit einem Löwen. Ähnliche Legenden werden mehrere erzählt, alles hat eine Geschichte und ist in einen größeren Zusammenhang eingeflochten. Bedeutend werden diese alltäglichen, banalen Gegenstände nur durch ihre Geschichten, durch die sie aus der Allgemeinheit vieler unwichtiger Dinge hervorgehen. Mit Hilfe der Selektion und Narration werden sie zu etwas von Belang. Das Laken als Gewebe der Kultur verstanden, als ein Konglomerat historisch entstandener semiotischer Systeme, wird mit dem Zeichen, das darauf zu finden ist, zum Repräsentanten einer kulturellen Sinnschicht, der Grenzüberschreitung und des Eindringens in die fremde Kultur.

Vom Antiquar und seiner Frau werden im Laden „Zeitdokumente“ aufbewahrt, Bestandteile der Lebenswelt also, die unbeabsichtigte Fragmente alltäglichen Handelns sind und so dem Vergessen anheim fallen würden, wenn sie nicht als Antiquitäten, als Gegenstände einer verflissenen Zeit und vergangenen Kultur signifikant wären. Sie werden zu Symbolen der Erinnerung, werden zu bewusst intendierten Botschaften. Die Bedingung dafür ist aber, dass sie dem Jenseits angehören, damit in Berührung kommen. Ihre ehemaligen Eigentümer sind tot, gerade dies macht aber diese Gegenstände wertvoll, die Tatsache nämlich, dass sie zu Monumenten, Mahnmalen der kulturellen Erinnerung avancieren. Es zeigt sich eine Wirklichkeitsordnung, die nicht ontologisch, sondern durch den Sinn unserer Erfahrung – wie ein Laken-Gewebe – strukturiert ist. Aleida Assmann definiert Kultur als ein „Ensemble von Kodes und Medien, Objekten und Institutionen, durch welche Bedeutungen erzeugt und eliminiert, bewahrt und verändert, erinnert und vergessen werden“¹⁵. Fokussiert wird hier also auch auf Organisation und Speicherung von Informationen.

Diese Problematik erscheint jedoch nicht allein im Zusammenhang mit dem Laken, sondern ebenfalls in den Tätowierungen, die das Motiv des Eindringens (auch *expressis verbis*) wiederholen, und die alte Frau schmücken, aber ebenso auf ihrem Mann und der Enkeltochter zu fin-

den sind. Die Tätowierungen sind überdies eng mit den zentralen Themen der Erzählung, mit der Haut und der Infiltration, der Einflößung von etwas Fremdem, das bleibende Spuren hinterlässt, verbunden. In den Figurationen der Tätowierungen erscheint gleichfalls die sexuelle Metaphorik (ZG 107). Die Hautbemalungen stehen, gerade wegen der Haut auch in enger Beziehung mit der Individualität. Die Haut als das Haus eines Menschen, gibt ihm eine Kontur, grenzt ihn von der Umgebung ab und verleiht ihm eine Identität. Die Bemalungen sind in diesem Falle jedoch zusätzlich kulturell kodierte Bildzeichen, die auf überindividuelle Diskurse verweisen.¹⁶ Die Muster und Motive sind, wie die alte Frau dies erzählt, nicht nur Zierden, sondern sie haben auch eine soziale Dimension, eine ganz bestimmte Bedeutung in einer Kultur. Die unauslöschlich in die Haut eingeritzten Zeichen stehen für das kollektive Gedächtnis.¹⁷ Sie sind ein kulturelles Archiv wie auch der Antiquitätenladen des alten Ehepaares. Der „alte[...] Brauch“ der Tätowierung, dass man „Risse in die Haut“ macht und einen „Absud mit einer Nadelspitze“ (ZG 114) eingibt, ist eine in den Körper geschriebene kulturelle Deutungsschicht, ein Eingriff, den man nie ablegen, nie eliminieren kann. Die Tätowierung ist zugleich die Spur einer Verwundung, und die Wunde nimmt auch im Text Zaimoglus eine zentrale Position ein, was ebenfalls den individuellen Körper mit einbezieht. Es sind Spuren, die für immer da sind, dessen Sinn jedoch im Laufe der Zeit verloren geht, sie werden undeutbar, gerade in ihrer Undeutbarkeit zeigen sie aber auf das Fremde, das sich ständig im Eigenen auftut, hin. Stigmata, die verwunden, die man aber nicht mehr lesen kann, sind so, wie die unverstänlich gewordene Tradition. Risse und Schlitze erscheinen im Text auch im Bild der Wunde, und irgendwie trägt jeder eine Art Verwundung auf sich. Die Wunde als Verletzung der Grenze, der Haut, und eine bleibende Spur darauf, unterscheidet sich jedoch auch von den Tätowierungen. Die Narbe ist ebenfalls eine Spur, ein Mal, zwingt zur Erinnerung, trägt aber keine kulturelle Sinnsicht. Dieses Zeichen ist fernerhin negativ konnotiert und, besitzt allein für das Individuum eine Bedeutung.

Aus der Rumpelkammer der Geschichte werden Gegenstände beschworen und mit einem besonderen Sinn, mit Bedeutung versehen. Sie bekommen einen Platz im „Antik-Laden“ (ZG 113) und werden damit aufgewertet, aus den „Zeitdokumente[n]“, aus der Lebenswelt werden intendierte Mahn-Male, Monumente, die berufen sind eine Kultur zu

repräsentieren. Wunden und Narben als bleibende Eindrücke und auch die Ritze der Haut durch Tätowierungen sind wichtige Momente im Kontext der Erinnerung, da sie dem Vergessen etwas entgegensetzen, wie der Antiquitätenladen dem „Verfall“ etwas entgegensetzt, selbst wenn „es nur das Gerümpel aus den Haushalten der Toten“ ist (ZG 116). Trödel und Abfall der Lebenswelt werden durch kulturelle Zuschreibungen zu Monumenten. Der Verfall wäre der Gedächtnisschwund, den man hier mit verschiedenen Mitteln aufzuhalten versucht.

Thematisiert werden hier also Gedächtnis und Verfall, auch kulturelle Gewebe, die durch Berührung von zwei Seiten, die wie Diesseits und Jenseits aufgefasst werden, bestehen. Die Konfrontation entsteht dadurch, dass jemand, hier ein junger Mann, die Ich-Figur, sich aus der einen in die andere Welt begibt. Der Eindringling, sein einfaches Dasein trägt schon dazu bei, dass die Gegenstände durch ihre Geschichten lebendig werden. Der Fremde berührt mit seiner bloßen Anwesenheit irgendwie alle, er ist eingedrungen in die andere Kultur und lässt Spuren zurück, die aus der Berührung entstanden sind. Es gibt nur einen einzigen Menschen, den diese Berührung nicht beeinflusst. Er ist, dass erkennt der Erzähler sofort „in seiner eigenen Welt und für Appelle unempfänglich“ (ZG 120). Auch sein Körper ist „gezeichnet“ (ZG 120) von der schweren Arbeit, dieses Zeichen ist aber mit keinem Wert belegt. In seiner eigenen Welt, nicht verstickt in die Geschichten seines Umfeldes ist das einzige Ziel dieses Menschen den Fremden zu verbannen, die alte Ordnung herzustellen. Er zerschneidet in „wenigen schnellen Bewegungen das Hochzeitslaken“ (ZG 120), und löscht somit symbolisch die Spur, ein Dokument der Vergangenheit. Es wäre falsch zu denken, dass mit diesem zerstörerischen Akt, der das Gewebe vernichtet, die Tradition vernichtet werden soll. Vielmehr geht es hier meines Erachtens einerseits um die Zurückführung der Monumente in die Normalität der Lebenswelt, denn allein so kann garantiert werden, dass sie nicht hegemonial bestimmt werden. Die Gegenstände im „Antik-Laden“ zeigen ja die Käuflichkeit, das hegemoniale Interesse des Fremden an allem, wozu die Dorfbewohner mehr und ein „älteres Recht“ (ZG 120) haben. Zum anderen will der zerstörerische Akt das Eindringen eliminieren, seine Spuren vernichten. Der Protest gegen Mimikry artikuliert sich in diesem Akt, im Frust, in einer Art Kulturkritik und in der Negation des Anderen.

Das zentrale Motiv der Erzählung, das Durchstoßen der Haut und das Eindringen in den anderen, fremden Körper beschwört die ganze Metaphorik kultureller Gewebe, des nationalen Einheitsdiskurses herauf. Der Körper, der als Metapher für die Einheit und Geschlossenheit einer Nation oder Kultur steht, wird hier verletzt. Diese Verletzung manifestiert sich in den leitmotivisch wiederkehrenden Wunden und Narben, aber in den Tätowierungen genauso wie im befleckten Hochzeitslaken. Das Laken ist das Sinnbild des Eindringens, aber einer Grenzverletzung, die eigentlich positiv belegt ist und hoch bewertet wird. Das Gewebe des Lakens im Bild des Gewebes der Kultur steht für den Einbruch und die Infiltration, was von dem einen Menschen als Bedrängung interpretiert wird, und somit abzuwehren gilt. Der symbolische Akt, in dem das Laken zerschnitten und zerstört wird, zeigt, dass das Eindringen verhindert werden muss, nicht als etwas Wertvolles angesehen werden kann. Der Mann beharrt auf Tradition, wofür der Steinbruch, sein Arbeitsplatz als Metapher steht. Das brauchbare Eigene soll nach seiner Ansicht benutzt werden, der Fremde, der „Geschminkter“ (ZG 120) genannt wird, also als jemand, der die Haut verändert, sich verstellt hat, soll verschwinden.

4.

Wenn man die Haut, also die Grenze als Trennung ins Zentrum rückt, fokussiert man auf Reibungen. Wenn man sich jedoch anstatt von Identität auf Definition, also auf Bewegung besinnt, an das „bestimmte Angrenzende“, das bewirkt, dass „das so genannte »Eigene« mit dem vermeintlich »Fremden« *interagieren* kann“¹⁸, muss die Grenze nicht zwangsläufig einen Zusammenstoß bedeuten. Auf der Haut entsteht Juckreiz, der muss aber nicht unbedingt eine „Hautkrankheit“ sein, denn es kann auch als „Reibungszauber“ gedeutet werden, das die zwei Seiten zusammenführen soll (ZG 118).

Der Fokus wird auf die Zwischenräume von möglichen kulturellen Formationen gelenkt, die durch bewegliche Grenzen definiert sind. Das Dazwischen wird als diskursives Ereignis aufgefasst, das Definitionen und Grenzen fortdauernd hinterfragt.¹⁹ Die damit geforderten Definitionen sind nicht starr, die gezogenen Grenzen nie scharf, es geht vielmehr um Überlappungen, um Fransen und fließende Übergänge.

Propagiert wird ein kontextuell verstandener und flüssiger Kulturbegriff, ein Zugang, der Polarisierungen aufzuheben sucht, den mit einer Leitmetapher der Kulturwissenschaften mit der Idee des Gebirgsbuchs, mit flüssigen und festen Aggregatzuständen.²⁰ Um unüberwindliche Barrieren und essentielle Differenzen zu vermeiden – so könnte das Fazit heißen –, muss man „die Festigkeit kultureller Identitäten [...] lockern“²¹, die Haut porös und durchlässig machen.

Anmerkungen

¹ Tawada, Yoko: *Das Bad*. Tübingen: Konkursbuchverlag, 1993. [Hervorhebungen von mir – E. H.]

² Amodeo, Immacolata: „Die Heimat heißt Babylon“. *Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996, S. 88.

³ Die Benennung der „Literatur aus der Fremde“ ist sowohl diachron als auch synchron betrachtet höchst kompliziert. Es würde den Rahmen der Studie sprengen, wenn ich hier auf die existierenden Begriffe eingehen würde.

Bauer, Gerhard: Literarische Weltbürgerschaft und ihre Hindernisse, In: Blioumi, Aglaia (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: iudicium, 2002, S. 15-27, hier: S. 15. „Die Grenze ist der logische Ort, an dem und durch den unterschiedliche Dinge ein gemeinsames Interesse haben; denn dadurch, daß die Grenze das eine von dem anderen trennt, schließt sie es mit ihm zusammen“.

⁴ Shusterman, Richard: Multikulturalismus und Lebenskunst. In: Kimminich, E. (Hg.): *Welt – Körper – Sprache. Perspektiven kultureller Wahrnehmungs- und Darstellungsformen*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003, S. 187-213, hier: S. 203.

⁵ Ebd., S. 202.

⁶ Fohrmann, Jürgen: Grenzpolitik. Über den Ort des Nationalen in der Literatur, den Ort der Literatur im Nationalen, In: Caduff, Corina – Sorg, Reto (Hg.): *Nationale Literaturen heute – ein Fantom? Die Imagination und Tradition des Schweizerischen als Problem*. München: Fink, 2004, S. 23-35, hier: S. 26.

⁷ Bauer [Anm. 3], S. 16.

⁸ Ebd.

⁹ Dieser Hinweis ist auf dem Klappentext zu *Zwölf Gramm Glück* zu lesen.

¹⁰ Über die Literarische Staatsbürgerschaft bzw. Weltbürgerschaft denkt Gerhard Bauer nach. Vgl. Bauer [Anm. 3].

¹¹ Le Rider, Jacques: „Nationalliteratur“. Ein Fantom aus der Rumpelkammer der Literaturgeschichte. In: Caduff – Sorg [Anm 6], S. 85–102.

Die Problematik wird mit verschiedenen Wortspielen auf den Punkt gebracht: ImagiNation (Le Rider) DissemiNation (Bhabha), HalluziNation.(Tawada).

¹² Weigel, Sigrid: Das Phantom der Tradition. In: Caduff – Sorg [Anm 6], S. 35–46.

¹³ Zaimoglu, Feridun: Häute. In: Ders.: *Zwölf Gramm Glück*. Köln: Kiepenhauer&Witsch, 2006, 105–121. Im Folgenden im laufenden Text zitiert mit der Sigle ZG und der Seitenzahl in Klammern.

¹⁴ Vgl.: Posner, Roland: Kultur als Zeichensystem, In: Assmann, Aleida – Harth, Dietrich (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991, S. 37–74.

¹⁵ Assmann, Aleida.: Einleitung. In. Assmann – Harth [Anm. 14], S. 5–36.

¹⁶ Vgl. Arburg, Hans-Georg: Archäodermatologie der Moderne. Zur Theoriegeschichte der Tätowierung in der Architektur und der Literatur zwischen 1830 und 1930. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 77, 2003/3, S. 407–445, hier: S. 407.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 413.

¹⁸ Bauer, G: [Anm. 3], S. 16. [Hervorhebungen von mir – E. H.]

¹⁹ Vgl.: Blioumi, Aglaja: Interkulturalität und Literatur. Interkulturelle Elemente in Sten Nadolnys Roman „Selim oder die Gabe der Rede“, In: Blioumi [Anm. 3], S. 28–40, hier: S. 29.

²⁰ Assmann [Anm. 15]. Vgl dazu auch: Shusterman [Anm. 4], S. 204. Identitäten können weder sehr genau, noch statisch definiert werden, sondern müssen sich mit den sich verändernden Elementen wandeln, da dieser ebenso eine Konstruktion ist. Vgl.: Shusterman [Anm. 4], S. 206.

²¹ Shusterman [Anm. 4], S. 204.

Sousan Safaverdi (Teheran)

**Im Namen Gottes, des Schöpfers allen Daseins.
Literarischer Einfluss des Ostens
auf den *West-östlichen Diwan***

Die Entstehung des *West-östlichen Diwans* von Goethe, diesem bekannten europäischen Dichter, geht auf die Einwirkungen der östlichen Kultur auf ihn und den Reiz, den die Lyrik der mystischen Dichter des Orients auf ihn hatte, zurück.

In diesem *Diwan*, in dem vor allen Dingen die orientalische Kultur durchscheint, nehmen mystische Reime einen besonderen Platz ein. Der *West-östliche Diwan* entsteht vor allem unter dem Einfluss der großen Vertreter iranischer Dichtung wie Ataar, Dschalalledine Rumi, Dschaami, Ferdoussi und ganz besonders Hafis. Was Goethe dichtet, ist ebenso *Irfan*, der im Westen mit *Mystik* bezeichnet wird. Diese Mystik ist jedoch anders als der östliche Sufismus, welcher im 2. Jahrhundert nach Beginn des Islams entstand und in Wahrheit eine dogmatische Entwicklung der Konfession beinhaltet.¹

Der Sufismus, der Anfang des 2. Jahrhunderts nach Beginn des Islams entstand, war in Wahrheit ein religiöser Dogmatismus. Zwar gab es zu Lebzeiten des Propheten auch nicht wenige Menschen, die sich ganz den religiösen Angelegenheiten verschrieben und ein asketisches Leben führten, aber sie waren nicht organisiert und trugen keine offizielle Bezeichnung. Im 12. und 13. Jahrhundert erreichten die sufistischen Bewegungen ihren Höhepunkt. Dabei wird der Sufismus unter Berufung auf Verse des Korans zu einer philosophisch-literarischen Denkschule und es werden insbesondere durch den bekannten Mystiker Ibn Arabi neue Theorien im islamischen Themenkreis besprochen, die vorher völlig ungewöhnlich waren, nämlich Begriffe wie „Auflösung in Gott“, „Einswerdung mit Gott“ usw. Die Anhänger dieser Denkschule gingen so weit, dass sie sich den Tod am Galgen einhandelten, wie Haladsch mit seinem Ruf „Ich bin selber Gott“. Die ständigen Gefahren, denen sich sufistische Dichter ausgesetzt sahen, führten zur Herauskristallisierung einer neuen Form des Sufismus. Dieser wählte einen ausgeglichenen Weg. Der

neue Sufismus formierte sich um zwei Schwerpunkte: einerseits Gedichte, die ausschließlich lehrreichen Charakter hatten und über moralische Gesichtspunkte sprachen, und andererseits eine Form von Gedichten, die die Seele, die von der Liebe zu Gott gefesselt ist, beschrieben.

Als Anführer der Sufi-Dichtung, können Ataar und Dschaami genannt werden. Im bekannten *Vogel-Gedichtswerk* Ataars *Manteq ul Tayar* wird der Mensch und sein Streben nach Erreichung Gottes dargestellt. Dieses Werk gehört zu der ersten Art von gemäßigter Sufi-Dichtung, denn es enthält moralische Lehren.

Die Dichtung Goethes bleibt vom Einfluss der Dichter der ersten Form des Sufismus unberührt. Er folgt der zweiten Gruppe der gemäßigten ausgeglichenen Sufis. Seine Gedichte besitzen sowohl lehrreichen Charakter als auch den Geist der fesselnden Gottesliebe. Aufgrund dieses Modells und in Anlehnung an den *Pendnameh* Ataars bringt er unter dem Titel *Und was im Pend Nameh steht* moralische Ratschläge, die er dichterisch neu gestaltet. Die Verse lehren Güte, Liebe und Herzlichkeit:

Jeden, dem du selber gibst,
Wirst du wie dich selber lieben,
Reiche froh den Pfennig hin,
Häufe nicht ein Goldvermächtnis,
Eile, freudig vorzuziehn
Gegenwart vor dem Gedächtnis.²

In den Gedichten Goethes kommen Reime über Liebespaare wie Leila und Madschnun, Jusof und Zoleicha und weitere vor. Diese Gedichte wurden von denen Dschaamis beeinflusst, auch wenn in einigen Reimen Bilder und Motive von Sufi-Dichtern in einem anderen Rahmen erscheinen. In der Geschichte von Jusof und Zoleicha wird Liebe als Symbol für alles Schöne, Gute und Vollendete vorgestellt und es heißt, dass der Mensch zu der Liebe zum Schöpfer aufsteigen soll, indem er aufmerksam die menschliche Schönheit und die Schönheit anderer Lebewesen und nicht lebendiger Gegenstände betrachtet, d. h. der Mensch soll in der Liebe zu den Geschöpfen Gottes einen Weg sehen, zur Liebe zum Schöpfer zu gelangen.

Goethe stellt an folgender Stelle in seinem *Diwan* als Gegenstück zu einer solchen Liebe die irdische Liebe dar: „Sollten Leila und Medschnun auferstehn, / Von mir erführen sie den Weg der Liebe.“³

Insgesamt lässt sich sagen, dass das Verständnis Goethes von der Mystik der orientalische Dichter widersprüchlich ist. Manchmal lobt er sie und wenn immer er ihre Lehre oder Ansichten nicht akzeptieren kann, distanziert er sich von ihr.

In den Jahren 1812 und 1813 hat der österreichische Orientalist Joseph von Hammer-Purgstall die erste deutsche Übersetzung des *Diwan* von Hafis herausgegeben.⁴ Der alternde Goethe las sie und war begeistert, dies obwohl er vorher bereits mit dem Orient und dem Islam Bekanntschaft geschlossen hatte. Er hat zum ersten Mal im Alter von 23 Jahren die lateinische Übersetzung des Korans gelesen und war von dem Gotteswort beeindruckt.⁵

Aber die Bekanntschaft Goethes mit Hafis öffnet für den deutschen Dichter ein neues Kapitel in der Beeinflussung durch den Orient. Der bekannte mystische Dichter Irans, Hafis, der den gesamten Koran auswendig konnte und tiefgehende Studien im islamischen Wissen durchgeführt hatte, erreichte durch die meisterliche Kombination von Metrik und Regeln und Konstruktion der arabischen und persischen Dichtung den Höhepunkt seines Schaffens, von dem der deutsche Dichter so beeindruckt war, dass er im Geburtsort Hafis' die eigene seelische Wohnstätte sah. Goethe knüpft eine sehr tiefe spirituelle Beziehung zu Hafis an und bewundert ihn in einem Maße, dass er dichtet: „Hafis, dir sich gleichzustellen, / welch ein Wahn!“⁶

An anderer Stelle übt er an den Sufis, die Hafis „Lissanul Gheib“ (die mystische Zunge) genannt haben, Kritik und sagt:

Sie haben dich, heiliger Hafis,
Die mystische Zunge genannt
Und haben, die Wortgelehrten,
Den Wert des Worts nicht erkannt.

Mystisch heißest du ihnen,
Weil sie Närrisches bei dir denken⁷.

Goethe nimmt sich Hafis zum Vorbild und studiert mit einem außergewöhnlichen Interesse die Lyrik dieses mystischen iranischen Dichters. Er nennt Hafis seinesgleichen und schließlich veranlasst seine Bewunderung für Hafis ihn zur Schaffung des *West-östlichen Diwans*.

Die orientalistische Atmosphäre ist durchgehend in diesem *Diwan* zu verspüren. Goethe hat viele arabische, persische und islamische Wörter und Ausdrücke in seinem Werk verwendet. Er spricht vom Koran und Hasrate Mohammad (s.a.s.) und ist in vielen Fällen darum bemüht, dem Leser verständlich zu machen, dass seine Beziehungen zum Islam und zum Koran über eine oberflächliche Wirkung hinausgehen.

Ob der Koran von Ewigkeit sei?
Darnach frag ich nicht!
Ob der Koran geschaffen sei?
Das weiß ich nicht!
Daß er das Buch der Bücher sei,
Glaub ich aus Mosleminenpflicht.⁸

Goethe preist die göttliche Gerechtigkeit in der Form, wie sie im Koran dargestellt wird:

Er, der einzige Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.
Sei von seinen hundert Namen
Dieser hochgelobet! Amen.⁹

Vielleicht könnte man die Lyrik Goethes nach seiner Bekanntschaft mit dem Orient in zwei Abschnitte einteilen: Der eine Teil seiner Dichtung bezieht sich auf das Beeindruckende der östlichen Mystik und ihre Formen, wenn auch hin und wieder eine von der orientalischen Mystik abweichende Auslegung in ihm zu sehen ist. Der andere Teil spiegelt das Interesse und die Stellungnahmen Goethes zum Orient und zum Islam wieder. Diese Standpunkte zeigen zum einen die Denkweise des Dichters über den Islam und zum anderen seinen Versuch, die Missverständnisse und Fehler aus dem Weg zu räumen, die vorher für ihn hinsichtlich des Orients und des Islams vorgelegen hatten. Goethe nimmt diesbezüglich in seinem *West-östlichen Diwan* unmissverständlich Stellung und zeigt sich überall in gebührender Art indirekt mit Hafis einer Meinung. Daher sieht er in seinem *Diwan* die Welt und das Leben auf eine Weise, wie Hafis sie gesehen hat.

Lust und Pein
Sei uns, den Zwillingen, gemein!
Wie du zu lieben und zu trinken,
Das soll mein Stolz, mein Leben sein.¹⁰

An anderer Stelle sagte Goethe über das Gemeinsame mit der Sichtweise Hafis sogar, dass er voll und ganz sein Anhänger ist, und dass er an all das glaubt, woran Hafis glaubt:

Hafis, drum, so will mir scheinen,
Möcht ich dir nicht gerne weichen:
Denn, wenn wir wie andre meinen,
Werden wir den andern gleichen.
Und so gleich ich dir vollkommen,
Der ich unsrer heil'gen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herren Bildnis drückte,
Mich in stiller Brust erquickte,
Trotz Verneinung, Hinderung, Raubens,
Mit dem heitern Bild des Glaubens.¹¹

Goethe behagt die feindliche Atmosphäre im Westen gegenüber dem Osten keineswegs. Seine deutlichen Stellungnahmen zum Osten, dem Koran und dem Islam geschehen in einer Epoche, in der im Westen, nach Abschluss des Mittelalters und Beginn der Aufklärung im Bereich der Philosophie und Gesellschaftswissenschaften der Gedanke der Rationalität und Säkularisierung das private und gesellschaftliche Leben beeinflussen und die aus der Zeit der Kreuzzüge zurückgebliebenen Wunden eine Freundschaft zwischen Okzident und Orient verhindern.

Aber Goethe versucht aufgrund der Erkenntnis, zu der er gelangt ist, Westen und Osten miteinander zu verknüpfen. Die Schaffung des *West-östlichen Diwans* beruht auf dieser Bemühung. Er sieht das Wohl aller in der Freundschaft und dem Kontakt zwischen West und Ost und der Vermeidung von Trennung.

Der große deutsche Dichter hat in seiner Dichtung Spaltung und Zwietracht als Zeichen der Unwissenheit gesehen und den Bund zwi-

schen Ost und West als Symbol der Klugheit. Deshalb wendet er sich an die Elite und erinnert daran, dass Frieden und Freundschaft zwischen diesen beiden Welten von ihnen abhängen. Seine eigene Bemühung auf diesem Weg verewigt er durch Hervorbringung seines *West-östlichen Divans* und geht dadurch den anderen als lehrreiches Vorbild voran:

Wer sich selbst und andere kennt
Wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.
Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen lass' ich gelten:
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen sei zum Besten!¹²

Anmerkungen

¹ Vgl. hierzu Nicholson, Reynold A.: *The Mystics of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963; sowie Tor, Andrae: *Islamische Mystiker*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960.

² Goethe, Johann Wolfgang von: West-östlicher Divan. In: Ders.: *Berliner Ausgabe*. Bd. 3. Hg. v. Siegfried Seidel. Berlin: Aufbau, 1960 ff., S. 46.

³ Goethe [Anm. 2], S. 87.

⁴ *Diwan des Hafis aus dem Persischen*. 2 Bde. Übers. v. Joseph von Hammer-Purgstall. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1812-13.

⁵ Die erste Übersetzung des Korans von Theodor Biliyander erschien im Jahre 1422 in Basel mit einem Vorwort von Martin Luther.

⁶ Goethe, Johann Wolfgang von: *West-östlicher Divan*. Stuttgart: Reclam, S. 528 ff.

⁷ Goethe [Anm. 2], S. 29-30.

⁸ Ebd., S. 118.

⁹ Ebd., S. 12.

¹⁰ Ebd., S. 28.

¹¹ Ebd., S. 25-26.

¹² Goethe [Anm. 5], S. 532.

Seyed Saied Firuzabadi (Teheran)

Die Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran

Die Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran begann eigentlich im 19. Jahrhundert, während die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der persischen Literatur in Deutschland im 17. Jahrhundert angefangen hatte. Die freie Übersetzung von *Saadis Golestan*, einer Sammlung der Geschichten in Prosa und Poesie aus dem 13. Jahrhundert durch den bekannten Iranisten Adam Olearius und seine Reisebeschreibung war in seiner Lebzeit so beliebt, dass es etliche Male erneut aufgelegt wurde.¹ Am Anfang des 19. Jahrhunderts hat Josef von Hammer-Purgstall die Gedichte von Hafiz ins Deutsche übertragen. So fand die persische Literatur durch *West-östlichen Divan* von Goethe und die späteren Nachdichtungen von Friedrich Rückert und August von Platen in der deutschen Literatur einen Platz.

Aber genau zu Beginn des 19. Jahrhunderts fängt eine Reformbewegung im Iran an, deren Ursache eigentlich der wachsenden Druck war, unter den Iran durch den stärker werdenden Zugriff der europäischen Großmächte geriet. Die Erfahrungen in den beiden Kriegen gegen Russland von 1804-1813 und 1826-1828, die in beiden Fällen mit den schicksalsschweren Niederlagen der iranischen Armeen endeten und schließlich zum Verlust der kaukasischen Provinzen führten, bewogen die Regierung dazu, erste Maßnahmen zur Einführung von Einrichtungen nach europäischem Vorbild einzuleiten.²

Diese Reformbewegung wurde in der Regierungszeit Nasser al-Din Schahs (1848-1896) fortgesetzt, aber der Bahnbrecher war Mirza Taqi Khan-e Amir Kabir (1807-1852), der oberste Minister von dem oben genannten König, der nur für zwei Jahre die Führung in der Hand hatte (1850-1852). Er ging an die Aufgabe heran, grundlegende Reformen durchzuführen. Die Gründung eines Postamtes, die Veröffentlichung der ersten Zeitungen und die Gründung einer technischen Hochschule in Teheran erfolgten in den folgenden Jahren. Um diese Zeit wurden auch die iranischen Studenten nach Europa delegiert. Sie waren beauftragt, an europäischen Hochschulen europäische Wissenschaft zu ler-

nen. Es liegt auf der Hand, dass sie von Technik, Wissenschaft, den demokratischen Einrichtungen, der Staatskunst und dem Militär bezaubert waren.

Mit solchen Erfahrungen begann eine Periode im Iran, die der erste Schritt zur Modernisierung des Landes war. Djalal Ale Ahmad (1923-1969) bezeichnet diese Periode als „Verwestlichung“ oder „Okzidentose“.³ Er meint, die Iraner haben versucht, ihre Probleme vor dem Hintergrund einer historischen sowie kulturell-technischen Dominanz des Westens zu erläutern. Eine andere Gruppe wie Shayegen vertreten die Meinung, dass

diese Verwestlichung ein Zeichen von Ahnungslosigkeit gegenüber dem westlichen Denken und dessen wissenschaftlich-technischen Errungenschaften ist, die zu einer Entfremdung von der eigenen Kultur führt.⁴

Auf jeden Fall könnten „die Iraner nicht einen Teil (Technik) aussuchen und den anderen Teil (Denken) ignorieren“.⁵ Aus diesem Grund sieht man, dass in dieser Periode irgendeine Identitätskrise vorhanden ist, die die iranische Gesellschaft bis heute nicht überwunden hat. Iraner haben damals versucht, sich von der geistigen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stagnation seit dem 13. und 14. Jahrhundert zu befreien.

Inzwischen wurde sogar eine Verwaltung für die Übersetzung gegründet, die sich hauptsächlich mit der Veröffentlichung europäischer Werke befasste. Dieselbe Institution übersetzte und verlegte einige Theaterstücke, die bei den Gebildeten Anklang fanden. Hier wurden auch viele Werke von Jules Verne, Bernardin de Saint Pierre und Chateaubriand aus dem Französischen ins Persische übertragen. So ist es auch verständlich, dass die neue persische Literatur teilweise von der französischen beeinflusst worden ist.⁶ Allerdings führten diese Tendenzen zu einer nationalen Bewegung, die man als *konstitutionelle Revolution* bezeichnet. Wie oben erwähnt, hat diese Revolution Ihre Wurzel in der Regierungszeit von Nasser al-Din Schah. Diese Bewegung wurde durch die Ermordung von ihm durch revolutionäre Kräfte fortgesetzt und erreichte ihren Höhepunkt in der Regierungszeit seines Nachfolgers, Mozzafareddin Schah. Am 8. August 1906 wurde er dazu gezwungen, die Forderungen der Revolutionäre handschriftlich zu bestätigen. So wurde das erste iranische Parlament am 8. Oktober 1906 von

Mozzafareddin Schah eröffnet. Dieses Parlament hat auch die erste Verfassung in der iranischen Geschichte beschlossen, die von dem König auch unterzeichnet wurde.

Genau in diesem Jahr wurde zum ersten Mal *Kabale und Liebe* von Friedrich Schiller ins Persische übersetzt. Der Übersetzer, Yusef Eatessami, war damals ein bekannter Dichter, Übersetzer und Freidenker, der mittels seiner Übersetzungen versucht hat, das iranische Volk aufzuklären. Es ist erwähnenswert, dass die Tochter von Yusef, nämlich Parwin Eatessami, eine der bekanntesten Dichterinnen in der persischen Literatur ist. Allerdings hat Eatessami mehrere Werke aus dem Französischen ins Persische übertragen, so wie *Die Elenden* von Victor Hugo. Warum er Schiller ausgewählt hat, ist klar. Dieses politische Tendenzdrama ist revolutionär und entspringt dem Gegensatz zwischen Feudalschicht und Bürgertum, was für Iraner in der damaligen Zeit sehr interessant war.

Nur eine Woche nach der Bestätigung der Verfassung durch Mozzafareddin Schah starb er und den Thron bestieg sein Sohn Mohammad Ali Mirza, der ärgste Feind jeglicher Demokratie und der Konstitution.⁷ Dieses Ereignis führte zu den blutigen Auseinandersetzungen, die einige Jahre dauerten. Die Großmächte, die ihre Interessen im Iran in Gefahr sahen, entschlossen sich, das Land zu besetzen. Zuerst waren es die Russen und dann die Engländer, deren Truppen iranische Grenzen überschritten hatten. Der Freiheitskampf führte dazu, dass endlich der Schah im Jahre 1909 abdankte. Aber das zweite Parlament konnte die Wünsche der Nation nicht erfüllen. Die Situation im Iran vor dem Ersten Weltkrieg war so chaotisch, dass zahlreiche Freidenker und andere Iraner das Land verließen. Sie setzten ihre Hoffnung auf Deutschland und sahen die Befreiung Irans von den imperialistischen Nachbarstaaten, die das Land besetzt hatten, nur in einem deutschen Sieg. Diese Gruppe veröffentlichte mit der Unterstützung der deutschen Regierung eine Zeitschrift unter dem Titel *Kawe* in Berlin. Hier wurden zum ersten Mal einige Werke aus der deutschen Literatur ins Persische übersetzt. Unter den Mitarbeitern von *Kawe* ist vor allem Mohammad Ali Djamalzade zu nennen, der später in Berlin zwei andere Dramen von Schiller, *Don Karlos* und *Wilhelm Tell*, ins Persische übersetzt und seine erste Novellensammlung *Es war einmal...* in dieser Zeitschrift und später selbständig veröffentlicht hat. Dieses

Werk bedeutete für die iranische Prosaliteratur einen Wendepunkt.⁸ Obwohl Djamalzade selber keine Dramen verfasste, sieht man in seinen Werken die Auswirkungen Schillers. Seine Übersetzungen sind seitdem mehrmals wiederaufgelegt worden.

Im Jahre 1921 kam Reza Khan, ein iranischer Offizier an die Macht. Er wurde direkt von den Engländern unterstützt und so gelang es ihm auch, sich im Jahre 1925 als Regierungschef mit Vollmacht zu ernennen, bis er endlich 1926 seine neue Dynastie Pahlavi gegründet hat. So wurde ein einfacher Mann ein großer Diktator, der bis 1941 das Land regierte. Mit seiner Machtergreifung wurden die meisten Zeitschriften geschlossen. Die Zeit des großen Journalismus war also vorbei. Viele Dichter wie Farrokhi, Eschghi und andere wurden ermordet.

Obwohl genau in dieser Periode eine gewaltsame Modernisierung des Landes begann, wurden alle Veröffentlichungen scharf kontrolliert. Daher wandten sich die Literaten historischen Themen oder Literaturforschungen zu. Selbstverständlich war Schiller noch sehr beliebt. Im Jahre 1930 übertrug Bozorg Alavi *Die Jungfrau von Orleans*. Alavi, der später auch festgenommen und vier Jahre seines Lebens im Gefängnis verbrachte, war ein bekannter persischer Schriftsteller, dessen Romane und Erzählungen auch später ins Deutsche übersetzt worden sind.⁹

Abolhassan Meykade hat genau in demselben Jahr *Maria Stuart* und später *Die Räuber* ins Persische übersetzt. Der Grund, warum sich die Iraner so für Schiller interessierten, ist, dass es in seinen Werken nicht nur „um einen pathetischen Sinn geht“¹⁰, sondern sie haben den Weg für die neue Generation im Iran geebnet. Bis zu dieser Zeit hatte man im Iran keine genaue Vorstellung vom Drama im europäischen Sinne.

Der nächste Repräsentant der klassischen deutschen Literatur, der den Weg in den Iran fand, war ein Freund der letzten Lebensjahre Schillers, Johann Wolfgang von Goethe, dessen Werk *Die Leiden des jungen Werthers* zweimal hintereinander 1924 und 1926 von zwei verschiedenen Übersetzern veröffentlicht wurde. Dieses Werk ist bei den Iranern so beliebt, dass zur Zeit 5 Übersetzungen vorhanden sind. *Faust* mit 5 Übersetzungen und der *West-östliche Diwan* auch mit drei Übersetzungen sind die Werke, die Iraner noch gern lesen. Diese Beliebtheit liegt darin, dass Goethe seine Sehnsucht nach dem Osten und dem persischen Dichter Hafiz in diesem Werk zum Ausdruck bringt.

In der zwanzigjährigen Diktatur Reza Schahs wurden nicht nur die Werke der Klassiker, sondern auch einige der Modernen übertragen. Schon im Jahre 1929 hatte Parwiz Ssayah das wunderbare Werk von Erich Maria Remarque *Im Westen nichts Neues* ins Persische übersetzt, das heißt genau ein Jahr nach dem Erscheinen des Buches in Deutschland. Die schonungslose Wiedergabe des Krieges, der für Iraner kein fremdes Thema war, brachte für ihn einen großen Erfolg. Inzwischen kann man all seine Werke auf Persisch lesen, was beweist, dass er ein bekannter Autor im Iran ist.

Wie erwähnt, wurde der Iran während des Zweiten Weltkrieges von den alliierten Truppen besetzt. Reza Schah, der in seinen letzten Regierungsjahren eine gute Beziehung zu dem nationalsozialistischen Deutschland hatte, musste das Land verlassen. Sein Sohn, Mohammad Reza bestieg den Thron und so begann eine sehr fruchtbare Periode, die mit einem militärischen Putsch im Jahre 1953 endete. In dieser Periode, die man aus kultureller Sicht als Blütezeit in der iranischen Geschichte bezeichnen kann, gab es eine Meinungs- und Pressefreiheit, die im Vergleich zu den früheren Zeiten einmalig war. War das Interesse der iranischen Intellektuellen für die deutsche Literatur politischer Natur, so sehen wir in dieser Periode einen neuen Trend. Nicht mehr die Klassiker, sondern die modernen Schriftsteller waren im Iran auf einmal beliebt. Der beliebteste deutsche Schriftsteller in dieser Epoche war Stefan Zweig, den Rahnama auch als „ein Sonderphänomen“ bezeichnet hat.¹¹ Innerhalb von 10 Jahren (1945-1955) wurden 23 seiner Werke ins Persische übertragen.¹²

Der Grund dieser Beliebtheit besteht darin, dass „Zweigs historische Darstellungen die ganze europäische Kulturgeschichte vermitteln“.¹³ Aber hier ist noch zu erwähnen, dass er Begebenheiten und Ereignisse nicht in so komplizierten Sätzen wie Thomas Mann beschreibt, sondern schlicht und einfach schreibt und versucht, die Figuren aus der psychoanalytischen Sicht zu beschreiben, was für Iraner sehr interessant war. Sigmund Freud bestätigt sogar diese Kenntnisse in einem Brief an Zweig:

Es ist das Bedürfnis [...] Ihnen zu sagen, wie ich meine Lieblinge unter Ihren Schöpfungen genieße, den Jeremias, die Verwirrung der Gefühle, Ihre Vertiefung in das Seelenleben dämonischer Menschen, wie ich Ihre

kunstvolle Sprache bewundere, die sich den Gedanken anschmiegt wie eine durchsichtig gedachte Kleidung mancher antiker Statuten um deren Leiber.¹⁴

So bohrt er in den dunklen Stellen der Seelen seiner Gestalten herum. Bozorg Alavi, der im Jahre 1936 Zweigs Erzählung *Weißer Blumen* ins Persische übertragen hatte, beschreibt die Figuren in seinem Roman *Ihre Augen*, der zu den Meisterwerken der modernen persischen Literatur gezählt wird, unter dem Einfluss Zweigs.¹⁵ So war Zweig ein Vorbild für iranische Schriftsteller, die auf der Suche nach geeigneten Formen waren. Inzwischen sind fast alle seine Werke ins Persische übertragen.

Der nächste Repräsentant der modernen deutschen Literatur, der die persische Gegenwartsliteratur so befruchtet hat, ist Franz Kafka, von dem die großen literarischen Bilder des 20. Jahrhunderts stammen. *Die Verwandlung* war das erste Werk Kafkas, das von Sadeq Hedayat, dem berühmten persischen Schriftsteller im Jahre 1930 übertragen und veröffentlicht wurde. Seitdem hat dieses Werk seine 15. Auflage erlebt, obwohl noch 4 andere Übersetzungen vorhanden sind. Hedayat, der durch das Französische Zugang zu diesem Werk gefunden hat, hatte eine so große Affinität zu Kafka, dass seine Übersetzung noch die beste ist. In seiner Novelle *Blinde Eule*, die ein unvergängliche und unvergleichbare Schöpfung der iranischen Prosaliteratur ist, sehen wir eine Figur vor uns, die sich in einer schwierigen seelischen Situation wie Gregor Samsa befindet und den Unterschied zwischen Realität und ihren Wahnvorstellungen nicht erkennen kann. Hedayat, der sich später in Paris aus Verzweiflung das Leben nahm, war auch derjenige, der einen Aufsatz unter dem Titel *Botschaft von Kafka*¹⁶ vor etwa 60 Jahren veröffentlichte. Dieser Aufsatz ist bis heute zweifellos eine der besten auf Persisch vorhandenen Interpretationen über Kafka. Seitdem sind fast alle Werke Kafkas ins Persische übertragen worden, sogar seine *Briefe an Milena*. Außerdem sind bis jetzt etwa 20 Bücher über Kafka im Iran erschienen. „[W]er ein Buch von Kafka liest, wird bald auch ein Buch über Kafka lesen.“¹⁷

Hedayat übersetzte auch im Jahre 1931 eine Novelle von Arthur Schnitzler *Der blinde Geronimo und sein Bruder*. Schnitzler ist im Iran sehr bekannt, weil andere Werke von ihm sowie *Anatols Größenwahn* und *Die Toten schweigen* inzwischen auf Persisch zu lesen sind. Die

bekannte iranische Schriftstellerin Ssimin Daneschwar hat auch eine längere Novelle von ihm, *Frau Beate und ihr Sohn*, ins Persische übersetzt.

In dieser Periode darf man die erste Übersetzung von Rilke nicht vergessen: *Briefe an einem jungen Dichter*, die Parwiz Natel Khanlari, der junge Dichter und der spätere Literaturforscher nebst einigen Gedichten ins Persische übersetzte. Obwohl es sich wieder um eine Übersetzung aus dem Französischen handelt, fand dieses Werk bei der iranischen Leserschaft Anklang. Diese Übersetzung kannte auch Nima Yuschidj, der im Iran als der Vater der neuen persischen Poesie bekannt ist. Dieses Buch hat Nima so inspiziert, dass er einen ähnlichen Briefroman unter dem Titel *Die Worte des Nachbarn* verfasste.¹⁸ Rilke liest man auch jetzt im Iran gern. Besonders in den letzten Jahren sind fast all seiner Werke ins Persische übersetzt worden.

Nun können wir innehalten und sehen, dass diese Periode, die mit dem Ende der zwanzigjährigen Diktatur Reza Schahs angefangen hat und ihren Höhepunkt in der Regierungszeit Dr. Mohammad Mossadeqs und der Verstaatlichung der Ölindustrie erreichte, bald zu Ende war. In August 1953 kam wieder der Schah an die Macht, dieses Mal mit Unterstützung der Amerikaner. Obwohl diese Zeitspanne sehr kurz war, sieht man ihre Einflüsse auch in der Literatur und vor allem in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der deutschen Literatur im Iran. Waren die ersten Übersetzer und Kulturvermittler vor der Regierung Reza Schahs revolutionsgesinnt, sieht man zwischen den Jahren 1941 bis 1953 einen neuen Trend, das heißt die Übersetzer hatten den Iranern ein weiteres Spektrum der deutschen Literatur vorgestellt.

Nach dem Staatsstreich 1953 fing eine düstere Zeit an, die bis zur islamischen Revolution 1979 dauerte. In dieser Periode wurden alle Bücher und Zeitschriften scharf kontrolliert. Dieses Ereignis, das seine Schatten auf die iranischen Literaten warf und sie beeinflusste, war wie eine Katastrophe für das literarische Leben im Iran.

Daher tauchten neue Namen auf der Liste der Übersetzungen auf, so wie Hermann Hesse, dessen romantisches Einzelgängertum der persischen Jugend näher kam. So erschien 1956 die persische Übersetzung von *Siddharta*. Die zweite Übersetzung folgte im Jahre 1961. Seitdem haben wir 6 verschiedene Übersetzungen. Hier darf man nicht den Hesse-Boom der 60er Jahre in den USA vergessen, da die Übersetzer, die

eben die Intellektuellen sind, gewisse Affinitäten zum literarischen Leben im Westen haben.

Das zweite Buch von Hesse, das bei der iranischen Leserschaft große Bewunderung fand und noch heute zu den beliebtesten Übersetzungen gehört, ist *Der Steppenwolf*. Sicherlich hat die seelische Analyse der Figuren in diesem Roman dazu beigetragen, dass dieses Buch zehnmal wiederaufgelegt wurde. *Die Morgenlandfahrt*, *Roßhalde*, *Peter Camenzind*, *Das Glasperlenspiel* und seine Gedichte sind inzwischen mehrmals ins Persische übertragen. Im Vergleich zu der früheren Periode sehen wir meistens wiederholte Übersetzungen von einem Werk, die aus verschiedenen Gründen sind.

Thomas Mann wurde den Iranern nicht durch seinen berühmten Roman *Die Buddenbrooks* vorgestellt, sondern durch *Tonio Kröger*. Dies geschah im Jahre 1948. Erst nach 59 Jahren konnten die Iraner diesen Roman mit dem Untertitel *Verfall einer Familie* auf Persisch lesen. *Zauberberg*, *Der Tod in Venedig* und *Josef und seine Brüder* sind auch inzwischen übertragen worden. Mit der Ausnahme von *Tonio Kröger*, das viermal wiederaufgelegt wurde, sind die Werke von Thomas Mann im Iran nicht so beliebt. Vielleicht liegt es darin, dass er sein Deutschtum zu stark betont. So sind und bleiben seine Werke für Iraner ganz fremd, weil sie zu einer anderen Welt gehören, nämlich zu seinem nordischen Pathos.

In den letzten Jahren der Pahlavi Dynastie im Iran war der erfolgreichste deutsche Schriftsteller Bertolt Brecht. Er war die Verkörperung des Rebellischen, des Sozialistischen und des Ethischen, was in den sechziger Jahren in der ganzen Dritten Welt guten Anklang fand.¹⁹ So wurden 1970 bis 1979 insgesamt 35 Werke von Brecht ins Persische übertragen. Sogar einige seiner Dramen sind im Iran aufgeführt worden. Aber vor allem die Intellektuellen fanden in ihm ihr Idol. Dieses Idealbild war eigentlich so dogmatisch, dass die Übersetzung seiner Liebesgedichte die Iraner überraschte. Inzwischen sind fast alle seine Werke ins Persische übersetzt.

Aber sein Ruhm bereitete auch den Boden dafür, dass zwei andere Dramenautoren aus dem deutschsprachigen Raum, Friedrich Dürrenmatt und Max Frisch, im Iran einen Namen gewinnen. Der bekannte iranische Dramaturg Hamid Ssamandarian hat sechs Dramen Dürrenmatts ins Persische übersetzt, die auch im Iran aufgeführt wurden.

Erwähnenswert ist es, dass nicht nur seine Dramen, so wie *Die Ehe des Herrn Mississippi*, *Die Physiker* und *Der Besuch der alten Dame*, sondern auch sein Kriminalroman *Der Richter und sein Henker* auf Persisch zu lesen sind.

Auch Brechts großer Schüler Max Frisch ist mit einigen seiner Werke im Iran vertreten. Das Modellstück *Andorra* übertrug auch Hamid Ssamandarian. Dieses wurde sogar im Jahre 1967 in Teheran aufgeführt.

Ein gutes Beispiel für die Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran ist der Lyriker, Erzähler, Satiriker und Kinderbuchautor Erich Kästner. Seine Beliebtheit im Iran verdankt sich seinen Kinderbüchern, obwohl vereinzelte Übersetzungen seiner Gedichte in literarischen Zeitschriften erschienen sind. *Emil und Detektive* mit sechs verschiedenen Übersetzungen und *Pünktchen und Anton* mit zwei Übersetzungen sind neben den *Haus- und Kindermärchen* der Gebrüder Grimm die meistgelesenen Kinderbücher aus der deutschsprachigen Literatur.

In den ersten Jahren nach der islamischen Revolution 1979 hatten die Autoren, die 25 Jahre schweigen mussten, auf einmal eine günstige Gelegenheit, ihre Werke zu veröffentlichen. Aber die meisten Werke waren nicht literarisch, sondern politisch. Mit der Ausnahme einiger literarischer Werke, die Übersetzer, die aus dem Exil zurückkamen, veröffentlichten, wie z. B. *Die Wahlverwandtschaften* von Goethe und einige Novellen von Thomas Mann, die nie erneut aufgelegt wurden, war keine Rede von der Literatur.

1981 brach der achtjährige Krieg zwischen Iran und Irak aus, dessen Folgen man noch heute im Iran zu spüren bekommt. Die junge Generation, die an diesem Krieg teilgenommen hat, versuchte ihre Erlebnisse niederzuschreiben. Um dieses Ziel zu erreichen, gab es selbstverständlich gute Vorbilder aus der deutschen Literatur. Obwohl ein großer Unterschied zwischen den beiden Kriegen, dem Zweiten Weltkrieg und dem Iran-Irak Krieg, und ihrer Nachkriegszeit besteht, fand die sogenannte Trümmerliteratur im Iran viel Anklang. Der erste Repräsentant dieser Epoche, Wolfgang Borchert, dessen Kurzgeschichten teilweise vor der Revolution übersetzt waren, wurde wieder aufgenommen. *Die traurigen Geranien*, *Nachts schlafen die Ratten doch*, *Küchenuhr* und sogar sein einziges lyrisches Drama *Draußen vor der Tür* sind jetzt auch auf Persisch zu lesen.

Sein Zeitgenosse, Heinrich Böll, war wieder einer der beliebtesten Autoren. Obwohl seine Romane *Ansichten eines Clowns*, *Das Brot der frühen Jahre* und *Die verlorene Ehre der Katharina Blum* vor dieser Periode übertragen wurden, erweckte die Werke seiner ersten Schaffensperiode große Aufmerksamkeit. So wurde der aus seinem Nachlass herausgegebene Roman *Der Engel schwieg* (1997) auch übersetzt. Inzwischen sind alle seine Werke, darunter auch *Billard um halb zehn*, *Gruppenbild mit Dame* und *Frauen vor Flußlandschaft*, auf Persisch zu lesen.

Besonders Hesse war in den 90er Jahren im Iran wieder beliebt und seine Werke wurden wiederaufgelegt. Dazu haben auch die literarischen Zeitschriften wie *Bukhara* mit ihren Sonderheften für deutsche Schriftsteller beigetragen.²⁰ Dieselbe Rolle spielte die Zeitschrift *Ssokhan* vor der Revolution.²¹

Den deutschen Nobelpreisträger Günter Grass kennt auch die iranische Leserschaft. Aber zuerst wurde nicht sein Schelmenroman *Blechtrommel* ins Persische übersetzt, sondern *Katz und Maus*. Vor allem in den letzten zehn Jahren ist Grass zum wichtigsten deutschen Autor geworden, dessen Werke ununterbrochen ins Persische übertragen werden. Die persische Übersetzung der *Blechtrommel* erschien im Jahre 2002. Ein Jahr später erschien die zweite Übersetzung dieses Werkes. *Mein Jahrhundert* erschien in zwei Übersetzungen. *Der Butt*, *Kopfgeburten* und *Im Krebsgang* sind hier noch zu erwähnen.

Besonders in den letzten Jahren fanden die Werke von Peter Handke im Iran Anklang. *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, *Die links-
händige Frau* und *Kaspar* kann man jetzt auch auf Persisch lesen.

Es gibt auch andere Schriftsteller aus dem deutschsprachigen Raum, so wie Elias Canetti, Klaus und Heinrich Mann, Alfred Andersch, Peter Bichsel, Erich Fried, Patrick Süskind, deren Werke schon ins Persische übersetzt worden sind. Da aber nur einzelne Werke dieser Schriftsteller übertragen worden sind, kann man behaupten, dass sie nicht so wie die anderen die persische Leserschaft beeinflusst haben.

Ein entscheidender Faktor bei der Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran sind die Anthologien. Die erste Sammlung der modernen deutschen Erzähler erschien im Jahre 1967 im Iran. Sie enthält vierundzwanzig Erzählungen der deutschen Nachkriegsliteratur und war mit Kurzbiographien versehen. Vier Jahre später erschien eine Anthologie deutscher Lyrik nach dem Zweiten Weltkrieg. Die nächste

Sammlung war *Die Reise nach Goms* im Jahre 1990. Inzwischen sind mehrere Anthologien erschienen, darunter auch eine neue Sammlung der neuen Schriftsteller in Deutschland, wie Judith Hermann, Ingo Schulze, Sibylle Berg und Julia Franck. Diese Anthologie, die im Jahre 2006 erschien, war ein großer Erfolg für ihren Übersetzer Mahmud Hosseini Zad, der bis jetzt mehrere Werke ins Persische übersetzt hat. Das Buch und die Erzählungen waren so interessant, dass viele iranische Schriftsteller wie Mahmud Doulatabadi Rezensionen darüber geschrieben haben.

Abschließend soll noch erwähnt sein, dass die Gründe für die außerordentliche Sympathie, die man im Iran für die deutsche Literatur empfindet, in der iranisch-deutschen kulturellen Wechselbeziehung verwurzelt liegen, die hoffentlich zu dem gegenseitigen und besseren Verständnis beider Nationen führen wird.

Anmerkungen

¹ Saadi: *Persianischer Rosenthal*. Übersetzt von Adam Olearius. Hamburg: Nauman, 1654.

² Vgl. Siebertz, Roman: Iran auf dem Weg in die Neuzeit. *Iranistik* 1, 2002/1, S. 101-122.

³ Djalal Ale Ahmad: *Okzidentose (qarbzadegi)*. Teheran, 1962.

⁴ Gächter, Afsaneh: *Daryush Shayegan interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2005, S. 47-49.

⁵ Ebd., S. 47-49.

⁶ Vgl. Alavi, Bozorg: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*. Berlin: Akademie Verlag, 1964.

⁷ Alavi [Anm. 6], S. 11.

⁸ Ebd., S. 136.

⁹ Alavi, Bozorg: *Die weiße Mauer*. Übersetzt von Herbert Malzig. Berlin: Rütten & Loenig, 1960; Alavi, Bozorg: *Ihre Augen*. Übersetzt von Herbert Malzig. Berlin: Henschel, 1961.

¹⁰ Rahnama, Touradj: Die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts in Iran. *Horen*, 26, 1981/123, S.142.

¹¹ Rahnama [Anm. 10], S.143.

¹² Firuzabadi, Seyyed Saied: *Deutsche Literatur im Iran*. Teheran: Internationales

Zentrum für Dialog der Zivilisationen, 2005, 35-37.

¹³ Rahnama [Anm. 10], S.144.

¹⁴ Zit. nach Müller, Hartmut: *Stefan Zweig*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 2004, S. 144.

¹⁵ Siehe Anm. 9.

¹⁶ Hedayat, Sadeq: *Botschaft von Kafka*. Teheran: Amir Kabir, 1944.

¹⁷ Rahnama [Anm. 10], S.143.

¹⁸ Firuzabadi, Seyed Saied: Die Worte von Rilke und Nima für junge Dichter. *Pazand* 1, 2004/1, 27-34.

¹⁹ Hadadi, Mahmud: Zur Rezeption der deutschen Literatur im Iran. *Germanistik im Iran*. Bonn: DAAD, 2004, S. 52.

²⁰ *Bukhara* ist eine unabhängige literarische Zeitschrift im Iran und hat bis jetzt mehrere Sonderhefte für deutsche Literaten, so wie Hermann Hesse, Günter Grass, Thomas Mann oder Peter Handke, veröffentlicht.

²¹ Vgl. Rahnama [Anm. 10], S.147.

René Kegelmann (Eger)

**„Am Anfang gab es nur eine einzige Sprache.“
Landverlust und Sprachwechsel
bei Agota Kristof und Zsuzsanna Gahse**

In diesem Beitrag geht es um ein Forschungsfeld, das sich im interkulturellen Nachkriegsgeflecht zwischen deutscher und ungarischer Kultur bewegt. Heutzutage gibt es eine Reihe von GegenwartsautorInnen ungarischer Herkunft, die außerhalb Ungarns leben und schreiben. Zu beobachten ist das Phänomen einer Literatur, die vorwiegend in Deutschland, aber auch in Österreich und der Schweiz große literarische Erfolge vorweisen kann. Genannt seien Autorinnen wie Zsuzsa Bánk, Terézia Mora, Zsuzsanna Gahse, Agota Kristof, Christina Virágh u. a. Bereits einleitend ist dabei der Umstand hervorzuheben, dass der Großteil dieser Autorinnen neben einem Landwechsel auch einen Sprachwechsel vollzogen hat und nun in der neuen Sprache ihrer Umgebung schreibt.

Zumeist (aber nicht immer und immer verzögert) über den deutschen Buchmarkt gelangen die Autoren per „Übersetzung“ wieder zurück in ihre Heimatkultur, aber mit sehr wechselhaftem Erfolg. Während sie in Deutschland zum Teil – wie insbesondere Terézia Mora (und Agota Kristof) – zu den gefeierten GegenwartsautorInnen gehören (auch in mehrere Sprachen übersetzt sind), werden sie in Ungarn nur sehr begrenzt, teilweise auch gar nicht (wie Zs. Gahse oder Christina Virágh) wahrgenommen. Peter Esterházy bringt dieses Phänomen in seiner Rede zur Verleihung des Adelbert-von-Chamisso-Preises (der jährlich an AutorInnen nichtdeutscher Muttersprache von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste und der Robert Bosch-Stiftung verliehen wird und mittlerweile zu den wichtigen Literaturpreisen in Deutschland gehört) an Zsuzsanna Gahse 2006 auf folgenden Punkt:

Es gibt heute auffallend viele ungarischstämmige Schriftstellerinnen auf der Welt, die alle Prosa schreiben, Gahse, Mora, Kristof, Zsuzsa Bánk, Christina Virágh. Ist es denkbar, dass Ungarn die Prosaschriftstellerinnen, seine Prosaschriftstellerinnen vertreibt? Ist es denkbar, dass die Ungarn wegen ihrer Prosaschriftstellerinnenintoleranz berüchtigt und berühmt

sind? Ist es das und das Gulasch? Daß wir fast schon von einer Prosaschriftstellerinnenjagd sprechen müssen, dass wir diesen Reflex aus dem fernen Asien mit uns gebracht haben? Oder ist es möglich, dass es ein wenig umgekehrt stimmt: sie sind eben deshalb zu Prosaschriftstellerinnen geworden, weil sie weggegangen sind? Und wenn sie zu Hause geblieben wären, dann schrieben sie heute Lyrik oder gar nichts? Eine Frau soll Lyrikern sein, und/ oder ordentlich kochen können.¹

Insbesondere die letzte Bemerkung scheint plakativ überspitzt, aber es steht außer Frage, dass die genannten Autorinnen durch ihren Weg in den Westen zu Prosaschriftstellerinnen wurden.

Einige der von mir erwähnten Autorinnen gehören mittlerweile darüber hinaus teilweise auch zu den bedeutendsten Übersetzerinnen ungarischer Literatur ins Deutsche (wie z.B. Terézia Mora, die u.a. *Harmónia Celestis* von Péter Esterházy übertragen hat) und sind insofern nicht selten im deutschen Sprachraum ein wichtiger Türöffner für die ungarische Literatur. Bekannterweise gilt der deutsche Buchmarkt aufgrund seiner Größe, aber auch langen Tradition und Bedeutung von literarischen Übersetzungen² als „Durchgangsstation“ für den Welt Ruhm von großen ungarischen Autoren, so geschehen im Falle von Imre Kertész³ und Péter Esterházy, wohl auch von Sándor Márai. Autorinnen wie Gahse, Virágh, Mora etc. können daher – neben ihrem literarischen Werk – als entscheidende Vermittlerfiguren bezeichnet werden. Ihnen ist zu einem guten Teil das hohe Renoméé ungarischer Autoren auf dem deutschen Buchmarkt zu verdanken.⁴

Zwei Autorinnen sollen hier herausgegriffen und ein wenig genauer vorgestellt werden: Agota Kristof und Zsuzsanna Gahse. Vor allem werde ich dabei den Aspekt des Sprachwechsels, einmal in Hinblick auf die Entwicklung einer Autorin und zum anderen in Hinblick auf die Bedeutung der Übersetzung in den Blick nehmen.

Agota Kristof (1935 in Csikvánd geb.) floh 1956 (nach der niedergeschlagenen Revolution) in die französischsprachige Schweiz, heute lebt sie in Neuchâtel. Nach ihrer Ankunft arbeitete sie in einer Fabrik und begann erst zu dieser Zeit die französische Sprache zu erlernen. Seit den 70er Jahren schreibt sie Romane und Hörspiele. Seit ihrer Romantrilogie⁵ gehört sie zu den bedeutendsten Gegenwartsautorinnen, vielfach ausgezeichnet, so 2001 mit dem Gottfried-Keller-Preis, 2005 mit

dem Schillerpreis der Schweizerischen Schillerstiftung und 2006 mit dem Preis der SWR-Bestenliste. Sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz (und Österreich) ist sie auf dem Buchmarkt voll präsent. Das Buch, auf das ich im vorliegenden Beitrag näher eingehen möchte, ist 2005 in der deutschen Übersetzung unter dem Titel *Die Analphabetin*. Autobiographische Erzählung⁶ erschienen.

Zsuzsanna Gahse wurde 1946 in Budapest geboren, im Alter von 10 Jahren floh sie nach der gescheiterten Revolution von 1956 mit der Familie zunächst nach Wien und später nach Kassel, wo sie auch das Gymnasium besuchte, heute lebt sie in Müllheim/Schweiz (Kanton Thurgau). Anscheinend eignete sie sich die deutsche Sprache erst zum Zeitpunkt der Übersiedelung im Alter von 12 Jahren an⁷ und begann etwa Ende der 60er Jahre mit dem Schreiben, seit Ende der 70er Jahre in deutscher Sprache. Seitdem hat sie eine ganze Reihe an literarischen Texten⁸ veröffentlicht, arbeitete als Lehrbeauftragte an der Universität, hatte eine Poetikdozentur in Bamberg⁹ inne (1996), hat mehrere bedeutende ungarische Autoren ins Deutsche übertragen¹⁰ und einige wichtige Literaturpreise¹¹ erhalten. Herausgreifen möchte ich v. a. ihren Text *Übersetzt* von 1993.¹²

Auffällig ist bei beiden Autorinnen (und darin sind sie exemplarisch für einen bestimmten Problemkomplex), dass ihr Werk in kompliziertem Wechselverhältnis zur eigenen Biographie steht. Fiktion und Wirklichkeit, so ließe sich zugespitzt formulieren, sind in ihren Fällen teilweise nur sehr schwer auseinander zu halten, und ganz trennen lassen sie sich überhaupt nicht. Georges-Arthur Goldschmidt hat in ähnlichem, auch von Herta Müller aufgegriffenem Zusammenhang einmal von „Autofiktion“ gesprochen und damit das Richtige bezeichnet. Natürlich ist kein literarisches Werk pure Widerspiegelung der eigenen Erlebnisse, immer (selbst in Autobiographien) kommen Wertungen, eine Auswahl, Verkürzungen, Stilisierungen hinein. Und v. a. werden biographische Spurenelemente in der literarischen Ausarbeitung immer fiktiv umgedeutet und teilweise sogar ganz erfunden. Aber bei den Schriftstellerinnen, um die es hier geht, spielen biographische Schlüssel-situationen für das Schreiben, und zudem in einer zunächst fremden Sprache, eine Initiationsrolle. Insofern liegt es sehr nahe, dass sich Spuren davon in den Texten immer wieder finden.

Im Folgenden werde ich einige Problemfelder, die sich mit einer solchermaßen verorteten Literatur verbinden, streifen, so Fragen eines bikulturellen Gedächtnisses, des Transfers von einer in eine andere Sprache, die damit verbundenen Implikationen für die eigene Identität (Grenze, Fremdheit) und schließlich die Frage nach einem möglichen „dritten Raum“, in dem solche Autorinnen verortet werden könnten.

Beide Autorinnen verließen wie erwähnt 1956 Ungarn gezwungenermaßen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass sich in den Texten beider häufig Beschreibungen der Situation vor und während der Revolution in Ungarn finden und andererseits solche, die das Ankommen im neuen Kontext, d.h. in der Schweiz bzw. in Deutschland thematisieren. Dem einen Themenkomplex sind oft die Spuren der Gewalt eingeschrieben, dem anderen die der Fremdheit und der Suche. Zwischen beiden Bereichen liegt immer eine Grenze, die nicht nur real schwer überwindbar ist (war), sondern auch symbolisch den harten und nicht rückgängig machbaren Übergang in eine ganz andere Sphäre bedeutet. Agota Kristof beschreibt in *Die Analphabetin* rückblickend, komprimiert, zugespitzt, den traumatischen Schritt über die Grenze von Ungarn nach Österreich, den sie mit ihrem Mann und ihrer vier Monate alten Tochter Ende November 1956 tut, ohne von den Eltern noch Abschied nehmen zu können, ihr Tagebuch, ihre Gedichte zurücklassend, als Verlust ihrer „Zugehörigkeit zu einem Volk“ (A, 49), als den Moment, „in dem ich einen großen Teil meines Lebens verloren habe“ (A, 48). Ohne Zugehörigkeit sein, das bedeutet im Falle Kristofs, sich isoliert zu fühlen, ganz auf sich gestellt, neuen Zusammenhängen schutzlos ausgeliefert, vom Alten gewaltsam getrennt zu sein. Als Fabrikarbeiterin in der französischsprachigen Schweiz fühlt sie sich in vielfacher Hinsicht fremd, was bis in die alltäglichen Schichten reicht, so beim Essen:

Wir sind etwa zehn Ungarn, die in der Fabrik arbeiten. Während der Mittagspause treffen wir uns in der Kantine, aber die Speisen unterscheiden sich so sehr von denen, die wir gewohnt sind, daß wir fast nichts essen.

Überhaupt wird nun der Schnitt in der zwar freundlichen, aber auch glatten Leere der neuen Umgebung schmerzlich spürbar. Erinnerungen an die Vergangenheit sind noch bzw. werden wieder wach, an die

Hoffnungen der Revolution, die Aufbruchsstimmung, Freunde und Familie. Zwei Leben, ein „altes“, zurückgelassenes, und ein „neues“, noch sehr fremdes, die sich nicht mehr verbinden lassen, müssen irgendwie in der Erinnerung integriert werden. Diesen zentralen Aspekt der zwei Welten könnte man mit „bikulturellem Gedächtnis“ (Carmine Chiellino) bezeichnen. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass es Elemente der Vergangenheit gibt, die durch den Grenzübertritt wie weggeschwemmt sind. Zu schmerzlich wäre eine permanente Vergegenwärtigung, so dass die Erinnerung an Momente wie die Flucht nicht bewusst herbeigerufen werden, sondern vielmehr ganz plötzlich aufbrechen, so bei der Lektüre eines Berichts über eine tödlich verlaufene Flucht in der Gegenwart, die die Autorin an die eigene Fluchtgeschichte erinnert. (A, 43) Das Motiv der versperrten Erinnerung aufgrund zu großer Schmerzen, die eine freigelegte Erinnerung mit sich bringen würde, findet sich auch in den Romanen Kristofs an vielen Stellen.¹³

Einer der zentralen Punkte bei Kristof ist der Sprachwechsel, den sie in der Schweiz notwendigerweise vollziehen muss, um sich überhaupt verständlich machen zu können. In ungarischer Sprache hätte sie – wenngleich einige kurze Texte von ihr bereits in einer ungarischen Literaturzeitschrift erschienen waren – kaum Publikum gehabt, also war sie gezwungen, die Sprache ihres Gastlandes nicht nur als Kommunikations-, sondern auch als Literatursprache zu verfeinern. Kristof beschreibt den Spracherwerb nicht als lustvollen, problemlosen Weg, sondern er ist vielmehr ein „langer, erbitterter Kampf, der mein ganzes Leben andauern wird“ (A, 34) und selbst nach 30 Jahren Aufenthalt in der Schweiz nicht zu einer perfekten Beherrschung führen wird. Nach 5 Jahren war sie in der Lage, Französisch zu sprechen, aber konnte es nicht schreiben und lesen. Sie bezeichnet ihren damaligen Zustand als den einer Analphabetin, denn lesen und schreiben, das sind zwei für sie sehr wichtige und früh erworbene Fähigkeiten, die mit Glück (Lesen als Kind im Klassenraum des Vaters), aber auch Verarbeitung (der Trennung von den Eltern und Brüdern, als sie mit 14 Jahren ins Internat kommt) (A, 19) zu tun haben. Mit der Zeit aber beginnt sich die Situation zu verbessern und sie beginnt zunächst Theaterstücke zu schreiben, die in kleinen Kneipen aufgeführt (A, 63), später auch im Rundfunk (A, 64) gesendet werden. Dann beginnt sie, „kurze Texte über meine Kindheitserinnerungen zu schreiben“ (A, 65) und schickt das Manuskript des

Romans an einige große französische Verlage, Seuil schließlich nimmt den Roman, er wird in 18 Sprachen übersetzt (A, 68), sehr schnell ins Deutsche, später auch ins Ungarische.

Kristof beschreibt in *Die Analphabetin* den Konflikt, der durch den Sprachwechsel entsteht. Das Französische ist für Kristof eine Fremdsprache, sogar eine „Feindessprache“: „Ich habe diese Sprache nicht gewählt. Sie ist mir aufgedrängt worden vom Schicksal, vom Zufall, von den Umständen.“ (A, 75) Und sie sieht die Gefahr, die damit einhergeht, nämlich dass der Sprachwechsel letztendlich auch dazu führt, dass er „allmählich meine Muttersprache“ tötet (A, 34). Die Muttersprache, das ist das Ungarische, mit ihr verband sich früher in der Kindheit alles Weitere: „Am Anfang gab es nur eine einzige Sprache. Die Objekte, die Dinge, die Gefühle, die Farben, die Träume, die Briefe, die Bücher, die Zeitungen waren diese Sprache.“ (A, 31). Doch ist es keinesfalls so, dass ein solcher monolingualer Zustand bis zum Sprachwechsel vorherrschend war. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass Kristof diverse Vorgänge von Sprachwechsel durch politische Veränderungen bereits im eigenen Land mitverfolgt hat, so die Bedeutung der deutschen Sprache in Kőszeg, einer Stadt in einer Grenzregion zu Österreich, wo die Familie seit 1944 lebte und das von den deutschen Truppen besetzt war, ebenso die Dominanz der russischen Sprache, die nach dem Krieg als einzige Pflichtsprache in Ungarn zugelassen war.

Aus einer Zwangssituation heraus entstanden, entpuppt sich die neue Sprache als Erfolgssprache für Kristof, zumindest was Bekanntheitsgrad und Anerkennung im neuen Sprachraum und im Literaturbetrieb betrifft. Was die Zugehörigkeit und die Selbsteinschätzung des eigenen Sprachvermögens durch die Autorin selbst angeht, fällt das Urteil anders aus, wesentlich negativer und als das Ergebnis eines großen und tiefen Verlustes. In *Die Analphabetin* bringt Kristof zum Ausdruck, dass sie auf alle Fälle in ihrem Leben geschrieben hätte (A, 55), die grundsätzliche Entscheidung dafür wurde wohl nicht durch den Sprachwechsel in ihrem Leben hervorgerufen. Doch wie Kristof schreibt, ihre spezifische Schreibweise, und dass sie Prosa schreibt, ist mit Sicherheit ein Produkt des Sprachwechsels.

Auch im Zusammenhang mit Zs. Gahse möchte ich besonders auf den Aspekt der Sprache eingehen. Vielfach hat die Autorin – meist in Bezug auf Übersetzungen aus dem Ungarischen – sprachliche Fragen

beleuchtet und reflektiert. Auch über das Verhältnis von Übersetzung und eigenem Schreiben hat sie Erhellendes gesagt, auf dass im Rahmen dieses Beitrages aber nicht näher eingegangen werden kann.¹⁴ Im Prosatext *Übersetzt* schreibt sie:

Ich übersetze aus dem Ungarischen, und in Ungarn leben die Ungarn, die ungarisch sprechen und schreiben, und das von mir Übersetzte ist deutsch für Deutsche. Es gibt Deutsche, und es gibt Ungarn. Es gibt auch ein Dazwischen, weder Deutsche noch Ungarn, und allmählich wird aus diesen etwas Drittes. Für diese Dritten könnte man allmählich Lebensläufe ausmalen. Wer das dritte noch nicht ist, und den einfachen Hintergrund auch nicht mehr hat, ist ein Fährmann und soll fahren. (Ü, 18)

Das Bild vom Fährmann¹⁵, der permanent unterwegs zwischen den beiden Ufern ist, ist ein uraltes Bild, wirkt aber in diesem Zusammenhang erstaunlich aktuell. Das Bild bezeichnet ja Menschen, die nicht mehr einfach deutsch oder ungarisch sind, sondern bereits auf dem Weg zu etwas „Drittem“. Gerade sie, in unserem Fall eine Übersetzerin, stehen vor dem komplexen Problem, dass sie aus einer Lebenswelt mit all ihren sprachlichen Nuancen (dem Ungarischen) in eine andere Lebens- und Sprachwelt (das Deutsche) übertragen müssen, eben als Fährmann den literarischen Text übersetzen müssen und gleichzeitig immer daran scheitern, weil die Welten eben nicht restlos kompatibel sind. Das Unterwegssein als Fährmann wäre ein Changieren zwischen den Kulturen, ein permanenter Übersetzungsversuch, mit dem Ziel, möglicherweise einen „Dritten Raum“ (H. Bhabha) zu kreieren. Gahse beschreibt damit den Zustand des Dazwischen derjenigen, die in einer Kultur nicht ganz aufgehen, deren einer Teil mitgebracht und deren anderer Teil erst entstanden ist.¹⁶ Wichtig ist auch zu sehen, dass die Teile bei Gahse nicht statisch zu denken sind, sondern sich im Laufe der Zeit selbst in sich verändern.

An mehreren Stellen in *Übersetzt* setzt sie sich mit dem Problem eines exemplarisch als Kelemen bezeichneten Schriftstellers auseinander (damit können alle ungarisch schreibenden Autoren gemeint sein), dessen Sätze wie ein Stimmungswirbel seien, die den Leser irritieren, mitreißen etc. wollen und in dessen Innerem „ausgefallene alte oder ländliche Wörter“ enthalten seien. Sie fertigt eine Probeübersetzung an:

Welches Deutsch? Gibt es eine Entsprechung für seine Sprache? Und hat diese Entsprechung, nach denen er unter den Wörtern und Wortfügungen, die er in seiner Sprache zwar kannte, aber suchen mußte, in einer anderen Sprache auf ihn gewartet, oder ist sie vielleicht gar nicht wirklich vorhanden? Vier verschiedene Möglichkeiten habe ich gefunden, und wenn es vier Möglichkeiten gibt, ist keine sicher, sicher gibt es auch eine fünfte und sechste, und jede für sich ist eine Art Lüge.“ (Ü, 17)

Das Übersetzen erweist sich für Gahse als langwierige, z. T. der Lüge nahestehende, aber sehr lohnende Aufgabe, bei der es gilt, den Autor selbst ausgezeichnet zu kennen, um schließlich jede Nuance, jede Schicht übertragen zu können, selbst wenn sie in der Zielsprache gar nicht (oder noch nicht) vorhanden sein sollte. Übertragung, Übersetzung in die Zielsprache kann auch zur Erweiterung dieser Sprache führen, so wie Gahse das im folgenden Beispiel darstellt:

Es ist spannend, was Kelemen zur Zeit am Ungarischen zu verändern sucht, er macht das Ungarische durchsichtig, biegt es, macht mit ihm, als sei es ein lustiges Pferd, kleine Sprünge. Und ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß sich dadurch auch das Deutsche leicht einmal mehr, das heißt noch einmal verändern läßt, wenn im Deutschen das, was sich Kelemen auf ungarisch überlegt, nachinszeniert wird. (Ü, 33)

Gahse spricht von der Nachinszenierung, mit Hilfe dessen eine Übertragungsleistung gelingen, sogar Einfluss auf die deutsche Sprache selbst gewinnen und diese bereichern kann. Es gibt viele weitere Belege für ihre Überlegungen bzgl. der Spracherweiterung durch eine gelungene Übersetzung, die zumeist auch die Tiefendimensionen der deutschen Sprache und auch eine Körperlichkeit mit einbeziehen.¹⁷

Zsuzsanna Gahse bringt ein interessantes Bild für den Zustand, in dem sie sich befindet, nämlich das von der „Sehnenscheidenentzündung im Kopf“ (Ü, 39). Damit meint sie – die zwischen den Kulturen changiert, sich auf instabilem Boden bewegt, immer auf der Suche nach etwas „Drittem“ – eine gewisse Verfassung der Eile, die es ihr ermöglicht, „sprungbereit für verschiedene Orte“ (Ü, 39) und damit für verschiedene Perspektiven zu sein. Positiv gewendet heißt das, „ein Plus an Blickwinkeln“ (Ü, 39) zu haben.

Sowohl bei Agota Kristof als auch bei Zsuzsanna Gahse erweist sich der Zustand des Dazwischen – zwischen den Sprachen und Kulturen – letztendlich (bei aller persönlichen Tragik, die darin auch enthalten sein mag) als Glücksfall für die Literatur, weil ihm tiefreichende Einsichten und Erkenntnisse, aber auch sprachliche Bilder zu verdanken sind, die aus einem Land- und Sprachwechsel und damit einer sprachlichen Doppeltcodiertheit resultieren, die wiederum exemplarisch für größere Migrationsbewegungen stehen und seismographisch den Zustand vieler Menschen heute zwischen den Kulturen erfassen.

Anmerkungen

¹ Seite 5 der Laudatio von Péter Esterházy: [http://www.bosch-stiftung.de/content/language1/downloads/GuK_KuK_Chamisso_Preis_Laudatio_Gahse\(1\).pdf](http://www.bosch-stiftung.de/content/language1/downloads/GuK_KuK_Chamisso_Preis_Laudatio_Gahse(1).pdf) (Zugriff: 15.05.2007)

² Ca. 10 % der gesamten Buchproduktion in Deutschland sind Übersetzungen.

³ Vgl. hierzu auch die Einschätzung von Imre Kertész in seinem Aufsatz „Warum gerade Berlin?“. „Der Weg osteuropäischer Schriftsteller führt meistens über Berlin in andere Sprachen, in die Weltliteratur weiter.“ In: *„Berlin, meine Liebe. Schließen Sie bitte die Augen.“ Ungarische Autoren schreiben über Berlin.* Berlin: Matthes & Seitz, 2006, S. 7-13, hier: S. 12. Und im selben Text hebt er auch hervor: „Im Grunde bin ich in Deutschland zum Schriftsteller geworden. Und dabei denke ich nicht an den so genannten ‚Ruhm, sondern daß meine Bücher zum ersten Mal hier in Deutschland eine wirkliche Wirkung entfaltet haben.“, S. 7.

⁴ Vgl. dazu auch Zsuzsa Gahses Bemerkungen im Rahmen ihrer Bamberger Poetik-Vorlesungen: Zs. Gahse: *Wie geht es dem Text?* Bamberger Vorlesungen. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1997 (eva-Taschenbuch 234), S. 45-49, insbesondere auch ihre Bemerkungen zu Miklós Mészöly, S. 46-49.

⁵ Bestehend aus *Das grosse Heft* (1987), *Der Beweis* (1991) und *Die dritte Lüge* (1993).

⁶ Kristof, Agota: *Die Analphabetin.* Autobiographische Erzählung. Aus dem Französischen von Andrea Spingler. Zürich: Ammann, 2005. Im Folgenden verwende ich bei Zitaten aus dem Text das Kürzel „A“ mit der entsprechenden Seitenzahl.

⁷ Gert Ueding erkennt in dieser relativ späten Aneignung der deutschen Sprache „als Fremde“ eine günstige Basis für Gahses experimentelle Poesie, da sie „die so exotisch klingenden Wörter nicht nur an der Wirklichkeit erprobte, sondern, wie es die Art von Kindern ist, sie selber zu Gegenständen eines Spiels und

durchaus mutwilliger, fließender, die Sprachkonventionen mißachtender Zusammenstellungen machte.“ Ueding bezieht sich dabei auch auf Friedrich Schlegel als Anreger für die Moderne, wenn er mit Blick auf Zs. Gahse meint, dass derjenige, der eine fremde Sprache erlernen muss, zunächst v. a. auf eine Dimension der Unverständlichkeit stößt, die aber sehr produktiv für die Literatur sei, vgl. Gert Ueding: An der Spitze der europäischen Avantgarde. Porträt der Schriftstellerin Zsuzsanna Gahse. In: *Auskünfte von und über Zsuzsanna Gahse. Fußnoten zur Literatur*. Hrsg. v. Wulf Segebrecht. Heft 37. Bamberg, 1996, S. 46–50, 48.

⁸ So z. B. *Zero*, München, 1983; *Berganza*, München, 1984; *Abendgesellschaft*, München (u. a.), 1986; *Liedrige Stücke*, Warmbronn, 1987; *Stadt, Land, Fluß*, München, 1988; *Einfach eben Edenkoben*, Klagenfurt [u. a.], 1990; *Hundertundein Stilleben*, Klagenfurt [u. a.], 1991; *Nachtarbeit*, Warmbronn, 1991; *Essig und Öl*, Hamburg, 1992; *Übersetzt*, Berlin [u. a.], 1993 (zusammen mit Renate von Mangoldt); *Laune*, Stuttgart, 1993; *Passepartout*, Klagenfurt (u. a.), 1994; *Kellnerroman*, Hamburg, 1996; *Wie geht es dem Text?*, Hamburg, 1997, *Calgary*, Warmbronn, 1999; *Nichts ist wie oder Rosa kehrt nicht zurück*, Hamburg, 1999; *Wörter, Wörter, Wörter!*, Göttingen, 1999 (zusammen mit Stefana Sabin und Valentin Braitenberg); *Kaktus haben*, Alpnach, 2000 (zusammen mit Stefana Sabin und Valentin Braitenberg); *Instabile Texte*. Wien: Edition Korrespondenzen, 2005

⁹ Zsuzsanna Gahse: *Wie geht es dem Text?* [Anm. 4]; *Auskünfte von und über Zsuzsanna Gahse* [Anm. 7].

¹⁰ So u. a. István Eörsi: *Ich fäng eine Fliege beim Minister*, Klagenfurt [u. a.], 1991; Péter Esterházy: *Das Buch Hrabals*, Salzburg [u. a.], 1991; Ders.: *Eine Frau*, Salzburg [u. a.] 1996; Ders.: *Fancsikó und Pinta*, Berlin, 2002; Ders.: *Fuhrleute*, Salzburg [u. a.], 1983; Ders.: *Kleine ungarische Pornographie*, Salzburg [u. a.], 1987; Ders.: *Thomas Mann mampft Kebab am Fuße des Holstentors*, Salzburg [u. a.], 1999; Miklós Mézöly: *Das verzauberte Feuerwehrorchester*, Zürich, 1999; Péter Nádas: *Etwas Licht*, Göttingen, 1999; Ders.: *Heimkehr*, Reinbek bei Hamburg, 1999; Zsuzsa Rakovszky: *Familienroman*, Wien, 2002

¹¹ Aspekte-Literaturpreis 1983, Literaturpreis der Landeshauptstadt Stuttgart 1990, Preis der Stadt Zug 1993, Adelbert-von-Chamisso-Preis 2006.

¹² Gahse, Zsuzsanna: *Übersetzt. Eine Entzweiung*. Berlin und Weimar: Aufbau, 1993. Im Folgenden verwende ich bei Zitaten aus dem Text das Kürzel „Ü“ mit der entsprechenden Seitenzahl.

¹³ Vgl. auch folgende Passage bei Zs. Gahse: „Die heikelste Angelegenheit ist die

Erinnerung, und besonders heikel ist, wenn sich jemand nicht erinnern kann, wohinter fast nur stecken kann, daß er sich nicht erinnern darf. So müssen sich viele genau überlegen, woran sie sich erinnern, und das heißt, sie müssen überlegen, was sie reden, das muß ich auch.“ (Ü, 27) Vgl. auch die Passage in den Poetikvorlesungen, in denen sie über eine literarische Figur (Ferdinand) spricht, die an ihrer nicht hervorholbaren Erinnerung leidet, vgl. Gahse [Anm. 4], S. 89.

¹⁴ So beschreibt sie in *Übersetzt* den eigenen Zustand während des Übersetzens: sie lässt sich dann ganz auf den Text ein, identifiziert sich, was sie aber in gewisser Weise von sich selbst, von ihren eigenen Texten wegführt, vgl. Ü, 38.

¹⁵ Die Vorstellung eines Abgrundes, der sich zwischen den Sprachen auftut und die der Übersetzer versucht zu überwinden, findet sich auch bei Martin Heidegger. Heidegger spricht davon, dass der Übersetzer versuche, den Text an ein anderes, unbekanntes Ufer zu übersetzen, was oft mit einem Schiffbruch ende (in: Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1943. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 55. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979, S. 45, hier zitiert nach: „*Fremde Nähe*“. *Celan als Übersetzer*. 2., durchgesehene Auflage 1997. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1997, S. 399.).

¹⁶ „Es ist komisch, wenn jemand sagt, die Ungarn, und er kommt selber aus Ungarn, und wenn er sagt, die Deutschen, und er ist ein Deutscher. Diejenigen, die sich zwischen den beiden Ländern befinden, sagen immer etwas, das komisch klingt.“ (Ü, 18)

¹⁷ „Ungarisch ist keine zerlegende, über die Zusammenhänge grübelnde Sprache, es ist eine verwischende Sprache, in den Verwischungen bringt sie eine neue Logik, die in den (sonstigen) europäischen Sprachen (die sich sehr gleichen, wenn sie wüßten, wie sie sich gleichen) unbekannt ist, und mit diesen einträglichen Verwischungen versuche ich es, weil sie im Deutschen (Europäischen) versteckt enthalten sind, unsichtbar, wie die Alpen an einem diesigen Tag. Auch wenn sie am Horizont nicht zu sehen sind, sind sie vorhanden, und bei Föhn sind sie sichtbar.“ (Ü, 57)

Eszter Propsz (Szeged)

Über Grenzen der „schwäbischen“ Identität

Die Grenzen der ungarndeutschen Identität – die ich als Ergebnis einer Bedeutungskonstruktion, als ein in verschiedenen Diskursen der Sozialisation bewerkstelligtes Konstrukt verstehe – wurden in ihrer Geschichte mehrmals neugezogen. Die für die ungarndeutsche Identitätsbildung der Gegenwart konstitutiven Grenzziehungen lassen sich wie folgt resümieren¹: Mit der Ansiedlung ist ein *deutschungarischer* Identitätstypus entstanden, mit dem die Kolonisten, die die Beziehungen zu ihrem Herkunftsland bald abgebrochen haben, ihre ethnische Identität in Anpassung, Eingliederung und tiefgreifender Akkulturation an ihre Umgebung entwickelt haben. Das bedeutet auch, für diesen Typus sind soziale und konfessionelle Differenzen gewichtiger als ethnische oder sprachliche. Der deutschungarische Identitätstypus ist bis Anfang des 20. Jahrhunderts bzw. bis zum Ende des Ersten Weltkrieges in Geltung geblieben. Ein neuer, *völkischer*, *deutschnationaler* Identitätstypus entwickelte sich, als der erste Typus keine ausreichende Orientierung mehr für brisante existenzielle Probleme bieten konnte, d. h. als der Zusammenbruch der Monarchie eine Massenmobilisierung und -politisierung in Gang setzte und als die sich ausbreitende Industrialisierung die Dorfgemeinschaft und damit die soziale Basis der deutschungarischen Agrarkultur aufzulösen begann. Durch nationalistische Umdeutung und politische Instrumentalisierung ethnischer Merkmale tritt dieser Identitätstypus in der Zwischenkriegszeit erfolgreich als Konkurrenz zum deutschungarischen auf bzw. löst diesen ab. Als nach dem Zweiten Weltkrieg dieser Modus der Identitätsbildung als politisch unerlaubt sanktioniert wird, indem alle Träger ungarndeutscher Merkmale kollektiv bestraft (d. h. vertrieben, zur Zwangsarbeit verschleppt, interniert) werden, entwickelt sich ein dritter, *ungarndeutscher* Identitätstypus, mit dem die ethnische Differenz bewusst zum sekundären Identitätsmerkmal abgestuft wird, und der auf die deutschungarische Variante zurückgreift, dabei den völkischen Typus zu ignorieren und zu überwinden sucht, allerdings ohne ihn bewusstseinsmäßig aufgearbeitet zu haben. Im ungarndeutschen Identitätstypus bestehen also der deutschungarische und der völkische fort, d. h. in der

Identitätsbildung der Gegenwart stehen die drei Identitätstypen in einem weitgehend unbewussten Konkurrenzverhältnis zueinander.

Eine Instanz der Sozialisation, in der die ungarndeutsche Identität konstituiert wird, ist die Literatur. Der literarische Diskurs produziert Vorlagen für eine ungarndeutsche Identität, d. h. er stellt für die Rezipienten integrierte, kohärente, modellartige Identitätsmuster zur Verfügung, die das Individuum psychisch abbilden, als möglichen Identifikationsrahmen internalisieren kann. Im gegenwärtigen literarischen Diskurs sollen zwei prägnante Realisierungsmittel hervorgehoben werden, über die die ungarndeutsche Identitätsproblematik gestaltet wird: Die Metaphorik bzw. *Symbolik des Labyrinths* und die Metaphorik bzw. *Symbolik der Grenze*. Durch die Labyrinth-symbolik wird eine Verarbeitung der Pathologisierung der ungarndeutschen Identität während des Staatssozialismus erzielt. Die Wege, auf die die Strategien der sozialistischen Identitätspolitik die Artikulation der ethnischen Identität gezwungen haben, werden als verschlungene Wege eines Labyrinths rekonstruiert. Die Re-Konstruktion des Labyrinths – wofür Béla Bayers *Dort drüben*² als exemplarisches Beispiel genannt werden soll – fällt allerdings durch eine simplifizierende Problemreduktion auf³, weshalb sie die Syndrome der Identitätspathologie nicht auflösen kann. Anders die Grenzmetaphorik, die über Robert Baloghs „schwäbische“ Werke – *Schwab evangiliom*⁴ und *Schwab legendarium*⁵ – hindurchdekliniert wird, und die den Adaptationswert von früheren, unzulänglichen Strategien der Identitätsbildung als hinfällig erscheinen lässt. Die Verifizierung dieser Aussage bedarf weiterer Ausführungen.⁶

Um die Grenzmetaphorik in Robert Baloghs „schwäbischen“ Werken in ihrer Komplexität aufdecken zu können, überschreiten meine Untersuchungen die Grenzen verschiedener Disziplinen: Die theoretische und method(olog)ische Grundlage der Untersuchungen ergibt die von Jürgen Link ausgearbeitete Theorie von Literaturanalyse als Interdiskursanalyse, mit der die Ansätze der semiotischen Diskursanalyse und der Literatursoziologie verknüpft werden; diese Grundlage erweitere ich aber durch Konzepte der Psychoanalyse, die das grundlegende Konzept von Literaturanalyse als Interdiskursanalyse tangieren. Auf der Grundlage von Literaturanalyse als Interdiskursanalyse untersuche ich die diskursive Position⁷, die Balogh mit den Werken einnimmt, und den „sozialen Auftrag“⁸, der mit der Position verbunden ist, und frage

danach, wie die Identitätsvorlagen, die die Texte bewerkstelligen, ungarndeutsche alltagsweltliche und historische Erfahrungen integrativ ordnen, inwiefern sie dem Leser eine Möglichkeit der Selbstreflexion bieten, und inwiefern sie dadurch zur in der modernen Gesellschaft immer schwierigeren Identitätsbildung beitragen können.

Den „sozialen Auftrag“ sehe ich im Wesentlichen in einem Kampf gegen eine Verfestigung von Denk- und somit von Verhaltensgewohnheiten, in der Ausbildung bzw. Akzentuierung einer Erkenntnisform, die die Erkenntnisformen der Vernunft ergänzt - welches Bestreben auch als Offenhalten von Grenzen interpretiert werden kann. Die alternative Erkenntnisstruktur wird installiert, indem auf eine faktisch-dokumentarische Grundlage, die Urkunden und Ausweise, Gesetzartikel, Anordnungen und Gespräche mit einer Gewährsperson ergeben, verschiedene Folien der Sinnbildung gelegt werden: Folien der historiographischen und der soziographischen Sinnbildung; Folien der mythologischen Sinnbildung; Folien der literarischen Sinnbildung, wodurch intertextuelle Referenzen bewerkstelligt werden, Einzelreferenzen, d. h. Verweise auf individuelle Prätexte genauso wie Systemreferenzen, d. h. Verweise auf literarische Muster, Gattungen oder Schreibweisen (unter den individuellen Verweisen kommt Thomas Manns *Joseph und seine Brüder* eine besondere Rolle zu, unter den Systemreferenzen den archaischen Gebeten und Beschwörungsformeln und auch der Gattung des Märchens); die Folie der Traumarbeit; Folien der visuellen Sinnbildung wie die der Photographie, wodurch die Semantik der am Textrand angeführten Fotos in die Textsemantik integriert wird und in *Schwab evangiliom* die der optischen Ausgestaltung miteinander digital vernetzter Texte, wodurch eine potentielle Interaktivität suggeriert wird usw. Die aufeinandergeschichteten Folien ermöglichen eine bildhafte Erkenntnis und eine durchaus sinnliche Erfahrung, ergeben ein alternatives „Denkmuster“, mit dem die rational-gedanklich eingeholten Einsichten über das Ungarndeutschtum ergänzt bzw. erweitert werden können. Auf diese Folien werden mit meinen Untersuchungen (wie oben ausgeführt) die Folie der Literatursoziologie, die der semiotischen Diskursanalyse, und obendrauf die Folie der Psychoanalyse⁹ gelegt, über die ich ein gemeinsames Erklärungsmuster der Folien bzw. ihre gemeinsame Semantik erarbeiten möchte.

Fundamental für meine Untersuchungen ist die These der Psychoanalyse, dass die Entwicklung von Identität, die Selbstinterpretation eines Subjekts oder eines Kollektivs, über Grenzziehungen verläuft¹⁰ – in diesem Sinne soll die Grenzmetaphorik der „schwäbischen“ Werke einer eingehenderen Analyse unterzogen werden.

Die Erfahrungen, über die die ungarndeutsche Identität konstituiert wird, erscheinen als Grenzerfahrungen. Die erste solche Grenzerfahrung ist das Verlassen der Urheimat, erzählt in *Schwab evangiliom*, in *Die Erzählung des Opapa über die Urheimat, darüber, warum wir die Gegend hinter uns gelassen haben, um hierher zu kommen*. Balogh verschafft damit den Ungarndeutschen eine mythische Genealogie: Das Verlassen der Urheimat wird vor dem mythologischen Hintergrund des Auszugs Israels Söhne aus Ägypten verbildlicht. Die soziale Notlage, die die Kolonisten veranlasst hat, die alte Heimat zu verlassen, wird auf die ägyptischen Plagen, auf die Heimsuchung durch böse Blattern und Heuschrecken abgebildet:

Der Heuschreckenschwarm hat alles vernichtet. Ein dunkler Wolke ist von Osten gekommen [...]. Er [...] hat die Erde verschlungen, hat den Horizont verschlungen. [...] Die Krankheit ist erst später gekommen. [...] Ausschlag, Fieber, Schwitzen, Schüttelfrost, Geschwüre. [...] Dann ist der Mann gekommen, und verkündet, wer will, kann gehen. Weit weg. (SCHE 21–22.)

Das Verlassen der alten Heimat stellt die Geburt einer „Volksgruppe“ dar, die der Ungarndeutschen, wie der Exodus die Geburt „des heiligen Volkes“ darstellt. Präziser formuliert erscheint das Verlassen der alten Heimat als Anfang einer mentalen Geburt, die als Prozess betrachtet werden kann und deren Abschluss nicht durch eindeutige und endgültige Grenzen definierbar ist wie der der biologischen Geburt durch die Durchschneidung der Nabelschnur. Die mentale Geburt kann als die Entfaltung einer autonomen, integrierten Identität betrachtet werden. Die Ungarndeutschen scheinen jedoch die Kompetenz einer integrierten Identität nicht entwickeln zu können, ihre mentale Geburt zögert sich hinaus. Diese Krise des Identitätsprozesses wird in *Die Erzählung des Opapa, des Vaters meiner Großmutter über die Ahnen, über die Macht des Predigers über unsere Frauen, über die Erde, das Wasser, den Ewigen Sommer, den Verlust unseres Pfarrers und das Kommen der Bettler* als ein Dahinleben

in einem öden Land dargestellt. Die Öde, die „Wüste“ kann – wiederum vor dem mythologischen Hintergrund des Exodus – als Ort der Erprobung¹¹, als extremer Seinszustand interpretiert werden, in dem sich der Mensch seinen Seinsmöglichkeiten bewusst werden soll. Die Öde ist durch Merkmale der Fruchtlosigkeit belegt: Das Wasser versickert, eine Dürre befällt das Land, die Pflanzen trocknen aus, Tiere verenden und die Frauen werden von ihren Männern nicht schwanger.

Für die Bewältigung der intrapsychischen und sozialen Konfliktsituation, die die Öde verbildlicht, bietet sich eine Möglichkeit, als in der Wüste ein fremder Mann auftaucht. Sein Erscheinen setzt bei den Frauen Identifikationsprozesse in Gang: In einer Art kollektiver Hysterie identifizieren sie sich mit dem Fremden, der sich als Garant ihrer Identität positionieren lässt, indem er für sie bereitwillig die Grenze zwischen Gut und Böse bzw. Heimlich und Unheimlich festlegt. Die hysterische Identifikation der Frauen artikuliert das Leiden der ganzen Gemeinschaft, die Kohäsion, die sie stiftet, ist jedoch eine illusorische, sie vermag keine stabile Identität zu begründen, die Frauen überidentifizieren sich nämlich bis zum Identitätsverlust. Die Erklärung dafür liegt vor allem in der Ambivalenz ihrer Identifikation. Die Sehnsucht der Frauen nach der Schwangerschaft impliziert den Wunsch, sich an der „Urszene“ zu beteiligen, am Ort des Ursprungs zu bleiben, wonach sie sich sehnen, ist der Zustand der Undifferenziertheit, der Grenzlosigkeit, die Identifikation mit der Grenze selbst. Ihre Identifikationsprozesse manifestieren sich auch in der Transformation ihrer Körperform bzw. in der Veränderung ihrer Körpergrenzen: Ihr vom Fremden befruchteter und durch die Schwangerschaft veränderter Körper artikuliert die Instabilität ihrer Ich-Grenzen, ein borderline Phänomen, in dem die für die Ich-Bildung grundlegende Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt nicht gilt. Die Männer, deren männliche Identität durch die Abweisung der Frauen in Frage gestellt bzw. destruiert wird, produzieren die entsprechenden Symptome. Ihre Haut – wiederum eine Grenze – bildet die Verletzungen ihrer psychischen Repräsentation, der „seelischen Haut“ ab: Ihre Körperoberfläche verunstalten stinkende, vereiterte Blasen – Zeichen der Selbstdestruktion, der Aggression, die sie gegen sich wenden. Ihre Identitätskrise ist auch durch eine Regression gekennzeichnet: In Eifersucht, Scham und Schuldgefühl der Männer, die den sexuellen Akt zwischen ihren Frauen und dem Fremden belau-

ern, wiederholt sich das ödipale Trauma. Die Wasserlosigkeit der Wüste stellt folglich auch eine Mutterlosigkeit dar.

Die Konfliktsituation bzw. die Krise findet keine kreative Lösung. Das Ende der Schwangerschaft der Frauen bedeutet die Aufgabe ihrer Überidentifikation und die Konfrontation mit der Realität bzw. eine dumpfe Ahnung über den Projektionscharakter ihrer Identifikation, d. h. darüber, dass sie auf den Fremden Eigenschaften projiziert haben, die *sie* akut gebraucht haben. Das Abfließen des Fruchtwassers markiert aber keine Grenze zwischen einem „pränatalen“ Zustand und einem „postnatalen“: Das Erlebte wird nicht zur Erfahrung, es wird nur Wasser geboren, kein Kind.

Das Wasser lässt die Öde ergrünen, dadurch wird aber nur eine eingeschränkte Produktivität der Ungarndeutschen verbildlicht. Sie zeigen in ihrer Arbeit, wie es im Text dargestellt wird, eine beachtenswerte Produktivität, aber keine in ihren interpersonalen Beziehungen. Das Problem kann auf die Formel gebracht werden, mit der der alte Freud das Erwachsenensein definiert haben soll: Die Ungarndeutschen können arbeiten, aber nicht lieben. Sie sind nicht bereit bzw. nicht fähig zur Intimität, d. h. sie halten an der Identität fest, die sie entwickelt haben und sind nicht bereit, diese weiter zu entfalten, im Prozess der Identitätsbildung voranzuschreiten und das bereits Erworbene einzusetzen (und damit auch zu riskieren). Auf das Verlassen der alten Heimat folgt keine Ankunft, um noch einmal auf den mythologischen Hintergrund zu verweisen: Die ergrünte Landschaft stellt keineswegs das Kanaan dar. Situationen, die Intimität fordern, begegnen sie mit Angst vor einem Ich-Verlust: Geschlechtliche Vereinigung, die als *genitale* Liebe und *genitale Liebe* die Fremdheit zweier Identitäten versöhnen könnte; enge Freundschaften; Intuitionen aus der Tiefe des Selbst gleichermaßen.

Die Angst vor dem Ich-Verlust soll auch durch einen Textbeleg illustriert werden, durch *Der Traum des Opapa über die Grube, seine Jugend, den Sand, die Geister des Himmels, Liebe und Tod*. Der Traum versinnbildlicht eine Krise. Der Träumende gerät auf dem Weg zu einer Frau in eine Grube, wobei die Grube genauso als Darstellung des weiblichen Genitales zu interpretieren ist wie als Darstellung der Krise selbst. Er äußert seinen Wunsch nach sexueller Vereinigung, die aber nicht mit dem Wunsch der Verschmelzung seiner Identität (Identitätsgrenzen) mit

der (denen) der Anderen einhergeht: Er hält sich an einem Ast fest, um nicht in die Tiefe zu stürzen, d. h. um sich nicht zu verlieren.

[Er] hangelt an missgestalteten Wurzeln zwischen Himmel und Erde. Niemand kann ihm helfen [...]. Und wenn nun eine Stimme ertönen würde, tief donnernd, die Erde erschütternd, lass den Ast los, mein Sohn? Ich bin bei dir, lass nur den Ast los! Du wirst gerettet, wenn du an mich glaubst! [...] Wenn der Himmel sich öffnen würde, und derjenige, der dort oben der Herr ist, mich abholen würde oder seinen einzigen Sohn zu mir schicken würde? [...] Auch dann würde ich den Ast nicht loslassen, woher sollte ich wissen, ob ich mich auf ihn verlassen kann? [...] Wenn ich sowie so stürzen muss, soll mir die Stimme halt im Stürzen helfen, nicht meinen letzten Griff lockern. [...] Für ein unsicheres Versprechen auf meine sicheren Wurzeln zu verzichten ... Ich hänge hier lieber, so lange wie möglich [...]. (SCHE 41.)

Die Angst vor dem Ich-Verlust verdammt ihn zur Einsamkeit. Der Rutsch in die Grube ist deshalb ein unglücklicher Koitus, ein schmerzhaftes Eindringen in das Genitale des Weibes: Je mehr der Träumende sich bewahren möchte, desto trockener, d. h. abweisender zeigt sich dieses, desto weniger bereit, seinen „Durst zu stillen“ (SCHE 41.); je verzweifelter er einen Griff für seine Hände und Stütze für seine Füße sucht, desto mehr wird er von dem trockenen, unfruchtbarem Sand der Grube vergraben.

Das Trauma, das den Prozess einer progressiven Identitätsbildung der Ungarndeutschen hemmt bzw. blockiert und in der Phase der Isolation stagnieren lässt, stellen die „schwäbischen Werke“ in der Aussiedlung fest. Die Aussiedlung stellt wiederum eine Grenzerfahrung dar, die Erfahrung einer nicht überschreitbaren Grenze zwischen Selbstbild und Fremdbild (d. h. äußeren, fremden Identitätszuweisungen).¹² Infolge dieser „Blockade“ ist für die Ungarndeutschen die Aufhebung der als schmerzlich erfahrenen Isolation nur durch Regression möglich. Die Regression stellt Grenzgänge dar, und obwohl sie auf frühere (primitivere) Stufen der Entwicklung zurückführt, eröffnet sie den Zugang zu einem produktiven Potential.

In *Schwab evangelium* spielt ein Grenzbote eine zentrale Rolle als Erzähler, der Opapa, der einen Brunnen hütet (welcher als Ort des

Vordringens in die unbekanntes Welten des Unbewussten, des Verborgenen und dem Alltagsleben Unzugänglichen genauso gedeutet werden kann wie als feminines Symbol, als Lebensquelle und wie als der Thomas Mann'sche „tiefe“, „unergründliche“ „Brunnen der Vergangenheit“) und in *Schwab legendarium* werden die Ungarndeutschen schlechthin als Grenzgänger identifiziert. Die Figuren letzteren Werkes, die als Kinder, als „Sonderlinge“, als „Sünder“, als „Narren“ in einem gemeinschaftlichen Abseits positioniert sind, passieren regelmäßig die Grenzen von „Normalem“ und „Abnormalem“, „Wirklichem“ und Phantasiertem, Irdischem und Überirdischem, Lebendigem und Totem, Sakralem und Profanem, vor allem aber die von Bewusstem und Unbewusstem. Ihre Grenzgänge sind bedingt durch abgewehrte traumatische Erfahrungen, die als Identitätsinhalte, die über die Grenze des Bewusstseins abgeschoben worden sind, im Unbewussten als persönlichkeitspaltende Kräfte wirksam sind und „Grenzkonflikte“ verursachen, indem sie die Grenze des Bewusstseins immer wieder zu überschreiten versuchen; und sind motiviert durch die Sehnsucht nach einer Gemeinschaft, vor allem nach einer Gefühlsgemeinschaft, durch die Sehnsucht nach Geborgenheit. Dass diese semantisch oft als „ersehnte Rückkehr zum Mütterlichen“ aktualisiert wird, weist auf die Tiefe der Regression hin.

Durch diese Grenzerfahrungen wird, wie bereits angedeutet, auch ein Produktivitätspotential zugänglich. Die Grenzerfahrungen gewinnen meistens in Träumen, Phantasien, Visionen und Märchen Gestalt, die alle den rational gefassten Gedanken eine regressive Behandlung erfahren lassen, seine Entwicklung rückgängig machen und ihn zu Erinnerungsbildern zurückentwickeln lassen. Diese emotiv getönten komplexen Bilder verfügen, und damit kehre ich zu meinem Ausgangspunkt zurück, über eine ergänzende, erweiternde und nicht zuletzt korrigierende Funktion: Durch sie wird ein Stück verlorener Erkenntnisfähigkeit zurückgeholt, eine überwiegend rational strukturierte Bewusstseinslage kompensiert, und eine seelische Balance ermöglicht (nachdem im Laufe der Ich-Entwicklung die Herrschaft des Realitätsprinzips aufgerichtet wurde und das Lustprinzip abgedrängt wurde). Über diese Erinnerungsbilder kann die beeinträchtigte Liebesfähigkeit der Ungarndeutschen eine Korrektur erfahren und die absolute Herrschaft der Arbeitsfähigkeit in der Identitätsstruktur aufgewogen werden.

Dadurch, dass sie auf die aufgeführte Weise den Bewusstseinszustand der ungarndeutschen Kultur reflektieren und analysieren lassen, streben die „schwäbischen Werke“ von Robert Balogh eine Bewusstmachung der für die Identitätsbildung konstitutiven Grenzziehungen an. Die Bewusstmachung, und damit soll die Verifizierung meiner Hauptthese abgeschlossen werden, stellt auch den Adaptationswert von früheren Strategien der ungarndeutschen Identitätsbildung in Frage und weist diese als unzulänglich aus. Die reflexionslose Anwendung (Wiederholung) dieser Strategien wird in Erinnerung verwandelt, wodurch die Symptome der Identitätspathologie einer Behandlung unterzogen werden können.

Die Möglichkeit der Bewusstmachung wird dem Leser vor allem über eine produktive Rezeption, durch die Vermittlung einer Grenzerfahrung, durch die Kunstwerk-Funktion der „schwäbischen Werke“ präsentiert bzw. angeboten. Die Werke führen den Leser zu der Phantasie hin, grenzen jedoch die im Werk ausgedrückte Phantasie von der Realität ab. Das bedeutet, dass der Leser den Bereich der Phantasie jederzeit wieder verlassen kann und dass ihm die Entscheidung freisteht, ob er seine Realität vor der gelesenen Phantasie schützt, oder ob er sie in seine Realität hineinbezieht, beispielsweise in Form einer Bewusstwerdung von ursprünglich unbewussten, aber im Text „wiedererkennen“ eigenen seelischen Spannungen oder der Freisetzung jener Energien, die zur Unterdrückung dieser Spannungen notwendig waren. Dadurch wird dem Leser die Erfahrung zuteil, dass es ohne Ich-Verlust möglich ist, die eigene Identität zumindest zeitweilig aufzugeben, die Ich-Grenzen aufzuheben, und sich unvoreingenommen in eine andere Identität hineinzugeben – nämlich in die Text-Identität. Das Gelesene bietet dem Leser die Möglichkeit der Selbstbesinnung an, bleibt aber existenziell unverbindlich. Ich möchte hoffen, dass Robert Baloghs „schwäbische“ Werke auf eine produktive Rezeption finden – und nicht nur bei „schwäbischen“ Lesern.

Anmerkungen

¹ Eine vergleichende Typologisierung der Identitätsformen agrarisch geprägter deutscher Bevölkerungsteile auf dem Gebiet des historischen Ungarn seit ihrer Ansiedlung im 18. Jahrhundert erarbeitet Gerhard Seewann in Seewann,

Gerhard: Siebenbürger Sachse, Ungarndeutscher, Donauschwabe? Überlegungen zur Identitätsproblematik des Deutschtums in Südosteuropa. In: Seewann, Gerhard (Hg.): *Minderheitenfragen in Südosteuropa*. München: Oldenbourg, 1992, S. 139–155.

² Bayer, Béla: *Dort drüben*. Szekszárd: Kerényi, 2002.

³ Siehe dazu mehr in Propsz, Eszter: Ungarndeutsche Sozialintegration? Untersuchungen zu Béla Bayers „Dort drüben“. In: Forgács, Erzsébet (Hg.): *Germanistik. Traditionspflege und neue Herausforderungen*. Szeged: Grimm, 2003, S. 177–185.

⁴ Balogh, Robert: *Schwab evangéliom. Nagymamák orvosságos könyve*. Budapest: Kortárs, 2001. Da das Werk bisher in keiner deutschen Übersetzung vorliegt, werden die Zitate in meiner Rohübersetzung präsentiert. Künftig zitiert mit den bibliographischen Angaben der ungarischen Originalausgabe als SCHE und Seitenangabe.

⁵ Balogh, Robert: *Schwab legendarium. Álmoskönyv*. Budapest: Kortárs, 2004.

⁶ Aus Raumgründen können hier nicht alle analytische und interpretatorische Schritte ausgeführt rekonstruiert werden, über die ich die Lösung des mit dieser These gestellten Problems versucht habe. Deshalb verweise ich auf zwei meiner Studien, die weitere, durchaus relevante Belege für die Behauptungen dieser Arbeit liefern können: Propsz, Eszter: „Das ist das Einzige was verbindet“ – Untersuchungen zu Robert Baloghs „Schwab evangéliom“. *Kakanien revisited* <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/EPropsz1.pdf> und Propsz, Eszter: A „schwab“ identitás tilalmas terei – Balogh Robert „Schwab legendarium“-áról. *Híd*, 2005/7–8, S. 59–74.

⁷ Als diskursive Position definiert Jürgen Link eine durch die jeweiligen Diskurse zur Verfügung gestellte Strukturposition, die durch die institutionell literarische Weiterverarbeitung sog. imaginärer elementar-literarischer Zeichenarsenale (v.a. durch die Verarbeitung von einer Gesellschaft kollektiv verwendeter Symbole, Metaphern, aber auch durch die Verarbeitung Argumentations- und Narrationsschemata usw.) soziale Perspektiven bzw. sozialisierende Wertungen artikuliert. (Vgl. u.a. Link, Jürgen: *Literaturanalyse als Interdiskursanalyse*. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In: Fohrmann, Jürgen – Müller, Harro (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 284–307.)

⁸ Die diskursiven Aufgaben, die sich in der gegebenen Position ergeben, fasst Link metaphorisch auch als „sozialer Auftrag“ des Autors.

⁹ Ich orientiere mich vor allem an der Freudschen Psychoanalyse, die als ein

monumentales Identitätsprojekt aufgefasst werden kann, und an der Identitätstheorie von Erik H. Erikson, die die Entwicklung der Identität auf die Herausbildung einer integrierten Identität hin postuliert, über die das Ich die Fähigkeit erlangt, Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten und sich zu einem definierten Ich innerhalb einer sozialen Realität zu entwickeln.

¹⁰ Die Grenzziehungen meinen die für die Identität konstitutives dialektisches Verhältnis zwischen Ich/Wir und Anderem, das Erkennen des Ich/Wir im Anderen und das Hereinbeziehen des Anderen in Ich/Wir; exakter formuliert: den dialektischen Prozess von der anfänglich unartikulierten Gleichheit (A=A) über den Prozess der Differenzierung (A=B) bis zur Identität unter Einschluss von Differenz.

¹¹ Vgl. 5 Mose 8.2

¹² Dass misslungene Versöhnen von Selbst- und Fremdentwürfen könnte vor dem Identitätsmodell Eriksons als eine nicht gelöste Krise der Adoleszenz gedeutet werden, wodurch die obige Behauptung, das Ungarndeutschtum kann nicht in das reife Erwachsenenalter treten, eine erneute Bestätigung finden kann.

Tanja Becker (Temeswar)

**Weiblichkeitskonzeption
bei Herta Müller und Gabriela Adameşteanu
– ein Vergleich**

Dieser Beitrag setzt sich mit der Weiblichkeitskonzeption der beiden in verschiedenen Regionen Rumäniens geborenen Schriftstellerinnen, Herta Müller und Gabriela Adameşteanu, auseinander: auf der einen Seite die in einem Banater Dorf als Kind von bäuerlichen Handwerkern aufgewachsene Deutsche, die in den 80er Jahren in die Bundesrepublik auswandert, auf der anderen Seite die etwa 10 Jahre ältere in Piteşti aufgewachsene Tochter einer Lehrerfamilie, die sich in Bukarest niederlässt und spät zu schreiben beginnt, sich nach der Wende dem Journalismus verschreibt, um in den letzten Jahren wieder zur Literatur zurückzukehren.

Die Lebensumstände könnten gegensätzlicher nicht sein auch und gerade wenn man die gesellschaftlichen, historischen und religiösen Hintergründe betrachtet. Auf der einen Seite das von der k. u. k. Vergangenheit geprägte multiethnische Banat, dessen deutsche Bewohner in den Nationalsozialismus verstrickt sind, und ihre mehrjährige Deportation zur Zwangsarbeit in die Sowjetunion oder in die Bărăgansteppe – und auf der anderen die rumänische Provinzstadt Piteşti, in der Nähe und im Sog der Hauptstadt Bukarest, die (letztere) sich mit dem Namen Klein-Paris schmückt und deren Oberschicht gerne ihre Affinität zu Frankreich zur Schau stellt. Einerseits der schwäbische Katholizismus andererseits die rumänische Orthodoxie. Vor diesen beiden völlig verschiedenen Hintergründen beginnen die beiden Autorinnen zu schreiben.

Unter Weiblichkeitskonzeption verstehe ich in meinem Beitrag die Darstellung der Frau sowohl in gesellschaftlicher Hinsicht als auch in ihren Beziehungen zu Männern – sowohl ihr Selbstbild als auch eine Betrachtung von außen durch Männer oder Frauen.

Hintergrundschemata bilden dabei zwei divergierende Bewegungen im feministischen Diskurs. Zum Einen der so genannte Essentialismus, bei dem der Begriff von Weiblichkeit auf dem unterschiedlichen, biologischen, physischen und psychischem Wesen der Frau basiert – ver-

treten von einer ganzen Reihe französischer Theoretikerinnen wie Julie Kristeva, Hélène Cixous und Luce Irigaray. Sie stützen sich dabei auf psychoanalytische und poststrukturalistische Begriffe wie Begehren, Gesetz des Vaters, Repräsentation, etc., die sie für das weibliche Geschlecht umdachten und umfunktionierten. Sie postulieren außerdem eine Aufwertung der als minderwertig angesehenen marginalisierten und tabuisierten weiblichen Werte, wie beispielsweise der positiv besetzten sozialen Eigenschaften wie Friedfertigkeit, Fürsorge und Harmoniebedürfnis. Allerdings wird den Essentialistinnen vorgeworfen, dass die Bedeutung dieser Begriffe weder genau definierbar noch historisch stabil ist.

Angefochten werden sie seit Mitte der 70er Jahre von den Vertreterinnen der Gender Studies, deren Ursprung hauptsächlich in Amerika zu finden ist. Für sie gründet die Definition von Geschlecht auf seiner „Konstruktion“. Frauen und Männer werden als sozio-kulturelle Konstrukte begriffen – dem biologischen Geschlecht in seiner Geschlechtsspezifität wird keine oder nur eine geringe Bedeutung beigemessen. „Geschlechtswesen“ werden ausschließlich von Faktoren der Sozialisation geprägt, wie sie Sprache, Umwelt, Gesellschaft und Kultur dem männlichen oder weiblichen Körper auferlegen. So schreibt Simone de Beauvoir, die unmittelbare Vorgängerin dieser Richtung, bereits in *Le deuxième sexe*, als Frau werde man nicht geboren, dazu werde man gemacht.¹

Jede „wahre“ und unvergängliche Männlichkeit oder Weiblichkeit wird verneint und vielmehr die Performanz von Geschlecht betont – d. h. Frauen und Männer spielen Frauen und Männer, sie ahmen aus dem Potential gesellschaftlich kulturell vorgegebener Weiblichkeit und Männlichkeit Frauen und Männer nach. Judith Butler spricht von „gender performance“, einem ständigen Akt des Konstruierens, Bestätigens, Inszenierens der Rolle, vielleicht der Identität zumindest einer „gendered identity“.²

Doch nun zu den beiden Autorinnen und ihren Werken. In diesem Beitrag sollen lediglich drei Aspekte einander gegenüber gestellt werden: 1. Spezifisch weibliche Themen; 2. Ein Vergleich zwischen *Niederungen*³ und *Herztier*⁴ von Herta Müller und *Drumul egal al fiecãrei zile*⁵ von Gabriela Adameșteanu im Hinblick auf die Darstellung der weiblichen Sozialisation; 3. Weibliches Schreiben.

Spezifisch weibliche Themen

Als spezifisch weibliche Themen, die weder von den männlichen Autoren der Aktionsgruppe Banat, der Herta Müller bis zu ihrer Ausreise in die Bundesrepublik im Prinzip zuzurechnen ist, noch von männlichen Autoren der Bukarester Literaturszene, aufgegriffen werden, möchte ich im Folgenden Themen wie Abtreibung und Vergewaltigung bezeichnen. An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass Abtreibung im kommunistischen Rumänien unter Ceaușescu verboten war – es sei denn eine Frau hatte dem Conducator bereits vier gegen Ende des Kommunismus sogar fünf Kinder geschenkt. Da Verhütungsmittel wie die Pille ebenfalls verboten und extrem schwer zu beschaffen waren, sahen sich die Frauen ständig mit dem Problem ungewollter Schwangerschaften konfrontiert. Abtreibungen wurden von dubiosen Bekannten oder von den Frauen selbst vorgenommen. Falls sich Komplikationen ergaben und die Frau ins Krankenhaus musste, wurde sie erst behandelt, wenn sie diejenige verriet, die die Abtreibung vorgenommen hatte. Teilweise ließen linientreue Ärzte Frauen, die nicht bereit waren zu sprechen, sogar sterben.

Gabriela Adameșteanu thematisiert diese Problematik in der Erzählung *Scurtă internare*⁶, die sowohl in dem Sammelband *Dăruiește-ți o zi de vacanță*⁷ (1979) als auch in *Vară - primăvară*⁸ (1989) publiziert wurde. Schleierhaft bleibt dabei wie diese Erzählung die Zensur passieren konnte, handelt es sich doch um einen Aufschrei gegen das Abtreibungsverbot und seine Folgen für die Frauen in Rumänien.

Anhand eines Dialogs zwischen zwei Patientinnen, die nach Komplikationen bei einer Abtreibung ins Krankenhaus kamen und auf dem Wege der Besserung sind, werden die verschiedenen Facetten der Problematik dargestellt. Beide Frauen, von denen hauptsächlich die eine spricht, sind namenlos und durch ihre Sprache und Denkweise als Arbeiterinnen charakterisiert. Interessanterweise haben die erwähnten Männer, sowohl der Ehemann der einen als auch der Arzt Namen, während ebenfalls erwähnte weitere Frauen namenlos bleiben.

Auf wenigen Seiten wird der Lebensweg der Protagonistin skizziert. Mit 14 verliert sie ihre Mutter ebenfalls durch eine Abtreibung – wenn man es so will könnte man von einer Mutter-Tochter-Genealogie sprechen – und jetzt hätte sie beinahe ihre beiden Töchter in dieselbe

Situation gebracht. Mit 19 lernt sie ihren Mann kennen und nach einer Woche heiraten sie, obwohl sie zu dieser Zeit einen anderen Freund hatte. Aber ihr Mann besitzt ein Haus in Bukarest und damit auch das Wohnrecht in der Hauptstadt. Sie bezeichnet sich selbst als Materialistin und entspricht damit einem Klischeebild der Frau, die durch eine so genannte gute Partie versucht gesellschaftlichen Aufstieg zu erreichen, der ihr aus eigener Kraft nicht möglich ist. Auch begründet sie die Abtreibung unter anderem mit dem Wunsch nach mehr Geld für Kleider und Schuhe und entspricht somit wieder der gesellschaftlich vorgegebenen Rolle.

Die Ablehnung ihres Mannes, der sie in die Situation gebracht hat bei einer Abtreibung ihr Leben zu riskieren und der sie teilweise so verprügelt, dass sie am nächsten Tag mit blauen Augen in die Arbeit muss, am Anfang der Erzählung, wandelt sich allmählich in Stolz, wenn sie davon erzählt, wie geschickt er ist, und dass ihn alle in der Fabrik für schwierige Reparaturen rufen. Nach einem kurzen Aufbäumen und der Ablehnung ihrer Rolle der Geschwängerten und Geschlagenen fügt sie sich nolens volens wieder und am Ende der Erzählung steht die Frage – wann es im Krankenhaus Essen gibt.

Ihr fehlen die Reflexionsmöglichkeiten, die zu einer dauerhaften Verhaltensänderung oder einer Ablehnung der gesellschaftlich vorgegebenen Rollenmuster führen würden. Aber auch einer anderen Frau, die immer noch weinend das Krankenhaus verlässt, sind offenbar die Möglichkeiten genommen aus ihrer Rolle auszubrechen – und sie ist sich dessen bewusst.

Bei Herta Müller wird die Problematik der Abtreibung an verschiedenen Stellen thematisiert und zwar sowohl in fiktionalen als auch in essayistischen Texten. Da gibt es zum einen in dem Roman *Herztier*⁹ die Studentin Lola aus dem armen Süden des Landes, die Männer der Spätschicht in Parks lockt und im Studentenwohnheim vor den Augen der fünf Mitbewohnerinnen ihres Zimmers eine Flasche zwischen die Beine nimmt um abzutreiben. „Ich hörte Lola die Liebe mähen, die nie gewachsen war“¹⁰, so stellt die Protagonistin diese Situation dar. Eigentlich möchte Lola einen Mann mit weißem Hemd in der Stadt finden, mit dem sie als angesehene Frau in ihr Dorf zurückkehrt. Auch sie sieht keine Möglichkeit aus eigener Kraft eine gute gesellschaftliche Position zu erlangen – nur über die Zugehörigkeit zu einem angesehenen Mann.

Selbst bei diesem Plan scheitert sie jedoch und befindet sich eines Tages erhängt in ihrem Schrank im Wohnheim, wobei nicht klar wird welche Rolle der Sportlehrer mit dem weißen Hemd spielt, mit dem sie ein Verhältnis hatte.

In der Erzählung *Tau auf den Depots* aus dem 1987 in Berlin erschienenen *Barfüßiger Februar*¹¹ wollen die Frauen nicht lauter Mäuler in ihren Bächen, treiben auf verschiedene Weise ab und kommen ebenfalls ins Krankenhaus. Auch hier in dieser Adameşteanu *Scurtă internare* sehr ähnlichen Erzählung wird die Bedrohung geschildert, der die Frauen durch ihre Gebärfähigkeit ausgesetzt sind. Die Frage, wer wird die nächste sein, steht unmittelbar im Raum, wobei bei Herta Müller noch der Pessimismus der Frauen hinzukommt, die kein Kind auf die als schrecklich empfundene Welt bringen wollen.

In dem Essayband *Hunger und Seide*¹² wird die Situation der Frauen in Rumänien für ein westliches Publikum geschildert. Dabei dienen der Autorin vermutlich auf der Realität basierende Anekdoten, um die Problematik anschaulich zu machen. Die Aussagen zu dem Thema gleichen denen in den rein fiktionalen Texten – hier wie dort eine Anklage der Frauen, die nicht zu Gebärmaschinen für das System degradiert werden wollen.

Der zweite Themenkomplex, die Vergewaltigung taucht bei Gabriela Adameşteanu in ihrem Gesamtwerk ebenfalls nur einmal explizit auf und zwar in dem Roman *Drumul egal al fiecărei zile*, in dem die Mutter der Protagonistin mit großer emotionaler Beteiligung von der Vergewaltigung einer Frau durch mehrere Männer erzählt, während ihre beiden Onkels gleichgültig sind. „Einer soll sie heiraten“¹³, sagt der jüngere Onkel, worauf die Mutter ganz leise sagt, wie Adameşteanu schreibt, „als ob sie zeigen wollte, dass derartige Sachen nur in einer anderen Welt passieren“¹⁴, das sei nicht mehr möglich, am Ende hätten sie ihr Glasscherben reingesteckt – sie sei im Koma. Die Brutalität der Vergewaltigung ist somit durch die Tatsache gesteigert, dass mehrere Männer beteiligt waren und durch die Misshandlung mit den Glasscherben.

Ähnliches finden wir bei Herta Müller in der Erzählung *Grabrede*¹⁵ aus den *Niederungen*. Hier erzählen zwei betrunkene Männchen, die den Vater der Protagonistin begraben, er habe mit mehreren anderen Soldaten zusammen eine Russin vergewaltigt und ihr am Ende eine Rübe zwi-

schen die Beine gesteckt, bis sie blutete. Eine Steigerung im Vergleich zu Adameşteanu stellt dabei die Tatsache dar, dass es sich um den Vater der Protagonistin handelt und diese damit wesentlich direkter betroffen ist.

Auch die Zwergin auf dem Traiansplatz in Temeswar¹⁶, die sowohl in dem Roman *Herztier* als auch an verschiedenen anderen Stellen im Werk Herta Müllers erwähnt wird, ist Opfer von Vergewaltigungen. Sie ist taubstumm und kann nicht schnell laufen und wird damit zum idealen Opfer.

Diesen beiden bisher analysierten Themenkomplexen kann man allein mit den Gender Theorien kaum beikommen. Wenn man Vergewaltigung als sexuelle Machtdemonstration ansieht, die unter extremen Umständen wie beispielsweise im Gefängnis auch einem jüngeren oder schwächeren Mann widerfahren kann, macht es gewissermaßen noch Sinn von einer Performanz von Stärke und Schwäche zu sprechen, die eine Person gleich welchen Geschlechts zu einem potenziellen Vergewaltigungsoffer macht. Gebärfähigkeit ist jedoch allein den Frauen vorbehalten und damit sind Frauen wegen ihrer biologischen Voraussetzungen wesentlich stärker von der Problematik der Verhütung und der Abtreibung betroffen.

Ob Frauen immer bereit wären auf sexuellen Kontakt zu verzichten, um eine unerwünschte Schwangerschaft zu verhindern, wie es sowohl bei Gabriela Adameşteanu in *Scurtă internare* – die Protagonistin will alleine mit ihrem Töchtern leben – als auch bei Herta Müller in *Hunger und Seide*, in dem eine junge Frau sagt, sie möchte ihrem Mann ein gewisses Körperteil abschneiden¹⁷, sei dahingestellt. In jedem Fall handelt es sich bei der Gebärfähigkeit um eine biologisch vorgegebene Rolle, die die Frau zum Handeln zwingt, weil sie letztlich die Zahl ihrer Kinder durch Abstinenz, Verhütung oder Abtreibung bestimmt.

Wenn die Gesellschaft ihr die Kontrolle durch Verbot von Verhütung und Abtreibung und der Mann durch Verweigerung der Abstinenz entzieht – kommt sie in eine ausweglose Situation, in der sie unter Umständen ihr eigenes Leben riskiert.

Vergleich zwischen *Niederungen* und *Herztier* von Herta Müller und *Drumul egal al fiecărei zile* von Gabriela Adameşteanu im Hinblick auf die Darstellung der weiblichen Sozialisation

Auffällig ist zunächst, dass bei Herta Müller fast ausschließlich die Figur des kleinen Mädchens und der jungen Frau auftauchen. Die Jugendphase wird bis auf einige Ausnahmen nicht thematisiert – beispielsweise als ein junges Mädchen auf der schwäbischen Kirchweih mit einem Jungen tanzen muss, aber nur Augen für einen anderen hat.¹⁸

Gabriela Adameşteanu *Drumul egal al fiecărei zile* dagegen ist ein Bildungs- und Entwicklungsroman im klassischen Sinne, der von der Kindheit Letiția Braneas über ihre Jugendphase bis zum Erwachsenwerden reicht, wobei am Ende des Romans das Erwachsenwerden durch die Beziehung zu dem etwas älteren Petru Arcan steht, der als junger Forscher sie ironisch bei ersten wissenschaftlichen Arbeiten begleitet und sich ihr eindeutig überlegen fühlt. Damit geht Letiția einen Kompromiss ein. Sie lehnt einerseits ein Leben wie das ihrer Mutter ab, die trotz ihrer Berufstätigkeit die Hausarbeit in den Vordergrund stellt, wie auch das Verhalten der anderen Studentinnen, die für ihre Freunde waschen und bügeln. Aber auch sie unterwirft sich den Launen eines Mannes – wieder einmal für das Wohnrecht in Bukarest und um selbst, wenn auch unter seiner Leitung forschen zu können.

Bereits beim Eintritt in die Pubertät, als sie wie viele Mädchen ihre körperliche Entwicklung ablehnt, sagt sie: „Ich will keine Frau werden wie ihr.“¹⁹, für die Kochen und der Haushalt im Vordergrund steht und die sich stets anpasst. Eine gleichberechtigte Rolle neben dem Mann erreicht sie deshalb noch lange nicht. Der Roman stellt die Identitätssuche eines weiblichen Ich dar – deutlich wird dies an der dreimal an entscheidenden Stellen des Romans gestellten Frage: „Wer ist Letiția Branea?“ und am Ende scheint sie sie zu finden, wobei Identität in Führungszeichen zu setzen ist, denn „die Identität die für die Frau unter dem Gesetz des Vaters vorgesehen ist, wird nur unter äußersten Anstrengungen und Qualen und selten erfolgreich angenommen, wie schon Freud aufgefallen war.“, wie Sigrid Weigel in *Stimme der Medusa* schreibt.²⁰

Bei Herta Müller gibt es einen vergleichbaren Entwicklungsroman nicht – als Vergleichsmaterial für die weibliche Sozialisation bieten sich sozusagen als Momentaufnahmen die Protagonistinnen ihrer früheren Erzählungen und die Protagonistin des Romans *Herztier* an, zumal auch diese zumindest am Anfang des Romans Studentin ist. Die kindliche Protagonistin in den Erzählungen der *Niederungen* befindet sich stets

einer ihr unverständlichen Welt gegenüber, in der sie alle ihr vorgelebten Rollen ablehnt. Weder kann sie sich mit der stets arbeitenden Mutter identifizieren, die vom ständig betrunkenen Vater geschlagen wird – auch wenn sie diese Szenen beim Vater-Mutter-Kind-Spiel mit dem Nachbarsjungen imitiert – noch kann sie den anderen Dorfbewohnern etwas abgewinnen. Die logische Konsequenz ist das Verlassen dieser dörflichen Welt, die die Menschen in ihren Traditionen gefangen hält.

Die Protagonistin in *Herztier* ist Studentin in der Stadt und damit der unmittelbaren Umgebung des Dorfes entkommen – auch wenn in der Rückblende immer wieder schmerzliche Erinnerungen an das Dorf auftauchen. Die Entfremdung von diesem neuen Leben in der Stadt beginnt damit, dass sie das Tagebuch der erhängten Zimmermitbewohnerin Lola findet. Auch sie ist wie Adameșteanus Letiția Branea anders als die anderen Studentinnen in ihrem Zimmer, mit denen sie nicht über Lola sprechen kann. Stattdessen trifft sie drei Jungen, die bezweifeln, dass Lolas Tod Selbstmord war. Sie wird als einzige Frau in die Gruppe aufgenommen und ist damit wegen ihrer kritischen Haltung dem Staat gegenüber ebenso Verfolgungen ausgesetzt wie die drei Studenten. Ihr Leben verläuft damit ähnlich wie das ihrer Freunde. Als diese als Lehrer zu arbeiten beginnen, werden sie „Nebenbeimänner“ von Kolleginnen – ebenso wie sie, die als Übersetzerin arbeitet, „Nebenbeifrau“ eines Mannes wird, mit dem sie sich jeden Mittwoch im Wald trifft.

Ihre Mutter reagiert ebenso bekümmert wie die Mütter ihrer Freunde über ihre politischen Aktivitäten – vielleicht ist sie ein wenig stärker unter Druck wegen der Tatsache, dass sie immer noch keinen Mann hat und auch der für sie zuständige Securitateoffizier erniedrigt sie mit sexuellen Anspielungen – insgesamt jedoch kann man sagen, dass es der Protagonistin gelungen ist, ein in Bezug auf ihre Weiblichkeit weitgehend selbstbestimmtes Leben zu führen. Sie definiert sich nicht in Abhängigkeit von einem Mann wie Letiția Branea, sondern ist ebenso wie Männer politischer Verfolgung ausgesetzt.

Weibliches Schreiben

Oftmals wird dem Weiblichen ein Zugang zum Vorsymbolischen zugeschrieben. Es wurde im Laufe des Diskurses schließlich zur Metapher

für all das was der abendländischen Logik entgegengesetzt gedacht ist – das A-Logische, Uneindeutige, Nicht-Festlegbare. Kennzeichnend ist nach dieser Theorie ein Katalog von Merkmalen, wie z.B. Flüchtigkeit, Sprünge, Abschweifungen, Rückblenden, Diskontinuität – die interessanterweise zumindest teilweise als Merkmale der Postmoderne anzusehen sind.

Bei beiden Autorinnen finden wir eine Reihe dieser Merkmale, die für weibliches Schreiben als typisch gelten – aber ihr Stil ist doch völlig verschieden. Gabriela Adameşteanu betreibt einerseits eine *Réécriture* ihrer eigenen Werke, so weitet sie die längere Erzählung *Întâlnirea*²¹ aus *Vară-Primăvară* zu einem Roman aus (*Întâlnirea*, 2003).²² Bei Herta Müller könnte man eher von einem immer wieder aufs Neue wiederholten Auftauchen bestimmter Motive sprechen. Während Adameşteanu detailgenau beobachtet und stets am richtigen Ton, Rhythmus und Stil ihrer Sprache interessiert ist²³, dominiert bei Herta Müller die Metapher, eine bildhafte Sprache, die sich exemplarisch Wesentliches herausgreift ohne den Anspruch zu erheben, Alles darzustellen. Sie widersetzt sich damit ein Stück weit narrativen Konventionen, indem sie Handlung durch eine Aufeinanderfolge von Bildern entstehen lässt. Somit widersetzt sie sich auch der symbolischen Ordnung, die sich nach Meinung von Luce Irigaray über den Ausschluss der Frau konstituiert. Ausgangspunkt von Irigarays Überlegungen ist die sexuelle Konstitution der Frau: eine Selbstbezüglichkeit, von der sie beim Eintritt in die Sprache, in eine andere Ökonomie, abgeschnitten wird. In dieser anderen Ökonomie befinden sich die Frauen im Zustand der Maskerade, die nach Irigaray nicht ihrem Begehren entspricht, sondern nur eine Möglichkeit darstellt in dieser anderen Ökonomie überhaupt zu erscheinen in einer Art Verstellung.²⁴ So betrachtet geht was den Schreibstil betrifft, was tradierte Vorstellungen betrifft Gabriela Adameşteanu den Weg der Verstellung wesentlich weiter als Herta Müller.

Fazit

Beide Autorinnen haben spezifisch weibliche Themen, die bei männlichen Autoren ihrer Generation nicht vorkommen und die ähnlich dargestellt werden, wie Abtreibung und Vergewaltigung. Die in den analysierten Werken dargestellte weibliche Sozialisation verläuft bei Gab-

riela Adameșteanu *Drumul egal al fiecărei zile* signifikant anders als bei Entwicklungsromanen mit männlichen Protagonisten, bei denen die Entwicklung abgeschlossen ist, wenn das Individuum eine eigene Identität erreicht hat und nicht, wenn es in eine Beziehung zu einem Partner tritt. Bei Herta Müller schafft es die Protagonistin in dem hier herangezogenen *Herztier* sich zum autonomen, nicht in Abhängigkeit von Männern definierten Individuum zu entwickeln.

Was das „weibliche Schreiben“ angeht, kann sich Herta Müller stärker von den Konventionen befreien und ihre andere weibliche Perspektive in schier unerschöpfliche Bilder fassen, während Gabriela Adameșteanu Stil durch sensible Beobachtung besticht, die gemeinhin von Frauen erwartet wird.

Anmerkungen

¹ Beauvoir, Simone de: *Le deuxième sexe*. Paris: Librairie Gallimard, 1949.

² Kroll, Renate: Was können Gender Studies heute leisten? Zu Versionen der Subversion und (weiblicher) Subjektstituierung. In: Kroll, Renate – Zimmermann, Margarete (Hg): *Gender Studien in den romanischen Literaturen: Revisionen, Subversionen*. Frankfurt am Main: dipa-Verlag, 1999, S. 13–28.

³ Müller, Herta: *Niederungen*. Berlin: Rotbuch Verlag, 1984.

⁴ Müller, Herta: *Herztier*: Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1996.

⁵ Adameșteanu, Gabriela: *Drumul egal al fiecărei zile*. 4., überarbeitete Aufl. București: Editura Institutului Cultural Român, 2005.

⁶ Zu Deutsch: *Ein kurzer Krankenhausaufenthalt*. [Übersetzung des Titels von mir – T. B.]

⁷ Adameșteanu, Gabriela: *Dăruiește-ți o zi de vacanță*. [Schenk dir einen Ferientag] 2. Aufl. Pitești: Paralela 45, 2002. [Übersetzung des Titels von mir – T. B.]

⁸ Adameșteanu, Gabriela: *Vară – Primăvară*. [Sommer – Frühling]. Bukarest: Cartea Românească, 1989. [Übersetzung des Titels von mir – T. B.]

⁹ Müller [Anm. 4], 1996.

¹⁰ Ebd., S. 27.

¹¹ Müller, Herta: *Barfüßiger Februar*. Berlin: Rotbuch Verlag, 1987.

¹² Müller, Herta: *Hunger und Seide*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1995.

- ¹³ Adameșteanu [Anm. 5], S. 15. [Übersetzung von mir – T. B.]
- ¹⁴ Adameșteanu [Anm. 5], S. 15. [Übersetzung von mir – T. B.]
- ¹⁵ Müller [Anm. 3], S. 9.
- ¹⁶ Müller [Am. 4], S. 48.
- ¹⁷ Müller [Anm. 12], S. 78.
- ¹⁸ Siehe die Erzählung von Müller: Das Fenster. In: Müller [Anm. 4], S. 109–112.
- ¹⁹ Adameșteanu [Anm. 5], S. 29. [Übersetzung von mir – T. B.]
- ²⁰ Weigel, Sigrid: *Die Stimme der Medusa – Schreibweisen von Frauen in der Gegenwartsliteratur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1989, S. 18.
- ²¹ Adameșteanu, Gabriela: Întâlnirea [Das Treffen]. In: Adameșteanu [Anm. 8], S. 114–252.
- ²² Adameșteanu, Gabriela: *Întâlnirea*. Bukarest: Polirom, 2003.
- ²³ Sandra Cordoș bezeichnet in ihrem Nachwort *Drumul egal al fiecărei zile* als „feline“ Prosa.
- ²⁴ Lindhoff, Lena: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*. Stuttgart: Metzler, 1995, S. 128–147.

Réka Sánta-Jakabházi (Cluj-Napoca)

**„...selbstverständlich wie der regen
sollen die worte fallen“.**

Das Spiel mit der Zensur in den frühen Gedichten von Franz Hodjak

„Jeder Mensch hat drei Elternteile – Vater, Mutter und die Zeit, in die man hineingeboren wird“, behauptet in einem Interview Franz Hodjak¹, der zu den wenigen deutschsprachigen Dichtern gehört, die in den achtziger Jahren nicht aufgrund Ceaușescus rumänischer Diktatur in die Bundesrepublik ausgewandert sind. Nach der Wende aber emigrierte auch er nach Deutschland und hat dort „mit rumänischem Pass Einlass in die deutsche Literatur begehrt“.² Als erfolgreicher Suhrkamp-Autor gehört er heute zu den bekanntesten siebenbürgisch-deutschen Schriftstellern.

Hodjaks Auftritt auf die rumäniendeutsche literarische Bühne fiel in eine Zeit relativer kulturpolitischer Entspannung, in die sogenannte „Tauwetterperiode“, als „die neuere rumäniendeutsche Literatur aus dem Korsett des regionalen Traditionalismus und der Sackgasse des Sozialistischen Realismus hinauszuschreiben begann“.³

Nach den dunklen fünfziger Jahren, als die stalinistisch-kommunistische Macht zu harten Repressionen griff, was sich auch im damaligen literarischen Leben widerspiegelte (ich denke hier vor allem an den berühmten „Prozess der deutschen Schriftstellergruppe“ in Kronstadt, dessen Folge die Verurteilung von fünf rumäniendeutschen Schriftstellern zu insgesamt 95 Jahren Haft und Zwangsarbeit war), schien 1965 mit der Ernennung Nicolae Ceaușescus zum Ersten Parteisekretär eine neue, liberale Ära zu beginnen, in der man aufatmen und ohne Restriktionen schreiben konnte. Werke, die in den fünfziger Jahren verboten waren, konnte man wieder lesen (Adrian Marino spricht in seinem Buch *Cenzura în România*⁴ von 5861 Büchern, die von der Liste der verbotenen und „gefährlichen“ Bücher gestrichen wurden). Das literarische Leben gewann neue Kraft. Nur wenige ahnten damals, dass dieser scheinbare Liberalismus zum heimtückischen Plan Ceaușescus gehörte, der ihm den Weg zu einer totalitären Diktatur bereitete. Das Jahr 1971

brachte die Verschärfung der Zensur mit sich, Rumänien wurde allmählich zu einem (Orwellschen) Überwachungsstaat, in dem die Wörter *Freiheit* und *Vertrauen* zu Fremdwörtern wurden.

In der Zeit der scheinbaren Aufatmung, zwischen den Jahren 1965 und 1970 war Franz Hodjak Student der Germanistik in Klausenburg. Hier betätigte er sich aktiv am literarischen Leben, unter anderem bei der Herausgabe der dreisprachigen Studentenzeitschrift *Echinox*, die mit der Zeit eine zentrale Rolle in der zeitgenössischen rumänischen Literatur einnahm und sich als Sprachrohr der Toleranz verstand.

Der erste Gedichtband Hodjaks, *Brachland*⁵ (1970) erscheint also unter günstigen politisch-sozialen Umständen. Noch sucht hier der junge Dichter seine Stimme, die Tradition der Landschaftsgedichte der 60er Jahre prägt ihn. Apolitische Thematik, nüchterne, kühle Analyse, dialektischer Gedankengang sind Merkmale dieser ersten Gedichte. Die Stimmung ist melancholisch-düster, die später für seine Werke kennzeichnende bittere Ironie fehlt völlig.

Doch es gibt einen Begriff, der in diesem Band als Hauptmotiv auftritt und der auf die Thematik der späteren Gedichte verweist: *das Wort*. Es ist das Wort, das mal als „Tempel der Weltenterbten“ (*Waldlicht*), mal als „Schwärzester der Vögel“ (*Schwärzester der Vögel*) gesehen wird, das aber auch „Gewähr für Prometheus (*Und das Wort wurde zu Stein*) sein kann, – eine Vorahnung der folgenden Zeit vielleicht, in der das Wort als einzige Waffe gegen ein totalitäres Regime funktionieren kann.

Die melancholische Stimmung, die sachliche Ichlosigkeit, die die Gedichte des ersten Bandes kennzeichnen, verschwinden allmählich in den folgenden Gedichtbänden. Nostalgische Reminiszenz, einsame Selbstbefragung, Anklage, ironischer Sarkasmus sind Hauptmerkmale dieser zweiten Schaffensphase. 1974 erscheint der Gedichtband *Spielräume*⁶, 1976 der dritte Band *offene briefe*⁷. In meinem Beitrag beschränke ich mich auf diese zwei Gedichtbände, denn in diesen beiden kann man meiner Meinung nach am besten das poetische Versteckspiel verfolgen, das Franz Hodjak mit der Zensur treibt.

In den 70er Jahren wurde mit der Verschärfung der diktatorischen Macht Ceaușescus der Überwachungsmechanismus des Systems in voller Kraft in Gang gesetzt. Die Institution der Zensur begann aktiv in dem literarischen Leben der Zeit zu funktionieren. Sie bestimmte, wer

was und wie schreiben sollte. So entschied sich Hodjak – wie auch andere Autoren der Zeit, die in ihren Gedichten die Wahrheit retten wollten – für „doppelbödig verdeckte Schreibweisen, die nichtkonforme Botschaft übermitteln.“⁸ Politische Themen – wenn auch versteckt und nur angedeutet – finden ihren Platz in den neuen Gedichten. Werner Söllner schreibt in seinem Nachwort zum Gedichtband *Siebenbürgische Sprechübung*⁹ (1990), Hodjak habe die Politik nie als eine Alternative, sondern als einen „wesentlichen Antrieb zur Literatur“¹⁰ begriffen. Auch der polnische Schriftsteller Andrzej Szypiorsky meint, dass die Zensur kreativitätssteigernd wirke, da sie „zur Verschärfung der literarischen Mittel“ zwingt und zur Verfeinerung der Sprach- und Stilmittel ansporne.¹¹

Ulla Fölsing definiert die literarische Zensur als die „autoritäre Kontrolle aller menschlicher Aussagen, die innerhalb eines bestehenden gesellschaftlichen Systems mit dem Bemühen um sprachliche Form gemacht werden.“¹²

Die Zensur in Rumänien hatte aber viele Gesichter. Viel hing davon ab, in welcher Sprache die Werke erschienen. Die Zensoren der deutschen Literatur seien kompromissbereiter gewesen als die der rumänischen Literatur, sagt Hodjak, „das hat sich gezeigt, als die Texte später ins Rumänische übersetzt und nochmals zensiert wurden.“¹³ Am schärfsten wurden die ungarischen Autoren zensiert – und das hatte historische Gründe.

Hodjak spricht von der „Narrenfreiheit“ der rumäniendeutschen Autoren.

Es war Handel, wie auf dem Trödelmarkt. Eine Zensorin sagte mir, Herr Hodjak, wenn sie mir bei dieser Stelle eine plausible Interpretation liefern, lasse ich sie durch. [...] Ich hab dann die Botschaft ins Gegenteil umgemünzt und sie hat das aufgeschrieben.¹⁴

Aus Zensoren wurden häufig heimliche Komplizen, die den Autoren unverfängliche Interpretationen nahelegten, um ihre Bücher legitimieren zu können.¹⁵

Auf die Frage, wieso er vor 1989 nur Gedichte und Kurzgeschichten geschrieben hat und erst nach der Wende sich der längeren epischen Gattungsform – dem Roman – zugewandt hat, antwortet Franz Hodjak

in einem Interview¹⁶, dass die rumäniendeutschen Schriftsteller, von der Zensur überwacht, in einem kommunistischen Staat nur zwei Möglichkeiten hatten: entweder schrieb man keinen Roman oder einen Verlorenen. Oder man hätte auch historische Romane mit Parabelcharakter schreiben können, doch die Anspielungen wären so verwoben gewesen, dass sie kein Leser hätte verstehen können. Romane mit den Stichwörtern *Parteitreue* und *Vaterlandsliebe* habe er nicht schreiben wollen, deshalb blieb die einzig ihm passende Gattung die Lyrik, denn mit der Lyrik könne man Ausschnitte, Fragmente aus einer Gesellschaft geben, ein Roman sollte aber eine Welt, die Gesellschaft widerspiegeln, und das – sagt Hodjak – habe man damals nicht gekonnt.

In den 60er und 70er Jahren zeigte sich eindeutig die Vorherrschaft der Lyrik, das durch die lähmende Wirkung der Zensur erklärt werden kann.

Mit Ironie durchtränkte, indirekte Redeformen waren nötig, damit ein Gedicht erscheinen konnte. Die Autoren mussten auf das Mittel der Parabel, der „poetischen Camouflage“ (Peter Motzan)¹⁷, auf eine metaphorische, verschlüsselte Sprache zurückgreifen, um die Zensur auszuweichen und doch Wesentliches auszudrücken.¹⁸

Die Stimmung und die Thematik der Gedichte, die in dem Band *Spielräume* zu finden sind, weisen eine viel reichere poetische Palette auf, als die ersten Gedichte im Band *Brachland*. Hodjak entfernt sich von der Tradition der Landschaftsgedichte, der engen Heimatthematik, er wendet sich auch an Probleme, die sich nur mittelbar mit dem Hier und Jetzt beschäftigen. Die Gedichte und Aphorismen, „Einfälle“, wie er sie nennt, sind oft politisch gefärbt, entschieden nimmt er hier Stellung gegen alle Art von Kriegen, Diktaturen, Demütigungen. Die politisch zugespitzten Aphorismen sind meistens versteckte, ironische Anspielungen, die größtenteils nur mit gewissen historisch-politischen Vorkenntnissen zu deuten sein können. Namen wie der des südvietnamesischen Generals und Staatspräsidenten Van Thieu und des portugiesischen Politikers Caetano, dessen Name mit der portugiesischen Diktatur des *Estado Novo* in Verbindung steht, die ihre ganze Energie stets darauf konzentrierte, den politischen Status quo im Lande selbst wie in den afrikanischen Kolonien aufrecht zu erhalten, treten auf. Hodjak nutzt den Vorwand, über politische Probleme anderer Länder zu schreiben, doch nicht zu verkennen, ist die ironische Parallelität zu

der in den 70er Jahren in Rumänien herrschenden politischen Lage:

das land haben wir
zu verteidigen
gegen die selbstverteidigung
seiner einwohner
(*Caetano über Moçambique*)

Die falsche Friedensauffassung und die miserable sozialwirtschaftliche Lage des Landes kommen auch metaphorisch - und zynisch - zum Ausdruck:

die friedenstaube
ist in aller mund:
die einen hungerts nach frieden
die anderen nach der taube
(*Geteilte Welt*)

Tagebuch-Notizen eines Untermieters enthält mehrere Gedichte, die ebenfalls die sozialen Probleme der Menschen in Rumänien ansprechen wie z.B. die Reglementierung von Strom und Wasser,

oft fließt
im ganzen haus
kein wasser

da waschen wir unsere hände
in unschuld

als Allusion auf das Neue Testament. Oder:

ich schreibe negativ geladene gedichte
in positiv geladenen wohnverhältnissen

so bekommen wir licht ins haus

in negativ geladenen wohnverhältnissen

schreibe ich positiv geladene gedichte
ohne licht kann der mensch nicht leben

wobei das Wort „Licht“ als Metapher zu deuten ist.

Im Aphorismus *Demagoge* hingegen stellt er die korrupten Politiker an den Pranger: „er hat keine haltung / er hat position“. Die Parteilosigkeit oder die unparteiische Ehrlichkeit wird in dem Gedicht (*zur konsequenz*) gelobt:

jetzt bekenn ich mich zum grün
sagte das blatt und wurde rot
jetzt bekenn ich mich zum rot
sagte das blatt und wurde gelb
jetzt bekenn ich mich zum gelb
sagte das blatt und

recht
behielt bloß
der farblose wind

Es ist offensichtlich, was mit den Farbmotiven *rot* und *gelb* gemeint ist, in einer Zeit, in der das sowjetische und chinesische Modell das politische Leben bestimmten. Hodjak identifiziert sich übrigens in mehreren Gedichten metaphorisch mit dem Wind. Als Beispiel stehe hier das Gedicht *Der Wind*:

er ist ein großer gegner aller ruhe
bald weht er so bald anders bald greift er frauen untern rock
er lacht laut der öffentlichen meinung ins gesicht
all das weiß man und doch kann niemand ihn fassen.

Im Gedicht (*zur kompromisslosigkeit*) gesteht Hodjak stolz: „was mir feind ist, dem kehr ich den rücken.“

Der Titel des Gedichtes *Aus einem Brief der Lyrikerin Tamara Motz aus München, Lindwurmstrasse 21.* mag mit der genauen Angabe der Adresse einer deutschen Frau merkwürdig erscheinen und ist auch als ironisch-verbittertes Spiel mit der Zensur zu verstehen, denn es ist

bekannt, dass jeder Brief aus dem Ausland von der Staatssicherheit überprüft wurde, jeder Mensch, der Bekannte im Ausland hatte, mit denen er im Briefwechsel stand, galt als verdächtig. So liefert Hodjak zynisch die Adresse in einem Gedicht, das vor dem Erscheinen sowieso in die Hände des Sicherheitsdienstes kommen wird.

Das Motiv der Freiheit finden wir schon in diesem Band als Vorausdeutung auf die Thematik der späteren Werke, die um die Freiheit kreisen (Gedichte, aber vor allem die zwei Romane *Grenzsteine* und *Ein Koffer voll Sand*). Schon im ersten Gedicht des Bandes spielt *das Wort* als solches eine wichtige Rolle. Die Flucht ins Wort wird als die einzige Freiheit verstanden: „so zieh ich ins wort / soviel spielraum brauche ich“ steht in dem für Gerhardt Csejka gewidmeten Gedicht *So setz ich das Wort*. Gleich darauf folgt als Fortsetzung dieses Gedankens das Gedicht *Spielräume*, das als Schwerpunkt des Bandes gesehen werden kann:

die freiheit
die täglich
uns spielraum
gewährt
ist immer so groß wie
der spielraum
den täglich
wir der freiheit gewähren

Der Titel des 1976 erschienenen dritten Gedichtbandes *offene briefe* weist schon auf die Anwesenheit der Zensur hin.

Die Gedichte kreisen um das Thema *Wort* - wie auch im vorangehenden Band. Doch dazu kommt noch ein Anderes: Das Thema des Schweigens, des Verschweigens. Das Wort ist für Hodjak die größte Macht, in der man verfangen ist, die einen auch befreien kann - die jedoch zugleich die größte Gefahr bedeuten kann:

ich bin es, das wort das dich (...)
nicht rechtzeitig ausgesprochen
auch das leben
noch kosten kann
(ich bin das wort)

Über das ständig beobachtete, verfolgte Leben spricht Hodjak im Gedicht *hoffnungen*. Der Rhythmus des Gedichtes stammt aus der Wiederholung des Satzes „nur nicht aufgeben“. Das Gedicht endet mit einer zugespitzten Pointe, die von dem Bild der Hoffnung mit dem Janus-Gesicht prägt:

nur nicht aufgeben jetzt die hoffnung
denkt ununterbrochen
im laufen
der verfolgte
und der verfolger.

Das erste Gedicht des Bandes, der Brâncuși und seinem Kunstwerk *Tisch des Schweigens* gewidmet ist (so ist übrigens auch das Gedicht betitelt) stellt metaphorisch die Situation der Künstler in einem Lande dar, wo die Meinungsfreiheit nur als verschwiegene Theorie existiert: „in dieser runde kann / jeder mitsprechen // in gedanken“.

Im Gedicht *till eulenspiegel auf der durchfahrt in nürnberg* benutzt Hodjak den Stoff um sich selbst bloßzustellen. Das Gedicht ist eine Aufzählung dessen, was für „Talente“ der geschicktschlaue, spielerische Till (der als Alter Ego von Hodjak gesehen werden kann) aufweist. Die beiden Schelme (Hodjak sieht sich auch so) sehen ihre Aufgabe darin, die Menschen zu amüsieren. Mit ihrem beißenden Humor bereiten sie den „kleinen Menschen“ Freude und den Machthabenden Ärger. Das Gedicht endet mit einer Bekenntnis der Ehrlichkeit und zugleich der Hilflosigkeit der Zensur gegenüber: „nur lügen kann ich nicht gute leute / und die Wahrheit sagen auch nicht / liebe leute liebe leute“.

Das Gedicht *randbemerkung* beginnt mit dreizehn axiomhaften Sätzen über die unstrittbare Wirklichkeit, wie etwa „in china spricht man chinesisches“ oder „der mars ist unbewohnt“ oder „das rote meer ist blau“, aber auch solche wie „sokrates starb an der wahrheit“, die auf die schon immer existierende Zensur hinweist. Entscheidend sind die letzten vier Zeilen:

keiner dieser paar sätze
betrifft mein leben
wird aber einer gestrichen oder hinzugefügt

so betrifft das mein leben

Eine zu dem erwähnten Gedicht parallele Konstruktion weist auch *der stein* auf: In 21 Strophen beschreibt Hodjak das Wesen und die Funktionalität des Steines und endet jede dieser Strophen mit der Zeile „doch nicht das will ich sagen“. Die letzte Strophe ist ein verzweifelter Aufruf an die wegen der Zensur metaphorisch zu lesen lernenden Leser (oder an die Zensur selbst):

glaubt mir: ich will
nicht mehr sagen als stein
wenn ich stein sage
diesmal

Das Schlusswort ist in diesem Gedicht als das wichtigste Wort zu sehen: Dadurch, dass die Temporalität betont wird (durch das Adverb *diesmal*), wird darauf hingewiesen, dass man im Falle der *anderen* Gedichte ständig zwischen den Zeilen lesen soll, um die eigentliche Botschaft zu vernehmen.

Wörter wie „belauert“, „prüft mich“, „horcht“, „hasst“, „dunkel“, „dicht und böse“ unterstreichen den Seelenzustand des lyrischen Ichs in der *elegie um mitternacht*. Die Nacht erscheint als gefährlicher Verräter, denn in ihr „lauert eine gestalt“, die alles ins Negative verwandelt: Es ist die fast schon panikartige Angst in der Ungewissheit. Diese bedrohende Gestalt, die als das immer wache Auge der Securitate zu verstehen ist, lauert „als feinsten staub“ „am fenster zwischen büchern / im anzug des freundes“. Man kann sich niemandem anvertrauen, jeder ist verdächtig. „sie steckt auch in allen tinten“ – es wird vorgeschrieben, was man schreiben darf und was nicht,

und färbt meine verse schwarz
sie will dass alles gleich ist
und ihr gleicht
sie hasst die vielzahl des blühens
sie ist gegen den schillernden regenbogen

Diese dunkle Macht versucht mit allen möglichen Methoden die Gleichschaltung der Menschen und Gedanken, man soll ja nicht aus der

Reihe tanzen. Sie ist gegen die Vielfalt, gegen „die vielzahl der himmelskörper / und ihr eignes licht“, dadurch unterstreicht Hodjak die Absurdität dieses Wollens. Es ist eine blinde, beschränkte und beschränkende Macht, „sie ist sich selbst genug“. Das Einzige, was das Individuum in dieser Situation tun kann, ist, dass es die Hoffnung nicht aufgibt und als Zufluchtsort die Liebe wählt: „doch [...] / such ich nach liebe / in allem und überall“, denn die Liebe ist die einzige Macht, die diese dunkle und „böse“ Gestalten „ohnmächtig“ machen und sie aus der Welt treiben kann.

Als Parallelgedicht zu dem obigen Text steht die *elegie im morgengrauen*. Die Bedrohung der metaphorischen Nacht ist nicht gänzlich verschwunden, „nie kann ich ganz / loskommen von ihr / sie folgt mir“. Die charakteristischste Eigenschaft dieser allegorischen Gestalt ist das Zweifeln: „wenn ich hoffe zweifelt sie / wenn ich zweifle zweifelt sie“. „stündlich wechselt sie / ihr aussehen“ spielt darauf an, dass die Securitate überall Spitzel hat, doch „am bösesten aber ist sie / wenn sie umgeht / mit menschlichem gesicht“.

Im Rückblick auf die Situation der von dem Auge des Machtapparates überwachten Schriftsteller schreibt Hodjak in einem späteren Gedicht (*Was auch immer*): „selbst Beethoven wird nicht gehört / sondern abgehört.“¹⁹

Eine Allegorie auf die herrschende politische Lage bietet das Gedicht *nachricht aus dem garten* (es ist erstaunlich, dass dieses Gedicht erscheinen konnte, dass es die Zensur nicht verboten hat). Es ist das rebellischste Gedicht überhaupt, die Botschaft, die Hodjak verkündet und fordert, ist eindeutig: Nur ein Machtumsturz kann „den Baum“ – das Land – genesen.

zu viel unkraut wuchert
im schatten des baumes

da wird's höchste zeit
die baumkrone zu lichten

Um die Zensur zu überlisten, veröffentlichte Hodjak Gedichte mit versteckter Kritik an das Regime auch in Kinderbüchern. So erschienen in dem Kinderbuch *Der Hund Joho*²⁰ folgende Verse:

In Hermannstadt lebt' einst ein Floh
der war weder traurig noch froh
Er wollt' einen Pass,
man fragte: „Für was?“
Da schrie er Zeter und Mordio

Um die Botschaft zu verstehen, müssen wir die Etymologie dieser Redensart untersuchen: Das Wort „Zeter“ ist vermutlich durch eine Zusammenziehung der Wörter „ze achte her“ („herbei zur Vergeltung“) entstanden; der Rufer verpflichtete damit seine Mitbürger zur Mithilfe. „Mordio“ ist ein Hilfeschrei, der aus dem Wort *Mord* abgeleitet ist und wird in diesem Sinne vermutlich seit dem 19. Jahrhundert verwendet.²¹ In den Gerichtsprozessen des Mittelalters rief der Ankläger formal „Zeter(mordio)“ zu Beginn der Gerichtsverhandlung. Ein Hilfeschrei also, der zur gleichen Zeit aber auch Anklage ist.

Metaphorische Doppeldeutigkeit, Wortspiel, Allegorie, Parabel sind die poetischen Mittel Franz Hodjaks, mit denen er in der dunkelsten Zeit des Kommunismus trotz der schweren Bedingungen die Wahrheit zu sagen wagt, auch wenn man sich nur mit der halben Wahrheit zufriedenstellen konnte. In Deutschland angekommen, erinnert sich der Dichter in einem Gespräch mit Axel Helbig²² an die damals als „kleine Siege“ gefeierten, heute als Niederlagen gesehenen Situationen, die er als Verlagslektor des Klausenburger Dacia-Verlages mit dem Erscheinen jedes Buches erlebt hatte, jedem Buch, welches „noch etwas Wahrheit in den Laden bringt“. Sie akzeptierten die Streichungen der Zensur und damit haben sie sie bestätigt. Heute bereut er das:

Wir hätten sagen müssen: *Nein!* Wir hatten gedacht, immer noch besser ein Buch mit halben Wahrheiten als ein verlogenes Buch. Dann wurden es Achtel-Wahrheiten und dann Sechszehntel-Wahrheiten, über die man sich gefreut hat.²³

Die bittere Lektion der Geschichte hat Franz Hodjak gelernt. Heute weiß er: „Die Wahrheit ist die einzig unteilbare Zahl.“²⁴

Anmerkungen

- ¹ Helbig, Axel: „Jede Definition der Freiheit schränkt die Freiheit ein“. Gespräch mit Franz Hodjak am 29.07.2002 in dessen Dresdner Stadtschreiberwohnung. *Ostragebege*, vom 27.03.2002, S. 32.
- ² Hensel, Klaus: Mit rumänischem Pass in die deutsche Literatur. *Basler Zeitung*, vom 21.09.1990
- ³ Motzan, Peter: „Ich wohne in einem Türrahmen“. Dem Schriftsteller und Freund Franz Hodjak zum Sechzigsten. *Ostragebege*, vom 25/03.2004, S. 13.
- ⁴ Marino, Adrian: *Cenzura în România*. Craiova: AIUS, 2000.
- ⁵ Hodjak, Franz: *Brachland. Gedichte*. Klausenburg: Dacia, 1970.
- ⁶ Hodjak, Franz: *Spielräume. Gedichte und Einfälle*. Bukarest: Kriterion, 1974.
- ⁷ Hodjak, Franz: *offene briefe*. Bukarest: Kriterion, 1976.
- ⁸ Motzan, Peter: Die Szenarien des Randes: Region, Insel, Minderheit. Die deutsche(n) Literatur(en) in Rumänien nach 1918 – ein kompilatorisches Beschreibungsmodell. In: Grunewald, Eckhard – Sienerth, Stefan (Hg.): *Deutsche Literatur in östlichen und südöstlichen Europa*, München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1997, S. 90.
- ⁹ Hodjak, Franz: *Siebenbürgische Sprechübung. Gedichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- ¹⁰ Söllner, Werner: *Nachwort*. In: Hodjak [Anm. 9], S. 126.
- ¹¹ Vgl. Schulte, Bettina: Die Fruchtbarkeit des fremden Blicks. *Badische Zeitung*, vom 18.11.1991, S. 5.
- ¹² Fölsing, Ulla: Die Zensur. In: Clausen, Bettina – Clausen, Lars (Hg.): *Spektrum der Literatur*. Gütersloh, 1984, S. 230.
- ¹³ Helbig [Anm. 1], S. 32.
- ¹⁴ Ebd., S. 32
- ¹⁵ Vgl. Schülke, Claudia: Unvollendete Revolution. Der rumäniendeutsche Dichter Franz Hodjak im Literaturbüro. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, vom 22.10.1990, S. 6.
- ¹⁶ Im Oktober 2005 habe ich in Klausenburg ein Gespräch mit Franz Hodjak geführt.
- ¹⁷ Motzan, Peter: „Denn bleiben ist nirgends“. Der Lyriker Werner Söllner im Kontext seiner Generation. *Zeitschrift der Germanisten Rumäniens*, Heft 26, 2006.
- ¹⁸ Vgl. Broos, Susanne: *24,5 Quadratmeter deutsche Heimat*. In: Börsenblatt, vom 24.11.1992, S. 16.
- ¹⁹ Hodjak, Franz: *Landverlust. Gedichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 71.

²⁰ Hodjak, Franz: *Der Hund Jobo*. Bukarest: Kriterion, 1985.

²¹ Artikel *Zetermordio*. In: Röhrich, Lutz: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. Bd 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1994, S. 1769f.

²² Helbig [Anm. 1], S. 32.

²³ Ebd., S. 32.

²⁴ Ebd., S. 32.

László Barabás (Nyíregyháza)

**Das Deutsche Auslands-Institut
und eine vergessene deutsche Volksgruppe
nach dem Ersten Weltkrieg
Die Sathmarer Schwaben**

I.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Ost-Mitteleuropa und Deutschland, besonders in den Jahren nach 1933, ist bereits in vielen Einzelheiten bekannt. In dem vorliegenden Aufsatz werden Elemente zu den Vorstellungen und Bestrebungen einer einzelnen Institution, des Deutschen Ausland-Instituts, bezüglich der Sathmarer Schwaben dargestellt. Dies geschieht vorwiegend auf der Basis des Quellenmaterials des Instituts selbst, bzw. gedruckten Schriftgutes. Ausschlaggebend ist dabei, dass diese Unterlagen nicht durch die Arbeit des Auswärtigen Amtes entstanden sind.

Die Bestrebungen, dass sich das Deutsche Reich mit dem Deutschtum außerhalb seiner Grenzen intensiver beschäftigen soll, fallen in die Zeit des Beginns einer generell aktiveren deutschen Außenpolitik der nach Bismarck. Das Aufgreifen dieser Frage machte auch das Bedürfnis einer Ausgestaltung des Verhältnisses zu dem Auslandsdeutschtum notwendig. Im Zuge dieses Prozesses haben sich die einzelnen Schichten dieses Verhältnisses stufenweise aber in rascher Folge herauskristallisiert.

An dieser Stelle kann nur darauf hingewiesen werden, dass die Anfänge der wissenschaftlichen Erforschung des Auslandsdeutschtums in der Mitte des 19. Jh. liegen, die z. T. mit den Ansiedlungsplänen in Texas, bzw. der Auswanderungswelle nach den Revolutionen 1848/1849 in Zusammenhang stehen. Im letzten Jahrzehnt des 19. Jh. sind in erster Linie auf kulturellem Gebiet, vor allem bezüglich des Schulwesens institutionelle Rahmen geschaffen worden (Deutscher Schulverein), zu der entscheidenden Wende ist es aber in den Jahren unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg gekommen.

Die Ansprache von Karl Lamprecht im Oktober 1912 hat die Elemente in ein System zusammengefasst, welche die auswärtige Kulturpolitik, bzw. die Rolle des Auslandsdeutschtums darin definieren sollen. Der Vortrag ist paradoxerweise an einer Veranstaltung des Verbandes für internationale Verständigung abgehalten worden. Lamprecht hat vorgetragen, dass

der Verbreitung der eigentlichen nationalen Kultur folgt [...] der Handel und diesem natürlich die Industrie [...] Die Mittel der äußeren Kulturpolitik sind [...] längst [...] in den Bereich der allgemeinen politischen Aktionsmittel einbezogen worden.¹

Das Deutsche Ausland-Institut (DAI) ist im Rahmen der Volkstumsarbeit im Jahre 1917 errichtet worden, mit der doppelten Zielsetzung: es soll dem Auslandsdeutschtum, seinen Kontakten zu dem Mutterlande dienen, seine Interessen vertreten; es soll in Deutschland auslandkundliche Kenntnisse verbreiten.²

Unter den ähnlich profilierten Organisationen und Institutionen, die besonders nach dem Ersten Weltkrieg zahlreich entstanden sind, war das DAI das Beste bei der möglichst umfassenden Registrierung sämtlicher Lebenserscheinungen der Volksdeutschen und der Reichsdeutschen im Ausland und in der Zeit der Weimarer Republik am wenigsten ideologielastig.

II.

Vor dem Ersten Weltkrieg machte die deutsche Volksgruppe mit ihrer annähernd 2 Millionen Seelen im historischen Ungarn nach der letzten Volkszählung vor dem Krieg etwa 10% der Bevölkerung aus. Im Zuge der Auflösung der Doppelmonarchie und Entstehung der Nachbarstaaten geriet die deutsche Bevölkerung, die bisher zwar nicht auf einem geschlossenen Wohngebiet aber doch in einem staatlichen Rahmen lebte, in Obhut von fünf Staaten. Ihre zahlenmäßige Aufteilung sah wie folgt aus: Ungarn 551211 (6,9% der Bevölkerung), Tschechoslowakei 150206 (ohne die drei Millionen Sudetendeutsche, insgesamt 23,4%), der SHS-Staat (4,2%), Österreich 221185 (sie wurden Teil des staatstragenden Ethnikums) und Rumänien 534427

(4,5 %, mehrheitlich die Siebenbürger Sachsen und die Banater Schwaben).³

In der Situation der deutschen Volksgruppen im Karpatenbecken wurde die größte Veränderung nicht allein durch die Tatsache verursacht, dass ihre Mehrheit unter neue staatliche Aufsicht kam, sondern dass die neuen Bedingungen ihre Entwicklungslinien voneinander stärker ablenkten. Im Weiteren geriet sie sehr stark in Abhängigkeit von der inneren und äußeren Situation mehrerer Staaten: von den internationalen Verpflichtungen, dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand, sogar von der geographischen Lage, nicht zuletzt unter dem Aspekt, ob sie zum Mutterland in der Nachbarschaft lagen.

Ein wichtiger Umstand der inneren Situation war der, unter welche ethnische Proportionen und Kräfteverhältnisse die deutschen Volksgruppen gerieten. Die Mehrheit des Deutschtums in Rumänien, die Siebenbürger Sachsen, die Schwaben im Ostbanat und in Sathmar gehörten früher ebenfalls zu Ungarn, ihr Anteil war unter der Bevölkerung nicht besonders groß, und standen hinter der ungarischen Volksgruppe an der zweiten Stelle, spielten als Ergebnis der besonderen wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklung der vergangenen Jahrhunderte in Rahmen der Autonomie der Sachsen auch im politischen Leben in Rumänien eine wichtige Rolle.⁴

Auch die amtliche deutsche Außenpolitik erfuhr im Vergleich zur relativen Zurückhaltung vor dem Ersten Weltkrieg eine Änderung. Bis 1918 versuchte in erster Linie der Alldeutsche Verband die deutschen Volksgruppen in die Expansionspläne einzubeziehen, unter ihnen mit Nachdruck diejenigen in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie.⁵ Die Weimarer Republik sicherte nicht mehr das günstige Betätigungsfeld für den Verband, seine Tätigkeit stellte aber die Kontinuität zwischen der Vor- und Nachkriegszeit dar. Die im Januar 1919 veröffentlichte „Bamberger Erklärung“ formulierte auch die Forderung nach dem „Schutz und Unterstützung für das bedrängte Deutschtum im Ausland“.⁶ Der Verein für das Deutschtum im Ausland vermochte aber nach 1918 seine Mitgliedszahlen und seinen Einfluss stark zu steigern. Über die künftige Rolle der deutschen Minderheiten vertrat er die Auffassung, dass die Zukunft des deutschen Volkes im Wesentlichen davon abhängen wird, ob es gelingt, die Deutschen außerhalb der Reichsgrenzen in ihrem Volkstum zu erhalten und sie für die zukünftigen

ge Ausbreitung der deutschen Kultur und Wirtschaft nutzbar zu machen.⁷ Dieses Vorhaben bezüglich der Mobilisierung der deutschen Volksgruppen im Interesse der deutschen Zukunft kann bei den Volkstumsverbänden in der Nachkriegszeit als typisch bezeichnet werden, auch wenn nicht immer in der zugespitzten Formulierung des Alldeutschen Verbandes

es ist eine neue friedliche Kolonisation und der Anfang eines dichten wirtschaftlichen Netzes für die heimische Produktion. Also das, daß sie erhaltenbleiben und das Bewußtsein behalten, dass sie Saatkorn für eine neue deutsche Zukunft sind, dass sie auch draußen für die Heimat nützlich sein können, es ist für das deutsche Volk eine Lebensnotwendigkeit.⁸

III.

Unter solchen Umständen konnte es dazu kommen, dass das Sathmarer Deutschtum, welches unter den großen, geschlossenen Siedlungsgebieten in der Doppelmonarchie in Vergessenheit geraten ist, in Folge der veränderten Verhältnisse wieder eine Bedeutung erlangte. Die deutschen Siedler der Region wurden in der ersten Hälfte des 18. Jh. durch drei Generationen der Károlyi-Familie angeworben. Die Nachkommen der ersten Siedlergeneration verbreiteten sich durch die innere Migration in einem größeren Kreis.⁹ Als Folge des Friedensvertrages von Trianon kamen die Sathmarer Schwabendörfer bis auf Mérk, Vállaj und Zajta zu Rumänien.

Teils durch die ungarischsprachige Umgebung bedingte natürliche, teils durch die vom Staat forcierte Assimilation ist dieser Prozess stark vorangekommen. Die deutsche Herkunft war im Bewusstsein des Einzelnen noch vorhanden, das Gefühl der Zusammengehörigkeit war aber schon im Schwinden. Dies bezieht sich vor allem auf die kollektive Zugehörigkeit zu Deutschland.

Auf die Schaffung bzw. Stärkung dieser Gefühle zielten die bereits 1919 vom VDA gewährten Stipendien ab, die für Jugendliche aus dem Auslandsdeutschtum Aufenthalt in Deutschland ermöglichten, um an Bildungsmaßnahmen teil zu haben, welche sie befähigen, lebendige Kontakte zwischen der Volksgruppe und Deutschland herzustellen und zu pflegen.¹⁰ Die Zerstückelung der Deutschen im Mitteleuropa konn-

te von Deutschland aus nicht beeinflusst nur beobachtet werden. Das Phänomen an sich wurde negativ bewertet, da die „gesetzlich geschaffene politische Einheit der Deutschen auf dem Gebiet des gesamten ungarischen Königreiches zerrissen“ ist¹¹. Ihre Situation ist auch dadurch schlechter geworden, dass sie in Rumänien nicht die zahlenmäßig stärkste Volksgruppe darstellten. Der Alldeutsche Verband hielt es im Sommer 1920, nach Abschluss der Friedensverträge mit Ungarn trotz der Versprechungen für eine Illusion, dass die Deutschen in Rumänien bessere Bedingungen erhalten werden als in der ungarischen Zeit.¹²

Der Bedarf, vom Muttervolk betreut zu werden, wurde rasch formuliert, in erster Linie von Seiten der Sachsen.¹³ Auch unter den deutschen Volksgruppen hat sich als Ziel die Schaffung eines großen, zusammenhängenden, mittel- und südosteuropäischen Wirtschaftsraumes unter deutscher Führung herauskristallisiert.¹⁴ Die eine mögliche Methode wäre die gelenkte Ansiedlung von Arbeitslosen in Deutschland nach bestimmten Gegenden, aber unter den Vorschlägen aus Rumänien wurde das Sathmargebiet nicht erwähnt, wo über dieses Ziel hinaus die deutsche Volksgruppe in ihrem Volkstum stärkungsbedürftig wäre.¹⁵ Die Sathmardeutschen standen in den ersten zwei Nachkriegsjahren so gut wie außerhalb des Blickfeldes der Organisationen der Sachsen, der Banater Schwaben und derer in Deutschland, bzw. - und dieser Umstand war vielleicht noch wichtiger - ihre geistigen und materiellen Kapazitäten waren durch die Umstellung und Anpassung an die neuen Verhältnisse zu sehr ausgelastet. Auch für Wanner, den Präsidenten des DAI war die Schaffung einer gesamt- bzw. auslandsdeutschen Austauschbeziehung ein Lieblingsgedanke. Er ging davon aus, dass ein internationaler Wirtschaftskampf im Gange sei, bzw. die Schaffung eines „gesamtdeutschen“ Binnenmarktes und die Kontakte unter den einzelnen deutschen Volksteilen eine komplementäre Wirtschaft darstellen kann. Es soll eine Arbeitsteilung erfolgen: den landwirtschaftlichen Überschuss aus Ost- und Südosteuropa sollen die Länder in Mitteleuropa aufnehmen, im Gegenzug sollen dorthin Industrieprodukte geliefert werden, in erster Linie Landmaschinen und Kunstdünger.

An der Leipziger Messe 1921 fanden aber schon Auslandsdeutsche Tage statt, organisiert durch den Bund der Auslandsdeutschen. In diesen Rahmen hielten Karl von Möller, der in Temesvar als Abgeordneter

gewählt wurde, und Franz Blaskovits, der Präsident der Schwäbischen Nationalbank in Temesvar einen Vortrag über die wirtschaftlichen Verhältnisse, letzterer suchte auch nach Kontakten.¹⁶ Es ist wahrscheinlich der hiesigen Kontaktaufnahme und gewonnenen Unterstützung zu verdanken, dass bald darauf in Großkarol die Schwäbische Bank als Filiale der Schwäbischen Nationalbank eröffnet wurde.¹⁷

Der VDA brachte 1921 300.000 Mark für Stipendien in Deutschland für das Kulturamt der Sachsen auf.¹⁸ Die Vergabe der Stipendien geschah für die Landesbehörden versteckt, durch Gewährsmänner, in Rumänien war der Stipendienausschuss des Kulturamtes zuständig für Alt-Rumänien und Siebenbürgen, der Unterausschuss der Deutsch-Schwäbischen Volksgemeinschaft in Temesvar für die Gebiete in Banat und Sathmar.¹⁹

Ein anderer Weg der Kontaktpflege war die Begehung der Gebiete. In den ersten Jahren nach ihrer Aufstellung der Kulturabteilung im Auswärtigen Amt 1920 bestand die Hauptaufgabe die Pflege der kulturellen Kontakte zu den Deutschen in den Grenzbezirken und im Ausland. Die Abteilung förderte, auch durch den VDA stark Auslandsreisen in diese Gebiete.²⁰ Die ersten Studentengruppen vermieden noch das Sathmargebiet und suchten die Banater Schwabengenden auf.²¹

In eine andere Kategorie sind die Besucher zuzuordnen, die mit der Zielsetzung der wirtschaftlichen Erschließung bestimmte Gebiete bereisten. Nach 1920 unternahm Wilhelm Staudinger im Auftrag des Deutschen Ausland-Instituts 1924 zum zweiten Mal eine Reise nach Sathmar und legte einen umfangreichen Reisebericht auf.²² Staudinger benennt 32 Gemeinden, die ausschließlich oder überwiegend von Schwaben bewohnt sind. Er lenkte seine Aufmerksamkeit in erster Linie auf die landwirtschaftlichen Produktionsverhältnisse und Produktionsmethoden, und schilderte sehr detailliert die betriebene Pflanzenzucht und Tierhaltung. Über die Situationsbeschreibung hinaus erteilt er Empfehlungen zur Hebung der Produktionskultur (Mechanisierung, Kunstdüngung, Genossenschaften), mit den politischen und kulturellen Belangen beschäftigt er sich nur marginal. Zur Förderung der Wirtschaft und zur Unterstützung des Auslandsdeutschtums setzte der VDA 200.000 Mark ein, davon ging ein Betrag von 12.000 Mark nach Rumänien.²³

Der Durchbruch für die Betreuung des Auslandsdeutschtums generell aber auch für die Sathmarer Schwaben speziell erfolgte im Jahre

1925. Nach der Überwindung der Krisenjahre in der Nachkriegszeit erfolgte eine gesteigerte Aktivität auch auf diesem Gebiet. Im Januar 1925 verfasste Stresemann ein geheimes Memorandum über die deutschen Volksgruppen in Europa.²⁴ Diese sollen den aufnehmenden Staat politisch in einer für Deutschland günstigen Richtung beeinflussen, kulturell sollen sie die deutsche Weltanschauung verbreiten, wirtschaftlich sind sie der Absatzmarkt für deutsche Industrieprodukte, Zulieferer der notwendigen Rohstoffe und Stützpunkte der deutschen Wirtschaftspromaganda.

Diese ihrer Bedeutung und ihre gefährdete Lage zwingt das Reich dazu, sie bei ihrem Kampf für die Erhaltung ihres Volkstums zu unterstützen und dabei kein einziges Mittel ungenutzt zu lassen²⁵.

Es beginnt auch eine stärkere Stipendiatenwelle nach Deutschland: an der TU in Stuttgart studieren 41, an der Universität Tübingen 27, an der Hochschule Hohenheim 5 Studenten aus Rumänien, an zweiter Stelle steht die Tschechoslowakei mit 17 Studenten.²⁶

Der Leiter des Schutzbundes, Karl C. Loesch bereiste die Sathmargegend im Sommer 1925. Er kehrte mit sehr bedrückenden Erlebnissen, aber von Tatendrang erfüllt zurück.²⁷ Er berichtete darüber, dass der Versuch von Rudolf Brandsch, mit der Volkstumsarbeit in der Sathmargegend zum Scheitern verurteilt war, den Grund dafür erblickte Loesch in dem Unterschied unter den katholischen Sathmarer Schwaben und den protestantischen Sachsen in Siebenbürgen. Die Schwaben wurden zum großen Teil magyarisiert, wobei die ungarischparteiische Kirche und die konfessionellen Schulen eine ausschlaggebende Rolle gespielt hätten. Zu der Umkehrung der Situation schlug er ein Drei-Punkte-Programm vor:

- es soll ein Zentralbüro unter Leitung von Dr. Winterhofen aufgestellt und vorerst mit 12.000 Mark ausgestattet werden
- es sollen landwirtschaftliche Genossenschaften geschaffen, mit der Betreuung soll Prälat Blaskovits beauftragt werden,
- es sollen Lehrerfortbildungsveranstaltungen unter Federführung der Lehrerbildungsanstalt in Temesvar durchgeführt werden.

Die Einbeziehung von Blaskovits kann ein Zeichen dafür sein, dass sein Besuch in Deutschland erfolgreich war; nicht nur, dass er die nöti-

gen Kontakte herstellen, sondern auch seine Zuverlässigkeit nach den Kriterien des VDA belegen konnte. Nach der Einschätzung von Loesch lohnt es sich mit dieser kleinen Volksgruppe zu beschäftigen, nur es muss gleich begonnen werden. Es soll auch die Lehre aus den gescheiterten versuch von Blaskovits gezogen werden, also die betriebene Politik darf sich nicht gegen die katholische Kirche richten. Schließlich wird es die Zeit zeigen, ob es sich gelohnt hat, diese Volksgruppe zu gewinnen. Dieser Schritt ist dadurch gegen die Interessen der ungarischen Regierung, dass die Basis in dieser Region für eine ungarische Revision des Friedensvertrages geschwächt, und diese gesteigerte Aktivität der Deutschen in Rumänien die Lage der deutschen Volksgruppe in Ungarn beeinträchtigt wird.

Die Reise von Loesch war für den weiteren Werdegang der Sathmarer Schwaben von ausschlaggebender Bedeutung. Der Bericht wurde am 30. Oktober vorgetragen und der Kleine Rat der Deutschen Akademie bereits am 12. Dezember in Anwesenheit von Loesch die Frage des Deutschtums in Großrumänien behandelt hat.²⁸ Zwei Lösungsansätze wurden zur Gestaltung der Beziehungen zu der deutschen Volksgruppe aufgezeichnet:

- a. es wird immer abgewartet, welche Bedürfnisse aus Rumänien signalisiert werden, und nach Möglichkeit werden sie abgedeckt,
- b. der ganze Fragenkomplex soll aufgerollt werden: ein Ausschuss wird dafür aufgestellt.

Der Rat entschied sich für die zweite Version, d. h. die Deutschtumsorganisationen werden aktiv vorgehen, was z. T. auch als Ergebnis der Locarno-Vereinbarung zu bewerten ist. Einen Monat nach der Entscheidung, am 10. Januar 1926 fand eine Besprechung in der Schwäbischen Bank in Großkarol statt, in der die Beschlüsse vom Dezember 1925 für das Sathmargebiet umgesetzt wurden. Mit dem Jahr 1926 begann eine neue, bewegte Periode im Leben der Sathmarer Schwaben.



Abb. 1 Deutsche Siedlungsgebiete in Mittel- und Südosteuropa



Abb. 2 Das Sathmarer Siedlungsgebiet

Anmerkungen

- ¹ Düwell, Kurt: *Deutschlands auswärtige Kulturpolitik 1918-1932*. Köln/Wien: Böhlau, 1976, S. 255-256.
- ² Die Geschichte des Instituts im Überblick: Ritter, Ernst: *Das Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart 1917-1945*. Wiesbaden, 1976; Luther, Tammo: *Volkstumspolitik des Deutschen Reiches 1933-1938. Die Auslandsdeutschen im Spannungsfeld der Traditionalisten und Nationalsozialisten*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004
- ³ Bohmann, Alfred: *Bevölkerung und Nationalitäten in Südosteuropa*. Bd. 2. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1969, S. 36f. Zit. nach: Tilkovszky, Lóránt: A weimari Németország és a Duna-medence német kisebbségei. *Századok*, 1980/2, S. 206f.
- ⁴ Rothe, Hans (Hg.): *Die Siebenbürger Sachsen in Geschichte und Gegenwart*. Köln/Wien, 1994 (Studien zum Deutschtum im Osten 26).
- ⁵ Tokody, Gyula: *Ausztria-Magyarország a Páncermán Szövetség (Alldeutscher Verband) világszertei tevékenység (1890-1918)*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963; Schödl, Günter: *Alldeutscher Verband und deutsche Minderheitenpolitik in Ungarn 1890-1914*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1978.
- ⁶ *Alldeutsche Blätter*, vom 01.03.1919 und 13.03.1919.
- ⁷ Bundesarchiv Koblenz (BA), R 57 neu 1009-1.
- ⁸ Die deutsche Zukunft und das Deutschtum im Auslande. *Deutsche Zeitung*, vom 01.10.1919 (Abend-Ausgabe).
- ⁹ Vönház, István: *A szatmármegyei német telepítés*. Pécs, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó, 1931; Barabás-Deme, Zsuzsa: Adalékok Mérkvállaj településtörténetéhez. *Szabolcs-Szatmári Szemle*, 1980/3, S. 98-102.
- ¹⁰ BA, R 57 neu1009-1.
- ¹¹ *Deutschlands Erneuerung*, vom 01.03.1920, S. 76.
- ¹² BA (früher: Zentrales Staatsarchiv), Alldeutscher Verband 128, S. 14.
- ¹³ BA R 57/474-1, 25. Dezember 1919.
- ¹⁴ BA R 57 neu 1089-31. Bericht über die vierte Tagung der Karpathendeutschen in Biala 1914 und die über die Tätigkeit der Hauptleitung 1919 bis 1921.
- ¹⁵ Siehe ebd. und BA R 57/474-2, Juli 1921.
- ¹⁶ BA R 57/474-1.
- ¹⁷ BA R 57 neu 1119-43.
- ¹⁸ BA R 57 neu 1009-1.
- ¹⁹ BA R 57 neu 1012-2. Ich konnte keine Angabe darüber finden, wie viele aus

dem Sathmargebiet in diesen ersten Jahren nach Deutschland gekommen sind.

²⁰ Düwell [Anm. 1], S. 115f.

²¹ BA R 57/474-4.

²² BA R 57/1243 Rumänien als Landmaschinenmarkt.

²³ BA R 57/474-11.

²⁴ *Dokumente zur deutschen Geschichte, 1924-1929*, Berlin, 1975, 33ff.

²⁵ Ebd., S. 33ff.

²⁶ BA R 57/474-11.

²⁷ BA R 57/1234.

²⁸ BA R 51-1.

Kakanien als (literarisches) Konstrukt

Ildikó Czap (Oradea) – Gerardo Álvarez (Graz)

**Platos Höhle.
Anmerkungen zu den Herausforderungen
der Rezeption und des Transfers
österreichischer Literatur**

Der Transfer österreichischer Literatur ins nicht deutschsprachige Ausland steht vor großen Herausforderungen. Der Transfer österreichischer Literatur ähnelt Platos Höhlengleichnis: Der ausländische Leser erfährt häufig nur Echo, Schatten und Spiegelbilder, kurz: Erscheinungen statt „wahrer Dinge“. Unser Anliegen ist einige davon zu besprechen.

Die Rezeption und der Transfer österreichischer Literatur ist zumindest mit vier grundsätzlichen Herausforderungen konfrontiert: die erste ist die (häufige) Unübersetzbarkeit der sprachlichen Besonderheiten österreichischer Literatur, etwa Dialektdichtung usw.; die zweite ist die (nicht selten) mögliche Kluft zwischen den literarischen Selbstverständlichkeiten des Aufnahmelandes und jenen Österreichs; die dritte ist die Erstarrung bzw. das Übersehen der österreichspezifischen Geschichtsmomente; viertens die Übersetzungsdynamik des Aufnahmelandes, insbesondere die gattungsorientierte Übersetzungsdynamik bzw. die mangelnde Verlagsbetreuung der Autoren.

**Aporien der bisherigen komparatistischen Rezeptionsforschung.
Rezeptionsforschung als Importartikel und die Praxis der Aus-
landsgermanistik als Pseudokomparatistik**

Bevor wir auf unser Anliegen eingehen, halten wir eine Rekapitulierung des Problemfeldes der Anwendung der Rezeptionstheorie in der auslandsgermanistischen Komparatistik für sehr notwendig. Eine Praxis der Auslandsgermanistik ist die Rezeption deutschsprachiger Autoren im Ausland. Diese Praxis bewegt sich auf einem Problemfeld, dessen Schwierigkeiten wir folgendermaßen erklären werden:

Diese Rezeptionsforschung ist teilweise in den Germanistik-Seminaren im Ausland geboren worden, anstatt an den Lehrstühlen der Komparatistik. Grund dafür ist anscheinend, dass die Rezeptionsforschung

sich „als Programm nachgerade zu einem deutschen Exportartikel entwickelt [hat].“¹ Der importierte Artikel bekommt fremde Gebrauchsanweisungen – „eine (bundesdeutsche bzw. österreichische) nationale Ausrichtung“ – in der Auslandsgermanistik und ist, wie wir sehen werden, oft sogar fehlerhaft. In diesem Hinblick „[bleibt] die Germanistik anfällig für den Zeitgeist, für Trends und Krisen.“²

Daraus haben sich einige Syndrome entwickelt. Klaus Zeyringer bezeichnet die „starke Selbst-Bezogenheit eines Literaturbetriebes“ als „Solipsismus“³; der Solipsismus in der Erforschung einer Nationalliteratur im fremdsprachigen Ausland ist eine angeborene Krankheit, die häufig nicht diagnostiziert wurde. Ein Symptom davon ist die mangelnde Diskussion und Selbstkritik dieser Praxis. Mit Mandelkows Urteil könnten wir auch behaupten, dass es für die meisten dieser Rezeptionsarbeiten charakteristisch ist,

dass ihnen die methodologische Reflexion dessen, was sie vorhaben, weitgehend fehlt. Das scheint weniger die Schuld oder das Versäumnis der betreffenden Autoren zu sein als vielmehr das Gesetz des Gegenstandes, der eine methodologische Reflexion nicht zu fordern scheint oder überflüssig macht.⁴

Ein weiteres Problem ist eine verwirrende Verwendung der rezeptions-theoretischen Kategorien. Wenn es die rezeptionstheoretische Hauptprämisse ist, dass die Wirkung eines Werkes vor allem von der Aktivität des Rezipienten abhängt, ist die Erforschung der Autoren, die keine Rezeption im Ausland gehabt haben, unverständlich. Besonders bei „modernen Klassikern“ und „zeitgenössischen Klassikern“ ist dieses Phänomen zu sehen.

Die Untersuchung der Rezeption eines deutschsprachigen Autors im Ausland ist zu einer „Fata Morgana“ geworden. Beiträge mit solcher Thematik lassen sich von Auslandsgermanisten wohl sehr angenehm vor inlandsgermanistischen Kollegen/Innen auf Jubiläumstagungen vorlesen. So versucht, z. B. der bulgarische Germanist Alexander Andreev „eher eine *mögliche* als die *tatsächliche* Rezeption Thomas Bernhards in Bulgarien zu schildern.“⁵

Bezüglich einer gewissen Praxis der Komparatistik hat schon René Wellek eine Todsünde der vergleichenden Literaturwissenschaft er-

wähnt, die bedauerlicherweise sehr gut zu dieser Praxis der Rezeption passt. Er bezeichnet sie als „ein merkwürdiges System kultureller Buchführung.“ So sieht Wellek in einigen Studien

ein Bedürfnis, das Haben-Konto der eigenen Nation nach Möglichkeit zu vermehren, indem man ihr möglichst viele Einflüsse auf andere Völker zuerkennt, oder – ein subtileres Vorgehen – indem man beweist, dass die eigene Nation einen ausländischen Großen vollständiger „verstanden“ und sich zu eigen gemacht habe als irgendeine andere.⁶

Bei der Problematisierung des Begriffes ‚Geheimtip‘ veranschaulicht sich die Labilität der Argumentationskraft gewisser Rezeptionsstudien bzw. ihr Solipsismus. Ist der Begriff ‚Geheimtip‘ eine Kategorie der Rezeption oder nur ein Euphemismus für nicht gelesene Bücher? Was bedeutet folgender Satz in dieser Hinblick: „Unter den literarisch gebildeten Lesern in Frankreich wird Hermann Broch heute als besonders interessanter ‚Geheimtip‘ weitergegeben. In der offiziellen französischen Kritik jedoch kann man kaum von einer intensiven Rezeption dieses Autors sprechen.“⁷ In Frankreich scheint Hermann Broch einer „dieser Autoren zu sein, die man wohl zitiert, ohne sich einer Lektüre auszusetzen.“⁸ In Spanien wiederum kommt Musils *Mann ohne Eigenschaften* „in den Genuss des unbestrittenen Prestiges dessen, der nie gelesen wird.“⁹

Mit den oben erwähnten Beispielen veranschaulichen sich teilweise die veralteten Immanenzkategorien. Solche Untersuchungen vertreten implizit eine Auffassung, die der Hauptprämisse der Rezeptionsforschung widerspricht, und zwar, „dass die Wirkung eines Werkes eine Funktion seiner Qualität ist“. Diese Auffassung impliziert die rezeptionstheoretische Prämisse, „dass die Wirkung eines Werkes vor allem durch dieses selbst hervorgerufen wird, nicht von der Aktivität des Rezipienten abhängt.“¹⁰ Und in dieser Hinsicht unterscheidet sich die Praxis der Rezeption deutschsprachiger Autoren im Ausland nicht besonders von der so genannten älteren Wirkungsgeschichte, die ganz im Zeichen des Nachweises steht, „welcher besondere Ruhm und Einfluss von einem Autor ausging, und schließt von hier aus auf dessen literarische Größe.“¹¹

Daraus erklärt sich, dass es bei einigen Aufsätzen scheint, als wäre der untersuchte Autor bei der Auswahl des Themas im Vordergrund

und nicht die tatsächliche Rezeption. Hermann Broch, „ein Klassiker der Moderne“, ist paradigmatisch dafür. Nicht ohne Grund betitelt Hartmut Steinecke seinen Artikel „Brochs Wirkung - Geschichte einer Nicht-Wirkung?“ Und anhand des folgenden Zitates spricht er ein Thema an, das in solchen Fällen üblich ist, der „Topos“¹² der Nicht-Wirkung bzw. Nicht-Rezeption:

Er ist, ohne Zweifel, der klassischste aller Klassiker der Moderne: Hermann Broch, viel zitiert, kaum gelesen. Von den großen Gestalten der Literaturgeschichte dieses Jahrhunderts, wie Kafka und Proust, wie Joyce und Musil und [...] Thomas Mann, ist er, bis heute, der unbekannteste geblieben.¹³

Manfred Durzak behauptet diesbezüglich mit Recht, dass

das sicherlich nicht nur ein stereotypes Versatzstück einer Broch nur als großen Namen registrierenden Kulturjournalistik und von daher zu korrigieren [ist], sondern so etwas wie die Leitmelodie, die die Wirkungsgeschichte dieses Autors im Hintergrund immerzu begleitet hat.¹⁴

Und in einem anderen Aufsatz hat Durzak diesbezüglich einen schönen Euphemismus verwendet: „Was produktive Rezeption betrifft: Döblin ist lebendig geworden, Broch ist historisch geworden.“¹⁵ Andererseits weist Paul Michael Lützeler schon darauf hin, dass „Broch zwar nicht bekannt, aber aktuell“ ist.¹⁶

Damit haben wir eine Potenzierung der Todsünde der Komparatistik erreicht, aber jetzt bei der Auslandsrezeptionsforschung: Die Untersuchung der Nicht-Wirkung. Sind solche Untersuchungen nicht absurd?

Eine solche Praxis findet fruchtbares Feld, wo die Auslandsgermanistik noch kritiklos unter einer (bundesdeutschen bzw. österreichischen) „nationalen Ausrichtung“¹⁷ der Inlandsgermanistik ihre Aufgaben betreibt. Aus diesem Grund ist sowohl die Inlandsgermanistik als auch die Auslandsgermanistik bei der Rezeptionsforschung für eine gewisse Ideologie anfällig. Besonders bei der Rezeption österreichischer Autoren im Ausland wird dies deutlich. Der Nutzen dieser Fragestellungen, ob es eine österreichische Literatur gibt, ist in erster Instanz eher induzie-

rend als relevant; dabei spielen wir etwa auf Joseph Strelkas Fragestellung an, ob es eine österreichische Literatur gibt, genauer: ob es innerhalb der Literatur des gesamten deutschsprachigen Raumes eine spezifisch österreichische Literatur gibt, die sich in ihrer Gesamtheit durch bestimmte, gemeinsame Züge von der übrigen deutschsprachigen Literatur unterscheidet.¹⁸ Diese Frage steht im Zusammenhang mit einem Österreich-Bewusstsein, das nach dem Zweiten Weltkrieg geschaffen wurde und das „sich spätestens seit dem Jahr des Staatsvertrags 1955 aus der Gewissheit [speist], nicht nur über eine eigene Staatsform sondern auch über eine eigenständige Kultur zu verfügen“ und dieses Selbstverständnis der „Kulturnation“ Österreich „entsteht einzig und allein durch die Abgrenzung gegen das große Nachbarland im Norden, das zwar die gleiche Sprache spricht, aber nicht dieselbe.“¹⁹ Der Germanist Miljan Mojasevic hat schon die Frage der Aussonderung der österreichischen Literatur problematisiert:

Zu welchem Zweck sondert man die österreichische Dichtung von der gesamtdeutschen aus? Ist eine solche Aussonderung literarhistorisch und literartheoretisch überhaupt möglich? Wann wird aus dieser literaturwissenschaftlichen Frage eine nicht nur kulturpolitische, sondern rein politische, tagesgebundene? Denn die Gefahr liegt nahe, dass die Frage nach der Rezeption einer Nationaldichtung im Ausland zu einer kulturpolitischen Angelegenheit wird, auch wenn das nicht beabsichtigt war.²⁰

In Hinblick auf diese Gefahr schließen wir uns an diese Vorbehalte an.

Die Rede von einer Rezeptionsgeschichte der österreichischen Literatur setzt voraus, „dass ein Bewusstsein von ihrer Eigenständigkeit existiert und sich im Kreis anderer Literaturen – besonders innerhalb der deutschsprachigen – als solche ausmachen lässt.“²¹ Die meisten Untersuchungen bestätigen, dass das Niveau und die Qualität der Vermittlung und der Rezeption österreichischer Literatur im Ausland mit der Entwicklung der Germanistik im Ausland zusammen hängen. Das Selbstverständnis jeder Auslandsgermanistik und deren Geschichte wirken und steuern die Rezeption der deutschsprachigen Literatur. Die universitären Rezeptionsinstanzen waren nicht immer ein fördernder Faktor für die Ausbreitung und Förderung der Rezeption der österreichischen Literatur in der Öffentlichkeit, aufgrund der traditioneller-

weise sehr an der bundesdeutschen Literatur orientierten ausländischen Germanistik-Lehrstühle. So schien es, z. B. dem britischen Professor und Dichter Michael Hamburger anno 1971,

dass der Begriff einer österreichischen Literatur im angelsächsischen Sprachgebiet nur für eine ganz geringe Anzahl von Spezialisten irgendeine Gültigkeit besitzt. Was das größere lesende Publikum betrifft, unterscheidet es bei deutsch schreibenden Autoren den Österreicher kaum von dem Deutschen oder Deutsch-Schweizer.²²

Denselben Tenor schlagen Graham D. C. Martin und Malcom J. Pender: In den Germanistiklehrgängen mancher britischen Universitäten wird die österreichische Literatur „bloß als Bestandteil der deutschen Literatur überhaupt [behandelt] oder sie wird als Provinzliteratur nur nebenbei erwähnt bzw. lediglich in Fußnoten berührt“.²³

Auch der Germanist Miljan Mojasevic weist diesbezüglich darauf hin, „dass in der jugoslawischen Fachliteratur die österreichische Dichtung ausnahmslos als Bestandteil der gesamtdeutschen betrachtet wird.“²⁴ In Frankreich berichtet Gilbert Ravy, „was für die Nachschlagewerke der französischen Germanistik galt, galt erst recht für die journalistische Kritik“ und zwar, dass sie

auf eine Spezifität der österreichischen Literatur nie einging, Autoren wie Schnitzler, Roth oder Hofmannsthal kaum erwähnte und zeitgenössische Autoren wie Peter Handke nicht selten als „bundesdeutsche Schriftsteller“ bezeichnete.²⁵

Interdependenzen zwischen Textgrundlage, Fachgeschichte, Übersetzung und Rezeption

Ein weiteres Problemfeld ist die unzulängliche Apperzeption der Interdependenzen zwischen Textgrundlage, germanistischer Fachgeschichte und Übersetzung in der auslandsgermanistischen Rezeptionsforschung bzw. der auslandsgermanistischen Komparatistik bezüglich österreichischer Literatur.

Die Forschungspraxis der Rezeption deutschsprachiger Autoren im Ausland bewegt sich auf zwei Problemfeldern. Das eine resultiert aus der Fachgeschichte der Rezeptionstheorie, das andere aus der Fachpraxis der

Komparatistik: Erstens, ihre „Vorliebe eine Tragische Literaturgeschichte sein zu wollen“²⁶ wie Mandelkow ironischerweise aufzeigt; zweitens, das was René Wellek als „Todsünde“ der vergleichenden Literaturwissenschaft bezeichnet hat. Die Ergebnisse beider Forschungspraxen sind üblicherweise nicht erkenntnisrelevant. Jede Theorie, als Mittel der Erkenntnis, schränkt gleichzeitig das Blickfeld auch ein, da die verwendeten Kategorien auch zur systematischen Ausblendung von Fragen führen, insbesondere die Elemente der Vermittlungsinstanz und der Zielkultur. Darunter sind mehr die Faktoren in der Zielkultur „wie etwa die notwendige Rücksicht auf die eigene literarische Tradition, die Eigenwilligkeit der Lektorate (so Hubert Orłowski), literarische Moden und nicht zuletzt die nationalen, religiösen und sittlichen Vorurteile“ zu berücksichtigen.²⁷

Dass man nur mit einem guten Agenten die richtige Publikumsnische erreichen kann, ist mittlerweile eine Binsenwahrheit für jeden Pop-Star, nicht so für das Berufsethos einer in Bereich der Rezeption immer noch arg retardierten Wissenschaft, die sich in ihren Elfenbeinturm zurückzieht und stumme Experimente mit der pneumatischen Glocke bevorzugt, und die von ihren professionellen Vertretern verlangt, dass sie in tautologischen Operationen die Aufnahme einer Literatur in dem Zielland weniger verstehen und erklären als sie sich durch die Beschreibung der immanenten Größe der eigenen Nationalliteratur legitimieren und sie „den Lorbeer nach dem Kriterium der Staatsbürgerschaft“²⁸ verteilen sollen.

Kann die Transfer-Forschung sich von der negativen Gewohnheit der germanistischen Rezeptionsforschung distanzieren, die die Vermittlungsinstanzen vernachlässigte, weil ihre Erforschung von der unsterblichen Größe der Literatur ablenkte, und sich nur auf einfachen Sterblichen konzentrierte? Peter V. Zima definiert die Vermittler als diejenigen

die als erste auf fremdsprachige Autoren aufmerksam machen, ihre Texte kritisch kommentieren oder interpretieren und dadurch einen Rezeptionsprozess auslösen, den sie zugleich in eine bestimmte Bahn lenken, in der er lange Zeit verharren kann.²⁹

Der Vermittler ist auch derjenige, „der die Rezeption eines Textes ermöglicht oder erleichtert, indem er einen Code zum entschlüsseln des Werkes dem Publikum bereitstellt.“³⁰

Im Kontext der Relevanz der Vermittlungsinstanzen ist der Schriftsteller André Gide ausschlaggebend, weil er als Mitglied der Verlagsleitung von Gallimard die Übersetzung und Herausgabe von *Der Mann ohne Eigenschaften* in Frankreich verhindert hat, da er

instinktiv vor allem die dekadente oder präziöse Literatur [schätzte]. Schriftsteller wie Proust, Zola oder Musil, welche die Struktur einer Gesellschaft zu verstehen suchten, lehnte er bei der ersten Lektüre ab.³¹

Aber wenn Gide ein Begriff in der Literatur der Moderne ist, unterscheidet sich seine Wichtigkeit weniger von den anderen (noch exotischeren) Vermittlern, die durch den Import ausländischer Werke neue Wege beschreiten und die Herausbildung eines neuen Geschmacks bzw. einer neuen Ästhetik in ihren Kulturräumen fördern, wie etwa Juan García Ponce (1932-2003) für die Rezeption von dem Werk Musils im iberoa-merikanischen Kulturraum³², oder Mori Ōgai (1862-1922) – durch dessen Übersetzungen Rilke „einen gewissen Einfluss auf die [literarische] Modernisierung Japans“³³ hatte –, Hori Tatsuo (1904-1953) – der „Rilkes Namen und Werk über die engeren literarischen Zirkel hinaus bekannt [machte] und das populäre Rilke-Bild verbreitet“ hatte –³⁴, und Murano Shirō (1901-1975) für die Rezeption von Rilke in Japan. Als „bemerkenswert“ bezeichnet Zhang Yushu, dass der Beginn der Vermittlung der österreichischen Literatur in China in das Jahr 1919 fiel und Mao Dun, „einer der Hauptrepräsentanten der modernen chinesischen Literatur als der erste Schnitzler-Übersetzer auch der erste Vermittler der österreichischen Literatur in China war.“³⁵ Im Kontext der Rezeption deutschsprachiger Literatur in der Sowjetunion ist auch die Relevanz der Initiative Maksim Gorkijs für die Gründung des Verlages für Weltliteratur 1919 zu untersuchen, „der Werke der klassischen sowie der zeitgenössischen ausländischen Literaturen herausgab.“³⁶

Im europäischen Kontinent sind noch Aufgaben zu erledigen, nämlich die gründliche Untersuchung der Vermittlerrolle von Gaime Pintor, der „für die deutsch[sprachig]e Literatur eine ähnliche Funktion gehabt hat wie Cesare Pavese und Elio Vittorini für die Einführung der erzählenden amerikanischen Literatur.“³⁷ Die fundierte Erforschung der Vermittlerrolle von Claudio Magris steht noch aus. Die im österreichischen Fachbereich der Germanistik geführte Polemik um die Thesen des

Habsburgischen Mythos in der österreichischen Literatur hat Magris' Beitrag zur Vermittlung dieser Facette der österreichischer Literatur ausgeblendet, insbesondere seine Leistung für das Werk Joseph Roths, die in der Erforschung der Rezeption österreichischer Literatur in Italien nicht gewürdigt wurde. Die Fruchtbarkeit dieser Vermittlung sieht man noch in Arbeiten von Gabriella Catalano und Gabriella Rovagnati.³⁸

Hans Robert Jauß hält bei der methodischen Beantwortung der Frage, worauf ein literarischer Text oder ein Kunstwerk antwortete und warum es zu einer bestimmten Zeit gerade so, zu einer späteren Zeit aber wieder anders verstanden wurde, nicht allein die Rekonstruktion des innerliterarischen, vom Werk implizierten Erwartungshorizontes für erforderlich. Für ihn benötigt sie

auch eine Analyse der außerliterarischen, durch die Lebenswelt vermittelten Erwartungen, Normen und Rollen, die das ästhetische Interesse verschiedener Leserschichten vororientieren und bei idealer Quellenlage auch auf die historisch-ökonomische Situation zurückgeführt werden können.³⁹

Die Analyse ist auch erforderlich für die Erforschung der Rezeption eines Autors im Ausland; sie lässt sich nicht isoliert untersuchen, da dieses Rezeptionsmoment immer im Zusammenhang mit der kulturellen Orientierung des Aufnahmelandes (Vorbilder und Ressentiments) und des Ausgangslandes (Platz in der Forschung, Zugänglichkeit der Texte, etwa durch Lese- und historisch-kritische Ausgaben, sowie Zeitungsrezensionen) steht. Was die extrinsischen Elemente betrifft, setzt sie die Untersuchung der Fachgeschichte der Germanistik im Aufnahmelande (Entwicklungsgrad, Spezialisierung der Lehrstühle, Ideologisierung des Faches, Beziehungen dieser mit der Inlandsgermanistik, Ergebnisaustausch zwischen beiden), des Literaturbetriebes (Größe des Systems, Synchronisierung und Qualitätsniveau der Übersetzungen) und vieler anderer Elemente voraus. Erlauben Sie uns, gewisse Phänomene der Ideologisierung des Faches zu thematisieren, wie etwa die so genannten und nichts sagenden sowjetischen „Pflichtformeln“ in Vor- und Nachworten, die als eine notwendige und unausweichliche Buße galten, damit ein Buch die Zensur bestehen konnte, „eine Art »Lösegeld« für die Möglichkeit, westliche Autoren den russischen Lesern sonst ohne Verzerrung näher zu bringen.“⁴⁰

Das „Averroes-Syndrom“

Ein Phänomen beim Transfer österreichischer Literatur wollen wir das „Averroes-Syndrom“ nennen. In vieler Hinsicht erlebt der Übersetzer österreichischer Literatur die Ratlosigkeit des arabischen Gelehrten Averroes. Wir beziehen uns auf die Erzählung des argentinischen modernen/postmodernen Jorge Luis Borges *Averroes auf der Suche*. Bei der Übersetzung der aristotelischen *Poetik* ins Arabische bemüht sich der islamische Universalgelehrte Averroes vergebens zwei Begriffe zu verstehen, für die der Islam mit seinem Darstellungsverbot und seiner andersartigen Literatur keine Entsprechung hat. Diese zwei Wörter von „zweifelhafter Bedeutung“ am Anfang der *Poetik* hatten ihn stocken lassen.

Es waren die Wörter „Tragödie“ und „Komödie“. Jahre vorher war er ihnen im dritten Buch der *Rhetorik* begegnet; kein Mensch im Umkreis des Islam hatte eine Ahnung, was sie bedeuten sollten. Vergebens hatte er die Schriften Alexanders von Aphrodisias durchstöbert, vergebens die Versionen des Nestorianers Hunain ibn-Ishāq und des Abu-Bashar Mata befragt. Diese beiden Geheimwörter fanden sich im Text der *Poetik* an unzähligen Stellen; unmöglich sie zu umgehen.⁴¹

Der Übersetzer österreichischer Literatur ist zumindest mit drei sprachlichen Problemen konfrontiert: mit der Dialekt-Problematik, der landeskundlichen Problematik, und den immanenten grammatikalischen Unterschieden der deutschen Sprache anderen Sprachen gegenüber.

Als Beleg des ersten Punktes dieser Problematik ist Ernst Jandls Gedicht *Nationalliteratur* als Paradebeispiel zu erwähnen:

jo seizn es kane daitsch?
no oeso des samma wiagli ned
owa eia dichtersschbrooch is do daitsch
es heazzas jo - oder ned?

Abgesehen davon, dass ein Großteil der Dialektgedichte und experimentellen Gedichte Jandls, bzw. der Wiener Gruppe fast unübersetzbar ist, wird ihr avantgardistischer Charakter häufig übersehen, da in anderen Ländern, Frankreich insbesondere, Dialekt nicht mit Avantgarde assoziiert wird.

Die Hindernisse der „Sprachverankerung“ österreichischer Autoren hatte Marcel Ray, ein französischer Karl-Kraus-Übersetzer, anhand des Werks von Karl Kraus schon 1933 problematisiert. Kraus ist „in den Schranken seiner eigenen Sprache eingeschlossen“ geblieben, denn „sein unerhörtes Sprachkönnen, die profunde Sprachverankerung seines Werkes bilden ein schier unüberwindliches Hindernis für jede Übertragung.“⁴²

Nestroys Schicksal ist ähnlich, seine Werke sind in Großbritannien kaum studiert. „Vorurteile gegen das Mundartliche in seiner Sprache könnten hier eine Rolle spielen, eventuell auch die Tatsache, dass es keine mit Erläuterungen versehene Schulausgabe gibt.“⁴³

Unser Anliegen ist nicht die mangelnden Sprachkompetenzen gewisser Übersetzer zu diskutieren. Wir wollen nicht solche Fälle zitieren wie etwa den Joseph Roths, der

von seinen ersten Übersetzungen regelrecht zerstört worden ist, weil der Vater des Helden im Roman *Radetzky* – in der spanischen Fassung – „cerdos“ (Schweine) hütet statt „cisnes“ (Schwäne) wie im Original.⁴⁴

Können mangelnde landeskundliche Kenntnisse beträchtlich auf den Sinn des übersetzten Textes auswirken? Selbstverständlich ist das nur eine rhetorische Frage. Robert Menasse berichtet über die Auswirkungen eines Übersetzungsfehlers auf die Wahrnehmung eines österreichischen Romans:

Als Mitte der Achtzigerjahre die erste Übersetzung von Ingeborg Bachmanns Roman *Malina* in Brasilien erschien, war die brasilianische Literaturkritik begeistert. Besonders gelobt wurde die Gabe der Dichterin, Übergangslos von einem alltäglichen, scheinbar unschuldigen Szenario ins Surreale und eigentümlich Bedrohliche zu kippen. Ein in mehreren Feuilletons angeführtes und besonders akklamiertes Beispiel war jene Stelle des Romans, wo die Protagonisten sich in der Wiener Innenstadt treffen und gleichsam aus heiterem Himmel beschließen, mitsammen „zum Abgrund zu gehen und dort einen Kaffee zu trinken“. Ein Abgrund, eine Schlucht, ein sich auftuender Boden (port.: „fossa“) inmitten eines urbanen Zentrums! Und diese Gelassenheit, mit der am Rande des Abgrunds Kaffee getrunken wird! Kann es ein Überraschenderes, ein dichtereres, intensiveres Bild geben für die

Dialektik der Moderne, für die doppelbödige Realität Europas, das nach den Greueln des letzten Weltkrieges so schön getüncht wiederaufgebaut wurde, und für die letztlich abgründige Unschuld der Österreicher im besonderen? Die Diskussion über diesen Roman war so intensiv, dass sie zweifellos zu sehr produktiven Konsequenzen in der brasilianischen Literatur und in der Welterkenntnis der Leser führte. Übersetzt man allerdings das portugiesische Wort „fossa“ zurück ins Deutsche, befinden wir uns auf dem „Graben“, einem schicken Platz im Zentrum Wiens mit einigen Cafés ohne doppeltem Boden, ohne sich öffnender Schlucht.⁴⁵

Unser drittes Problem: Sind alle literarischen Werke übersetzbar?

Ulrich Weisstein hatte längst darauf hingewiesen, dass die Qualität der Rezeption ausländischer Werke in engem Zusammenhang mit der Tatsache steht, „wie gut sie sich in eine fremde Sprache übersetzen lassen.“⁴⁶ Ein Beispiel dafür wird von Eugenio Bernardi aus Italien erwähnt:

Es gibt kein Werk Thomas Bernhards, das sich der Übersetzung nicht widersetzt, vor allem der Übersetzung in eine Sprache, die – wie das Italienische – keine zusammengesetzten Wörter kennt, dafür aber eine strenge consecutio temporum, die das ständige Oszillieren zwischen Gesagtem und Wiedergabe von Gesagtem, das die deutsche indirekte Rede kennzeichnet, nicht wiedergeben vermag. Genau in diesen Falten der deutschen indirekten Rede steckt aber viel von Bernhards schwarzem Humor.⁴⁷

Lassen sich die von Klaus Zeyringer angesprochenen „österreichischen Unverständlichkeiten“⁴⁸ bzw. die von Wendelin Schmidt-Dengler angesprochenen „Unverständigungstexte“⁴⁹ überhaupt übersetzen?

In dieses Problemfeld fällt das Werk Friederike Mayröckers, von deren Texten „sich Freund und Feind mit staunender Bewunderung abwenden und ihre Inkompetenz erklären“⁵⁰, deren Texte uns zwingen, „die uns längst liebgewordenen Lesegewohnheiten aufzugeben“. Da das Übersetzen nur ein Faktor in der Rezeption ist, bleibt die Frage offen, ob die Bemühungen die späte Lyrik Friederike Mayröckers zu übersetzen – eine Dichtung, die „zum Fragmentarischen tendiert, dass die Sinnzusammenhänge brüchig werden, und die eindeutige Lesbarkeit des Geschriebenen kaum mehr gewährleistet ist“⁵¹ – für den Übersetzer zum

Pyrrhussieg geworden wären, der ihn mit dem Genuss des unbestrittenen Prestiges dessen belohnt, der nie gelesen wird.

Fröhliche Apokalypse, Habsburgischer Mythos oder Weltliteratur?

Die Anwendung einer Fragestellung über das Wesen der österreichischen Literatur bei der Analyse des Literaturtransfers, wie etwa Joseph Strelka es konzipiert⁵², induziert Ergebnisse, die zur Ausblendung der essentiellen Fragen des Kulturtransfers führen, etwa die des Austriazitäts-Begriffs eines Kulturraumes im Ausland. Diese neue von Gerald Stieg⁵³ in die Diskussion eingeführte Formulierung der Fragestellung überwindet den „traditionellen“ immanenten Austrozentrismus und ist erkenntnisrelevanter. Die Diskussion über eine Rezeptionsgeschichte der österreichischen Literatur setzt voraus, „dass ein Bewusstsein von ihrer Eigenständigkeit existiert und sich im Kreis anderer Literaturen – besonders innerhalb der deutschsprachigen – als solches ausmachen lässt.“⁵⁴ Dieses Bewusstsein von ihrer Eigenständigkeit muss aber nicht mit dem der österreichischen Literaturwissenschaftler übereinstimmen.

Der Transfer österreichischer Literatur bewegt sich häufig zwischen drei Referenzpunkten: fröhlicher Apokalypse, habsburgischem Mythos und Weltliteratur. Die Vertreter von jeweils einer dieser Wahrnehmungen schubladisieren im Gefolge von Magris' Buch alles: Trotz Walter Weiss' Polemik gegen gewisse Kritiker, die im Habsburgischen Mythos „gefangen“ sind, wagt es Ulrich Greiner, die Magris'schen Thesen wieder aufzugreifen und zu vereinfachen⁵⁵; das Verfahren ist kein isoliertes Phänomen der bundesdeutschen Kritik, im nicht-deutschsprachigen Ausland ist die Situation noch krasser.

In Italien, dem Herkunftsland des Autors des habsburgischen Mythos, ist der Begriff österreichische Literatur

vor allem an sie und die Existenz des untergegangenen Habsburgerreiches gebunden. Die Realität des heutigen Österreich kann mit keinem besonderen Interesse rechnen, sein Name ist wesentlich Abglanz der Vergangenheit, die in Gefahr ist, zum stereotypen Cliché zu gerinnen. So hat österreichische Literatur kaum eine Chance als realistische Widerspiegelung der eigentümlichen Verhältnisse, die eher als provinziell, am geistigen Rand Europas liegend empfunden werden.⁵⁶

Zu Recht hatte Konstanze Fliedl in *Das andere Österreich* das dringende Bedürfnis gesehen, ein anderes literarisches Bild Österreichs zu vermitteln.

Fröhliche Apokalypse, „Vienne fin de siècle“

Eine weitere Vermittlungsstrategie bzw. eine Vermarktungsstrategie österreichischer Literatur im Ausland ist der Begriff „Vienne fin de siècle“. Trotz ihrer ansatzreicheren und entdeckungsfreudigeren Haltung bleibt sie nicht unanfechtbar. Freilich meinen wir hier die französische Mode von „Vienne fin de siècle“ am Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre. Gilbert Ravy bezeichnete sie als „eine deutliche Wende in der Wahrnehmung der österreichischen Literatur in Frankreich“, und wie in vielen anderen Rezeptionsmomenten der Literatur lieferte eine außerliterarische Instanz einen wesentlichen Beitrag zu dieser Entwicklung, hier ist die Rede von der im Centre Pompidou stattgefundenen „Wiener Ausstellung“ unter dem Motto der fröhlichen Apokalypse.

Autoren wie Joseph Roth, Robert Musil, Arthur Schnitzler, Franz Werfel, Stefan Zweig, deren Werke schon in den 30er Jahren übersetzt worden waren, wurden neu entdeckt, als Taschenbuch veröffentlicht, „während andere bis dahin weniger wenn nicht sogar völlig unbekannte Autoren wie Peter Altenberg oder Karl Kraus in allen Auslagen erscheinen und nicht selten zum Gegenstand umfangreicher Rezensionen werden.“⁵⁷

Ein Bewusstsein der Eigenständigkeit österreichischer Literatur existiert in Frankreich seit der im Centre Pompidou stattgefundenen „Wiener Ausstellung“. Seitdem

gibt es für die französische Kritik eine spezifisch österreichische Literatur oder wenigstens österreichische Schriftsteller, die regelmäßig als solche bezeichnet werden, wenigstens solange ihre Werke in die vorgeformte, zum gängigen Klischee gewordene Kategorie vom „Ende einer Kultur“, vom „Untergang eines Imperiums“ hineinpassen. Roth, Schnitzler oder Musil gelten ausschließlich als die Vertreter einer Literatur der Agonie, als die Zeugen eines Weltuntergangs. Die österreichische Literatur wird auf die „Diagnose einer sterbenden Welt“ eingeschränkt (*Le Matin*, 8.6.1984). Besonders symptomatisch ist in dieser Hinsicht die Umtitelung von Schnitzlers Roman *Der Weg ins Freie*, der 1984 in der französischen Übersetzung als *Vienne au crépuscule*, „Wien in der Dämmerung“ veröffentlicht wird.⁵⁸

Bis zum fernen und exotischen Land Mexiko lassen sich die Echos der Ausstellung vernehmen. Der mexikanische Publizist Héctor Orestes Aguilar erklärt seine leidenschaftliche Lebenshaltung Österreich gegenüber:

Meine Leidenschaft für Österreich ist vom Bewusstsein der Krise geprägt, von der kritischen Sehnsucht nach Ordnung und vom fröhlichen wohlthuenden Zynismus, den man aus Büchern wie *Radetzky* marsch, *Die letzten Tage der Menschheit*, *Der Reigen*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, *Die Schlafwandlern* und viele anderen mehr lernen kann.⁵⁹

Österreichische Weltliteratur

Der Titel ist kein Paradoxon, sondern ein Oxymoron. Er bezieht sich auf die Tatsache, dass eine erhebliche Anzahl von (alt)österreichischen Autoren nicht als solche im Ausland bekannt geworden ist, sondern als Weltliteratur. Als Weltliteratur wahrgenommen, hat es die österreichische Literatur also auch nicht besser. Die ausländischen „Weltliteratursucher“ ignorieren leider sehr gerne österreichspezifische kulturelle Besonderheiten. Kafka, Rilke, Broch sind in die erste Reihe der bedeutendsten Klassiker der Weltliteratur „verbannt“ worden, und dort lässt man sie stehen. In diesem Kontext ist die Verwechslung zu erklären, sie als deutsche (anstatt österreichische) Autoren einzuordnen.

Die polnische Germanistin Maria Krzysztofjak behauptet: „Die Prager Literatur, zum Beispiel Rainer Maria Rilke, Kafka, Max Brod und selbst Franz Werfel, wurde eher als deutschsprachige Weltliteratur gelesen.“⁶⁰ Francis Claudon vertritt ebenso die Meinung, dass

die „österreichischen“ Prager, Franz Kafka und R. M. Rilke jetzt, wie überall, auch in Frankreich zur Weltliteratur gehören“; dies wurde durch mehrere Übersetzungen und zahlreiche Ausgaben bestätigt. Andererseits meint er, dass „Kafkas sehr eigenartige Problematik und Rilkes kosmopolitische Einstellung die österreichische »Appartenance« etwas bemänteln.“⁶¹

Krzysztof Lipiński äußert sich über diese Wahrnehmung auf gleiche Weise. Das Jahr 1945 stellte für die Rilke-Rezeption in Polen „keine bedeutende Zäsur“ dar: „Bereits in der Zwischenkriegszeit galt Rilke als

ein Dichter von europäischem Rang, dessen Werk weit über die Grenzen des deutschen Sprachraums hinaus bekannt war.“⁶² In Polen ist man allgemein der Ansicht, dass „die österreichische Lyrik wahrhaft europäisches Format hat (St. H. Kaszynski).“⁶³

Kulturelle bzw. literarische Orientierung eines Kulturraumes

Eine der größten Herausforderungen beim Prozess des Transfers österreichischer Literatur ins Ausland ist die Überwindung der nicht-deutschsprachigen kulturellen bzw. literarischen Orientierung des Ziellandes, der Zielländer (d.h. des Kulturraumes bzw. Sprachraumes).

Eine Tatsache für die bescheidene bzw. ausgebliebene Rezeption der deutschsprachigen Literatur im Ausland ist, dass sie bei ausländischen Intellektuellen eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat. Der Grund ist in der kulturellen Orientierung eines Kulturraumes bzw. Sprachraumes zu finden. Das Korrelat der Entwicklung der Auslandsgermanistik befindet sich in der kulturellen Orientierung des Aufnahmelandes. Im Falle von Rumänien ist die Folge der Entstehung des modernen Staates und der rumänischen modernen Kultur unter einem starken französischen Einfluss, „dass die Germanistik erst Anfang des 20. Jahrhunderts zum Hochschulfach wurde, als man die ersten Lehrstühle an den beiden Universitäten des Landes (Bukarest und Jassy) gründete.“⁶⁴

Orientieren sich die Nachbarländer an Österreich? Milan Tvrđík beschreibt das tschechische Geistesleben

stark von einer Orientierung an der romanischen, vor allem französischen (schon seit den letzten Jahrzehnten der Monarchie), angloamerikanischen (sehr stark seit den sechziger Jahren) und russisch-sowjetischen (seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, verstärkt und ideologisch bedingt nach 1945) Kunst und Literatur geprägt.⁶⁵

Eine Übersetzung macht keine Rezeption, bestätigt Christopher Benfey. Dass Rilkes Werk in der amerikanischen Literatur bis zum Ende des zweiten Weltkriegs kaum präsent ist, wengleich zu diesem Zeitpunkt sein Ruhm in Europa längst gefestigt war und adäquate Übertragungen ins Englische von dem Engländer J. B. Leishman und der Amerikanerin M.

D. Herter Norton bereits in den dreißiger Jahren zu erscheinen begannen, begründet er mit der kulturellen Orientierung des Aufnahmelandes:

Die Dichter der Generation der Moderne, Stevens, Pound, Williams, Eliot und andere, erwiesen sich Rilke gegenüber bemerkenswert gleichgültig. Sein instinktiver Konservatismus und seine gelegentliche Weichlichkeit hatten allerdings Eliot und Stevens kaum abgeschreckt, hatten sie sich die Zeit genommen, ihn zu lesen. Aber der Stammbaum der Moderne, den Pound und Eliot aufstellten, war französisch, besonders geprägt vom französischen 19. Jahrhundert und überhaupt absolut romanisch. Die moderne deutsche Kultur – Malerei, Film wie auch Dichtung – war bis nach 1945 auf der anglo-amerikanischen Landkarte einfach nicht zu finden.⁶⁶

Andere Kulturräume sind wortwörtliche Inseln. In Großbritannien wird „nicht nur die deutschsprachige Gegenwartsliteratur ignoriert, auch die französische, die spanische, die italienische wird vernachlässigt.“⁶⁷ Nicht nur die Eroberung der Insel ist ein Desiderat geblieben: „Deutsche Schriftsteller, und nicht nur deutsche, hatten es immer schwer, den Kanal in nördlicher Richtung zu überqueren, und Romanciers hatten es besonders schwer.“⁶⁸

Der Germanist Michael Hulse formuliert ein Fazit der Rezeptionshaltung der Briten:

In der Tat hat man den Eindruck, dass Großbritannien im Schnitt nur einen deutschen Schriftsteller pro Jahrzehnt zur Kenntnis nehmen mag. In den Zwanzigern war Thomas Mann, in den Dreißigern Rilke, in den Vierzigern wieder Thomas Mann („der gute Deutsche“), in den Fünfzigern Heinrich Böll, in den Sechzigern Günter Grass, in den Siebzigern Christa Wolf, in den Achtzigern Patrick Süskind. (In den Neunzigern hat man es mit Christoph Ransmayr versucht, was sich allerdings schnell als Flop herausstellte.) Das ist frivol formuliert, aber gar nicht so abwegig.⁶⁹

Und was ist mit dem Kulturraum Lateinamerika in diesem Kontext? Kann man etwas dafür, dass Paris im 19. Jahrhundert die geistige Hauptstadt Lateinamerikas gewesen ist? Und dass Lateinamerika zu fern von Gott und zu nahe zu den Vereinigten Staaten ist? In diesem Zusammenhang behauptet Sara Sefchovich: Die mexikanische Geschichte

ist geprägt vom ständigen Kampf gegen Spanien, Frankreich und die USA. Unsere Kultur ist Akzeptanz des Folgenden: gegen Spanien stimmen, um mit Frankreich zu sympathisieren; gegen die USA stimmen, um das Französische zu wählen.⁷⁰

Das Syndrom „Wie Heinrich Heine in Frankreich“ oder die Änderung bzw. Umtitelung des Originaltitels

Gestatten Sie uns, eine literarische Anekdote zu erzählen, um diese Problematik zu beleuchten.

Heinrich Heine notiert in seinen *Memoiren*:

Hier in Frankreich ist mir gleich nach meiner Ankunft in Paris mein deutscher Name „Heinrich“ in „Henri“ übersetzt worden, und ich mußte mich darin schicken und auch endlich hierzulande selbst so nennen, da das Wort Heinrich dem französischen Ohr nicht zusagte und überhaupt die Franzosen sich alle Dinge in der Welt recht bequem machen. Auch den Namen „Henri Heine“ haben sie nie recht aussprechen können, und bei den meisten heiße ich M. Enri Enn; von vielen wird dieses in ein Enrienne zusammengezogen, und einige nannten mich M. Un rien.

Das schadet mir in mancherlei literarischer Beziehung, gewährt aber auch wieder einigen Vorteil. Zum Beispiel unter meinen edlen Landsleuten, welche nach Paris kommen, sind manche, die mich hier gern verlästern möchten, aber da sie immer meinen Namen deutsch aussprechen, so kommt es den Franzosen nicht in den Sinn, daß der Bösewicht und Unschuldbrunnenvergifter, über den so schrecklich geschimpft ward, kein anderer als ihr Freund Monsieur Enrienne sei, und jene edlen Seelen haben vergebens ihrem Tugendeifer die Zügel schießen lassen; die Franzosen wissen nicht, daß von mir die Rede ist, und die transrhenanische Tugend hat vergebens alle Bolzen der Verleumdung abgeschossen.⁷¹

Ein Merkmal in der Rezeption ist die Umtitelung bzw. die Änderung des Originaltitels in der Übersetzung, dies haben wir als das „Wie Heinrich Heine in Frankreich“-Syndrom bezeichnet. Diese Identitätsverwandlung gewinnt in großen Kulturräumen – etwa Iberoamerika, wo man die gleiche Sprache spricht, aber nicht dieselbe andere Konturen, wie z. B., dass „der Leser sich an einen Kafka mit leicht argentinischem

Akzent gewöhnte.“⁷² Eine weitere Identitätsverwandlung ist, dass Autoren, die in ihrem Herkunftsland in die „zweite Reihe“ eingeordnet sind, in einem nicht-deutschsprachigen Ausland mit mangelhaften Vermittlungsinstanzen leichter überschätzt werden:

H. H. Kirst wird von französischen Kritikern nicht nur unter den viel gelesenen, sondern auch unter den literarisch bedeutenden deutschen Autoren oft genannt! –, [es] wird Ernst von Salomons literarischer Rang überschätzt; das Interesse an dem was er berichtet und an der Perspektive, aus der er berichtet, gibt den Ausschlag.⁷³

Zurück zur Umtitelung bzw. zur Änderung des Originaltitels. Die größte Ausnahme bei der Bewahrung des Originaltitels in einer Übersetzung ist Thomas Bernhards *Kalkwerk*.⁷⁴ Da die Übersetzer „im polnischen Wortschatz keinen entsprechenden Begriff für *Kalkwerk*“ fanden, ist der Roman in Polen „unter dem etwas verfremdend wirkenden deutschen Titel“ erschienen.⁷⁵ Jedoch bestätigt jede Ausnahme die Regel, so ist z. B. außerhalb des deutschsprachigen Kulturraumes Elias Canettis *Die Blendung* unter dem Pseudonym *Auto de Fe* bekannt.

Auch Arthur Schnitzler zeigt sich hier als Paradebeispiel. *Frau Bertha Garlan* erleidet verschiedene Metamorphosen: in einer chinesischen Übersetzung aus dem Jahre 1929 ist sie *Die zärtliche Witwe*, Jahrzehnte später, nämlich 1988, berauscht sie sich am „bitteren Wein der Sehnsucht“, wie der neue Titel lautet (*Der bittere Wein der Sehnsucht*).

Therese schwebt zwischen Einzelfall und Prototyp des Frauenlebens: sie ist „Die unglückliche Therese“ in einer chinesischen Ausgabe von 1937, in einer französischen Übersetzung ist sie *Thérèse, chronique d'une vie de femme*.⁷⁶ Andererseits ist jeder mögliche Überraschungseffekt von Schnitzlers Erzählung *Leutnant Gustl* in der chinesischen Übersetzung verschwunden: „Vor dem Selbstmord“ (1931, 1945).

Für eine bestimmte Rezeptionsrichtung besonders symptomatisch ist in dieser Hinsicht die Umtitelung von Schnitzlers Roman *Der Weg ins Freie*, der 1984 in der französischen Übersetzung als *Vienne au crépuscule*, „Wien in der Dämmerung“ veröffentlicht wird.⁷⁷

Konstanze Fliedl weist darauf hin, dass Schnitzler „von dem Hintergrund des trivialen Frauenromans [...] seine Schilderungen“ abhebt, und er „damit gegen ein Genre an[schreibt], das die reale

Geschichte der Frauen immerfort annulliert, um sie als Märchen neu zu erfinden.“⁷⁸ In diesem Zusammenhang besteht das Verdachtsmoment, dass diese intertextuellen Elemente, die der Titel andeutet, in der Übersetzung verschwinden.

Erweckt Rilkes Roman *Malte Laurids Brigge* unter dem Titel *Journal of My Other Self*⁷⁹ in der Übersetzung von Jon Linton, einem schottischen presbyterianischen Pastor dieselben Assoziationen?

Wie gravierend diese Situation sein kann, kann man am Werk Kafkas deutlicher erklären (dieser Satz ist ein kafkaeskes Oxymoron): Ein Philologe liest *Den Verschollenen*, ein Laie liest *Amerika*. Lesen beide denselben Roman?

Anmerkungen

¹ Barner, Wilfried: Neuphilologische Rezeptionsforschung und die Möglichkeiten der klassischen Philologie. *Poetica*, 9, 1977, S. 502.

² Vogt, Jochen: *Einladung zur Literaturwissenschaft*. München: Fink, 1999, S. 37.

³ Haas, Franz - Schlösser, Hermann - Zeyringer, Klaus: *Blicke von Aussen. Österreichische Literatur im internationalen Kontext*. Innsbruck: Haymon, 2003, S. 11.

⁴ Mandelkow, Karl Robert: Probleme der Wirkungsgeschichte. *Jahrbuch für internationale Germanistik*, 2, 1970/1, S. 72.

⁵ Andreev, Alexander: Ein Nationalnihilist. Bernhard in Bulgarien. In: Bayer, Wolfram (Hg.): *Kontinent Bernhard. Zur Thomas-Bernhard-Rezeption in Europa*. Wien: Böhlau, 1995, S. 78.

⁶ Wellek, René: Die Krise der vergleichenden Literaturwissenschaft. In: Ders.: *Grundbegriffe der Literaturkritik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1965, S. 205.

⁷ Rinner, Fridrun: Zur Broch-Rezeption in Frankreich. In: Bernáth Árpád - Kessler, Michael - Kiss Endre (Hg.): *Hermann Broch. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Tübingen: Stauffenburg, 1988, S. 259.

⁸ Ebd., S. 268-269.

⁹ Saénz, Miguel: Geschichte einer unmöglichen Liebe. Die deutsche Literatur in Spanien seit 1945. In: Arnold, H. L. (Hg.): *Ansichten und Auskünfte zur deutschen Literatur nach 1945*. München: Text+Kritik, 1995, S. 174.

¹⁰ Stückrath, Jörn: *Historische Rezeptionsgeschichte*. Stuttgart: Metzler, 1979, S. 16.

¹¹ Ebd.

¹² Steinecke, Hartmut: Brochs Wirkung - Geschichte einer Nicht-Wirkung. In:

Kessler, M. – Lützelner, P. L. (Hg.): *Hermann Broch. Das dichterische Werk. Neue Interpretationen*. Tübingen: Stauffenburg, 1987, S. 139.

¹³ Zitiert in: Durzak, Manfred: *Hermann Broch*. Reinbek: Rowohlt, 2001, S. 7; sowie Steinecke [Anm. 12], S. 139–147.

¹⁴ Durzak [Anm. 13], S. 7.

¹⁵ Durzak, Manfred: Hermann Broch und Alfred Döblin. Begegnung und Kontroverse oder der Deutsche Roman am Scheideweg. *Neue deutsche Hefte*, 34, 1987/17, S. 94.

¹⁶ Lützelner, P. M.: Aktualität und Inaktualität Hermann Brochs. *Literatur und Kritik*, 21, 1986/209–210, S. 408.

¹⁷ Vogt [Anm. 2], S. 36.

¹⁸ Strelka, Joseph: Von Wesen und Eigenart der österreichischen Literatur. In: Ders.: *Brücke zu vielen Ufern. Wesen und Eigenart der österreichischen Literatur*. Wien: Europa, 1966, S. 9.

¹⁹ Schlösser, H.: Deutschland-Österreich. In: Haas – Schlösser – Zeyringer [Anm. 3], S. 54.

²⁰ Mojasevic, Miljan: Österreichische Dichtung in Jugoslawien. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 535.

²¹ Daigger, Annette: Rezeption österreichischer Literatur. In: Daviau, Donald G. – Arlt, Herbert (Hg.): *Geschichte der österreichischen Literatur*. Teil 2. St. Inngbert: Röhrig, 1996, S. 600.

²² Hamburger, Michael: Österreichische Literatur in England. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 519.

²³ Martin, D. C. G. – Pender, M. J.: Österreichische Literatur an einer britischen Universität. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 515.

²⁴ Mojasevic [Anm. 20], S. 536.

²⁵ Ravy, Gilbert: Die Spezifität der österreichischen Literatur aus französischer Sicht. Ein Rückblick. *Jura Soyfer, Internationale Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 7, 1998/2, S. 5–8.

²⁶ Mandelkow [Anm. 4], S. 72.

²⁷ Kaszyski, Stefan H.: Barometer und Instrument. Literatur der Bundesrepublik in Polen. In: Kneip, Heinz – Orłowski, Hubert (Hg.): *Die Rezeption der polnischen Literatur im deutschsprachigen Raum und die der deutschsprachigen in Polen 1945–1985*. Darmstadt: Deutsches Polen Institut, 1988, S. 335.

²⁸ Haas, F.: Österreichischer Solipsismus. In: Haas – Schlösser – Zeyringer [Anm. 3], S. 40.

²⁹ Zima, Peter: *Komparatistik*. Tübingen: Francke, 1992, S. 167.

³⁰ Höfs-Kahl, Marion: *Zur Rezeption der lateinamerikanischen Literatur in der Bundesrepublik Deutschland: das Beispiel Octavio Paz*. Frankfurt am Main:

Haag+Herchen, 1990, S. 8.

³¹ Rieger, Elisabeth: *Musil in Frankreich. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte seiner Werke (1922-1970)*. Diss. Wien, 1972, S. 24.

³² Álvarez, Gerardo: El retablo de las maravillas. Juan García Ponce y *Der Mann ohne Eigenschaften*. In: Ertler, Klaus-Dieter - Himmelsbach, Siegbert (Hg.): *Pensées-Penseri-Pensamientos. Dargestellte Gedankenwelt in den Literaturen der Romania. Festschrift für Werner Helmich*. Wien: Lit. Verlag, 2006, S. 475-491.

³³ Motoyoshi, Mizue: Rilke in Japan und Japan in Rilke. In: Engel, Manfred - Lamping, Dieter (Hg.): *Rilke und die Weltliteratur*. Düsseldorf: Artemis und Winkler, 1999, S. 303.

³⁴ Ebd., S. 305.

³⁵ Yushu, Zhang: Österreichische Literatur in China. *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 7. Nr. September 1999.

³⁶ Pawlowa, Nina: Die sowjetische Rezeption der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. In: König, Christoph (Hg.): *Germanistik in Mitteleuropa 1945-1992*. New York: de Gruyter, 1995, S. 215.

³⁷ Magris, Claudio: Die Rezeption der deutschen Literatur nach 1945 in Italien. In: Durzak, M. (Hg.): *Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen*. Stuttgart: Reclam, 1971, S. 450; auch in: Charloni, Anna: Zur italienischen Rezeption der deutschen Nachkriegsliteratur. In: Arnold [Anm. 9], S. 155.

³⁸ Catalano, Gabriella: *Paesaggi absburgici*. Udine: Campanotto, 1993; Rovagnati, Gabriella: *Spleen e artificio. Poeti minori della Vienna di fine secolo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994.

³⁹ Jauß, Hans Robert: Der Leser als Instanz einer neuen Geschichte der Literatur. *Poetica*, 7, 1975, S. 328.

⁴⁰ Belobratow, Alexandr W.: Österreichische Literatur nach 1945 aus russischer Sicht. In: Lichtmann, Tamás (Hg.): *Nicht (aus, in, über, von) Österreich*. Frankfurt am Main: Lang, 1995, S. 39-40.

⁴¹ Borges, Jorge Luis: Averroes auf der Suche. In: Ders.: *Das Aleph. Erzählungen 1944-1952*. [Übers. Karl August Horst - Gisbert Haefs] Frankfurt am Main: Fischer, 2003, S. 81.

⁴² Sternbai-Gärtner, Lotte: Karl Kraus in Frankreich. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 524.

⁴³ Martin - Pender [Anm. 23], S. 517.

⁴⁴ Saénz [Anm. 9], S. 172.

⁴⁵ Menasse, Robert: *Erklär mir Österreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S. 158.

- ⁴⁶ Weisstein, Ulrich: The reception of twentieth century German literature in the United States. In: Friedrich, Werner P. (Hg.): *Comparative Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1959, S. 551.
- ⁴⁷ Bernardi, Eugenio: Bernhard in Italien. In: Lachinger, Johann - Pittertschatscher, Alfred (Hg.): *Literarisches Kolloquium Thomas Bernhard. Materialien*. Gmünd: Bibliothek der Provinzen, 1994, S.183.
- ⁴⁸ Haas - Schlösser - Zeyringer [Anm. 3], S. 13.
- ⁴⁹ Schmidt-Dengler, W.: *Bruchlinien. Vorlesungen zur österreichischen Literatur 1945 bis 1990*. Salzburg: Residenz, ²1996, S. 508.
- ⁵⁰ Ebd., S. 508.
- ⁵¹ Schlösser [Anm. 19], S. 83.
- ⁵² Strelka [Anm. 18], S. 9.
- ⁵³ Stieg, G.: Überlegungen zur Rezeption der österreichischen Gegenwartsliteratur in Frankreich. Am Beispiel Thomas Bernhards und Elias Canettis. In: Scheichl, Sigurd Paul - Stieg, G. (Hg.): *Österreichische Literatur des 20. Jahrhundert. Französische und österreichische Beiträge*. Innsbruck: AMÖ, 1986, S. 231.
- ⁵⁴ Daigger [Anm. 21], S. 600.
- ⁵⁵ Siehe die Buchbesprechung von W. Schmidt-Dengler: Ulrich Greiner: *Der Tod des Nachsommers. Aufsätze, Porträts, Kritiken zur österreichischen Gegenwartsliteratur*. München: Hanser 1979. In: Bartsch, Kurt - Goltschnigg, Dietmar - Melzer, Gerhard (Hg.): *Für und wider eine österreichische Literatur*. Königstein/Ts.: Athenäum, 1982, S. 181-184.
- ⁵⁶ Reininger, Anton: Die österreichische Literatur in der Sicht Italiens. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 533.
- ⁵⁷ Ravy, [Anm. 25], S. 8.
- ⁵⁸ Ebd., S. 8.
- ⁵⁹ Aguilar, Héctor O.: Die Leidenschaft für Österreich. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien*. 1996, S. 55.
- ⁶⁰ Krysztofaki, M.: Kulturgeschichtliche Nähe. Österreichische Literatur in Polen. In: Kneip - Orłowski [Anm. 27], S. 374.
- ⁶¹ Claudon, F.: Strahlungen der österreichischen Literatur in Frankreich. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 521.
- ⁶² Lipinski, K.: Ungebrochene Wirkung: Rainer Maria Rilke. In: Kneip - Orłowski [Anm. 27], S. 319.
- ⁶³ Rosner, Edmund: Österreichische Literatur in Polen. *Literatur und Kritik*, 1971/59, S. 550.
- ⁶⁴ Corbea-Hoișie, Andrei: Für eine richtige Auslandgermanistik. Die Lage des

Faches in Rumänien. In: König [Anm. 36], S. 169.

⁶⁵ Tvrđík, Milan: Ein Autor für Germanisten. Bernhard in Tschechien. In: Bayer [Anm. 5], S. 447.

⁶⁶ Benfey, Christopher: Rilke in Amerika. In: Bauschinger, Sigrid - Cocalis, Susan L. (Hg.): *Rilke-Rezeptionen. Rilke Reconsiderated*. Tübingen: Francke, 1995, S. 114.

⁶⁷ Hulse, Michael: Ach so! Deutschsprachige Literatur in Großbritannien. In: Arnold [Anm. 9], S.139.

⁶⁸ Chambers, Helen: Die Rezeption Joseph Roths in Großbritannien. In: Kessler, Michael - Hackert, Fritz (Hg.): *Joseph Roth. Interpretation - Kritik - Rezeption*. Tübingen: Stauffenburg, 1990, S. 65.

⁶⁹ Hulse [Anm. 67], S. 138.

⁷⁰ Sefchovich, S.: *México: País de ideas país de novelas*. México: Grijalbo, 1987, S. 208. [Dt. von G. A.]

⁷¹ Heine, Heinrich: *Memoiren*. Frankfurt am Main: Eichborn, 1997, S. 56-57.

⁷² Saénz [Anm. 9], S. 171.

⁷³ Bondy, François: Die Rezeption der deutschen Literatur nach 1945 in Frankreich. In: Durzak [Anm. 37], S. 418.

⁷⁴ Bernhard, Thomas: *Kalkwerk*. [Übers. Ernst Gyczek - Marek Feliks Nowak]. Kraków, Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1986.

⁷⁵ Kaszynski, Stefan H.: Seit drei Jahrzehnten präsent. Zur Rezeption in Polen. In: Bayer [Anm. 5], S. 436.

⁷⁶ Thérèse, chronique d'une vie de femme, roman traduit de l'allemand par Suzanne Clauser. Préface de Louis Gillet. Paris: A. Michel 1931 (Collections de maîtres de la littérature étrangère, nouvelle série), Angaben nach Joseph H. Dayag.

⁷⁷ Ravy [Anm. 25], S. 5-8.

⁷⁸ Fliedl, Konstanze: *Arthur Schnitzler: Poetik der Erinnerung*. Wien [u. a.]: Böhlau, 1997, S. 175.

⁷⁹ Bauschinger, Sigrid: Ein Orpheus für Amerika. Die frühe Rezeption Rilkes in den Vereinigten Staaten. In: Bauschinger - Cocalis [Anm. 66], S. 95-109.

Die Wahrnehmungen von Zentren und Peripherien im Roman *Der rote Reiter* von Franz Xaver Kappus

Nach dem Zerfall der k. u. k. Monarchie entstehen auf der Landkarte Europas neue Staaten, es werden neue Grenzen gezogen. Ehemalige Zentren werden plötzlich ersetzt, und die Peripherien müssen sich neu orientieren. Es ist nicht nur ein politisches System, das zusammenbricht, sondern in vielen Fällen ein ganzes Weltbild. Die Hauptfigur des Romans *Der rote Reiter* von Franz Xaver Kappus scheint als ehemaliger k. u. k. Offizier keinen Platz für sich zu finden in dem nach neuen Werten und Kriterien geordneten Universum. Er bewegt sich chaotisch zwischen zwei Welten, der alten und der neuen, ein Konflikt, der von dem Pendeln zwischen zwei Frauen, die eine ein Symbol für das Zentrum, die andere eines für die Peripherie stehend, unterstrichen wird. In meinem Beitrag werde ich zunächst auf die theoretische Problematik der Dichotomie von Zentrum und Peripherie sowie auf diesbezügliche Konstellationen innerhalb der Habsburgermonarchie eingehen. Danach möchte ich anhand des in Wien, Temeswar und Berlin in den Jahren unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg spielenden Romans von Kappus diese theoretischen Vorüberlegungen überprüfen.

Die Begriffe Zentrum und Peripherie können einerseits ohne einander nicht existieren, sind andererseits aber auch mehrdeutig:

„Zentrum“ und „Peripherie“ bilden ein Begriffspaar, das auf Fragen von Raum und Entfernung, von Herrschaft und Macht, von wirtschaftlicher Stärke und Eigenständigkeit, von sozialer Kompetenz und kultureller Leistungsfähigkeit gleichermaßen angewandt werden kann. [...]

Auch politische, kulturelle, ethnische und soziale Differenzen können nach dem Grad von Macht, Hegemonie, Dominanz bzw. Partizipation gemessen werden und eine Abfolge von Zentrum-Peripherie-Beziehungen bilden. Ökonomische, politische, kulturelle oder ethnische Stärke müssen dabei keineswegs Hand in Hand gehen. Im Gegenteil: Ein ökonomisches oder ein kulturelles Zentrum kann gleichzeitig politische Peripherie sein, ein politischer Zentralraum ökonomisches Randgebiet.¹

Man kann also nicht von *einem* einzigen Zentrum sprechen und von *einer* Peripherie. Die Problematik erweist sich als eine viel komplexere. Es gibt verschiedene Arten von Zentren und Peripherien. Jedes Zentrum kann zur Peripherie werden, so wie jede Peripherie, von einem anderen Standpunkt aus betrachtet, als Zentrum gelten kann. Diese Überlegungen spielen eine bedeutende Rolle in meiner Auseinandersetzung mit dem Roman von Kappus.

Um die Ambivalenz der zwei Termini zu unterstreichen, benutzen sie manche Autoren immer im Plural. Wichtig ist auch, dass man sie, ob im Singular oder Plural benutzt, nie als absolute Kategorien dastehen lässt, sondern ihre „erzeugte“ Bedeutung versteht:

Wichtig ist unseres Erachtens, dass sich die Dichotomie von „Zentrum“ und „Peripherie“ sinnvollerweise nur im Rahmen eines sozialen bzw. kulturellen *Konstruktivismus* – also nicht *essenzialistisch* – behaupten lässt, mit anderen Worten: der Gegensatz ist *gemacht* und existiert nicht außerhalb der sozialen Praxis.²

Dies gilt für jegliche Art von Zentrum/Peripherie. Die Position auf einer geographischen Landkarte oder in einem zeitlichen Diagramm ist im Prinzip egal. Da ich mich aber mit dem Roman eines aus dem ehemaligen Kakanien stammenden Autors befasse, muss auch auf dieses spezifische Gefälle kurz eingegangen werden.

Das habsburgische Imperium lebt förmlich durch seine Peripherien, unterstreicht der rumänische Literaturkritiker und Mitteleuropaexperte Cornel Ungureanu; man kann die österreichisch-ungarische Monarchie nicht verstehen, wenn man die Situation in den Randgebieten nicht studiert.³ Das Reich zieht seine Kraft aus den Peripherien, aus den Städtchen, in denen das Zentrum/die Zentren (Wien, Budapest, Prag) noch eine Art „axis mundi“ darstellen. Der Zerfall dieser Zentren ist da nicht bemerkbar, ein konstruiertes Idealbild lebt am Rande weiter und trotz der Veränderung bis zum Schluss. Die Macht des Zentrums kommt bis 1914 aus den Peripherien.

Die Hauptstadt Wien könnte man, glaube ich, als eine „fata morgana“, das Abbild eines Wunschdenkens betrachten. Die Großstadt liefert genau das, was der durstige, am Rande der „zivilisierten Welt“ schmachtende Provinzler von ihr erwartet: einen Mittelpunkt, ein Ideal,

manchmal natürlich auch ein Hassbild. Wien bekommt ambivalente Konnotationen in den Schriften verschiedener Provinzautoren: es ist einmal Kulturmetropole und der Ort, wo einem nie langweilig wird, es vermittelt dem Kleinstadtbürger den Eindruck grenzenloser Freiheit und steht sogar, wie im Roman *Der rote Reiter*, als Sinnbild für die geliebte Frau. Gleichzeitig wird Wien aber, vor allem unmittelbar vor dem Zusammenbruch des Imperiums und in der Zeit danach, als Platz, von dem man fliehen muss, empfunden, als tote Stadt ohne Zukunft, erstarrt in der Vergangenheit. Es unterdrückt, stagniert, ist verkommen und zieht alle, die sich nicht gleichzeitig retten, mit in den Verfall. Wien wirkt trotz allem wie ein Magnet auf die Bürger der Provinz (in manchen Fällen sogar bis spät nach der Auflösung der Monarchie) und stößt gleichzeitig diejenigen, die es nicht mehr braucht, weg. Besonders nach 1918 passiert das vielen. Einer dieser „Verlierer“, der droht, von den Geschnehnissen eingeholt zu werden, ist die Hauptfigur des 1922 veröffentlichten Romans von Kappus.

Da Franz Xaver Kappus manchen vermutlich kein Begriff ist, werde ich nun einige wichtige Daten aus seinem Leben erwähnen, vor allem auch, weil sich viele autobiographische Parallelen zum von mir gewählten Roman herstellen lassen. Franz Xaver Kappus, gewöhnlich bekannt ausschließlich als Empfänger von Rilkes *Briefen an einen jungen Dichter*, war die längste Zeit seines Lebens als Lektor und Autor von Unterhaltungsromanen beim Ullstein Verlag in Berlin tätig. 1883 in Temeswar geboren, verbrachte er seine Jugend in Militärschulen in Sankt Pölten und Mährisch-Weißkirchen und kämpfte kurz als Leutnant im Ersten Weltkrieg. Nach einer Verletzung arbeitete er im k.u.k. Pressequartier und versuchte sein Glück, genau wie die Hauptfigur im *Roten Reiter* unmittelbar nach dem Ende des Krieges in Wien. Er gab eine satirische Wochenschrift heraus, konnte aber damit nicht seinen Lebensunterhalt bestreiten und kehrte schließlich 1919 nach Temeswar zurück. Hier arbeitete er als Redakteur des *Banater Tagblatts* und der *Temesvarer Zeitung*, schrieb Trivalliteratur, die in Berlin gedruckt wurde: In der Provinzstadt hat er sich aber nie so richtig einleben können, wovon seine äußerst kritischen Bemerkungen im Artikel *Abschied von Temeswar* zeugen. 1925 ergreift er die Möglichkeit wegzukommen und nimmt das Angebot des Berliner Verlags an. In der Zwischenkriegszeit sowie nach dem Zweiten Weltkrieg machte er sich dann einen Namen als Autor von „Sonntagnachmittags-

lektüre“, wie er selbst sein literarisches Schaffen ironisch bezeichnete.⁴ Die Tatsache, dass er aus der Provinz stammt, wird der vom Metropolenleben stets faszinierte Schriftsteller nie vergessen können. Dazu kommt noch die bittere Erkenntnis der Grenzen seines eigenen literarischen Talents. Frühzeitig bemerkte er nämlich schon, dass seine schriftstellerische Gabe nie ausreichen würde, um das Werk zu schaffen, das er bei Rilke zum Beispiel so bewunderte, ließ daraufhin das Dichten und wählte, pragmatisch, den Weg, der ihn bald zum erfolgreichen Trivialautor führte. *Der rote Reiter* versinnbildlicht eine sehr ähnliche Art von Menschentypus, einen, der sich, seine Grenzen erkennend, mit dem Leben „arrangiert“, den „gesunden Menschenverstand“ walten lässt anstatt sich für ein „tragisches Schicksal“ zu entscheiden.

Und nun zum Roman. Rittmeister Otto von Wellisch ist seit kurzem aus dem Krieg zurückgekehrt in ein Wien, das nunmehr gestrandeten Existenzen wie ihm kein Gefühl von Halt geben kann. Die Welt hat sich verändert. Zusammen mit seiner Geliebten Hasia, einer polnischen Aristokratin, die ebenfalls durch den Krieg alles verloren hat, lebt er in den Tag hinein, hält sich über Wasser durch den Verkauf von Wertesachen und Geborgtem. Verzweifelt klammert er sich an die Welt von früher, kann Angewohnheiten wie das Wohnen im Hotel Bristol und das ständige Ausgehen nicht lassen, selbst jetzt, wo er ruiniert ist. Deswegen entscheidet er sich ohne jegliche Bedenken, ein Geschäft mit Paul Livius, einen aus dem Banat stammenden, überaus reichen Industriellen, abzuschließen. Dieser hatte ihn in einer Wiener Bar entdeckt und, verblüfft von der Ähnlichkeit Wellischs mit dem im Krieg gefallenen Verlobten seiner Tochter (Otto Medretter), ihm vorgeschlagen, dessen Rolle einzunehmen, nach Heidestadt (Temeswar) zu kommen und jene zu heiraten. Etelka hatte Otto sowieso erst einige Tage gekannt und würde den „Austausch“ somit nicht merken. Sie wäre überglücklich, dass ihr Geliebter heil zurückgekehrt ist und Wellisch würde ein reicher Mann werden. Seine Entscheidung schiebt dieser im Gespräch mit Hasia der Welt zu, die verkehrt steht:

Wir alle, du und ich und die anderen, wir sind nicht mehr die, die wir waren. Über Nacht haben Gebote, Begriffe, Vorstellungen die Umrisse verloren. Alles steht auf dem Kopf. Nirgends ein Halt, nirgends Sicherheit, nirgends fester Boden. Und da drin stecken wir. Sollen leben,

arbeiten, hoffen. Tausendmal hat man's erfahren, wie die Menschen zu Bestien werden.⁵

Wellisch ist sich keiner Schuld, zumindest Hasia gegenüber, bewusst und sieht sich als Opfer der gegenwärtigen Zustände. Der Abschied von der Geliebten und vor allem der von Wien fällt ihm schwer, das Abenteuer lockt ihn aber. Während der Zugfahrt durch die endlose Ebene brennt er darauf, an diesem mysteriösen „Ende der Welt“ anzukommen:

Es prickelte in seinen Adern, juckte in allen Fibern. Jetzt lag Wien schon weit hinter ihm. Wider sah er, wie so oft schon, nur das Abenteuer, das dicht verschleiert vor ihm stand.⁶

Die entfernte Provinz garantiert nicht nur das Abenteuer, sondern auch einen Neuanfang. Nach der gescheiterten Militärkarriere scheint Heidestadt eine unerschöpfliche Anzahl an Aufstiegsmöglichkeiten zu bieten. Rumänien befindet sich im Aufschwung, das Banat hat sich nach dem Krieg rasch erholt, und das Geld liegt förmlich auf der Straße, wie es öfters im Roman geschildert wird. Heidestadt wird zu dem, was Karl Schlögel einen „Ort der Karriere“ nennt:

Er [der Ort] muß selbst eine Art Durchgangstor, eine Membran zwischen abgelegenen Raum und Metropole sein, wichtig genug, um nicht vernachlässigt zu werden, zu wenig wichtig, um als Endziel der Meisterschaft, der Anerkennung zu gelten. Orte der Karriere besitzen eine Attraktion und eine Repulsion. Man muß sich ihnen unterwerfen, aber sie zwingen auch zur Flucht. Man flieht, wenn man sich durchgesetzt hat. Sie werden zu einer Stufe der Karriere, weil sie als Betätigungsfeld zu eng geworden sind.⁷

Angrenzend an neue Staaten, selbst ein Teil der ehemaligen habsburgischen Welt, passte sich das Banat Anfang der Zwanziger Jahre an einen anderen Lebensstil, an eine andere Kultur an. Es mag dem ehemaligen Offizier nicht alle Annehmlichkeiten Wiens bieten, es mag ihm abgeschottet und einfallslos erscheinen, kulturell extrem provinziell, es hat aber etwas zu bieten, was Wien ihm nicht geben konnte: eine Möglichkeit zur Karriere, zum schnellen Geld, zum Aufstieg.

Für Otto scheint alles endlich in die richtige Bahn gekommen zu sein, wenn er nicht immer mehr mit der Langeweile zu kämpfen hätte, mit dem trostlosen Gefühl verschleppt worden zu sein an einen faden, glanzlosen, kleinbürgerlichen Ort, welcher einem Großstadtmenschen nichts bieten kann. Das Hotel, wo er anfangs übernachtet, erscheint in symbolischer Weise als Ort, an dem das Verstaubte, Provinzielle mit dem protzigen, typisch arrivierten Prunk verschmilzt:

Imposant war das Hotel Union nicht. Nach außen hin auf den Glanz lackiert, wies es innen deutliche Spuren der Vernachlässigung: die Vorhänge zerschissen, der Parkettboden blind, die Wasserflasche halb gefüllt. Dafür prunkten auf Treppenabsätzen und Gängen Spiegel um Spiegel, dafür roch es überall nach feinstem Parfüm.⁸

Die fiktive Heidestadt und seine Bewohner geben insgesamt dasselbe Bild ab. Es fehlt anscheinend keinem an Geld, aber überall an Bildung, Stil und Charakter, wie wir noch sehen werden. Im Roman erscheint die Welt der Gewinner des ersten Weltkrieges als eine der Neureichen, als eine, wo jeden Tag Millionengeschäfte abgewickelt werden. Gleichzeitig ist es eine Welt voller Grobheit, Ungehobeltheit, eine Welt der Arbeit und nicht des Spaßes, des Geldes und nicht der Kultur. Otto empfindet sie als eine verkehrte, nicht nur wegen der großen politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen, welche bei vielen Zeitgenossen ein Gefühl von Chaos hinterließen, sondern weil er die Veränderungen als eine Art Werteverlust sieht. Im ganzen Text beklagt Kappus implizit das Ersetzen der alten Ideale mit neuen, falschen Werten.

Bissige Kritik an diesem neuen Typus von Mensch, der nichts als Geld und Gewinn im Sinn hat, scheint immer wieder durch. Viele in Rumänien haben, wie der Schwiegervater der Hauptfigur, Paul Livius, von ganz unten angefangen, haben sich in Amerika durchgeschlagen, oder sind skrupellos und korrupt wie der Großkaufmann Schopf. Die „Harmlosen“ hier sind kleinkarierte Bürger, die ewig in denselben Cafés herumhängen und über Belangloses tratschen. Ironisch malt der Autor das Bild der ehemaligen k. u. k. Provinz, auf die er, der Großstadtmensch, nur herabschauen kann:

Otto sprach wenig, besah sich die Menschen – und war enttäuscht. Die meisten kleinkalibriges Gelichter, der Durchschnitt letzte Provinz, die Besseren nach fernen Vorbildern weltmännisch zurechtgeschnitten. Ungarischer Adel tat sich hervor, jonglierte französisch, schwärmte für Pferderennen, Budapest, Paris. Manche trugen Zeichen alter Kultur, waren schweigsamer, unaufdringlicher. Daneben die junge Gentry-Garde, verbittert über den Ausgang des Krieges, sehnsüchtig über die Grenze lugend. Dann derb biedere Gutsbesitzer: ein Baron Bescéllyi von hünenhaftem Wuchs mit dem Gehaben eines Kindes, ein Herr Wildamer aus schwäbischem Bauernblut, klotzig, urwüchsig, volkstümlich⁹.

Im Kaffeehaus spielen die Zigeuner immer die gleichen ungarischen Lieder, die Zeitungen sind voll von Nichtigkeiten, und Nachrichten aus den Zentren Europas, aus der zivilisierten Welt, erreichen den Grenzort verspätet. Der Lauf der Dinge hat sich 1918 verändert, eine Tatsache, die Wellisch alias Medretter nicht akzeptieren kann. Anstatt nach Wien oder Berlin zu fahren, müssen die frisch Verheirateten nach Constanza und Bukarest. Die „Entdeckungsfahrt“ wird zum Albtraum: der Zug ist schlecht, das Personal arrogant, das gebuchte Zimmer vergeben, die Straßen überfüllt. Alles in allem ist es eine vollkommen andere Welt:

Das Tempo eines anderen Lebens flutete in der Hauptstadt, in der Provinz, am Meer. Der Orient sandte seine Vorposten auf Schritt und Tritt. Üppiger Luxus stellte sich aus, prunkte in Schaufenstern, auf Frauenleibern, in Theatern und Varietés. Alles in Parfümwolken gehüllt, auf greifbare Wirkung gestellt. Vergeudeter Reichtum im Zentrum der Städte, primitives Elend am Rand¹⁰.

Zurück aus den Flitterwochen, wird Otto zum Direktor einer Ziegelfabrik seines Schwiegervaters ernannt. Nach einigen Monaten aber ist das Leben in der Provinz nicht mehr auszuhalten, so dass er, vor allem nachdem er seine ehemalige Geliebte in einem Kinofilm sieht, einen Ausbruch zu planen beginnt. Geschäftlich muss er nach Belgrad, von wo aus er, ohne das Wissen Etelkas, nach Wien, „die Stadt, die jetzt Hasia hieß“¹¹ „flieht“. Nach der Zeit in Heidestadt erscheint ihm Wien noch prachtvoller, noch lebendiger:

Es war ein anderes Wien, in das er endlich Einzug hielt: eine Stadt wie mit Fahnen geschmückt, mit Musikkapellen überall, mit festlich gestimmten, leichtbeschwingten Menschen. [...] Und Otto ließ sich treiben. Lebte einen Tag mit allen Fasern an den ersehnten Rausch verloren, wie ein Grandseigneur. [...] Ganz für sich wollte er die Stimmung genießen: dieses Bewusstsein, daß er da war, dieses Gefühl, daß er jeden Augenblick tun konnte, was ihm beliebe. Alles trank seine Seele, auf deren Grund die große Erwartung stand: Hasia.¹²

Das gesamte Leben in Heidestadt ist vergessen. Die Großstadt und Hasia haben ihn in ihren Bann gezogen. Zusammen mit ihr, die jetzt eine bekannte Schauspielerin ist, reist er nach Berlin, lebt ekstatisch den Luxus, den Trubel der Großstadt und die Nähe einer der begehrtesten und schönsten Frauen im Filmgeschäft aus. Nach einem viel längeren Aufenthalt als geplant kehrt er zur besorgten Etelka zurück, seine Gedanken kreisen ab jetzt aber nur noch um eine Möglichkeit des Ausstiegs. Kurzerhand verlässt er seine schwangere Frau und deren wütende Familie und kehrt nach einigen Monaten nach Wien zurück, diesmal um selbst in einem Film zu spielen. Die Entscheidung, endgültig aus der verstaubten Provinz zu verschwinden, wird mit dem Ausbruch aus einen „Kerker“ verglichen.¹³

Der Roman endet melodramatisch mit einem schweren Unfall Ottos während der Dreharbeiten. Sobald die Nachricht davon Heidestadt erreicht, reisen Etelka und ihre Eltern nach Wien ab. Im Krankenhaus versöhnen sich alle vor den Augen Hasias, welche die, für den Leser überraschend schnell getroffene und gänzlich unbegründete Entscheidung Ottos mit Etelka zusammenzubleiben, billigt.

Was definitiv kein gelungener Schluss in literarischer Hinsicht ist, spielt eine wichtige Rolle für die im Roman konstruierte Dichotomie zwischen Zentrum und Peripherie. Otto wird mit Etelka und mit seinen Schwiegereltern in Wien bleiben, eine Rückkehr in die Provinz ist ausgeschlossen. Trotz der Entscheidung für die Frau, die während des ganzen Geschehens ein Inbegriff für das Marginale, für die Sicherheit des kleinbürgerlichen Lebens war, steht der Entschluss für ein Leben im Zentrum fest. Wie könnte man diese seltsame Lösung interpretieren? Vielleicht als eine Art, die verkehrte Welt gerade zu biegen, Ordnung zu schaffen.

Eine Beziehung zu Hasia, die sinnbildlich für die Großstadt, die verrückte, moderne Welt steht, hätte Otto, der sich von den Werten der „alten“ Zeit noch nicht gelöst hat (symbolisch dafür der schwere Unfall, der seine kaum begonnene Filmkarriere beendet) nichts gebracht. Anfangs noch unter den großen Verlierern des Krieges, hat sich Hasia am Ende einen Namen im fortschrittlichsten Medium der Zeit gemacht. Sie symbolisiert alles, was Otto am „Gewinner“-Typ fasziniert, so wie die Kaufmänner in Heidestadt oder Bukarest für all das stehen, was er an diesem Typ verabscheut. Hasia hat sich nicht nur blitzschnell an die Regeln der neuen Welt adaptiert, sondern bestimmt diese auch mit. Stilvoll und zugleich gefühl- und reuelos nimmt sie Männer aus, lebt im Luxus, wird sogar von amerikanischen Regisseuren umworben. Sie gehört eigentlich einer neuen Art von Frau an, ist *femme fatale*, Diva, ein Konstrukt der Filmindustrie, das später eine unglaubliche Faszination auf die Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts ausgeübt hat.

Als „Ort der Karriere“ hat Wellisch die Provinz alles gegeben, was zu gewinnen war: eine liebende, überaus fürsorgliche Frau und ein gutes Vermögen. Die Möglichkeiten am Ort der Karriere sind ausgeschöpft, mit dem dort gewonnenen Halt kann er aber im Zentrum ein neues Ziel anstreben. Worin dieses bestehen könnte, bleibt unklar. Der Schriftsteller versucht die dichotomischen Spannungen durch eine Versöhnung zweier eigentlich unversöhnlicher Lebenskonzepte zu lösen: das leichte, anständige, bürgerliche Familienleben mit dem „verrückten“, von einer gewissen Tragik, aber auch von Luxus geprägten Dasein einer damals entstehenden neuen Menschenklasse, nämlich der Stars der Unterhaltungsindustrie.

Anmerkungen

¹ Komlósy, Andrea: Innere Peripherien als Ersatz für Kolonien? Zentrenbildung und Peripherisierung in der Habsburgermonarchie. In: Hárs, Endre – Müller-Funk, Wolfgang – Reber, Ursula – Ruthner, Clemens: *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Österreich-Ungarn*. Tübingen/Basel: Francke 2006, S. 55 f.

² Hárs, Endre – Müller-Funk, Wolfgang – Reber, Ursula – Ruthner, Clemens: Zentren peripher. Vorüberlegungen zu einer Denkfigur. In: Dies. [Anm. 1], S. 2.

³ Ungureanu, Cornel: *Mitteuropa perifertilor*. Iași: Polirom, 2002, S. 12.

⁴ Alle biographischen Daten stammen aus dem Nachwort von Heinz Stănescu zum Roman *Die lebenden Vierzehn*. Bukarest: Kriterion, 1970, S. 397–411.

⁵ Kappus, Franz Xaver: *Der rote Reiter*. Berlin: Helikon 1922, S. 18.

⁶ Ebd., S. 24.

⁷ Schlögel, Karl: Stadtkulturen in Ostmitteleuropa. Lemberg als Ort der Karriere. In: Corbea-Hoisie, Andrei – Le Rider, Jacques: *Metropole und Provinzen in Altösterreich*. Wien/Iași: Böhlau, Polirom, 1996, S. 111.

⁸ Kappus [Anm. 5], S. 25.

⁹ Ebd., S. 36.

¹⁰ Ebd., S. 44.

¹¹ Ebd., S. 75.

¹² Ebd., S. 76.

¹³ Ebd., S. 133.

Stefan Melwisch (Timișoara)

Jenseits der Zivilisationsgrenze. Karl Emil Franzos als kultureller Landvermesser der östlichen Peripherien Kakanien

Der 1848 im galizischen Czortków als Sohn eines jüdisch-deutschen Arztes geborene Karl Emil Franzos verbrachte seine Gymnasiastenzzeit in Czernowitz und studierte dann in Wien und Graz Rechtswissenschaften. Zwischen 1874 und 1876 unternahm er im Auftrag der *Neuen Freien Presse* Reisen nach Ost- und Südosteuropa, um für deren Feuilletonteil so genannte Kulturbilder – landeskundliche, historische und ethnographische Schilderungen, Erzählungen etc. – zu verfassen. Diese erschienen dann 1876 in zwei Bänden und wurden ein ziemlicher Verkaufserfolg, sodass nicht nur mehrere Auflagen, sondern auch zwei weitere Sammlungen mit neuen Kulturbildern folgten.¹ Franzos richtet seinen Blick dabei auf Gebiete, die für die Mehrheit der (westlichen) Zeitgenossen gewissermaßen eine „terra incognita“ waren und prägte für diese den Begriff *Halb-Asien*, womit er auf einen seit der Aufklärung bestehenden Diskurs Bezug nahm, der kulturelle Differenzen nicht nur anhand universell gültiger Maßstäbe konstruierte, sondern auch verräumlichte bzw. auf Räume projizierte und so den Topos vom defizitären Osteuropa schuf:

Eastern Europe was located not at the antipode of civilization, not down in the depths of barbarism, but rather on the developmental scale that measured the distance between civilization and barbarism.²

Osteuropa war also nicht das schlechthin Andere des Westens, sondern wurde als eine Zwischenwelt zwischen dem fortschrittlichen, zivilisierten Westen und dem rückständigen, barbarischen Osten gesehen, „a paradox of simultaneous inclusion and exclusion, Europe but not Europe.“³ Auch Halb-Asien sei so eine paradoxe Zwischenwelt, in der

sich seltsam europäische Bildung und asiatische Barbarei, europäisches Vorwärtstreben und asiatische Indolenz, europäische Humanität und so

wilder, so grausamer Zwist der Nationen und Glaubensgenossenschaften [begegnen], wie er dem Bewohner des Westens als ein nicht bloß Fremdartiges, sondern geradezu Unerhörtes, ja Unglaubliches erscheinen muß.⁴

Die Grenze zwischen Europa und Asien wird hier nicht nur anhand einfacher Dichotomien gezogen, sondern auch essenzialisiert. Halb-Asien sei eine nicht genau bestimmbare Melange aus beiden, wie uns Franzos unter Aufbietung weiterer Dichotomien (wie Kultur vs. Natur) sowie des Metaphernarsenals der Aufklärung zu erklären weiß:

Die Schale, die Form sind in jenen Ländern vielfach dem Westen entlehnt; der Kern, der Geist sind vielfach autochthon und barbarisch. [...] Noch giebt es Gegenden in jenen Ländern, wo der Mensch im Naturzustande lebt, nicht im paradiesischen und idyllischen, sondern im Zustande tiefsten Dunkels, dumpfer Roheit, in ewiger kalter Nacht, in die kein Strahl der Bildung, kein warmer Hauch der Menschenliebe dringt. Und schon giebt es Gegenden dort, über denen die Sonne der Kultur leuchtet, wo fremdes Wissen und einheimische Kraft sich harmonisch verbunden, oder wo doch mindestens bereits wackere Pionier sich mühen, daß es der nächsten Generation licht und wohnlich werde [...]. Im allgemeinen herrscht im Osten oder doch mindestens in dem Teile des Ostens, von dem diese Blätter Kunde geben, weder heller Tag, noch dunkle Nacht, sondern ein seltsames Zwielficht, im allgemeinen sind Galizien, Rumänien und Südrußland weder so gesittet wie Deutschland, noch so barbarisch wie Turen, sondern eben ein Gemisch von beiden - Halb-Asien!⁵

Die einzelnen Kulturbilder sind nun im Grunde Variationen dieser Grundthese und entwerfen ein schillerndes Panorama der östlichen Peripherien Österreich-Ungarns sowie darüber hinaus. Indem aber jene Länder als rückständig und (halb-)barbarisch beschrieben werden, wird ein zivilisatorischer Auftrag suggeriert, den Franzos an eine ganz bestimmte Adresse richtet - nämlich jene des „deutschen Kulturbringers“, dessen Mythos er ständig explizit oder implizit herbeizitiert. Er denkt dabei aber nicht - vor allem was den Osten bzw. Südosten der Habsburgermonarchie betrifft - an eine „Germanisierung“, sondern entwirft eine deutsche Kulturmission, die die noch unreifen autochthonen

Nationalkulturen gewissermaßen veredeln solle. Letztere seien nämlich nur oberflächlich zivilisiert und – Franzos spart selten mit Seitenhieben auf das kurz davor besiegte westliche Nachbarland des neu gegründeten Deutschen Reichs – hätten oft bloß Formen der, wie er meint, für eine Zivilisierung des Ostens völlig ungeeigneten französischen Kultur übernommen. Denn „im Wesen des deutschen Geistes [liege] eine gewisse Selbstlosigkeit und Anschließbarkeit“, zudem taue „der Deutsche besser als der Franzose und Engländer zum Lehrer“⁶, sodass diese Mission den Deutschen zufallen müsse. Franzos schreibt dies in einer Zeit, als nach dem Zustandekommen der *kleindeutschen Lösung* unter Ausschluss der deutschsprachigen Bevölkerung der Habsburgermonarchie diese auch im eigenen Land Angst vor einer Peripherisierung und vor allem vor dem Verlust ihres hegemonialen Status hatte. Denn man war nach und nach zu einer Nationalität unter vielen geworden, obwohl nach 1867 de facto zwei Staaten bestanden und man in der zisleithanischen Reichshälfte eine deutlichere Mehrheit stellte als in der Gesamtmonarchie. Geträumt werden durfte also höchstens noch von einem deutschen Kulturstaat Österreich, von einer Germanisierung des Ostens konnte angesichts der demographischen Verhältnisse keine Rede sein. In diese Richtung geht auch Franzos' Argumentation, er versucht unter den gegebenen Umständen eine mögliche Rolle der Deutschen im Osten zu skizzieren und findet für diese metaphorische Umschreibungen wie die folgende:

Man kennt die Sage vom Magnetberg, in dessen Nähe alle Schiffe kläglich scheitern, weil er ihre Eisenteile an sich zieht. Als ein solcher Magnetberg erscheint allen Völkern des Ostens das deutsche Reich, und mit größtem Misstrauen beobachten sie daher die Deutschen, die in ihrer Mitte wohnen. Aber uns ist im Osten eine andere, schönere Aufgabe zu teil geworden. Bleiben wir bei dem eben gebrauchten Bilde, so mag die deutsche Bildung der Magnet sein, der durch die Berührung im fremden toten Stahl gleichfalls die geheimnisvoll schlummernde Kraft weckt, so daß er selber zum Magnet wird. Das Kulturstreben unter jenen Völkern zu wecken und zu fördern, ihrer nationalen Kultur der Stab zu sein, an dem sie sich aufranken kann – das ist die Aufgabe des Deutschtums im Osten.⁷

Franzos ist, wenn man so will, paradoxerweise gleichzeitig Herderianer und Kulturimperialist, gleichzeitig Relativist und Universalist. Denn

einerseits will er den Eigenwert anderer Kulturen nicht bestreiten und erweist sich als Befürworter einer Gleichberechtigung der habsburgischen Nationalitäten, andererseits ist er von der Überlegenheit der deutschen Kultur überzeugt und fordert von den nichtdeutschen Völkern des Ostens jene anzuerkennen. Franzos legt universelle Gültigkeit fordernde Maßstäbe an und konstruiert so in seinen *Kulturbildern* eine Andersheit und vor allem inferiore Rückständigkeit des Ostens sowie eine imaginäre Geographie, bei der Grenzen zumeist anhand einfacher Dichotomien gezogen werden.

Ich möchte dies nun anhand zweier zusammengehöriger Kulturbilder aus dem *Halb-Asien-Zyklus* verdeutlichen, nämlich *Von Wien nach Czernowitz*, eine „Kulturstudie im Fluge“⁸, die eine Eisenbahnreise vom imperialen Zentrum an die äußerste östliche Peripherie schildert, sowie *Ein Kulturfest*, das anlässlich der Universitätsgründung am Endpunkt der zuvor geschilderten Reise entstand und einen zivilisatorischen Locus amoenus mitten im halbasiatischen Elend feiert. Die Fahrt dorthin beginnt mit einem Dialog mit einer Mitreisenden:

„Bitte, mein Herr, ist die asiatische Grenze schon passiert?“ [...] „Wo denken Sie hin – erst am Ural...“

„Ja, wie diese Geographen sagen. Aber blicken Sie doch hinaus...“ Das that ich. Es war hinter Lemberg. Der Zug wand sich durch ödes, ödes Heideland. Zuweilen war ein abscheuliches Hüttchen zu sehen; das modrige Strohdach stand dicht über der Erde auf: eine rechte Troglodyten-Höhle. Zuweilen ein Ochs vor einem Karren oder ein Haufe halb nackter Kinder. Und wieder die unendliche Öde der Heide, und der graue Himmel hing trostlos darüber. „Wir sind bereits in Asien“, wiederholte sie mit größter Bestimmtheit.⁹

Für Franzos steht fest, „[d]aß »diese Geographen« unrecht haben“, und meint daher: „Also westwärts zurück mit den Grenzpfählen [...]! Aber wie weit?“¹⁰

Mit der Eisenbahnreise¹¹ wählte der Autor einen paradigmatischen Chronotopos: Die Eisenbahn ist nicht nur *das* Fortschrittssymbol des 19. Jahrhunderts und indiziert hier das zivilisatorische Gefälle zwischen dem reisenden Kulturgeographen und seinen Beobachtungsobjekten. Die privilegierte Position im Coupé schafft zudem Distanz und garan-

tiert einen detachierten ethnographischen Blick. Dabei erweist sich die Durchmessung des Raumes gewissermaßen gleichzeitig als eine Durchmessung der Zeit:

Ein Grundmotiv europäischen Denkens wird [...] nach [...] 1800 immer stärker: Die Reise durch den Raum erscheint immer mehr auch als eine Reise durch die Zeit. Es ist die Vorstellung einer kulturellen Archäologie, die sich im Raum wie auf einer Reise durch die Menschheitsepochen verwirklichen lässt.¹²

Kulturelle Differenzen wurden zu jener Zeit, wie schon eingangs angedeutet, zumeist anhand des Paradigmas des Fortschritts konstruiert. Man ging von einer universell gültigen Teleologie der Menschheitsentwicklung aus und erklärte auf diese Weise die Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern bzw. Kulturen. Während die einen auf der zivilisatorischen Stufenleiter weiter oben standen, gab es andere, die eben noch nicht so weit fortgeschritten waren, insofern konnte das Nebeneinander der Kulturen auch als ein zeitliches Nacheinander gesehen werden. Die von Franzos beschriebene Reise durch den Raum ist in diesem Sinne auch eine Reise durch die Zeit, die einzelnen Stationen also gewissermaßen Stationen der Kulturentwicklung. Die oben zitierten Beobachtungen einer „Troglothyten-Höhle“ oder „halb nackter Kinder“ verweisen somit nicht nur auf Elend und Schmutz, sondern auch auf zivilisatorischen Rückstand. Die Suche nach der Grenze zwischen Europa und Halb-Asien erweist sich daher als eine nach einer Zivilisationsgrenze.

Obwohl laut Franzos „die Grenzen beider Weltteile sehr verwickelt ineinander laufen“¹³, werden wir beim Verlassen Mährens und der Einfahrt in Galizien Zeugen einer ersten Grenzüberschreitung:

Dzieditz – ein kleines Nest, aber als Grenze Europas bemerkenswert. In Dzieditz fängt „Halb-Asien“ an. Nur zögernd habe ich mich zur Schaffung dieses eigentümlichen geographischen Terminus entschlossen. Er ist aber notwendig. Manches erinnert in Galizien [...] an Europa. Aber ein Land, in dem man auf schmutzigen Tischtüchern ist, von anderen Dingen ganz abgesehen, kann man unmöglich zu unserem Weltteil rechnen.¹⁴

In diesem Text fungieren vor allem die Bahnhöfe als Indikatoren der Kulturentwicklung. Während man anfangs stets in Stationen einfahre, wo von den Bahnsteigen aus „Weiber und Kinder [...] Wasser, Früchte, Würste feil[bieten]“¹⁵ und so für das Wohl der Reisenden sorgen oder wo es gepflegte Restaurants mit Zahlkellnern, die „Eckpfeiler deutscher Kultur“¹⁶ seien, gebe, werden die Bahnhöfe, je weiter östlich man gelangt, immer elender. Die geschäftstüchtigen Verkäufer verschwinden, die Restaurants und deren Personal werden immer ungepflegter und vor allem das sich auf den Bahnsteigen und den Hallen tummelnde Volk immer unzivilisierter. So trifft man in Krakau auf ein „Knäuel streitender, schmeichelnder, brüllender, flüsternder, stoßender, zerrender Gestalten, Juden in Kaftan und Schmachtlöcklein“, die sich der „schamlosen Kuppelei“¹⁷ hingeben und die Franzos später gar als „Ungeziefer“¹⁸ bezeichnet, während die Servierkräfte in Halb-Asien selten besser als „schmutzige Schlingel mit ölgetränkten Haaren“¹⁹ seien wie die Kellner im Bahnhofsrestaurant in Lemberg. Besonders die Tischtücher scheinen es dem Autor angetan zu haben: „Für reisende Geographen werden die Tischtücher von Interesse sein [...].“²⁰, sogar an diesen lasse sich der zivilisatorische Status bestimmter Städte und Regionen ablesen – Franzos’ Kulturgeographie könnte auch als Hygienegeographie bezeichnet werden. Angesichts solcher Zumutungen sei es daher

überaus menschenfreundlich von der Karl-Ludwigsbahn, daß sie den Eilzug [von Krakau nach Lemberg, S. M.] Nachts gehen läßt. Denn einen trostloseren Anblick hat man kaum aus dem Coupé irgend einer Bahn des Kontinents. Öde Heide, spärliches Gefild, zerlumpte Juden, schmutzige Bauern. Oder irgend ein verwahrlostes Nest und auf dem Bahnhofe ein paar gähnende Lokal-Honoratioren, einige Juden und einige andere Geschöpfe, denen man kaum noch den Titel Mensch zuwenden kann.²¹

Die Tendenz der scharf kontrastierenden Schilderungen Franzos’ ist ebenso augenfällig wie ihre Plakativität, der Autor versucht nicht unbedingt durch differenzierte Argumentation, sondern eher durch besonders grelle und zum Teil Ekel erregende Bilder zu überzeugen. Allerdings folgt nach der Reise durch den Schmutz und das Elend Halb-Asiens bei der Durchquerung Galiziens eine erneute Grenzüberschreitung – wir kehren nach Europa zurück:

Die Heide bleibt hinter uns, den Vorbergen der Karpathen braust der Zug entgegen und über den schäumenden Pruth in das gesegnete Gelände der Bukowina. Der Boden ist besser angebaut und die Hütten sind freundlicher und reiner. Nach einer Stunde hält der Zug im Bahnhofe zu Czernowitz. [...] Wer da einfährt, dem ist seltsam zu Mute: er ist plötzlich wieder im Westen, wo Bildung, Gesittung und weißes Tischzeug zu finden sind. Und will er wissen, wer dieses Wunder vollbracht, so lausche er der Sprache der Bewohner: sie ist die deutsche. [...]

Der deutsche Geist, dieser gütigste und mächtigste Zauberer unter der Sonne, er – und er allein! – hat dies blühende Stücklein Europa hingestellt, mitten in die halbasiatische Kulturwüste. Ihm sei Preis und Dank!²²

Wien und Czernowitz bilden eine Klammer, das imperiale Zentrum und die äußerste Peripherie sind gleichermaßen zivilisiert, dazwischen liegt Halb-Asien. Dabei sind die einzelnen Landschaften auch national codiert – die Zustände in Galizien werden beispielsweise darauf zurückgeführt, dass dort „[d]er Pole [...] mit fast unbestrittener Gewalt“²³ herrsche. Halb-Asien ließe sich demnach folgendermaßen ex negativo definieren: Es ist überall dort, wo im Osten der deutsche Einfluss fehlt oder nicht dominiert.

In der Bukowina sei aber alles anders. In der Skizze *Ein Kulturfest*, die 1875 anlässlich der Eröffnung der Universität Czernowitz und der Hundert-Jahr-Feier der Annektierung der Bukowina entstand, schildert uns Franzos eine zivilisatorische Erfolgsgeschichte. Unter dem „milden, starken Einfluß deutscher Kultur“²⁴ sei die Bukowina nämlich „aus einer Wüste zur geschützten und sorglich umhегten Provinz eines zivilisierten Staates“²⁵ und deren Hauptstadt aus einem „Lehmhüttenhaufe [...] die freundliche, zivilisierte deutsche Stadt Czernowitz“²⁶ geworden. Besonders der dortigen Universitätsgründung misst Franzos in diesem Kontext große Bedeutung zu,

[a]ber nicht bloß als Erhalterin und Mehrerin der deutschen Kraft im Osten [...], auch als Erhellern der anderen Völker. Und hierin liegt wohl ihre Hauptbedeutung. Das politische Moment, das ihr innewohnt, ist kein allzu bedeutendes, aber das kulturhistorische Moment ein unermessliches. Dem Ruthenen aus Galizien, dem Rumänen aus Siebenbürgen oder Rumänien, dem Südrussen aus Bessarabien und Wolhynien wird die neue

Hochschule die Ergebnisse deutscher Wissenschaft vermitteln und ihn somit nicht seinem Volke entreißen, sondern zu einem doppelt nützlichen Sohne desselben herausbilden. Auch hierin wird sich die selbstlose deutsche Art bewähren.²⁷

Die Rolle des selbstlosen deutschen Kulturbringers bestünde also nicht darin, die anderen Völker des Ostens zu germanisieren, sondern diese zu deren eigenem Wohle zu erziehen, was aber nicht nur eine Anerkennung der Überlegenheit der deutschen Kultur, sondern auch das Eingeständnis der eigenen Inferiorität seitens der zurückgebliebenen Nationen voraussetzen würde. Eine solche Argumentation erinnert frappant an koloniale Diskurse, wo durch den Verweis auf die eigene (kulturelle) Höherwertigkeit sowie Selbstlosigkeit – Said nennt eine solche Haltung „imperialist philanthropy“²⁸ – soziale und kulturelle Asymmetrien bzw. der Ausschluss von politischer Mitbestimmung legitimiert werden sollten. Zudem wird in einer solchen Argumentationsweise Kolonialismus nicht als ein gewaltsamer Akt gesehen, sondern eher als eine Lehrer-Schüler-Beziehung.²⁹ Oder in Franzos' ebenso metaphernreicher Version als eine Liebesbeziehung:

Das Fest galt der Erinnerung an die Verlobung, die hier einst der Geist des Westens mit dem Osten gefeiert, und nun, da hundert Jahre gesegneten Brautstandes ins Land gegangen, ward er zum jubelnden Hochzeitsfeste der beiden. – Wie der Strom des Westens den Osten befruchtet, trat in tausend lichten Spuren zu Tage. Aber auch in unvermitteltem Nebeneinander waren sie zu sehen: hier höchste Kultur, dort unverfälschteste Natur. Die drei Oktobertage von 1875 zu Czernowitz waren das heiterste, angenehmste und interessanteste Compendium der Kulturgeschichte, das je erschienen ist.³⁰

Auch hier wird anhand simpler Dichotomien eine kulturelle Grenze gezogen. Der Westen, gleichgesetzt mit Geist und Kultur, tritt hier – sozusagen in einer zivilisatorischen Missionarsstellung – als aktiver, eben männlicher Part, als Begatter und Befruchter des Ostens auf, der „unverfälschteste Natur“ sei und als weiblich und demgemäß als bloß passiv-empfangend imaginiert wird. Eine solche Metaphorik suggeriert jedoch ein Bild der östlichen Regionen der Habsburgermonarchie, in

dem deren Bewohner eben nicht als gleichberechtigte, sondern vielmehr als mehr oder weniger unmündige Objekte eines (deutschen) Kulturkolonialismus präsentiert werden. Die Bukowina ist für ihn der Modellfall einer geglückten Kolonisation, bei der dem „jungfräuliche[n] Boden“, der „keine andere Signatur als die des Elends und der Öde [hatte]“, „durch die mächtige Kolonisation aus Deutschland gleich von vornherein eine deutsche [...] aufgedrückt wurde.“³¹ Die Deutschen, die, wie wir schon gesehen haben, zum Wohle der zurückgebliebenen Völker in selbstloser Weise im Dienst von Fortschritt und Zivilisation stehen würden, hätten gewissermaßen ein Stück Westen mitten im wilden Osten geschaffen. Und die Gründung einer deutschen Hochschule sei der herausragende Höhepunkt dieser Mission im Dienste von Fortschritt und Zivilisation.

Franzos stellt aber noch eine andere Verbindung zwischen West und Ost her, er zieht eine Parallele zwischen der Universitätsgründung in Czernowitz und jener 1872 in Straßburg:

Drei Jahre später, am 4. Oktober 1875, hatten sich einige jener Männer, die damals jenes Wort in der Halle zu Straßburg vernommen, wieder in einer Aula zusammengefunden, und wieder standen da Hunderte: ergraute Kämpen der Wissenschaft, blutjunge Studentlein und viel festlich Volk. Wer dort aus den Fenstern blickte, sah nicht den gotischen Münster jagen, sondern einen byzantinischen Prachtbau, und nicht ins lachende Rheintal konnte er blicken, sondern in die fahle Ebene des Ostens. Aber wieder galt die Feier der Eröffnung einer Hochschule in einer Grenzmark deutschen Geistes, und wieder war's harter Boden, in den sie das junge Reis senkten. [...] Zwischen Straßburg und Czernowitz liegen Hunderte von Meilen, wohnen viele Völker, heben sich trennende Grenzpfähle. Aber mächtig flutet zwischen seinen beiden Grenzarten der deutsche Geist. Er ist ein Geist der Arbeit, vor allem der selbstlosen Arbeit im Interesse der Kultur und der Menschlichkeit. „Deutsch sein heißt arbeiten!“ Nur in diesem Zeichen kannst du siegen, junge Hochschule im Osten!³²

Von der Maas bis an den Pruth? Mit einem solch teuflischen Vergleich stellt Franzos die im *Halb-Asien-Zyklus* vertretenen Positionen auch in einen expansiv-imperialen Kontext. Hier scheinen sich bereits verhängnisvolle Mitteleuropa-Ideen anzukündigen, die nur wenige Jahrzehnte

später den ganzen Kontinent ins Unglück stürzen sollten. Was sich bei Franzos noch als ein humanistisch verbrämter Kulturkolonialismus gibt, sollte nämlich noch – wie wir heute wissen – viel radikalere Auswüchse zeitigen.

Anmerkungen

¹ *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien.* 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot, 1876; *Vom Don zur Donau. Neue Kulturbilder aus „Halb-Asien“.* 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot, 1877; *Aus der großen Ebene. Neue Kulturbilder aus Halb-Asien.* 2 Bde. Stuttgart: Bonz, 1888.

² Wolff, Larry: *Inventing Eastern Europe. The map of civilization on the mind of the Enlightenment.* Stanford: Stanford University Press, 1994, S. 13.

³ Ebd., S. 7.

⁴ Franzos, Karl Emil: *Aus Halb-Asien* (Einleitung). In: Ders.: *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien.* Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage. Stuttgart, Berlin: Cotta, o. J. [1901], Bd. 1. S. XV f.

⁵ Ebd., S. XVI.

⁶ Ebd., S. XXIX.

⁷ Ebd., S. XXI.

⁸ Franzos, Karl Emil: *Von Wien nach Czernowitz.* In: Ders. [Anm. 4], Bd. 2. S. 192.

⁹ Ebd., S. 189 f.

¹⁰ Ebd., S. 190.

¹¹ Vgl. Schivelbusch, Wolfgang: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert.* München, Wien, Frankfurt am Main: Hanser, 1977.

¹² Kaschuba, Wolfgang: *Die Überwindung der Distanz. Zeit und Raum in der europäischen Moderne.* Frankfurt am Main: Fischer, 2004, S. 72.

¹³ Franzos (Anm. 8), S. 191.

¹⁴ Ebd., S. 198.

¹⁵ Ebd., S. 196.

¹⁶ Ebd., S. 198.

¹⁷ Ebd., S. 200 f.

¹⁸ Ebd., S. 204.

¹⁹ Ebd., S. 202.

²⁰ Ebd., S. 199.

²¹ Ebd., S. 201.

²² Ebd., S. 205.

²³ Franzos (Anm. 4), S. XXV.

²⁴ Franzos, Karl Emil. Ein Kulturfest. In: Ders. [Anm. 4], Bd. 2. S. 228.

²⁵ Ebd., S. 226 f.

²⁶ Ebd., S. 232.

²⁷ Ebd., S. 243 f.

²⁸ Vgl. Said, Edward W.: *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994, S. XVIII.

²⁹ Vgl. Müller-Funk, Wolfgang: Kakanien revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur. In: Müller-Funk, Wolfgang - Plener, Peter - Ruthner, Clemens (Hg.): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen, Basel: Francke, 2002, S. 21.

³⁰ Ebd., S. 246 f.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 271 f.

Erinnerung und Gedächtnis in der Autobiographie

Antonia Opitz (Piliscsaba/b. Budapest)

Auf der Suche nach alten und neuen Identitäten. Oszkár Jászi Tagebücher zwischen 1919 und 1923

Problemstellung

„Jeder tiefere Kontinuitäts- und Traditionsbruch kann“, so der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann in seinem viel beachteten Buch *Das kulturelle Gedächtnis*, „zur Entstehung von Vergangenheit führen, dann nämlich, wenn nach solchem Bruch ein Neuanfang versucht wird.“¹ Die Auflösung der Habsburger Monarchie im Jahre 1918, der Untergang einer staatlichen Formation, die Jahrhunderte lang gesellschaftliches Leben und kulturelles Bewusstsein der Völker in diesem Machtbereich geprägt hatte, war zweifelsohne ein solch tiefer Riss, der bereits in den unmittelbaren Nachfolgejahren zahlreiche wissenschaftliche Analysen des historischen Geschehens zeitigte. Eine der ersten unter diesen zeitgenössischen Darstellungen legte unter dem Titel *Die Auflösung der Habsburger Monarchie* der in Ungarn im ersten Drittel des Jahrhunderts hoch angesehene ungarische Soziologe, Politiker und Publizist Oszkár Jászi (1875–1957) vor, der vor allem die massenpsychologischen Ursachen dieses historischen Vorgangs freilegen wollte. Jászis Buch, das ihn auch über Europa hinaus bekannt gemacht hat und heute noch als Standardwerk zum Thema gilt, entstand nach der 1926 erfolgten endgültigen Übersiedlung des Verfassers in die Vereinigten Staaten. Nach nur dreijähriger intensiver Forschungsarbeit erschien es zuerst 1929 in englischer Übersetzung.² Die Publikation des ungarischen Originalmanuskripts erfolgte mit großer Verspätung 1982³, der Autor hatte sie nicht mehr erlebt.

Das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Beitrags richtet sich jedoch nicht auf diese wissenschaftliche Analyse. Auf der Grundlage der zwischen 1919 und 1923 in Wien entstandenen und erst vor wenigen Jahren edierten Tagebücher Jászis sollte vielmehr danach gefragt werden, wie dieser den historischen Bruch zwischen 1919 und 1923 erlebt, auf welche Art und Weise er versucht, seine durch den Wandel erschütterte Identität mittels Rückgriff auf die Vergangenheit und Verschriftlichung

seiner Erlebnisse im Tagebuch zu stabilisieren bzw. allmählich neue, den veränderten Verhältnissen angepasste Identitäten aufzubauen. Zum Tagebuch als autobiographischer Gattung hat Arno Dusini vor kurzem eine grundlegende, die einschlägige Forschung kritisch bilanzierende Untersuchung vorgelegt, der dieser Beitrag methodisch verpflichtet ist. Die zusammenfassende Bestimmung der Spezifik des Tagebuchs lautet dort: „Das Tagebuch beantwortet die Frage danach, was der einzelne Mensch unter der Bedingung der täglichen Wahrnehmung seiner Zeit sein, denken und tun könne.“⁴

Der Tagebuchschreiber

Zugegeben, zunächst war es der aktuelle Anlass einer Konferenz an der Universität Partium, der die Entscheidung nahe legte, das umfassende Thema *Autobiographisches Schreiben als Identitätssuche in den frühen zwanziger Jahren*, das mich seit längerem beschäftigt, hier gerade am Beispiel Oszkár Jászi zu behandeln. Denn Jászi, einer der Hauptvertreter der ungarischen bürgerlichen Opposition am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, stammte aus dem Partium. Seine Heimatstadt Carei/Nagykároly liegt nicht weit von unserem Tagungsort Oradea/Nagyvárad entfernt. Wie tief er in dieser Landschaft verwurzelt war, wie sehr diese seine Persönlichkeit geprägt hat, verrät ein Tagebuch-Notat vom 3. August 1923, also aus der Zeit der Emigration in Wien, wohin Jászi 1919, nach dem Scheitern der Asterrevolution, geflohen war.

Nagykároly, den 2. Juni 1923

Am Abend in der Stadt. Unsere Straße heißt jetzt Strada Avram Jancu. Das Haus nicht wiederzuerkennen. Auch der Garten und der Hof nicht. Freundliches und verständnisvolles Interesse seitens des jetzigen Besitzers und dessen Frau. Die Schönheit der Stadt. Das östliche Pathos des großen Marktes. Das Károlyi-Schloss ist jetzt Sanatorium. Die Umgebung der jüdischen Kirche Ghetto ähnlicher denn je. Die Stille in der reformierten Kirche. Mich überkamen viele alte Erinnerungen – und machten mich traurig.⁵

Die zitierte Eintragung entstand im Kontext einer vom Exilort Wien aus unternommenen Reise durch das nach dem Vertrag von Trianon entstandene Rumänien (mit den Stationen Cluj, București, Cluj, Târgu

Mureş, Oradea, Arad, Cluj, Carei), wo Jászi – ein unermüdlicher Kämpfer für ein friedliches Miteinander der Nationalitäten – die Situation der ungarischen Bevölkerung studieren wollte, und in zahlreichen Gesprächen mit befreundeten rumänischen Politikern, Intellektuellen und Freunden für seine, der neuen historischen Situation entsprechende Idee eines Kulturbündnisses unter den Donau-Völkern warb.

Für die Wahl der Jászi-Tagebücher als Vortragsthema war jedoch ein weiterer, gewichtiger Grund als seine Abstammung aus dieser Gegend ausschlaggebend. Die kulturwissenschaftlich akzentuierte Fragestellung *Das Tagebuch als Medium der Identitätssuche nach der Auflösung der Habsburger Monarchie* lässt sich an seinem Beispiel nämlich deshalb mit besonderem Gewinn entwickeln, weil der Soziologe Jászi die Konsequenzen eines solchen historischen Bruchs für die an diesem beteiligten Menschen im Blick hatte und über das Problem im Tagebuch ständig reflektierte. „Ich habe mich an die Erarbeitung einer Soziologie der gesellschaftlichen Auflösung gemacht“, meldet das Tagebuch ganz am Anfang des Wiener Aufenthaltes, am 19. Mai 1919.⁶ Auch die ganz persönlichen, individuellen Schicksale der mit ihm verbundenen Menschen werden von ihm konsequent unter diesem Gesichtspunkt bewertet. Stellvertretend für viele ähnliche Einschätzungen soll ein Ausschnitt aus dem Tagebuchkommentar zum im Herbst 1929 erfolgten Selbstmord des mit Jászi einst eng befreundeten Soziologen Bódog Somló belegen:

Sehr schade um ihn. Offenbar hat er die Qualen der gesellschaftlichen Auflösung nicht ausgehalten. Er hat sich den Weißen zur Verfügung gestellt, die ganze Atmosphäre hat ihn jedoch in die Verzweiflung getrieben.⁷

Oszkár Jászi gehörte zu einer Generation junger ungarischer Intellektueller, die sich um die 1900 gegründete Zeitschrift *Huszadik Század* [Zwanzigstes Jahrhundert] und in der ein Jahr später entstandenen *Társadalomtudományi Társaság* [Gesellschaft für Gesellschaftswissenschaften] gruppierte, und deren erklärtes Anliegen es war, gesellschaftliche Probleme wissenschaftlich exakt, positivistisch zu untersuchen und die als notwendig erkannten politischen Veränderungen ausschließlich auf der Grundlage rationaler Erkenntnis friedlich einzuleiten. Aus diesem Kreis, in dem Jászi von Anfang an als einer der führenden Köpfe beteiligt war, ging um 1905 auch die Gruppe bürgerlich-oppositioneller Politiker hervor, die auf parlamentari-

schem Wege Reformen durchsetzen wollten: Ziel war die Umwandlung Ungarns in eine moderne Demokratie. Aus ihr rekrutierte sich später zum großen Teil auch die Führungsmannschaft der bürgerlichen Revolution, die erste demokratische Regierung unter dem Grafen Michael Károlyi. Eine gewaltsame, nicht durch Vernunft kontrollierte Lösung gesellschaftlicher Fragen, wie sie die Radikalisierung der Ereignisse unter dem Druck der kriegsmüden und verzweifelten Massen darstellte und zur stufenweisen Verlagerung der Macht in die Hände der Kommunisten führte, widersprach zutiefst Jászis denkerischem und moralischem Habitus. Von der politischen Entwicklung angewidert, trat er vor allem deshalb Anfang Januar 1919 von seinem Ministeramt zurück und verließ wenige Monate später, lange vor dem Ende der Rätemacht, seine Heimat. Es war sein persönliches Unglück, dass seine auch sonst, durch gegenseitige Untreue gefährdete Ehe, aus der zwei Söhne hervorgingen, unter dem Druck der historischen Vorgänge endgültig zerbrach. Zwar war seine Frau, die Dichterin Anna Lesznai, selbst keine Kommunistin, sympathisierte jedoch mit der Sonntagsgesellschaft und deren kommunistischen Mitgliedern Georg Lukács und Béla Balázs. Sätze wie die folgenden, in denen sich Jászis unversöhnliche, weil philosophisch fundierte Abneigung gegen Kommunisten und Kommunismus artikulieren, durchziehen leitmotivisch den gesamten Tagebuchtext: „Ich empfinde es als unerträglich, dass M.-s⁸ Freundeskreis Mitglieder einer Gesellschaft bilden, deren seelisch-moralische Defekte ich instinktiv immer gefühlt habe.“⁹

Als Jászi am 1. Mai 1919 vom Budapester Ostbahnhof aus die Reise nach Wien antrat, brach seine politische und wissenschaftliche Karriere auf dem Höhepunkt ab. Mit dreiundvierzig Jahren zerfielen all seine bis dahin erworbenen personalen Identitäten, die Identität als Vorstand einer Familie („*mein Herd* ist zerschlagen“¹⁰, notiert er die beziehungsreiche Metapher im Tagebuch) ebenso wie die im Rahmen einer wissenschaftlichen Gemeinschaft oder politischen Gruppierung. An jenem Maitag war noch nicht abzusehen, dass die Trennung von der Heimat mehre Jahrzehnte dauern wird, dass es also zugleich auch um den endgültigen Verlust aller alten sozialen Bindungen sowie um ein Herausfallen aus der nationalen Gemeinschaft ging. In den darauf folgenden viereinhalb Jahren lernte dann der Wiener Emigrant erkennen – und dieser Prozess bildet den inhaltlichen Kern seines Tagebuchs – dass all seine bisherigen

Visionen, unter ihnen auch das von ihm immer wieder neu entworfene, den jeweils veränderten historischen Umständen mehrfach angepasste Konzept einer Donau-Konföderation¹¹ gescheitert sind.

Das Tagebuch

Tagebücher sind wie auch Briefe, Memoiren oder Autobiographien Lebenserzählungen, die aufgeschrieben wurden, um Erlebtes für das Gedächtnis zu bewahren, dem Vergessen zu entreißen. Oft bilden sie später die Grundlage für rückblickende Darstellungen eines ganzen Lebens. Im Falle Jászis, der nachweislich lebenslang Tagebuch schrieb, kam es nicht dazu, weil er sich viel zu spät an das Schreiben seiner Erinnerungen machte und dabei nur bis zur Darstellung seiner Jugendzeit vordrang. Selbst dabei konnten ihm allerdings seine frühen Tagebücher nicht dienlich sein, da er diese bei seiner Flucht nach Wien in Ungarn zurückließ, wo sie nach bisheriger Kenntnis im Zweiten Weltkrieg vernichtet worden sind.

Jászis Tagebücher sind eindeutig nicht für die Öffentlichkeit geschrieben und ohne umfangreiches Wissen über den historischen, wissenschaftsgeschichtlichen, politischen, kulturellen, biographischen Kontext dem Leser auch kaum verständlich. Der bisher publizierte Anteil ist ein ziemlich starkes Konvolut (im Druck an die 370 Seiten) von Eintragungen, die der Diarist stets zum Abschluss eines Tages mit sorgfältiger Handschrift und gewissenhafter Regelmäßigkeit in Hefte eintrug. Die Regelmäßigkeit war ihm so wichtig, dass er ausgebliebene Notate ausführlich begründet hat, in einigen Fällen die fehlenden Tage zusammenfassend nachträgt, sogar der Wechsel zu einem neuen Heft wird vermerkt. Dem Führen des Tagebuchs kommt bei ihm deutlich eine identitätsstärkende Funktion zu, dem Gedächtnis einzuprägen, dass der Schreibende trotz der grundlegend veränderten Lebensumstände Arbeitsdisziplin und Ordnung zu bewahren sucht. Der Neuanfang, mit dem der edierte Ausschnitt beginnt, ist von Jászi selbst deutlich markiert und auch kommentiert. Unter dem Datum 21. Januar 1919, unmittelbar nach dem Rückzug aus der Politik, ist zu lesen:

Mein Tagebuch war inmitten der Stürme der Revolution, unter den ständigen Aufregungen und beim konstanten Schlafmangel meines Ministeramtes abgebrochen. Wirklich schade, dass ich keine systematischen

Aufzeichnungen gemacht habe, obwohl ich die Ereignisse aus unmittelbarer Nähe beobachten konnte. Aber es wird mir vielleicht dennoch gelingen, sie zu rekonstruieren.¹²

Im Gegensatz zu der selbst gesetzten Zäsur des Neuanfangs, stammt die Endzäsur der publizierten Tagebücher nicht von ihrem Verfasser, sondern ist eine ebenso sinnvolle wie symbolträchtige Entscheidung des Herausgebers. Obwohl Jászi – mal in englischer, mal in ungarischer Sprache – auch später ohne Unterbrechung Tagebuch geführt hat, schließt die Edition mit der Eintragung vom 3. August 1923, die in Bukarest, beim Warten auf das Schiff nach Amerika, niedergeschrieben wird. Von dieser Amerika-Tour wird der Reisende zwar noch zurückkehren, aber nur, um die endgültige Übersiedlung in allen Einzelheiten vorzubereiten.

Die Grundstruktur der TAGE¹³

Die Lebenserzählung im Tagebuch besitzt gegenüber anderen Genres des autobiographischen Schreibens deutliche Spezifika. Die entscheidende Besonderheit sieht Arno Dusini im Umgang mit der Zeit, die beim Tagebuch segmentiert, in TAGE geteilt erscheint. Die Erlebnisse eines Kalendertages selektiert der Tagebuchschreiber, er notiert nur, was nach seinem Maßstab des Erinnerns wert ist, das heißt, es wird bewusst oder unbewusst ausgelassen und verdrängt. Dafür enthalten vor allem Tagebücher, die nicht zur Publikation gedacht sind, subjektive und stark emotionale Bekenntnisse, in den meisten Fällen auch reichlich Auskünfte über die diversen körperlichen Befindlichkeiten des Schreibenden. Um die tausendfältigen Eindrücke eines Tages komplex und in relativ kurzer Zeit erfassen zu können, wird im Tagebuch stark verdichtet, übersemantisiert erzählt, die Sätze sind oft stark elliptisch, der Schreiber verwendet zahlreiche Abkürzungen. Greifen wir nun zum Zweck der Analyse der Erzählung eines Tages das Notat vom 1. Mai 1920 heraus, genau ein Jahr nach dem Einstieg Jászis auf dem Budapester Ostbahnhof in den Zug Richtung Wien:

Wunderschöner Frühlingstag. Spaziergang im Burggarten. Das Leonardo-Mosaik in der Minoritenkirche. Saß und las ein wenig auf der Promenade. Gemeinschaftsküche in der Schiefmühlgasse. Nicht schlechter als die

Vegetarierkneipe, aber wesentlich billiger. Gute Bedienung. Zuverlässige Wirtin. [...] Nachmittag und abend zu Hause. Nelson, Hasbach. Die Probleme des Naturrechts bewegen mich immer stärker. Brief an mich selbst, aus der peinlichen Not heraus, mein Verhältnis zu M. zu klären. Meine tief-schürfende und nach Sachlichkeit strebende Selbstanalyse hat zu einem negativen Ergebnis geführt, ohne wenn und aber. Telegramm von Ella. [...] Sehne mich sehr nach ihr. Dostojewskis *Idiot* beendet. Der Held ist mir im ganzen unsympathisch, fast abstoßend. Englischlektüre und -übungen.¹⁴

Der eher willkürlich herausgegriffene Text ist weitgehend charakteristisch für die Ausgestaltung der TAGE. Diese sind überwiegend von ähnlichem Umfang. Längere Eintragungen leistete sich Jászi nur selten. Dies geschah vor allem, wenn er den Verlauf und das Ergebnis wichtiger politischer Verhandlungen mit Politikern¹⁵, die mit der ungarischen bürgerlichen Opposition sympathisierten, protokollarisch festhalten wollte, oder zur Zeit aufwühlender, meist aus Spannungen in den Partnerschaftsbeziehungen resultierenden Lebenskrisen. Der Stil bleibt fast überall elliptisch, auf die knappste Mitteilung beschränkt.

Repräsentativ ist der kurze Ausschnitt weiterhin für die inhaltliche Struktur der Eintragungen. Er enthält, mit Ausnahme des noch detailliert zu behandelnden Kernbereichs, der wissenschaftlichen und politischen Arbeit (es handelte sich nämlich um einen Sonntag) alle sich leitmotivisch wiederholenden Themen des Tagebuchs. Jászi notiert die Ereignisse des Tages chronologisch, auf den gesamten Tag zurückblickend, zum Abschluss, oft zur späten Nachtzeit. Er beginnt stets mit den Ereignissen des Vormittags, der an den Feiertagen oft Museumsbesuchen, Spaziergängen und Wanderungen in und um Wien gewidmet war. Der Nachmittag gehörte gewöhnlich der Kommunikation, Gesprächen mit Gleichgesinnten in Kaffeehäusern, Treffen mit Verbündeten, oder der Erledigung von Post: Er verzeichnet im Tagebuch peinlichst genau sowohl die Briefe, die er erhält, als auch die, die er schreibt, im Falle der Briefwechsel mit politischen Verbündeten oft auch den Inhalt stichwortartig. Er pflegt auch einen äußerst intensiven Briefverkehr mit Familienangehörigen und Frauen, denen seine Liebe galt, so dass der heutige, an Kurzmitteilungen (E-Mails, SMS und Handygespräche) gewohnte Leser immer wieder verwundert vor der enormen Leistung auch in diesem Genre steht. Spätnachmittag und Abend waren dem privaten Bereich

gewidmet, der Familie, falls diese in der Nähe war, oder – angesichts eines enormen Arbeitspensums – den erstaunlich intensiven, meist verwickelten Liebesbeziehungen. Über die Problematik dieser Partnerschaften (trotz weltanschaulicher Differenzen und familiärer Querelen immer wieder vertrautes Beisammensein mit der geschiedenen Ehefrau Anna Lesznai, parallel dazu Liebschaften mit verheirateten Frauen) berichtet das Tagebuch ganz offen, Sexualität wird dabei nur selten und auch dann eher andeutungsweise thematisiert. Dem Verfasser der Eintragungen geht es viel mehr um die moralische Verantwortung, mit der solche Beziehungen verbunden sind.

Jászis Tag endete gewöhnlich, wie auch im obigen Beispiel, mit vielfältiger Lektüre, deren ebenfalls genau und gewissenhaft geführte Liste für Liebhaber einer Archäologie der Diskurse als reiche Fundgrube dienen könnte. Denn diese Liste der Abendlektüre umfasst, neben philosophischen und soziologischen, historischen und philosophischen Werken, also für Jászi relevante Fachliteratur, zahlreiche Klassiker der Weltliteratur wie Ovid, Shakespeare, wiederholt auch Tolstoi, und immer wieder Dostojewski, der vor allem wegen seiner moralischen Verurteilung des Revolutionärs Jászi besonders nahe steht. „Mein Thema – vermerkt er aus Anlass der Lektüre der *Dämonen* – der Revolutionär, eine selbstsüchtige und unmoralische Attitüde.“¹⁶ Zur regelmäßigen Abendlektüre gehört weiterhin die Bibel, vor allem das Neue Testament: die Evangelien und die Apostelbriefe. Auf der in den vier Emigrationsjahren auf mehrere hundert Werke angewachsenen Bücherliste stehen zum Teil Werke, die den eifrigen Leser nicht ganz unmittelbar betrafen, damals jedoch im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses standen: Weiningers *Geschlecht und Charakter*, der damals gerade erschienene zweite Teil von Spenglers *Untergang des Abendlandes*, Ernst Blochs *Thomas Münzer*, Tagores Roman *Das Heim und die Welt*, Lenins *Staat und Revolution*, Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Fritz Beers Buch über Einsteins Relativitätstheorie oder John Maynard Keynes' *Über die wirtschaftlichen Folgen des Friedens*. Anderen Werken wiederum kommt eine zentrale Bedeutung in der geistigen Welt des Lesenden zu. An erster Stelle die Lyrik Endre Adys, dessen identitätsstiftende Symbolfigur im gesamten Tagebuchtext präsent ist. Adys Gedichte liest Jászi bezeichnenderweise meist nicht allein, sondern gemeinsam mit solchen für ihn wichtigen Gefährten wie Anna Lesznai oder Mihály Károlyi. So prägend wie das

Werk Adys sind für das Denken Jászis nur noch zwei Gestalten der ungarischen Geschichte: József Eötvös und Lajos Kossuth. Immer wieder greift er zu ihren Werken, immer wieder beschwört sein kulturelles Gedächtnis ihre Tradition. Er liest systematisch, gezielt, offenbar sehr schnell und notiert und kommentiert seine wissenschaftlichen Lektüren so präzise, dass seine geistige Entwicklung in den Emigrationsjahren allein auf dieser Grundlage nachvollzogen werden kann.

Das Tagebuch als Zeugnis der Versuche, alte Identitäten zu stabilisieren

Im bisher besprochenen Sonntagsnotat vom 1. Mai fehlt der das Tagebuch sonst dominierende Themenbereich der wissenschaftlichen und politischen Arbeit, in den Jászi den Löwenanteil seiner Zeit und seine beinahe unerschöpfliche Arbeitskraft investierte. Am Anfang der Wiener Emigration liegt das Hauptgewicht eindeutig auf dem Bemühen um die wissenschaftlich-theoretische Aufarbeitung der zurückliegenden politischen Ereignisse. Jászi versucht an seiner Identität als Wissenschaftler, als Soziologe vor seinem politischen Engagement als Mitstreiter von Mihály Károlyi während und nach dem Ersten Weltkrieg anzuknüpfen. In der Wiener Staatsbibliothek oder im soziologischen Institut Karl Grünbergs arbeitete er fast besessen an der für ihn wichtigsten Aufgabe einer Soziologie der gesellschaftlichen Auflösung, an einem authentischen Bild von der bürgerlich-demokratischen Umgestaltung, der an dieser beteiligten Politiker und vor allem an einer fundamentalen philosophischen Kritik der kommunistischen Revolution. Im Ergebnis der fieberhaften Anstrengung wird das Buch auch fertig, zunächst erscheint es 1921 ungarisch, später, 1923, in überarbeiteter und erweiterter Fassung ins Deutsche übersetzt unter dem Titel *Magyriens Schuld und Ungarns Sühne. Revolution und Gegenrevolution in Ungarn*.¹⁷ Eduard Bernstein, der ein Geleitwort beisteuerte, würdigte zwar wohlwollend sowohl das Werk als auch die Persönlichkeit des Verfassers, widersprach ihm aber auch an mehreren Punkten ganz entschieden. Und auch Jászi spürte, – laut Zeugnis seines Vorwortes – dass es ihm unter den Bedingungen der Emigration nicht vollständig gelungen war, treu der anspruchsvollen Wissenschaftstradition, aus der er gekommen war, zur Auffindung der geschichtlichen Wahrheit vorzudringen. Wenn er es auch öffentlich

nicht sagte, wusste er sehr wohl um den Grund, um das Fehlen der für die wissenschaftliche Behandlung unverzichtbaren theoretischen Distanz. Unter dem 21. Januar liest man: „Bei den tausend anderen Pflichten bleibt mir keine Zeit für mein Buch. Meine geistige Entwicklung stagniert. Ich roste ein.“¹⁸

Die tausend Pflichten, auf die sich der Diarist hier beruft, verweisen auf eine zweite Kette, deren einzelne Glieder fast jedes Tagesnotat durchziehen. Wie keine Anderer bemühte sich Jászi darum, die alte kollektive Identität der um Károlyi versammelten Gruppe der bürgerlich-demokratischen Opposition unter den beschwerlichen Bedingungen der Emigration neu aufzurichten, zu stärken und zu einer Kraft auszubauen, die als Gegenkraft zu Horthy-Ungarn europaweit wahrgenommen wird. Dem Tagebuch ist zu entnehmen, dass in der zweiten Hälfte des Wiener Aufenthaltes diese politische Arbeit, auch in der Form einer umfangreichen Publizistik, Jászis Kräfte immer mehr absorbiert. Immer schwieriger wird es, das dieser Gruppe nahe stehende Organ der Wiener Emigration *Bécsi Magyar Újság* [Wiener Ungarische Zeitung] zu erhalten, immer schwieriger gestalten sich die Verhandlungen mit sympathisierenden ausländischen Politikern. Je stabiler das Horthy-Regime wird, je aussichtsloser eine Heimkehr, je schlechter die wirtschaftliche Situation der Emigranten, um so stärker zerfällt die Emigration in sich bekämpfende Gruppierungen. Schon relativ zeitig, mit dem Datum vom am 3. Mai 1920, steht im Tagebuch eine erste bittere Bilanz:

Treffen mit Kunfi, Rónai, Szende: Die Zusammenführung der Emigration ist gescheitert. Kunfis sichtbar beleidigte Animosität gegenüber Károlyi. Peidl und Weltner trauen sich nicht die Sache zu vertreten. Károlyi ist weiterhin für die russische Orientation, ohne Kun. [...] Dogmatismus, Eifersucht, ideologisches Wirr-warr!¹⁹

Jászi hört deshalb freilich keineswegs auf, sich für diese Sache einzusetzen. Allein die lange Reihe der Städte, die er bei einem Ortswechsel stets konsequent dem Datum der Tageseintragung hinzufügt, veranschaulicht eindrucksvoll, wie rastlos er Mittel- und Südosteuropa durchreist, um sich mit Politikern zu treffen, um die Belange der demokratischen Opposition zu vertreten. Immer wieder ermahnt er sich an seine Chronistenpflicht, seine mit großer Sorgfalt geführten Protokolle über diese

Verhandlungen bieten für Historiker ein unersetzliches Faktenmaterial und bestätigen dem Leser des Tagebuchs immer wieder, wie ernst es ihm um diese Pflicht war.

Das Tagebuch verrät allerdings auch, wie sehr die vielgestaltige Arbeit, die äußerste Disziplin bei der Pflichterfüllung an der Kraft des Emigranten zehrte. Ellipsen wie „Sehr müde, erschöpft, schaue pessimistisch in die Zukunft“²⁰, „Tiefe Depression“²¹, „Müde, betäubt, in hoffnungsloser Stimmung“²², sogar „Wenn es mich nur nicht gäbe!“²³ durchziehen in endlosen Varianten den gesamten Tagebuchttext. Sie sind es, die mit zwingender Kraft nahelegen, diesen auch als die Lebenserzählung eines durch den historischen Wandel in seiner individuellen, körperlichen und personalen Identität erschütterten Menschen zu lesen, der auf diese Erschütterung auf zweifache Weise reagiert. Erstens versucht er, seine alten Identitäten zu stabilisieren und, bei zunehmender Einsicht in die Erfolglosigkeit, neue Identitäten herauszubilden.

Das Tagebuch als Medium des Ausbaus neuer Identitäten

So unermüdlich Jászi am Werke war, alte Identitäten aus der Zeit vor 1919 neu aufzurichten: trotz erstaunlich vielfältiger und aktueller politischer Publizistik seine wissenschaftliche Arbeit fortzusetzen, die bürgerlich-demokratische Opposition zusammenzuhalten, aktiv eine wirkungsvolle Außenpolitik gegen die Restauration in Ungarn und für die Rechte der Nationalitäten zu betreiben, seinen in Ungarn verbliebenen Familienmitgliedern ebenso wie seiner geschiedenen Frau und seinen Kindern beizustehen, seine intensiven Frauenbeziehungen moralisch vertretbar zu gestalten und nicht zuletzt seinen labilen psychischen und körperlichen Zustand in den Griff zu bekommen, erkennt er, dass er sich in jeder Hinsicht auf einem toten Punkt befindet. Die ersten Überlegungen zur Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit des Ausbaus einer neuen Identität tauchen schon relativ früh auf und erhalten einen immer festeren Platz innerhalb der Tageseintragungen. Noch ziemlich am Anfang der insgesamt über vier Jahre währenden Wiener Emigration steht im Notat vom 17. Januar 1920:

Der Amerika-Plan ist für mich der einzige Ausweg, finanziell wie auch politisch und moralisch. Nach dem vielen physischen und seelischen Leid

brauche ich das Meer, neue Aktionen, neue Möglichkeiten. Hier kann ich nicht weiterkommen, Ich bin auf dem toten Punkt.²⁴

Zunächst ist noch kein radikaler Identitätswechsel beschlossen. Der Schreiber denkt zu diesem Zeitpunkt noch eher an die Möglichkeiten, in Amerika wirksamer für die Sache der Emigration eintreten zu können und mittels einer Vorlesungsreihe über die kritische Einschätzung der kommunistischen Revolution und deren historische Rolle seine prekäre finanzielle Lage bis zu der möglich gewordenen Heimkehr nach Ungarn zu überbrücken. Er ist freilich auch voller Zweifel und Bedenken: Wenige Tage nach der obigen folgt die Eintragung: „Ich bin müde und erschöpft. Mein Selbstvertrauen hat einen Knacks bekommen. Hab ein wenig Angst, in einer fremden Kultur, in einer fremden Sprache meine Stimme zu erheben.“²⁵

Die geplante Tour scheitert zunächst aus politischen Gründen, jedoch von diesem Zeitpunkt an lässt die Idee einer Amerika-Reise Jászi nicht mehr los. Er bemüht sich immer intensiver darum, die englische Sprache als wichtigstes Medium für den Erwerb einer neuen Identität zu erlernen. Die konventionelle Methode der Sprachaneignung in einer Sprachschule ergänzt er durch eine eigens ausgedachte, er liest kontinuierlich in der Originalsprache englische Literatur, in erster Linie die Dramen Shakespeares. Und am 2. März 1920, am fünfundvierzigsten Geburtstag des Schreibenden, steht im Tagebuch der Vermerk:

Habe mir eine englische Bibel gekauft. Sie auf gut Glück aufschlagend, stieß ich im Johannes-Evangelium auf folgende Stelle: „Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch; so ich aber gehe, will ich ihn zu euch schicken.“ Diese Zeilen haben stark auf mich gewirkt, sowohl in Bezug auf Máli als auch auf die Politik.²⁶

Es kostet dann noch mehr als drei Jahre Kampf, bis das Geld und die für die Kontaktherstellung wichtigen Empfehlungsschreiben zusammengetragen, auf vertrackten diplomatischen Wegen die nötigen Reisepapiere beschafft werden können. „Gib, dass ich loskomme und erneut mich selbst finden kann“,²⁷ richtet der Tagebuchschreiber am 2. Juli 1923 emphatisch die Bitte an Gott. Die nüchterne Beurteilung der Lebenssituation enthält dann

eine der letzten Eintragungen vor der Abreise: „Ein neuer Akt beginnt in meinem Leben, der sogar eine neue Epoche einleiten kann. Meine Entscheidung war auf jeden Fall. *unausweichlich*. Es gibt für mich keinen anderen Ausweg. Diese Kleinstaaterei, diese kleinlichen Grabenkämpfe bringen mich um!“²⁸

Das letzte Tagesnotat des edierten Konvoluts trägt das Datum Bukarest, den 3. August [1923]. Es hält die Erlebnisse des letzten Tages vor der Besteigung des Schiffes nach Amerika fest. Jászi führt – seiner Lebensgewohnheit treu – die Eintragungen weiter, allerdings von nun an lange Zeit in englischer Sprache. Von dieser Amerikareise wird er noch einmal für eine etwas längere Zeitspanne nach Europa zurückkehren, jedoch schon mit der festen Absicht, endgültig auf den anderen Kontinent zu übersiedeln. Es war am 7. September 1925 soweit, an diesem Tag landete er auf einem Schiff der US Lines in New York, um dort den Lehrstuhl zu übernehmen, den man ihm an der Oberlin-College, einer kleinen Universität in der Nähe von Cleveland, angeboten hatte, und den er bis 1952, dem Ende seiner Berufstätigkeit, inne haben wird.

Statt eines Fazits

Ein an Gedanken, historischen Fakten, Zeugnissen des Menschseins so überreiches Dokument lässt sich in der vorgegebenen Kürze nicht umfassend vorstellen. Statt eines Fazits soll an dieser Stelle für die Entscheidung, Oszkár Jászis Tagebücher zum Thema zu wählen, noch ein drittes und letztes Argument hinzugefügt werden. Nicht nur waren Landschaft und Kultur des Partiums für ihn Heimat, nicht nur war er ein aufmerksamer und klarsichtiger Beobachter der Lage der Nationalitäten inmitten der historischen Umbrüche der Zeit, auch wäre eine Tagung zum Thema *Germanistik ohne Grenzen* ganz in seinem Sinne. Als er am Rande von politischen Verhandlungen in Belgrad am 3. Februar 1922 mit dem kroatischen Dichter Miroslav Krleža zusammentraf, notierte er über dieses Gespräch: „Sympathischer, interessanter Mann. Schwärmt von Petöfi und Ady. Feines, intuitives Gemüt: die Idee einer Donau-Konföderation lebt auch in seiner Seele. Kennt meine Tätigkeit. [...] Wieviel schöner wäre das Leben, wenn das Gefühl der *realen* Kultursolidarität unter den Menschen Wurzeln schlagen könnte.“²⁹

Anmerkungen

¹ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 1999, S. 32.

² Jászi, Oszkár: *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*. Chicago: Licenced by The University of Chicago, 1929.

³ Jászi, Oszkár: *A Habsburg-Monarchia felbomlása*. Budapest: Gondolat, 1982.

⁴ Dusini, Arno: *Tagebuch. Möglichkeiten einer Gattung*. München: Fink, 2005, S. 76.

⁵ Jászi, Oszkár: *Napló. 1919-1923* [Tagebuch. 1919-1923]. Hg. von György Litván, Budapest: Institut für Geschichtswissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 2001, S. 375. [Alle folgenden Zitate aus dem Tagebuchtext in meiner Übersetzung. – A. O.]

⁶ Ebd., S. 35.

⁷ Ebd., S. 147.

⁸ Abkürzung von Máli, d. i. Anna Lesznai

⁹ Jászi [Anm. 6], S. 53.

¹⁰ Ebd., S. 189. [Hervorhebung von mir – A. O.]

¹¹ Zu Jászis wissenschaftlichen Publikationen zur Lösung des Nationalitätenproblems sowie zu seiner praktischen Nationalitätenpolitik gibt es reiche Sekundärliteratur. Unter den Arbeiten ungarischer Historiker ist die Studie von Hanák, Peter: *Jászi Oszkár dunai patriotizmusa* [Oszkár Jászis Donau-Patriotismus] Budapest: Magvető, 1985 hervorzuheben. In deutscher Sprache liegen nur zwei Veröffentlichungen vor, eine Untersuchung von Haslinger, Peter: *Arad, November 1918. Oszkár Jászi und die Rumänen in Ungarn 1900 bis 1918*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, 1993 (Zur Kunde Südosteuropas 2; 19) sowie Fischer, Holger: *Oszkár Jászi und Mibály Károlyi. Ein Beitrag zur Nationalitätenpolitik der bürgerlich-demokratischen Opposition in Ungarn von 1900 bis 1918 und ihre Verwirklichung in der bürgerlich-demokratischen Regierung von 1918 bis 1919*. München: Dr. Rudolf Trofenik Verlag, 1978 (Studia Hungarica 17). Jászis Rumänienreise im Sommer 1923 ist subtil dargestellt in der vor wenigen Jahren erschienenen Monographie von György Litván: *Jászi Oszkár*. Budapest: Osiris, 2003, S. 228–235.

¹² Jászi [Anm. 6], S. 15.

¹³ Bezeichnung der kohärenten Texteinheiten, aus denen sich eine Tagebucherzählung zusammensetzt. Vgl. dazu Dusini [Anm. 4], S. 83–107.

¹⁴ Jászi [Anm. 6], S. 108.

¹⁵ In den unmittelbaren Nachkriegsjahren vor allem mit den Tschechen Eduard

Beneš und Tomáš Masaryk, mit den Rumänen Octavian Goga, Nicolae Lupu und Iuliu Maniu sowie mit dem Österreicher Karl Renner.

¹⁶ Jászi [Anm. 6], S. 63.

¹⁷ Jászi, Oszkár: *Magyariens Schuld und Ungarns Sühne. Revolution und Gegenrevolution in Ungarn*. Mit einem Geleitwort von Eduard Bernstein. München: Verlag für Kulturpolitik, 1923.

¹⁸ Jászi [Anm. 6], S. 247.

¹⁹ Ebd., S. 109.

²⁰ Ebd., S. 247.

²¹ Ebd., S. 43.

²² Ebd., S. 99.

²³ Ebd., S. 105.

²⁴ Ebd., S. 81.

²⁵ Ebd., S. 87.

²⁶ Ebd., S. 93. Der deutsche Text der im Tagebuch in englischer Sprache zitierten Bibelstelle (Johannes 16, .7) wurde hier eingefügt nach: *Die Heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Das Neue Testament*, S.108.

²⁷ Jászi [Anm. 6], S 380.

²⁸ Ebd., S. 384.

²⁹ Ebd., S. 252.

Péter Varga (Budapest)

**Christen und Juden.
Beispiele für grenzüberschreitende Begegnungen
in Memoiren ungarischer Juden deutscher Sprache**

Das symbiotische Zusammenleben von Juden mit ihren nichtjüdischen Mitbürgern im Ost-Mitteleuropäischen Raum mitsamt ihren Konflikten und Problemen steht seit mehreren Jahrzehnten immer stärker im Mittelpunkt der Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaften. Durch die verstärkte regionale Beteiligung an dieser Forschungstätigkeit werden komplexe soziologische- und kulturelle Assimilationsprozesse immer differenzierter dargestellt und die Länder- beziehungsweise regionalen Spezifika dieser Prozesse in Betracht bezogen. Nationale und internationale Tagungen, Forschungsprojekte und die daraus resultierenden Tagungs- und Projektbänden zeugen von einem erhöhten Interesse und eine besondere Aktualität des Gegenstandes. Sicherlich hängt diese Aktualität auch damit zusammen, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts immer mehr Menschen vor die Herausforderung gestellt werden, mit Angehörigen anderer Traditionen, Religionen, Sprachen und kollektiven Sinnentwürfen interagieren zu müssen, infolge dessen ihre Identität in einem ständigen Prozess von Verstehen beziehungsweise Grenzziehung und Grenzaufhebung neu konstruiert wird.¹

Auf einer besonderen Weise artikuliert sich diese Interaktion in der Begegnung jüdischer Bürger mit der christlichen Kultur ihrer jeweiligen Heimatländer, da in dem Aneinandertreffen zweier Religionen die Konturen des Eigenen und Fremden am deutlichsten zum Ausdruck gebracht werden. Als eine restlose Anpassung und Nachahmung der nichtjüdischen Umwelt, der allerletzte und vielleicht wichtigste Schritt in der Assimilation wird nämlich die Aufgabe der Religion als wichtigstes, Identität stiftendes Element betrachtet. In den meisten Fällen ist die Aufhebung dieser Religionsgrenze eine einseitige, annexionistisch-inkorporierende Annäherung an die anderskulturelle Wirklichkeit der umgebenden Mehrheitsgesellschaft, was im Zuge der Taufe mit der möglichst starken Distanzierung vom eigenen Judentum einhergeht.

Noch komplizierter wird dieser Annäherungsprozess dadurch, dass ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der anfangs religiös und kulturell positionierte Wertaustausch eine national-politische Färbung in Form des wachsenden Antisemitismus erhielt.

Seit spätestens 1879 setzte sich – unter dem Einfluss der Rhetorik von Wilhelm Marr – die ideologische Grundlage zum Antisemitismus durch, dass nämlich Juden primär nicht mehr über ihre Religion definiert werden, sondern als Nation, Volk bzw. Rasse, die zugleich eine Gefährdung für die neu errungene nationale Einheit oder für die gerade entstehenden Nationalstaaten bedeuteten. Die politische Ideologie des Antisemitismus gründete sich auf die Furcht, dass das jüdische Element die nationalen Kräfte geistig, ökonomisch und rassisch allmählich zersetzt, was mit allen Mitteln verhindert werden sollte.² Im Zuge des politischen Antisemitismus erscheinen nicht selten Vertreter der christlichen Konfessionen als Mitläufer³, und stärken damit den Eindruck, dass Judenfeindschaft eine allgegenwärtige, in allen gesellschaftlichen Schichten vorhandene, substantielle Einstellung der Mehrheitsbevölkerung gegenüber Juden in den deutschsprachigen und ost-mitteleuropäischen Ländern um 1900 ist. Erst die neueren Forschungsansätze versuchen eine funktionalistische Erklärung für die Wandlungen der Ursachen, Ziele und Inhalte von Judenfeindschaft in den einzelnen Epochen und Regionen herauszuarbeiten und diese auf konkrete Erscheinungsformen zu adaptieren.⁴ Auch die Kirchen begannen die schwarzen Seiten ihrer Geschichte vor der Öffentlichkeit aufzuarbeiten und versuchen den christlich-jüdischen Dialog neu zu interpretieren und auf neue Grundlagen zu stellen – auch wenn erst Jahrzehnte nach dem tiefen Einschnitt des Holocaust.⁵

Die im Folgenden dargestellten biographischen Rückblicke ungarisch-jüdischer Intellektuellen deutscher Sprache sind aus beiden Perspektiven interessante Zeugnisse von grenzüberschreitenden Begegnungen zwischen Juden und nichtjüdischen Gelehrten, sowie Geistlichen 19. Jahrhundert.

Interessant sind diese Zeugnisse in mehrfacher Hinsicht. Zum ersten, weil sie aus der Sicht der jüdischen Minderheit die Begegnung mit den offiziellen Vertretern nichtjüdischer kirchlichen Institutionen beschreiben. Die Kirche, vor allem die katholische Kirche galt seit dem frühen Mittelalter als Symbol für alle Schrecken, die gegen Juden jemals

begangen wurden. Das Kreuz wurde zum Zeichen von Diskriminierung, Verhöhnung, Ausgrenzung, Gettoisierung und Pogrome; die Person Christi stand für die ganze Schreckensgeschichte, die in seinem Namen den Juden angetan wurde.⁶ Zum anderen tragen diese Begegnungen zur Rekonstruktion der zweifachen Dichotomie zwischen dem Vertrauten und Fremden, sowie dem Eigenen und Anderen bei.

Im Angesicht des „Erzfeindes“ beginnt also einerseits ein Erkennungsprozess und dadurch eine Verminderung der Distanz zwischen dem Eigenen und dem zu erkennenden Fremden, andererseits aber bleibt die Grenze, eine gewisse Distanz zwischen dem Eigenen und dem Anderen aufrecht erhalten, was wiederum den Prozess der eigenen Identitätsschaffung fördert.

Das Ergebnis dieser entgegen gesetzten Entwicklungen entspricht weitgehend den Assimilations- und Integrationsprozessen jüdischer Bürger in ihren jeweiligen Lebenskontexten und kann in von einander weit entfernten jüdischen Lebensmodellen münden.

Bei dem 1795 in Lovasberény geborenen Moritz Gottlieb Saphir endete zum Beispiel die Assimilation mit der Konvertierung zum evangelischen Christen, als sechzigjähriger, erfolgreicher Journalist wurde er trotzdem von seinen jüdischen Freunden als einer von ihnen gefeiert. Als Kind besuchte er, wie alle anderen jüdischen Kinder den Cheder und galt als besonders begabt, so wurde er zuerst nach Pressburg, später nach Prag geschickt, wo er im westlicheren jüdischen Milieu lebte. Dort begegnete er einem katholischen Geistlichen, der auf die Fähigkeiten des Jungen aufmerksam wurde und ihm lateinische und deutsche Lehrbücher in die Hand drückte. In seiner Autobiographie beschreibt er mit großer Sympathie diesen gewissen Piaristen „Pater Sch-“, der als Buchprüfer viel im Ghetto verkehrte und oft einen Besuch bei der Gastfamilie von Saphir erstattete: „sein ganzes Wesen war mild und freundlich, eine heitere Leutseligkeit lächelte aus diesem gutmütigen Angesicht, und so war auch sein Anstand fromm, froh und gutmütig.“⁷ Es ist bemerkenswert, dass Pater Sch- im Ghetto eine Tätigkeit ausübte, die später als typisch jüdischer Beruf galt: die Buchhalterei. Er vermittelte aber viel mehr als nur Fachwissen, erkannte bald die Begabung des kleinen jüdischen Burschen und spornte ihn zum Lernen an:

Das Schicksal schien diesen vortrefflichen Mann zu meinem ersten Mentor ausersehen zu haben. Er hat mir eine deutsche Chrestomathie und eine lateinische Grammatik geschenkt mit dem Bedenken, er würde sehen, ob ich mir selbst forthelfen könnte, und ich sollte in paar Tagen wieder kommen.

Der junge Saphir geht mit leidenschaftlichem Wissensdurst an die neuen Bücher außerhalb der Welt von Thora und Talmud heran, er beschreibt eine kleine Episode, wie er am darauf folgenden Tag vom Pater auf dem Moldau-Ufer tief in seiner Lektüre versunken, ertappt wurde. Von da an bot ihm der Pater dreimal in der Woche Unterricht zu geben, und „sich mit [s]einer Ausbildung ernstlich zu beschäftigen“⁸.

Diese Begegnung sollte auch ihm seine weitere Entwicklung bestimmen: durch das Erlernen von europäischen Sprachen erschloss sich ihm die Weltliteratur, dies entfremdete ihn aber zugleich dem Talmud und dem orthodoxen Judentum⁹:

Von dieser Stunde an verließ ich nach und nach das Studium des Talmuds u. s. w., die Synagoge sah mich seltener, die Disputationen fanden einen lauen Teilnehmer an mir. Ich hatte von dem Baume der Erkenntnis das erste Äpfelchen gepflückt. – Das Paradies des Lebens schlug seine Thür hinter mir zu, – eine Stimme aus dem Paradiese rief mir nach: „Du sollst Schriftsteller werden.“

Zwar hat er seine Ausbildung zum Rabbiner in Prag beendet, es eröffnete sich ihm später eine Karriere als Journalist bei deutschen Zeitschriften zuerst in Budapest, Wien und später in Berlin. Die Begegnung mit einem katholischen Priester entfernte ihn einerseits von seinen jüdischen Wurzeln, verhalf ihm aber gleichzeitig zur Findung seiner wirklichen Lebensberufung. Seine Konversion Jahrzehnte später zum evangelischen Christen, könnte zwar als späte Folge dieser Bekanntschaft angesehen werden, steht aber eher mit seinen aktuellen Lebensumständen in München im Zusammenhang und war nicht sehr überzeugend, wie er selbst darüber berichtet: hinter der formellen Bekehrung blieb er bis zum Ende seines Lebens ein Jude.

Lebensentscheidend wurde die Begegnung mit Vertretern der evangelischen Kirche auch für Ludwig Dux, den späteren Lajos Dóczy. Der

genau fünfzig Jahre nach Saphir, ebenfalls in Westungarn geborene und aufgewachsene Dóczi verdankte dem evangelischen Gymnasium in Ödenburg (Sopron), dass er überhaupt ungarisch lernte und zum ungarischen Schriftsteller erzogen wurde. Später wurde er zum wichtigen Vermittler der ungarischen Literatur auf Deutsch, er übersetzte Gedichte von Arany und Petöfi, und schrieb Zweitfassungen ungarischer dramatischer Texte, die er im Wiener Burgtheater aufzuführen versuchte.¹⁰

In einer autobiographischen Erzählung *Wie hab' ich ungarisch gelernt* beschreibt er jene Episode, als er mit seinem Vater nach Ödenburg geht um eine entsprechende Schule zu suchen. Auffallend in der Darstellung aus der Sicht des zehnjährigen Kindes ist die Kontrastierung des katholischen Benediktinergymnasiums mit seiner strengen Ordnung und antisemitischen Obertönen des Paters, gegenüber der weltoffenen, auch damals schon liberalen evangelischen Schule, die den jüdischen Kind ohne Zögern aufnimmt.

Ich taugte auch als Handelslehrling nicht; so nahm mich mein Vater an einem Oktober-Tag im Jahre 1857 in das Gymnasium von Sopron mit. Der Direktor, ein Benediktiner mit strengen Mienen hörte erstaunt dem Wunsch meines Vaters zu. „Jetzt erst – fragte er – wo der Unterricht schon vor drei Wochen begonnen hat?“ Darin hatte der hochwürdige Herr recht. Aber darin hatte er nicht mehr recht, was er noch hinzufügte, dass nämlich „Sie Juden sind alle so unordentlich“ [...]

Darauf zog mein Vater mit zitternder Hand mein Zeugnis aus Kanizsa hervor. Er schöpfte Mut, dass es vielleicht den kühnen Herrn Lehrer säuf-tigen wird, denn es war alles „ausgezeichnet“. Der in Mönchgewand gekleidete Direktor kümmerte sich aber nicht so sehr um die Meinung der Lehrer von Kanizsa. „Eine jüdische Schule – sagte er – die Juden geben ja alle ‚ausgezeichnet‘ füreinander.“ Zugestehen, dass er nach dieser Bemerkung sein Buch öffnete und nach der Feder griff um mich in die Reihe der geistigen Kostschüler einzutragen. Für mein zwölfjähriges Kinderherz war aber diese grausame Behandlung des frommen Paters zu viel. Ich zupfte am Mantel meines Vaters und flüsterte in sein Ohr: „Weg von hier! Hier will ich nicht lernen.“

Wir gingen auch – und am nächsten Tag wurde ich unter den Schüler des evangelischen Gymnasiums immatrikuliert.

Denn im Benediktinergymnasium unter Bach war *deutsch* die Unterrichts-

sprache. Wenn ich also dort aufgenommen worden wäre und nach der Abiturprüfung – wie es auch geschah – mich nach Wien zum Jurastudium begeben, dann hätte ich wahrscheinlich nie ungarisch gelernt.

Das protestantische Gymnasium war autonom; die Unterrichtssprache blieb auch während der Bach-Periode ungarisch. Da wurde ich herzlich aufgenommen, vielleicht gerade weil ich Jude war und kein Wort ungarisch konnte: man konnte also eine Seele retten, wenn auch nicht für das Christentum, aber vielleicht für das Ungarntum.¹¹

Wie in Ödenburg, so wurden die evangelischen Mittelschulen auch in anderen Städten, vor allem in Budapest allmählich von jüdischen bürgerlichen Familien bevorzugten Bildungseinrichtungen. Das auch heute noch existierende evangelische Gymnasium auf dem Deák-Platz in Pest war mit ihrer ungarischen Unterrichtssprache eine der begehrtesten Schule für assimilierte jüdische Familien der Hauptstadt. Trotz der ungarischen Unterrichtssprache waren der Einfluss und die Präsenz der deutschen Kultur maßgebend, und dieser Umstand machte die Schule auch für jüdische Familien attraktiv, in denen deutsch die Verkehrssprache war.

Sehr eindrucksvoll schildert Arthur Holitscher seine Erlebnisse über die doppelte Ausgrenzung als deutschsprachiger Jude; im evangelischen Gymnasium gehörte er innerhalb der jüdischen Minderheit zu der Deutsch sprechenden jüdischen Minderheit, der „deutschen Insel“ an, was zu täglichen – manchmal brutalen – Auseinandersetzungen und einer inneren Zerrissenheit führte: „daheim Mutter und Hauslehrer, hier diese Bestien“.¹²

In der Schulklasse von Holitscher waren es jedoch nur drei Schulkinder, deren Muttersprache deutsch war, so schlossen sie sich in eine „deutsche Insel“ zusammen, und ließen sich „in einer der vordersten Bänke in der Ecke bei der Tür“¹³ nieder. Natürlich waren sie oft Zielscheibe der vom ungarischen Nationalstolz erfüllten Mitschüler und Lehrer, was oft auch zu offenen Konflikten, sogar Schlägereien mit den „bestialischen“ Klassenkameraden führte. Sie hatten es wirklich nicht leicht, diese Schüler: das Festhalten ihrer Eltern an der deutschen Sprache und Kultur im eigenen Familienbereich, was sich in einer streng bürgerlichen Erziehung oft mit deutschen Hauslehrern artikulierte, führte in vielen Fällen zur Isolation und zum Gefühl des Ausgestoßenseins. Obwohl das Evangelische Gymnasium wirklich einen guten Ruf hatte

und eine ausgezeichnete Bildung vermittelte, bedeutete es für Holitscher lediglich den Ort, wo er an seine Außenseiter-Rolle ständig erinnert wurde, die er aber schließlich doch bewahren konnte:

Ziehe ich das Fazit, die Bilanz jener Jahre auf der Schulbank, so bleibt als einziger Gewinn die lebenslange Freundschaft bestehen, die ich mit meinem Nachbarn zur Rechten in der „deutschen Insel“ geschlossen hatte. Alles andere hat sich nicht bewährt.¹⁴

Für die Mehrheit der jüdischen Mitschüler war das evangelische Gymnasium jedoch die Einrichtung, die ihren Assimilationsbestrebungen entgegenkam und konsequent aber nicht aufdringlich die ungarische Literatur und Kultur auf hohem Niveau vermittelte. Dies bestätigt auch Theodor Herzl in seiner Erinnerung an das Gymnasium, wo er nicht nur die Dichtung von Arany und Petőfi zu schätzen lernte, sondern auch Kenntnisse in der lateinischen und griechischen Sprache erwarb. Alex Bein schreibt über diese Jahre:

Das erstklassige Zeugnis, das ihm das evangelische Gymnasium – er trat zunächst als Hospitant, dann als ordentlicher Schüler ein – im Februar 1876 erteilte, zeigt, wie viel näher ihm diese Welt lag. [...] In dieser „evangelischen“ Schule, in der die Juden die Mehrzahl bildeten und deshalb nicht unter irgendwelcher Judenhetze zu leiden hatten hat er sich sicher wohlfühlt.¹⁵

Die soziale Rolle von konfessionellen Schulen in der Assimilation des ungarischen Judentums ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist nicht zu übersehen und zu unterschätzen. Über die institutionalisierte Begegnungsfläche von Juden und Christen gibt es aber weitere zahlreiche Beispiele von individuellen Erfahrungen, die eine wichtige Rolle im Schicksal einiger jüdischen Biographen spielt.

Carl Goldmark erinnert sich zum Beispiel an eine Episode seiner Kindheit in Deutsch-Kreuz bei Ödenburg, die seinen späteren Werdegang als Musiker und Komponist entscheidend beeinflusste. Die feierliche Stimmung am Sonntagvormittag, die sanften Kirchenglocken aus der Ferne und die süßen Klänge der Orgel verzauberten das Kind dermaßen, dass ihn die Musik sein Leben lang festhielt.

Feierliche Stille umgab mich, nur Bienen und Käfer summten, hoch in den Lüften jubilierten die Lerchen süße Weisen. Da, mit einem Male erklangen sanfte Kirchenglocken aus weiter Ferne, und als diese schwiegen, erbrauste die Orgel mit Macht. Sie wurde sanft und vier Stimmen mit ihr vereint sangen in Dreiklängen die heilige Messe. Ein Strom von Wohllaut, von weichen Harmonien überflutete mich. Diese durch Entfernung idealisierten, immateriellen, weithin schwebenden süßen Klänge, wie tief senkten sie sich in das der Musik entgegenblühende Kinderherz! Ich hatte so etwas nie gehört, denn die Kirche von der wir entfernt wohnten, durften wir nie betreten. [...] In diesem Augenblick hatte sich mein Geschick, meine Zukunft entschieden, war mein Lebensberuf bestimmt – ich war Musiker und – sonderbar genug – durch die katholische Kirche.¹⁶

Ein ähnliches Gott-Erlebnis beschreibt Eric-Emmanuel Schmitt in seiner autobiographisch gefärbten Erzählung *Das Kind von Noah*, als das in einem katholischen Internat untergetauchte jüdische Kind Joseph gemeinsam mit den anderen Zöglingen (zum Teil auch versteckte jüdische Kinder) am Sonntag der heiligen Messe beiwohnt:

Und da begannen auch schon die Mauern zu vibrieren, und die Vibrationen wurden Musik: die Orgel hatte eingesetzt. Die hohen Töne kitzelten mich in den Ohren. Die tiefen kribbelten mich am Hintern. Ein gewaltiges melodisches Brausen breitete sich aus. [...] Das Herz ging mir über, ich fühlte mich stark. Ich atmete Gott in vollen Zügen, war überwältigt.¹⁷

Obwohl Goldmark nie seine jüdische Herkunft thematisiert, kann man aus den Zeilen die widersprüchlichen Umstände deutlich herauslesen, unter welchen das kleine jüdische Kind in der ungarischen Provinz lebte: der Verbot in eine katholische Kirche einzutreten, gleichzeitig die Faszination des Fremden und Verbotenen ohne aber das Eigene, das Vertraute aufzugeben zu haben oder aufgeben zu müssen.

Ähnliche Gefühle löste die Begegnung mit der katholischen Volkstradition und den christlichen Riten bei dem deutschen Schriftsteller Berthold Auerbach aus. Bei der Geburt seines zweiten Sohnes verzichtet Auerbach gänzlich auf die Fortsetzung der jüdischen Tradition, d. h. auf seine Beschneidung. Zu dieser Zeit (1852) distanziert er sich bereits deutlich von seiner religiös-jüdischen Identität, auch wenn seine

als Ersatz konstruierte philosophisch-religiöse Überzeugung noch von Zweifeln begleitet wird. Er beklagt wiederholt einen Mangel an sinnlich wahrnehmbaren, das Gemüt bewegenden Elementen und deutet in diesem Zusammenhang auf das positive Gegenbeispiel des Katholizismus hin, offenbar ohne zu realisieren, dass er mit den Bräuchen des jüdischen Ritualgesetzes gerade diese Seite seiner eigenen Religion aufgegeben hat. Der Klang der Kirchenglocken wird wiederholt als positiv geschildert:¹⁸

Es ist heute ein ruhiger Sonntagmorgen, die Glocken draußen klingen so schön in den Frühlings-Sonnenschein hinein, und da ist mir Alles, was ich schreiben wollte, zu unentsprechend, und da denke ich, daß ich an dich, du treue Seele, zu schreiben habe, und ich will's thun.¹⁹

Auch in einem späteren Brief an seinen Bruder Jakob berichtet Auerbach über seine Ergriffenheit von der katholischen Tradition, als er in Österreich ein Kirchenfest miterlebt. Wie auch bei Saphir und Goldmark verbindet sich dieses Erlebnis auch bei ihm mit frühen Kindheitserinnerungen an die verlorene Geborgenheit der Heimat:

Es war Feiertag, alle Kinder waren mit Kränzen geschmückt, man baute Altäre vor den Häusern, und wunderlicher Weise kennt Niemand den vollen Grund für dieses Fest; aber der Gottesdienst im Freien hat doch was überaus Schönes, und wir waren auch in der Kirche, wo herrliche Musik gemacht wurde, und dann Pauken und Trompeten im Freien, das klingt und schmettert, und die Straßen sind mit Blumen bestreut. Die katholische Kirche gibt dem Volke doch Schönheit und freies Naturleben, soweit sie's kann.²⁰

Zwar weiß er nicht genau, was gerade gefeiert wird, und das mutet auch den Feiernden zu, trotzdem wird er von der tongewaltigen Musik, dem Blumenschmuck, und der Prozession außerhalb der Kirche stark mitgenommen. Es handelt sich höchstwahrscheinlich um Fronleichnam, das Fest der Eucharistie, das in mehrheitlich katholischen Ländern, wie auch Österreich, auch heute noch traditionell mit Prozession, Orchestermusik, mit Blumen reich beschmückten Altären und einer besonderen Liturgie zehn Tage nach Pfingsten gefeiert wird.

Neben seiner Empfänglichkeit für die Schönheit der Natur deutet sich hier eine Tendenz des zeitgenössischen reformierten Judentums an, gerade in Bezug auf die Musik die eigenen synagogalen Praktiken niedriger einzuschätzen als die Bräuche der christlichen Umgebung.

- bemerkt dazu Sarnecki.²¹

Trotz Abgrenzung vor, und Distanzierung von dem Fremden bot das ländliche Leben zahlreiche Möglichkeiten zur persönlichen Begegnungen zwischen Juden und Nichtjuden über das Geschäftliche und Offizielle hinaus.

Die Autobiographin Wilma von Vukelich berichtet über die vielfachen Beziehungen in der Mikro-Gesellschaft der südungarischen (heute kroatischen) Stadt Esseck.

Außer den vielen täglichen Begegnungen, die mit der Arbeit und dem Alltag zu tun haben, erinnert sich Wilma besonders lieb an einen „Plébánosúr“ (Dorfpfarrer) beim Onkel Elias in Darda, wo die Familie einmal jährlich einen Besuch abstattete. Der Lessing'sche Humanismus in seiner reinsten Ausdrucksform lässt sich im Umgang der beiden weisen Menschen erkennen, die

zwar von einem ganz verschiedenen Standpunkt aus gingen, kamen sich jedoch auf halbem Wege entgegen und einigten sich darüber, dass jeder Mensch in seinen körperlichen und seelischen Leiden eines Beistandes bedürfe und dass man ihm seinem besten Wissen und Gewissen nach helfen müsse²².

An den langen Winterabenden spielten sie Schach miteinander, nach der Sonntagsmesse tranken sie gemeinsam Kaffee und philosophierten seit vierzig Jahren:

Der Plébánosúr hatte in dieser Zeit so manche talmudische Weisheit aufgefangen, der Doktor aber Dissertationen über den Dogmatismus und die katholische Kirchenlehre mit angehört. Beiden hatte dies nur wenig geschadet.²³

Das Aufeinanderzugehen, Kennenlernen der anderen wird in diesen Begegnungen nicht als eine bedrohliche Erfahrung, als Gefahr empfunden.

den, sondern als Chance zu einem produktiven Austausch zwischen dem Vertrauten und Fremden, dem Eigenen und Anderen.

Sicherheitsgrenzen zu ziehen und zu erfahren, heißt xenologisch, die Auffassung von Grenzen als Limes oder Ausgrenzungsmedien aufzugeben und Grenzen als Bedingungen personaler und kultureller Identität zu begreifen, die auf Reziprozität und Kooperation angewiesen ist. In diesem Sinne ist also kulturelle-religiöse Grenze auch nicht mehr als eine klare Linie aufzufassen, sondern als ein Überschneidungsraum, der gegebenenfalls neue, d. h. dritte Ordnungen und eine andere Qualität der Begegnungen schafft.²⁴

Wie hoch die fermentive Kraft und die Produktivität dieses Dialogs sein kann, beweist das Geständnis von Ignaz Goldziher, der durch die frühe Begegnung mit nichtjüdischer Riten und Traditionen nicht nur in seiner eigenen jüdischen Identität gestärkt wurde, sondern von dieser Erfahrung angespornt sich zu einem der bedeutendsten Orientalisten seiner Zeit etablierte.

Dabei wurde mir von frühester Kindheit auch der Geist der Toleranz gegen Andersgläubige und die Achtung vor ihren religiösen Gefühlen eingeprägt. Mit meinen sonstigen Gespielen und Nachbarkindern konnte ich, so oft ich nur Lust hatte, die Kirchen besuchen. Dadurch wurde ich früh zu vergleichenden Religionsbetrachtungen angeregt, die mir die Gedanken meines Glaubens immer theurer und ehrwürdiger machten das bewusste Erkennen derselben dämmerte in meiner Seele in den frühesten Jahren der Kindheit auf.²⁵

Was allerdings die Gegenseitigkeit anbelangt, können nur wenige Beispiele für das Entgegenkommen der nichtjüdischen Gesellschaft ihren jüdischen Mitbürgern gegenüber, angeführt werden.

Wilma von Vukelich berichtet darüber, dass das Begräbnis des jüdischen Dorfarztes allgemeines Aufsehen erregte, weil neben dem Rabbiner auch sein Freund, der katholische Dorfpfarrer den Dahingegangenen begleitete und an seinem offenem Grabe eine Abschiedsrede hielt.²⁶

Auch über Aron Chorin, den Reformrabbiner aus Mähren, der 1789 als Rabbiner nach Arad berufen wurde, verzeichnet man, dass er 1844 unter dem Geläute der Kirchenglocken und der Teilnahme der ganzen Stadt zu Grabe getragen wurde.²⁷

Arthur Holitscher erinnert sich ebenfalls an das Begräbnis seines in Debrecen verstorbenen orthodoxen jüdischen Großvaters so: „Er hatte in seinem Wohnort Debreczin solches Ansehen genossen, daß die Glocken aller Kirchen geläutet wurden, als er starb, obzwar er strenggläubiger Jude war“²⁸.

In der Vielfältigkeit der Begegnungsarten zwischen Juden und Nichtjuden sind die herangeführten Beispiele eher die wenigen positiven Ausnahmen, vor allem in Blick auf die alles zunichte machenden Ereignisse des Holocaust. Diese Beispiele sind jedoch Erinnerungen auf Begegnungen, in denen menschliche Anerkennung, gegenseitige Akzeptanz und voneinander Lernen-wollen dominierten. Sie haben das als etwas Selbstverständliches erfahren, was nun nach all den Geschehenen mit großer Mühe wieder gelernt werden muss.

Anmerkungen

¹ Vgl. Wierlacher, Alois – Albrecht, Corinna: Kulturwissenschaftliche Xenologie. In: Nünning, Ansgar – Nünning, Vera (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler, 2003, S. 280.

² Bergmann, Werner: *Geschichte des Antisemitismus*. München: Beck, 2002. S. 6f.

³ Vgl. Zumbini, Massimo Ferrari: *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, S. 151–200.

⁴ Bergmann [Anm. 2], S. 7.

⁵ Kraus, Wolfgang (Hg.): *Christen und Juden. Perspektiven einer Annäherung*. Gütersloh: Kaiser, 1997. Vgl. die Einführung von Wolfgang Kraus, S. 1–7.

⁶ Vgl. Ginzler, Günther Bernd – Fessler, Günter (Hg.): *Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz*. Gerlingen: Schneider, 1997, S. 12.

⁷ Saphir, Moritz Gottlieb: *Meine Memoiren*. In: *Saphir's humoristische Schriften*. Ausgew. v. Karl Meyerstein. Leipzig: o. J. S. 50.

⁸ Ebd., S. 51.

⁹ Vgl. Klanska, Maria: *Aus dem Shtetl in die Welt 1772–1938. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache*. Wien u. a.: Böhlau, 1994 (Literatur und Leben 45), S. 23. In der Einleitung gibt Maria Klanska eine sehr anschauliche Übersicht über die wichtigsten Theorien der Autobiographien, S. 75f.

¹⁰ Vgl. Boronkai, Szabolcs: Nachwort zum Band: *Deutschsprachige Literatur und*

Kultur im Raum Ödenburg/Sopron (1790–1900). Budapest: Argumentum, 2002, S. 563.

¹¹ Dóczy, Lajos: Hogy? tanultam magyarul [Wie hab' ich ungarisch gelernt] In: *Magyar szellemi élet. Elbeszélések és rajzok a magyar írók és művészek életéből*. Hg.v. Mihály Igmándi. Budapest: Hornyánszky, 1892, S.8f.

¹² Holitscher, Arthur: *Lebensgeschichte eines Rebellen. Meine Erinnerungen*. Berlin: Fischer, 1924, S. 40.

¹³ Ebd., S. 39.

¹⁴ Ebd., S. 44.

¹⁵ Bein, Alex: *Theodor Herzl*. Wien: Reprint im Selbstverlag der österreichisch-israelischen Gesellschaft, 1974, S. 33.

¹⁶ Goldmark, Karl: *Erinnerungen aus meinem Leben*, Wien u. a.: Rikola, 1922, S. 15.

¹⁷ Schmitt, Eric-Emmanuel: *Das Kind von Noab*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007, S. 53f.

¹⁸ Sarnecki, Kerstin: *Erfolgreich gescheitert. Berthold Auerbach und die Grenzen der jüdischen Emanzipation im 19. Jahrhundert*. Oldenburg: BIS-Verlag, 2006, S. 54. In der Fußnote bemerkt Sarnecki dazu: Glockenklang scheint sich für Auerbach mit einer Empfindung von Heimat zu verbinden. Er schreibt an anderer Stelle: „Ich meine, die Glocken läuten nirgends in der Welt so schön als in meinem Schwarzwald; das tönt so weich von den bewaldeten Bergen zurück, viel milder als in der Schweiz. Und wie schön klingt das! Ich kann dir nicht sagen, wie mich dieses Hineinschauen in das Antlitz meiner Heimat stets neu beglückt.“ (Brief vom 24.08.1862, I, 240).

¹⁹ Brief vom 10.03.1850, I, 74; vgl. auch: Briefe vom 25.05.2863, I, 262 und vom 26.08.2863, I, 269. Zit. nach Sarnecki [Anm. 18], S. 55.

²⁰ Brief vom 13.06.1879, II, 402. Zit. nach Sarnecki: Sarnecki [Anm. 18], S. 56.

²¹ Ebd., S. 56.

²² Wilma von Vukelich: *Spuren der Vergangenheit. Erinnerungen aus einer k. u. k. Provinz. Osijek um die Jahrhundertwende*. München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1992, S. 116.

²³ Ebd., S. 116. Literarische Belege einer intellektuellen Freundschaft dieser Art zwischen Juden und christlichen Geistlichen sind nicht unbekannt, man denke nur an die Erzählung von Karl Emil Franzos *Schiller in Barnow*.

²⁴ Vgl. Wierlacher-Albrecht [Anm. 1], S. 296.

²⁵ Goldziher, Ignaz: *Tagebuch*. Hg. v. Alexander Scheiber. Leiden: Brill, 1978, S. 18.

²⁶ Vgl. Vukelich [Anm. 22], S. 116.

²⁷ Häusler, Wolfgang: Assimilation des ungarischen Judentums um die Mitte des 19. Jahrhunderts. In: *Studia Judaica Austriaca* 3 (1976), S. 33–79, hier: S. 40.

²⁸ Holitscher [Anm. 12], S. 51.

Szilvia Ritz (Budapest)

**„Jetzt vergebe ich vor Liebe – und im nächsten Moment
empfinde ich nichts!“**

Alma Mahler-Werfels Autobiographie *Mein Leben*

Ich-Konstruktion

Jede Autobiographie – mag sie sich auch auf reine Erzählung beschränken – ist eine Selbstinterpretation. Der Stil ist hier das Merkmal der Beziehung zwischen dem Schreiber und seiner eigenen Vergangenheit, während er zugleich das zukunftsgerichtete Vorhaben enthüllt, sich auf besondere Weise dem anderen zu zeigen.¹

Die Autobiographie dieser schrillen, einzigartigen Erscheinung des österreichischen geistigen Lebens schildert Lebenserfahrungen, die wohl für mehrere Leben ausreichen würden. Die hauptberufliche Muse bedeutender Künstler, blickt am Ende eines sehr bewegten Lebens aus der Emigration zurück und beschreibt ihr eigenes, zugleich aber auch das Leben in Wien zwischen der Jahrhundertwende und ihrer Flucht nach dem Anschluss.

Aus den Erinnerungen Alma Mahler-Werfels zeichnet sich ein großes Netz von Bekanntschaften ab, die alle in größerem oder geringerem Maß zu einer kulturellen Vermittlertätigkeit beigetragen haben. Immer mit der Absicht, ihre jeweiligen Partner zu managen, setzte Alma Mahler-Werfel ihre anziehende, viele Menschen faszinierende Schönheit und extravagante Persönlichkeit ein. Ihre Verbindungen reichten von Österreich aus in mehrere Länder Europas: nach Deutschland, Frankreich, Ungarn, Italien, usw. Sie hielt eine Art Salon, die dem klassischen Begriff dieser Stätte der Kultur zwar nicht entsprach, aber Künstlern den Umgang miteinander ermöglichte, und half, neue Kontakte zu knüpfen, sich miteinander auszutauschen. In ihrer Lebensbeschreibung entwarf Alma Mahler-Werfel von sich das Bild einer aufopferungsvollen Frau und Gefährtin, die sich im Hintergrund hielt, und den jeweiligen Lebensabschnitts-Partner unterstützend, nur für diesen lebte und wirkte. Über den Wahrheitsgehalt dieser Aussagen hat der Leser nicht zu urteilen, es ist nicht seine Aufgabe zu entscheiden, ob die Lebensbeschreibung eines Menschen idealisiert ist oder nicht. Die eigene Sicht und Beurteilung der Persönlichkeit fließen notwendig in die Autobiographie ein.

graphie ein. Autobiographien sind nicht als objektive historische Dokumente zu betrachten, sondern ästhetisch gesehen, in Roy Pascals Diktion, „das Resultat eines Zusammenklangs von Ereignissen, Überlegungen, Stil und Charakter“. ² Auch wenn man nicht versucht, die „wirkliche“ Person hinter der Autobiographie zu rekonstruieren, baut sich zwischen den Zeilen eine Persönlichkeit vor den Augen des Lesers auf. In der Autobiographie setze der Autor „in der Rückschau seinen Charakter gleichsam aus den Einzelheiten“ wieder zusammen und erfasse sein Ich im Medium der Sprache. ³

In diesem Fall ist es eine Frau, die ihre Männer lenkte, sie im emotionalen Würgegriff hielt und sehr auf ihre eigene Freiheit bedacht war. Das von der Autorin entworfene Bild korrespondiert also nur in einigen Einzelheiten mit dem Bild, das dahinter aufscheint, und nicht bewusst konstruiert wurde. Zwiespalt und Widersprüchlichkeit charakterisieren das ganze Werk. Viele Bemerkungen und Erinnerungen Alma Mahler-Werfels beziehen sich darauf, wie sie sich ihren Partnern unterordnen musste, dass sie z. B. ihre eigene Kunst hinter der von Gustav Mahler zurückzustellen gezwungen war, weil dieser nicht akzeptieren konnte, dass seine Frau ebenfalls komponierte. Allerdings geht aus späteren Stellen hervor, dass sie das Komponieren nie wieder aufgenommen hat, es blieb bei den Stücken, die sie vor ihrer Ehe mit Gustav Mahler hervorbrachte.

Alma Mahler-Werfel ist eine vergessliche Frau. Woran sie sich erinnert, sind Einzelheiten, die den Mythos von der sich aufopfernden Muse speisen, wie ihre Partner sich in den Verbindungen mit ihr fühlen, bleibt weitgehend unerwähnt. Höchstens aus einigen vagen Hinweisen auf ihre z. T. zerstörerische, z. T. sehr schwer zu ertragende Wirkung auf Kokoschka oder Werfel lässt sich erkennen, dass ihre Beziehungen nicht alle und ausschließlich einseitig, für die Frau von Nachteil waren.

In Philippe Lejeunes Definition ist die Autobiographie ein

[r]ückblickender Bericht in Prosa, den eine wirkliche Person über ihr eigenes Dasein erstellt, wenn sie das Hauptgewicht auf ihr individuelles Leben, besonders auf die Geschichte ihrer Persönlichkeit legt. ⁴

Betrachtet man diese Komponenten einzeln, lässt sich feststellen, dass das Kriterium „rückblickend“ zwar erfüllt ist, indem die Autorin aus dem hohen Alter auf ihr Leben zurückblickt, auf sprachlicher Ebene erscheint dies aber kaum. Am Anfang und am Ende werden die entsprechenden Verweise auf die rückwärts gerichtete Perspektive gesetzt, sonst

besteht der Bericht zum überwiegenden Teil aus Passagen im Präsens. Tatsächlich entsteht über weite Strecken der Eindruck, die Schreiberin wäre eine junge Frau, durch die Verwendung dieser Tempusform wird nämlich Vergangenes zu Gegenwärtigem. Da Lejeune selbst einräumt, dass sich in der Erfüllung der Kriterien Überschneidungen ergeben können, stellt er letztlich zwei Kriterien als absolut verbindlich. Zum Ersten sollte der Autor mit dem Erzähler, zum Zweiten der Erzähler mit der Hauptfigur identisch sein.⁵ In Hinblick auf die Erfüllung dieser Kriterien kann man behaupten, dass es sich im Falle von *Mein Leben* sehr wohl um eine Autobiographie handelt. Der autobiographische Pakt (Lejeune) ist zu Stande gekommen, da die Autorin mit der Titelgabe eindeutig darauf verweist, dass es sich um ihr eigenes Leben handelt. Daran, dass die Autorin mit der Erzählerin und der Hauptfigur identisch ist, wird der Leser im laufenden Text mehrmals erinnert. Zum Beispiel durch die Briefe Kokoschkas, in denen die Adressantin mit „Almi“ angesprochen wird, oder aus dem Tagebuch-Zitat Werfels, in dem der Name „Alma“ mehrmals fällt.

Bei der Entstehung dieser Autobiographie waren Alma Mahler-Werfel mehrere Ghost Writers behilflich. Da Paul Frischauer wegen Almas antisemitischen Ausfällen die Zusammenarbeit mit ihr aufgab, engagierte sie E. B. Ashton, der aus ähnlichen Gründen korrigierend in den Text eingriff. Unter seiner Mitwirkung erschien die englische Fassung, die deutsche Ausgabe bereitete Willy Haas vor, der in seinem Vorwort auch auf die Schwierigkeiten dieser Kooperation zu sprechen kommt:

Immerhin waren bei der Herausgabe Rücksichten zu nehmen. Alma war und ist ein leidenschaftliches Wesen in ihren Sympathien, aber auch in ihren Antipathien. Von den Objekten ihrer Sympathien leben noch einige - und auch von denen ihrer Antipathie. Sie hatte viele heilsichtige Urteile gefällt, doch auch manche irrtümliche und gefährliche.⁶

In der vorliegenden Autobiographie ist das schreibende Ich, auf das alle Ereignisse der Vergangenheit und alle Erinnerungen rekurren, paradoxerweise also nur indirekt das Ich Alma Mahlers. Hinter den Ghost Writers steht jedoch immer das wirkliche Ich, das das Rohmaterial zu dem Werk liefert. So sind ein fiktives und ein nicht-fiktives Ich immer parallel präsent. Die Formung des Ich geschieht ebenfalls auf zweifache Weise. Einerseits gibt es einen Ich-Entwurf von der Person, um deren Leben es geht. In diesem Entwurf spielen alle Verzerrungen durch das Gedächtnis, durch eventuelle Stilisierungen, Idealisierungen, Verharm-

losungen usw. mit, die ein Ich konstruieren, welches mit dem erlebenden Ich nicht unbedingt deckungsgleich ist, oder sein muss. An dem zweiten Ich-Entwurf ist der Ghost Writer maßgeblich beteiligt, von ihm erhält das erzählende Ich im Schreibprozess seine letzte Form. Während des Schreibprozesses greift der Ghost Writer immer wieder sprachlich, z. T. auch inhaltlich – was die Auswahl aus der Menge der Erinnerungen und einige allzu kräftige Urteile über andere, u. ä. betrifft – in das Werden der Autobiographie ein. Er ist als eine Art Zensur, oder ersten Filter zu betrachten, der bestimmte Erinnerungen extrahiert bzw. durchlässt.

Werk-Konstruktion

Der Aufbau dieser Autobiographie folgt dem gewohnten, konventionellen Schema: Der Anlass zum Schreiben wird am Anfang geklärt. Die Begründung für das Verfassen ihrer Autobiographie ist zunächst eine Rechtfertigung: „Mein Leben müsste ein Unvoreingenommener trostlos nennen“, aber die Einschränkung folgt sofort: „wären vor und hinter den Schlagschatten nicht so unzählige, brennende Glücksmomente gewesen. Und so war es reich, trotz allem, und über alle Maßen schön.“⁷ Was dieses Leben also beschreibens- und erzählenswert macht, sind persönliche Glückserfahrungen und das Gefühl eines erfüllten Lebens. Diese Momente motivieren die Erzählerin, zurückblickend von einzelnen verstreuten glücklichen Augenblicken ausgehend, ein Ganzes zu konstruieren.

Traditionell geht es auch weiter: Die Aufzeichnungen beginnen bei der Kindheit, bei den Erinnerungen an den Vater bzw. an den Großvater und ältere Verwandten. Diese Erinnerungen sind aus zweiter Hand und bilden einen Teil des kollektiven Gedächtnisses der Familie. Die Darstellung der Kindheit hat die Funktion, das intellektuelle Feld, in dem die Erzählerin aufgewachsen war, zu beschreiben. Dieses Feld zeichnet sich als Ursprung der ersten Impulse zu einer künstlerischen Laufbahn ab. Die Jugendjahre in einer Familie, die durch die Kunst geprägt war, erscheinen hier als formativ im Hinblick auf die späteren musikalischen Versuche. Alma Mahler-Werfels Vater, der Landschaftsmaler Emil J. Schindler arbeitete mit den späteren Gründern der Wiener Sezession (Carl Moll und Gustav Klimt) zusammen, die häufig auch im, von Schindler erworbenen Schloss Plankenberg, in Niederösterreich zu Gast waren. Das Leben im Schloss und die, den Kindern viel Freiheit gewährende, bohemehafte und systemlose Erziehung scheint in Alma Mahler-Werfels Beschreibung ihre spätere Grundeinstellung begründet

zu haben. Dies könnte ihre Haltung erklären, die eigene Freiheit sogar auf Kosten ihrer Familie und ihrer Mitmenschen stets verteidigen zu wollen.

Die Dominanz der Musik in ihrem Leben wird zum Teil auf die kreative Umgebung der Kindheit, zum Teil auf den Verlust des leiblichen Vaters und die Auseinandersetzung mit dem Stiefvater, Carl Moll zurückgeführt. Das Komponieren, der Musikunterricht und das Lesen sind als Ausbruchsrichtungen bzw. Stationen der Selbstwerdung markiert. Die selbständigen intellektuellen Entdeckungen gründen in der von Alma Mahler-Werfel als „geistlos“ bezeichneten persönlich-familiären Umgebung. (Die Bemerkungen beziehen sich auf den verhassten Stiefvater und auf die Mutter, die in Auseinandersetzungen mit der Tochter häufig an Molls Seite Stellung ergriff.)⁸

Die spätere Gewohnheit, Künstler, Schriftsteller und Politiker in ihrem Haus, wie in einer Art Salon zu empfangen, sie nicht selten für Wochen bei sich wohnen zu lassen, stammt auch aus den Kindheitserfahrungen, als im Elternhaus die Künstler-Gäste ein- und ausgingen.

Der traditionelle Beginn ist aus konstruktionstechnischen Gründen dadurch motiviert, dass die Vergangenheit – die Zeit der Kindheit und frühen Jugend – in Alma Mahler-Werfels Bericht in besonderem Kontrast zu den Ehejahren mit Gustav Mahler erscheint. Die noch sehr junge Alma fühlt sich durch Mahlers Arbeit, durch seine Erwartungen und sein mentorhaftes Auftreten beengt und unterdrückt. Diese Einstellung ändert sich auch im Späteren nicht, denn diese Passagen wurden in der Autobiographie nicht mit korrigierenden Erklärungen, Berichtigungen oder Bemerkungen, wie es anderen Stellen häufig vorkommt, versehen. Alma scheint Mahler diese Verletzung ihrer Privatsphäre nie verzeihen zu haben:

Mir ist oft, als ob man mir die Flügel beschnitten hätte. Gustav, warum hast du mich flugfrohen, farbfrohen Vogel an dich gekettet, wo dir doch mit einem grauen, schweren besser geholfen wäre!⁹

Die häufigen Bemerkungen über den Verlust der Freunde und die Einsamkeit an der Seite der großen Künstlerpersönlichkeit behielt sie auch in der endgültigen Fassung der Autobiographie bei.

Alma Mahler-Werfels Werk ist nicht nur eine Wiedergabe der Ereignisse ihres Lebens, sondern zugleich die Einbettung der individuellen Vergangenheit – wenn auch nicht immer mit deutlicher Betonung – in die kollektive Vergangenheit Österreichs. Sie stellt immer wieder den

Bezug zur jeweiligen historischen Situation her, wobei der Akzent aber stets auf der privaten Ebene liegt. Die äußeren Ereignisse gewinnen erst dadurch eine Bedeutung, dass sie das Leben des Einzelnen, Erzählenden beeinträchtigen. Besonders zutreffend ist für diese Autobiographie Theodor Schulzes Feststellung, jede individuelle Lebenserfahrung sei zugleich auch eine kollektive.¹⁰ So streift Alma Mahler-Werfel z. B. die Gründung der Wiener Secession, an der auch ihr Stiefvater beteiligt war nur, um über Gustav Klimts Gefühle zu ihr zu berichten. Die Erinnerungen an den Ersten Weltkrieg sind eng verbunden mit den Erinnerungen an das Vergehen der Liebe zu Oskar Kokoschka, an die Eheschließung mit Walter Gropius (den sie während seines Fronturlaubes heiratete), das Zuendegehen dieser Ehe, sowie mit dem Beginn der neuen Liebe zu Franz Werfel. In dieser Hinsicht bedeutet der erste Weltkrieg einen Schnittpunkt im Leben der Autorin, aber die politische oder historische Perspektive bleibt weitgehend ausgeklammert.

Es ist auffällig, dass das historisch-politische Umfeld in den, über die Zeit vor dem Anschluss berichtenden Passagen, plötzlich stärker involviert wird. Bemerkungen über den Antisemitismus in Österreich, über die politische Situation knapp vor dem Anschluss nehmen an der Zahl zu, als durch die Ehe mit Franz Werfel bereits auch die eigene Existenz bedroht war. Dennoch stellt Alma Mahler-Werfel klar, dass sie ganz andere politische Ansichten vertrat als ihr Ehemann, und so, neben Anderen, auch Kanzler Schuschnigg in ihrem Haus empfing. Dieser habe ihr, wie Alma berichtet, 1934, während der Straßenschlachten in Wien vorgeschlagen, ihre Tochter, Manon Gropius in seinem eigenen Haus unter seinen persönlichen Schutz zu stellen. In Almas Darstellung erscheint Schuschnigg als ein Politiker, der bis zum Schluss versuchte, Österreich vor dem Nazideutschland zu verteidigen: „Fünf Jahre kämpften Schuschnigg und die Seinen gegen den großen Nachbarfeind, der schon jetzt Österreich durchseuchte, wie der »große Krumme« bei Ibsen.“¹¹

Der anwachsende Druck auf das Ehepaar Werfel zwingt zur Flucht nach Frankreich und von dort weiter nach Spanien. In der Schilderung dieser abenteuerlichen, mitunter gefährlichen Reise durch die besetzten Länder wird das Nazi-Regime bzw. die Verbreitung des Faschismus mehrfach thematisiert. Die eingehende und deutliche Beschreibung des erfahrenen Elends, der Angst und der Brutalität sowie des manchmal ziellosen „hin-und-her-Fahrens“ auf der Suche nach einem Fluchtweg aus Frankreich machen diese Stellen zu den vielleicht interessantesten und wirksamsten des ganzen Buches. Auch nach der Ankunft in Amerika bringt Alma Mahler-Werfel das Leid der Juden in Deutschland

und Österreich, und das Schicksal der in Österreich gebliebenen Familienmitglieder, zumeist im Kontext der aus Europa eintreffenden Nachrichten, zur Sprache.

Die Struktur dieser Autobiographie wird nachhaltig durch einige Knotenpunkte oder Kraftfelder geprägt. Diese Kraftfelder sind Almas Beziehungen zu fünf Männern: Zu ihrem Kompositionslehrer Alexander Zemlinsky, ihrer ersten Liebe, zu Gustav Mahler, ihrem ersten Ehemann, zum Maler Oskar Kokoschka, zum Architekten Walter Gropius, ihrem zweiten Ehemann und zu ihrem dritten Ehemann Franz Werfel. Parallel zu diesen Knotenpunkten kehrt das Thema Liebe und das Vergehen der Liebe immer wieder zurück, und gibt dieser alles andere als streng konstruierten Autobiographie einen eigentümlichen Rhythmus. Die Liebe evoziert die Erinnerungen zunächst an den geliebten Menschen, danach auf die Zeit mit ihm und auf das gesellschaftliche Netz, in dem sich Alma von da an bewegte. Schließlich beziehen sich die Erinnerungen auf das Vergehen der Liebe bzw. auf das Auftauchen einer neuen Leidenschaft. Ihre jeweiligen Liebesbeziehungen und/oder Ehen setzt sie mehrmals in eindeutigen, intertextuellen Bezug. Als sie über das Ende der Ehe mit Gropius und der beginnenden Liebe zu Werfel schreibt, übernimmt sie ganze Abschnitte aus Franz Wurfels Tagebuch, und integriert mehrere an sie gerichtete Briefe (von Kokoschka und Fritz von Unruh) in den Text. Mit Hilfe dieser Zitate dokumentiert sie die erste Zeit ihrer Liebe und die Ereignisse, die zur Frühgeburt ihres Kindes führten. Die wechselvolle und stürmische Zeit mit Oskar Kokoschka untermalt sie, mit seinen von erdrückender Leidenschaft zeugenden Liebesbriefen, die sie in den Text montiert.¹²

Ebenso illustriert sie die Zeit der Angst um Franz Werfel, als er sich 1918 den Revolutionären anschloss, mit einem Auszug aus Bertha Zuckerkandls Artikel „Der Fall Franz Werfel“ im *Neuen Wiener Journal*. In ihrem späteren Bericht über die Ereignisse vor und nach dem Anschluss zitiert sie gekürzt zwei Schriften von Werfel: *Die Zukunft der Literatur* (1937) und *Ohne Divinität keine Humanität* (1939). Diese Montage-Technik kennzeichnet das ganze Werk, das durch die intertextuellen Einfügungen und datierten Stellen, die den Eindruck von Tagebucheintragungen erwecken, unkontinuierlich und heterogen wirkt.

Jürgen Lehmann unterscheidet drei Idealtypen der Autobiographie: die bekennde, die erzählende und die berichtende.¹³ Das auslösende Moment des Schreibprozesses sei in der bekennden Autobiographie eine Rechtfertigung oder eine Erschütterung der persönlichen Identität, in der berichtenden die gezielte Mitteilung von Information, in der erzählenden Autobiographie dagegen „bestimmt [Distanz und

entspannte Unterhaltung] das *Verhältnis zwischen dem Autor und dem von ihm interdierten Rezipienten*.“¹⁴ Alma Mahler-Werfels Autobiographie verkörpert den Typ der erzählenden Autobiographie, deren von Lehmann besonders akzentuierten Merkmale, die „bewußt und intensiv betriebene [...] *Gestaltung der eigenen Vergangenheit*“, sowie die dem Erzählten gemäße, sorgfältig gewählte Perspektive augenfällig sind.¹⁵ In der kurzen Passage, die von dem Tod des Vaters berichtet, nimmt die Erzählerin die kindliche Perspektive ein, um über eine eigentümliche Erfahrung zu erzählen:

Wir Kinder wurden in ein Zimmer eingeschlossen. Eine Tür aber war aus Nachlässigkeit offen geblieben, und wir schlichen uns hinaus und fanden in einem Zimmer nebenan in einer Kiste – so schien es uns – auf dem Boden liegend unseren Vater. Er war so schön und edel wie ein Grieche, wie ein herrliches Wachsbild, so daß wir kein Grauen verspürten. Ich wunderte mich nur über die körperliche Kleinheit des Menschen, der mein Vater gewesen war.¹⁶

[...]

Ich war stolz, daß Papa ein so schönes, goldbesticktes Bahrtuch hatte... Und auf dem Friedhof störte mich ein Schreikrampf meiner Mutter. [...] Bald nach meines Vaters Tode wurde ihm im Stadtpark in Wien ein wunderschönes, romantisches Denkmal gesetzt, gestaltet von Edgar Helmer. Die Enthüllung, das marmorne Sichbeleben der Züge meines Vaters, endlich das Im-Vordergrund-Stehen meiner kleinen Person bei der Enthüllung – ich war fast bewusstlos, als die Feier endlich ihrem Ende zuzug.¹⁷

Die Wahrnehmung des Todes aus der kindlichen Perspektive suggeriert eine Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Erlebens, die aus der Perspektive eines Erwachsenen nicht mehr möglich ist. Durch die Wahl der Perspektive des Kindes verschwindet die zeitliche Distanz und das Erleben kann intensiv und unverfälscht vermittelt werden.

Die Autobiographie Alma Mahler-Werfels beinhaltet viele Passagen, die wie Tagebucheinträge anmuten. Sie heben sich von den übrigen Teilen des Textes – häufig durch sehr genaue – Orts- oder Zeitangaben ab. Diese Stellen sind in vielen Fällen im Präsens verfasst, im Gegensatz zu den längeren und zusammenhängenden Stellen im Präteritum.

Die datierten Stellen spiegeln oft nur einzelne Erinnerungen in einem äußerst emotionsgeladenen, nicht selten pathetischen Stil, wider. Die größtenteils chronologische Ordnung der Autobiographie wird hie und da durch Sprünge in der Zeit, eingeschobene Geschichten und Erinnerungen gebrochen. Oftmals sind die Erinnerungen assoziativ,

besonders diejenigen, die die Autorin emotional stark zu betreffen scheinen. So kehrt sie zu verschiedenen Ereignissen ein und desselben Jahres mehrmals, an verschiedenen Stellen zurück. Die Heirat mit Walter Gropius (1915) erwähnt sie an einer Stelle, die unmittelbar von einer Passage gefolgt wird, in der Alma über ihr erstes Treffen mit Kokoschka (1912) und der Entwicklung ihrer Liebesbeziehung berichtet. Als sie darauf zu sprechen kommt, dass diese Liebe in die Brüche ging, zitiert sie einen Abschiedsbrief von Kokoschka. Im Anschluss daran steht die Aufzeichnung:

Am 18. August 1915 habe ich Walter Gropius geheiratet... Nichts soll mich fortan aus meiner Bahn schleudern. Klar ist mein Wollen... nichts will ich, als diesen Menschen glücklich machen.
Ich bin gefeit, ruhig, erregt...
Gott erhalte meine Liebe.¹⁸

Diese Zeilen schließen die stürmische Zeit mit Kokoschka ab, sie drücken Entschlossenheit, aber gleichzeitig auch Unsicherheit über die Zukunft der neuen Liebe aus, die sich im letzten Satz manifestiert. Die Sorge scheint berechtigt, denn schon ein Jahr später klagt Alma über ein „Provisorium-Leben“ und eine „Dämmerehe“, die der Distanz nicht standhält.¹⁹

Die eigentümliche Struktur des vorliegenden Textes rückt die Frage der Gattungsbestimmung ins Blickfeld des Interpreten. Roy Pascal unternimmt in seinem Aufsatz *Die Autobiographie als Kunstform*²⁰ einen Eingrenzungsversuch, indem er zwischen Tagebuch, Memoiren oder Erinnerungen unterscheidet. Der wesentliche Unterschied zwischen Tagebuch und Autobiographie bestehe demnach darin, dass Ersterem „das einigende Prinzip eines Autors, der seine Lebensgeschichte von einem bestimmten Standpunkt aus gestaltet“, fehle. In Memoiren oder Erinnerungen erzähle der Autor nicht von sich, sondern von anderen Personen.²¹ Als eigentliche Autobiographie fasst Pascal diejenigen Texte auf, die „die Geschichte der *Gestaltung* [Hervorhebung im Original] einer Persönlichkeit darstellen [...] sie beginnt mit der Kindheit und führt zumindest zu dem Punkt, an dem die Persönlichkeit ihre ureigenste Prägung erhält.“²²

Wenn der Autobiograph nicht nur über sein Leben berichtet, sondern auch darüber, was sich alles um ihn herum ereignete, von dem er „Zeuge“ war, wird er gleichzeitig auch zum Memoirenschreiber. Im Gegensatz zu Pascal unternimmt Jean Starobinski keine scharfe Trennung zwischen Autobiographie und Tagebuch bzw. Memoire. Die

Autobiographie kann seiner Meinung nach auch in die Nähe eines Tagebuches rücken, wenn der Schreiber genaue Datierungen verwendet, bzw. diese Einträge rückblickend ergänzt, modifiziert.²³ (Im Zusammenhang mit dem Erwerb eines Hauses in Venedig schreibt sie im Februar 1928 oder 1929 (die Jahreszahlen werden inkonsequent verwendet):

Verkaufte ich dieses Haus, so bekäme ich hunderttausend Lire, also eine Zahl mit fünf Nullen... dafür wäre meine Welt hier versunken, und ich hätte eben ein paar Nullen mehr...
(Leider, leider habe ich es viel später dann doch getan!)²⁴

Für eine Eingrenzung des Begriffs Autobiographie plädiert Ingrid Aichinger, die die Schreibmotivation immer auf die intendierte Darstellung der „Persönlichkeit des Verfassers und ihr Gewordensein“ zurückführt, die „weder bei der Bekenntnis- noch bei der Erlebnis-dichtung der Fall“ sei.²⁵ So schlägt Aichinger vor, den Begriff Autobiographie für eine „ganz bestimmte literarische Art“ zu verwenden.²⁶ Diese Eingrenzung beseitigt jedoch keineswegs alle Benennungsprobleme, wegen Überschneidungen mit dem „Gesamtkomplex des »Autobiographischen Schrifttums«“ sei eine weitere Unterscheidung von Nöten. In der „eigentlichen Autobiographie“ (Pascal) liege der Akzent nämlich auf Totalität, auf der zusammenhängenden Darstellung des Lebens und der Entwicklung der Persönlichkeit, der die Autobiographie von anderen Arten wie Memoiren, Erinnerungen, autobiographischen Romanen, Tagebüchern, Reisebeschreibungen und so weiter, unterscheidet.²⁷ Als trennende Kriterien zählt Aichinger Merkmale wie „Ineinandergreifen von Außen- und Innenwelt“, „rückschauende Wertung“ und „durchgehende Darstellung“ auf.²⁸

Das Schreiben einer Autobiographie ist ein zweifacher Prozess: Einerseits wird darin die Vergangenheit rekonstruiert, andererseits spiegelt sie auch die Erfahrung, dass Gefühle, Empfindungen, Erlebnisse der Vergangenheit sich inzwischen womöglich verändert haben oder nicht mehr gültig sind. Da alle Autobiographien von dem Gedächtnis abhängen, sind sie - vorausgesetzt, man will sie als kulturhistorische Dokumente zu Rate ziehen - häufig irreführend, weil das Gedächtnis des Autors, wie eines jeden Menschen, oft versagt.²⁹ Die Autobiographie ist trotz dieser Gedächtnislücken, Verschiebungen und Irrtümer ein gültiger Teil des Lebens des Autors und gibt kein Urteil darüber ab, sondern ist eine „Selbstschöpfung in Begriffen des erfahrenen Lebens“.³⁰ Da das (zum Zeitpunkt des Schreibens) gegenwärtige Ich nicht mehr mit dem (zur Zeit der Erzählung) gewordenen identisch ist, „bietet die innere

Verwandlung des Individuums – und der exemplarische Charakter dieser Verwandlung – Material für einen erzählerischen Bericht, der das *Ich* als »Objekt« hat.“³¹ Das zweite Ich erzählt über den Prozess, wie aus dem alten das neue Ich geworden ist.

Während des Schreibprozesses hat der Autor bereits eine Vorstellung davon, wie sich seine Persönlichkeit im Lauf der Zeit entwickelt bzw. verändert hat. Für diese Veränderungen sucht er Gründe in seiner Vergangenheit, er „sucht in Ereignissen und Erlebnissen einen Sinn zu finden, in ihrem Ablauf eine Zielgerichtetheit zu erkennen.“³² „Jeder Mensch kann sich nur so erfassen, wie er sich selbst erscheint“³³, meint Aichinger und auf Alma Mahler-Werfel trifft diese Feststellung sehr genau zu. Ihrer Selbststilisierung blieb sie ein Leben lang treu, die Autobiographie bildet sozusagen die schriftliche Fixierung dieses Images und ist der konsequente Schlussakt eines weitgehend inszenierten Lebens.

Anmerkungen

¹ Starobinski, Jean: Der Stil der Autobiographie. In: Günter Niggel (Hg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 200–213, hier: S. 201f.

² Pascal, Roy: Die Autobiographie als Kunstform. In: Niggel [Anm. 1], S. 148–157, hier: S. 154.

³ Aichinger, Ingrid: Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk. In: Niggel [Anm. 1], S. 170–199, hier: S. 185.

⁴ Lejuene, Philippe: Der autobiographische Pakt. In: Niggel [Anm. 1], S. 214–257, hier: S. 215.

⁵ Ebd., S. 216.

⁶ Mahler-Werfel, Alma: *Mein Leben*. Vorwort von Willy Haas. Frankfurt a M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1963, S. 10.

⁷ Ebd., S. 11.

⁸ „Meine nächste Umgebung war geistlos, und so mußte ich mir alles selbst entdecken.“ Ebd., S. 18.

⁹ Ebd., S. 28.

¹⁰ Vgl. Schulze, Theodor: Ereignis und Erfahrung. Vorschläge zur Analyse biographischer Topoi. In: Bittner, Günther (Hg.): *Ich bin mein Erinnern. Über autobiographisches und kollektives Gedächtnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, S. 97–114, hier: S. 101.

¹¹ Mahler-Werfel [Anm. 6], S. 205.

¹² Ingrid Aichinger verweist darauf, dass viele Autoren auf dieses Verfahren zurückgreifen, wenn sie „das eigene Leben »historisch wahr«“ wiedergeben

möchten. Vgl. Aichinger [Anm. 3], S. 179.

¹³ Lehmann, Jürgen: *Bekennen - Erzählen - Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen: Niemeyer, 1988.

¹⁴ Ebd., S. 79.

¹⁵ Ebd., S. 80.

¹⁶ Mahler-Werfel [Anm. 6], S. 16.

¹⁷ Ebd., S. 17.

¹⁸ Ebd., S. 69.

¹⁹ Ebd., S. 70. Walter Gropius diente zu der Zeit als Soldat und verbrachte vier Jahre im Krieg. Im August 1918, drei Jahre nach der Eheschließung und kurz nach der Rückkehr aus dem Krieg erfuhr er aus einem zufällig mitgehörten Telefongespräch über Almas Verhältnis zu Franz Werfel.

²⁰ Pascal [Anm. 2], S. 148.

²¹ Ebd., S. 148.

²² Ebd., S. 148f.

²³ Starobinski [Anm. 1], S. 200.

²⁴ Mahler-Werfel [Anm. 6], S. 161.

²⁵ Aichinger [Anm. 3], S. 175.

²⁶ Ebd., S. 175.

²⁷ Ebd., S. 175f.

²⁸ Ebd., S. 177.

²⁹ Pascal [Anm. 2], S. 155f.

³⁰ Ebd., S. 156.

³¹ Starobinski [Anm. 1], S. 207.

³² Aichinger [Anm. 3], S. 181.

³³ Ebd., S. 183.

Noémi Kordics (*Oradea*)

**„Ich schreibe dieses Buch fast wie ein Toter.“
Selbstrepräsentanz und Selbstbewahrung
in den Autobiographien von Arthur Holitscher**

Das Privileg der Autobiographie besteht also letzten Endes darin, uns nicht etwa die objektiven Etappen einer Laufbahn vor Augen zu führen, deren genaue Aufstellung Aufgabe des Historikers ist, sondern vielmehr das Bemühen eines Autors, seiner eigenen Legende einen Sinn zu geben. Jedermann ist sein eigener Hauptzeuge, und trotzdem ist die Aussage, die er auf diese Art macht, nicht unanfechtbar und endgültig. Nicht nur, weil die objektive Kritik darin immer Ungenauigkeiten feststellen wird, sondern vor allem, weil es keinen Schluss der Debatte geben kann bei dieser Auseinandersetzung eines Lebens mit sich selbst, das auf der Suche nach seiner eigenen Absolutheit ist. In dieser Partie, die weder ganz zu verlieren noch ganz zu gewinnen ist, geht es für jeden einzelnen um die eigene Existenz. (Georges Gusdorf)¹

Die Lebensgeschichte von Arthur Holitscher² ist sehr eng mit der Geschichte der literarischen Moderne verbunden: den großen Durchbruch in die literarische Welt brachte ihm sein Amerikabuch, *Amerika heute und morgen* (1912), welches auch von Franz Kafka bei der Arbeit an seinem *Amerika* benutzt worden sein soll; als Mitarbeiter der Zeitschrift *Simplicissimus* lernte er die Vertreter der literarischen Moderne kennen, Rilke, Wedekind, Musil, Tucholsky gehörten zu seinem Bekannten- und Freundeskreis. Obwohl seine literarische Tätigkeit sehr bekannt unter seinen Zeitgenossen war, wird sein schriftstellerisches Werk heute fast gar nicht mehr erforscht. Bis heute gibt es auch keine, ausschließlich seinen autobiographischen Schriften gewidmete Studie. In den bisher veröffentlichten Arbeiten werden nur Teilaspekte der Autobiographien behandelt, d. h. einige Stellen der Memoiren werden immer wieder zu

dem Zweck herangezogen, die Problematik der Identitätskrise solcher Autoren jüdischer Herkunft, die in Ungarn (Budapest) geboren wurden und die deutsche Sprache und Kultur als maßstäblich angesehen haben, zu veranschaulichen.³

Den Lebenserinnerungen Arthur Holitschers hat Kurt Tucholsky eine Rezension gewidmet, in der er auch über die Merkmale der Gattung reflektiert:

Holitschers Erinnerungen sind Abrechnung mit sich selbst, Zeitzeichnung, Kunstgeschichte und Rückblick. Memoiren haben für den Unbeteiligten meist etwas Rührend-Komisches: mit welcher Wichtigkeit Ereignisse aufgeplustert werden, nur, weil der Erzählende zufällig oder schicksalsbestimmt an ihnen mitgewirkt hat, die Weltkarte sieht aus, wie sie Lichtenberg einmal skizziert hat: die umliegenden kleinen Dörfer riesig, exakt, durchbeobachtet bis in alle Einzelheiten, weiterhin wird es immer verschwommener, und »låbas« liegen dann Asien, Afrika, Amerika, Australien. Holitscher sagt immer: Seht, dieses war meine Welt, nirgends: Es ist die Welt.⁴

Im Zusammenhang mit den autobiographischen Schriften von Arthur Holitscher thematisiert Tucholsky im letzten Satz seiner Würdigung einen neuralgischen Punkt der Debatte über Wesen und Zweck der Autobiographie: Die Historiker erwarten von der Gattung die objektive Wiedergabe der Geschehnisse eines Lebens und betrachten die Autobiographie als objektiven Referenzpunkt für die Forschung, viele (Literatur)Theoretiker betonen dagegen die Beziehung der Autobiographie zu den fiktionalen Äußerungsformen. Falls die Autobiographie ähnliche Eigenschaften wie Literatur, bzw. literarische Texte, d. h. Fiktion, aufweisen kann, wird auch die Frage nach ihrem Wahrheitsgrad legitim. So verbindet Roy Pascal in seinem 1960 entstandenen Werk *Design and Truth in Autobiography*, bzw. im Vortrag *Autobiography as an Art Form* (1959), die Formfrage eng mit dem Wahrheitsproblem.⁵

Die Problematik der Literarizität und Fiktionalität der Autobiographie, die in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den Vordergrund der Forschungen trat, markiert einen Streitpunkt der Autobiographie-Forschung. Die Diskussion über Wahrheit und Lüge bzw. über Authentizität und Fiktion in der Autobiographie ist im engen Zusammen-

hang mit der Problematik ihres identitätsbildenden Charakters zu betrachten: Das wichtigste Mittel der Identitätsbildung durch die Autobiographie ist das Erinnern; das autobiographische Erzählen und die Erinnerung liegen nahe beieinander, insofern es eine Beziehung zwischen der narrativen Wiedergabe und der erinnernden Wiederholung von wichtigen Ereignissen des Lebensweges gibt. Für den autobiographischen Schreibmodus ist die Distanz zwischen Schreibgegenwart und Vergangenheit (Erlebnis- und Erinnerungshorizont) charakteristisch. Die Erinnerung erweist sich als konstitutiv für die Autobiographie, weil die Struktur der literarischen Erinnerung durch die Oszillation zwischen Gegenwartspunkt und Vergangenheit, zwischen erinnerndem und erinnertem Ich gekennzeichnet ist.⁶ An dieser Stelle sei nur noch darauf hingewiesen, dass die Erinnerung selbst eine Konstruktion ist. Viele Forscher sprechen im Zusammenhang mit der autobiographischen Gedächtnisarbeit statt von einer historischen Wahrheit von einer „narrativen“ Wahrheit („Erinnerungen sind nicht *wahr*, sondern *glaubhaft*.“)⁷. Die Frage, wie das Erinnern in einem autobiographischen Text funktioniert, wird von Roy Pascal ziemlich lapidar beantwortet:

Alle Autobiographien hängen weitgehend von dem Gedächtnis ab; und sie sind der Qualität nach keineswegs besser, wenn Dokumente herangezogen worden sind, um das Gedächtnis zu ergänzen.⁸

Laut der traditionellen, positivistischen Auffassung liest man Autobiographien als echte historische Dokumente. Sowohl die Autobiographie, als auch das autobiographische Schreiben werden als etwas, was sich auf die historische Wirklichkeit bezieht, verstanden. Die Autobiographie hat aber nicht nur einen Zweckformstatus, sondern gewinnt durch ihre „hybriden“ Eigenschaften der literarischen Erfassung der Wirklichkeit neue Bereiche hinzu. Hans Rudolf Picard bestätigt diese Auffassung in seinem Buch *Autobiographie im zeitgenössischen Frankreich*: „Autobiographie ist keine Dokumentation, sondern erinnernde Neuschöpfung. Insofern steht sie der echten Fiktion nicht so fern, wie es zunächst scheint“⁹. Bei der Autobiographie geht es also um die Verarbeitung von Erinnerungen aus der vergangenen Zeit, die über die Zeit der Verschriftlichung hinweg zu der Konservierung der im Text der Autobiographie fixierten Erinnerung führt. Aus narratologischer Sicht betrachtet, sind in der Autobiographie das

erzählende Ich und das erlebende Ich auf Grund der zeitlichen Differenz nicht mehr identisch. Deshalb muss das erzählende Ich, also der Ich-Erzähler (der in diesem Fall der Autor ist), das erlebende Ich, also diejenige Person, der das Erzählte passiert ist, fiktionalisieren. Als Leser einer Autobiographie erwartet man, dass das Erzählte auch in der nicht-fiktionalen Welt wahr ist. Als Merkmale der Fiktionalität gelten u. a. auch die Narrativität und das Vorkommen verschiedener Paratexte. Man kommt schnell zu der Feststellung, dass sich Fiktionalität nicht alleine durch die Frage „Wahr oder unwahr?“ definieren lässt. Die Autobiographie ist ein Literaturgenre, bei dem das Verhältnis von Fiktion und Realität hoch komplex ist: Sie kann nicht eindeutig als Fiktion definiert werden und wird trotzdem als Erzählliteratur angesehen. Der Begriff *Kunstwerk* tauchte im Zusammenhang mit der Autobiographie zum ersten Mal 1956 bei Georges Gusdorf auf. In seinem Essay *Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie*¹⁰ bezeichnet Gusdorf die Autobiographie als eine fest etablierte Gattung, an deren Existenz für ihn kein Zweifel besteht. Er sieht in der Geschichte der Gattung Stufen der Selbstentdeckung des abendländischen Menschen und in jeder einzelnen Autobiographie den Versuch, die Einheit des Lebens wiederherzustellen.

Ganz am Anfang des zweiten Buches denkt Holitscher über die Grenzen und Möglichkeiten des Autobiographie-Schreibens nach, stellt sogar moralisch-ethische Fragen und nennt sein autobiographisches Werk ohne irgendwelches Zögern Kunstwerk:

Darf Mann in einem Kunstwerk Rechenschaft fordern für Unbill, die das Leben einem angetan hat? Wenn ein Buch das Leben, das man gelebt hat, behandelt, darf man dies wohl. Ja, man darf sich nicht gut darum herumdrücken. Es ist keine Rache, die man nimmt, wenn man die Wahrheit berichtet. Der Gesichtswinkel aber, unter dem man die Ereignisse eines Lebens betrachtet, mag Schärfe und Intensität der Darstellung bedingen. Ist Leben Kampf, so habe ich keine andere Waffe, um in ihm zu bestehen, als meine Feder, mit der ich Wort an Wort reihe.¹¹

Holitscher sieht seine Autobiographie nicht nur als Kunstwerk an, indem er auch die Beurteilung der anderen mittels der Autobiographie legitimiert und diese Tat – im Geist der Gerechtigkeit – für berechtigt erklärt: „Es ist keine Rache, die man nimmt, wenn man die Wahrheit berichtet.“¹²

Das (eigene) Leben als Rohstoff für die Autobiographie

Ich schreibe dieses Buch fast wie ein Toter. Wie einer, der von dem äußeren Leben nichts mehr erwartet und dem, was er erlebt, nurmehr (sic!) Material ist für seine Arbeit.

Viele, die in diesem Buche vorkommen, sind, während ich es schrieb, gestorben. Viele, die ich für meine Freunde hielt, sind unter meine Feinde gegangen, für mich so gut wie tot. Dies erleichtert meine Arbeit wesentlich. Aber, wenn ich von außen auch nichts mehr erwarte – um so mehr liebe ich meine Arbeit. Nichts weiter erwarte ich von meinem Leben als dies eine, wahr zu dürfen bei der Verrichtung und Erfüllung meiner Arbeit. Wahr zu sein gegen mich selbst und treu zu bleiben der großen, der einzigen Pflicht, bis das Licht anbricht.¹³

In dieser bekenntnisartigen Reflexion über seine Erwartungen gegenüber dem autobiographischen Schreiben, welche das zweite Buch seiner Lebenserinnerungen *Mein Leben in dieser Zeit. Der „Lebensgeschichte eines Rebellen“ zweiter Band (1907-1925)* einleitet, gesteht Arthur Holitscher, dass sich das Schreiben, das Umschreiben des Lebens in einen Text als lebensnotwendig für das Überleben des Schreibenden erweisen kann. Diese Vermutung wird später von Holitscher selbst bestätigt, indem er am Anfang des zweiten Buches im Prozess des autobiographischen Schreibens eine Art Rettung, einen Zufluchtsort sieht, wo das „Überleben“ des Schreibenden durch den Konfessions-Charakter des autobiographischen Schreibens gesichert wird: mit dem „Aus-Schreiben“ bestimmter Problemsituationen „erspart“ sich der Schreibende den wahren Untergang:

Eines aber weiß ich: dieses neue Buch wird ebenfalls brennen. In seinem eigenen Feuer wird es brennen. Dies da wird ein heißes Buch! Noch ehe ich eine Zeile geschrieben habe, versengt es mir das Herz; es muss heraus, sonst werde ich Asche.¹⁴

In der Fortsetzung des zitierten Fragments wird das autobiographische Schreiben als eine mögliche Form der Selbstverteidigung gegen die erlittenen Ungerechtigkeiten definiert. Der Status des Autobiographen als Berichterstatter und die aus dieser Tätigkeit resultierende Enthüllung

bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse wird aus einer ethisch-moralischen Sicht legitimiert. Und als solcher Berichterstatter positioniert er sich selbst als allwissender Erzähler der dargestellten Geschehnisse.

Für Holitscher bedeutet aber das Schreiben der Lebenserinnerungen mehr als eine Möglichkeit der Selbstverteidigung, darin wird – ganz im Sinne des Ich-Verlustes der literarischen Moderne, der Holitscher durch seine schriftstellerische Tätigkeit sehr nahe steht – auch ein sich auf- und abbauender Prozess der Identitätsbildung gesehen.

Die Autobiographie als Medium der Identitätsfindung

Bernd Neumann definiert in seinem Werk *Identität und Rollenzwang* die Autobiographie als Ausdruck der Identitätsbildung¹⁵, einige Jahre später formuliert er das Wesen der Gattung als „Erzählen über die Identitäts-Findung zum Finden der Identität durch das Erzählen“.¹⁶

Laut seiner autobiographischen Schriften bedeutet die Identitätsbildung im Falle von Holitscher keinen eindeutigen, durch Progressivität gekennzeichneten Prozess im Sinne einer positivistisch gesehenen Ich-Werdung, sondern eher ein „Maskenspiel“, das in seinen Autobiographien rhetorisch evoziert wird.¹⁷

Als Bürger des ungarischen Staates, als Intellektueller jüdischer Herkunft und deutscher Muttersprache erlebte Holitscher die Problematik der Identität als höchst kompliziert. Holitscher spricht über die Problematik der Doppelidentität und eigentlich über die Situation seiner Generation in seinem ersten autobiographischen Werk und definiert diese existentielle Lage als Exil, wo das Wort *Exil* für Rand-Existenz steht:

Ja, man lebte unter einem magyarischen Volk und fühlte und sprach deutsch. Besser gesagt: man sprach deutsch und fühlte nichtmagyarisch. Außerdem lebte man ja, ob man wollte oder nicht, im „Galuth“, dem Exil, und das Wirtsvolk gab es einem zu verstehen, dass man geduldet, und zwar mit ungeduldiger, zuweilen versagender Nachsicht geduldet war.¹⁸

Schon als Kind empfand Holitscher seine Situation unter den anderen Schüler, die entweder ungarischer Muttersprache waren, oder sich schon assimiliert hatten, sehr kompliziert. Holitscher hatte in seiner Klasse

noch zwei Kameraden, deren Muttersprache Deutsch war, sie schlossen einen Bund und lebten fast isoliert in der Gemeinschaft der Klasse. Diese kleine Gruppe trug den Namen „die deutsche Insel“ und symbolisierte eigentlich die Identitätsschwierigkeiten, Doppelidentität und die meistens selbst gewählte Außenseiterrolle dieser Schüler mit jüdischer Herkunft in Ungarn. Die „deutsche Insel“ ist eigentlich als eine Art selbst gewählter, imaginärer Exilort zu betrachten:

Diese Insel bestand aus mir, meinem aus Pressburg stammenden Nachbarn zur Linken, Richard R., und meinem aus Wien stammenden Nachbarn zur Rechten [...] Wir drei hatten uns in einer der vordersten Bänke in der Ecke bei der Tür niedergelassen und sprachen und verständigten uns zumeist in deutscher Sprache, zum Ärger der meisten Mitschüler.¹⁹

Das Evangelische Gymnasium am Deákplatz sicherte ihm zwar eine gute Bildung, aber es bedeutete für Holitscher den Ort, wo er an seine Außenseiter-Rolle immer wieder erinnert wurde. Diese wurde durch dieses Verhalten akzentuiert, und baute eine noch höhere Mauer zwischen den Schülern jüdischer Herkunft und den ungarischen Schülern. Diese Situation schildert jedoch auch die Atmosphäre in Ungarn (aber auch in Mitteleuropa), wo die jüdischen Patrizierfamilien das Deutsche als Muttersprache bestimmt, und die deutsche Kultur, insbesondere die österreichische als Vorbild und Maßstab der Zivilisation in Europa angesehen haben.

Das Ghetto am Ende des Dorfes St. Emerich betrachtet er als einen Ort, wo endlich alles scheinbar in Ordnung war, wo die Zugehörigkeit deutlich geworden war. Obwohl die Familie Holitscher nicht im Ghetto wohnte, bedeutete die Kommunikation, so erinnert sich Holitscher, keine Schwierigkeit, denn „wir gehörten ja im Grunde zur selben großen Familie“.²⁰ Die Zusammengehörigkeit wurde im Ghetto gestärkt und im Zusammenhang des Eigenen als Wertvolles (das Jüdische) und des Fremdes als ohne Wert (das Ungarische) artikuliert:

Aber es gab im Ghetto nicht nur merkwürdige Dinge zu sehen, sondern noch merkwürdigere zu hören. Und sie betrafen zumeist diese Frage unserer Zusammengehörigkeit. Wenn Herr Kohn, der Obsthändler, oder Herr

Teitelbaum, der Schächter, oder Frau Meisels von den Bewohnern des Dorfes sprachen, sagten sie: „die Gojim“ und diese Bezeichnung hatte etwas Wegwerfendes. Einmal sagte jemand: „Wir hier sind doch die einzigen Menschen im Dorf, die wirklich Bildung haben!“ dass man Deutsch sprach, dass selten oder nie ein betrunkenener Jude durch die Strasse torkelnd gesehen worden war, das galt den Ghettabewohnern als beweis dafür, dass sie im Besitz der Kultur waren und nicht die „Gojim“.²¹

Die Frage des Eigenen und des Fremden spielt eine wichtige Rolle im Leben von Holitscher. Alles was Eigenes war, bedeutete nicht das Ungarische, sondern das Jüdische und das Deutsche. Er lernte in der Schule natürlich die ungarische Literatur und Geschichte kennen, aber es blieb ihm alles, was Ungarisch war, in einem exotischen Abstand fern. Inmitten des Assimilationsprozesses blieb er aus diesem Kreis der ungarischen Kultur ausgeschlossen. Auch als Reiseschriftsteller sah er Ungarn von Amerika aus als ein Exotikum. Er verwendet in seinen Lebenserinnerungen zwar typische ungarische Wörter z. B. *kulacs*, *pálinka*, *lángos*, er beschreibt die Wochenmärkte usw., aber nur als komische, exotische Erscheinungen einer Kultur, die ihm im Prinzip lebenslang fremd blieb. Dagegen aber wird im ersten Buch seines autobiographischen Werkes stolz darüber berichtet, dass seine Familie ein gepflegtes Deutsch sprach:

Es wurde in der ganzen Familie ausschließlich Deutsch gesprochen, und zwar nicht das üble, verdorbene Deutsch, das man sonst in Pest zu hören bekam. Die ältere Generation erlernte die Landsprache bis ins hohen Alter nicht, während die jüngere sich im Laufe der politischen Begebenheiten auch sprachlich rasch assimilierte.²²

Aus diesem Zitat resultiert eindeutig, dass mit dem Verlust der deutschen Sprache, die eine identitätsstiftende Rolle für die Juden in Ungarn besaß, durch die sprachliche Assimilation also, auch die Selbstdefinition der Assimilierten immer schwieriger geworden war. Auch deswegen – und nicht nur aus inneren, persönlichen Gründen – wählte Holitscher das Wanderleben. Er widersetzte sich diesem Assimilationsprozess in Ungarn und in seiner Familie. Auch aus diesen Gründen und wegen seiner sozialistischen Überzeugung war er auch innerhalb seiner eigenen

Familie ein Außenseiter, was von dem Bewusstsein, dass er aus einer seltsamen Ehe stammt und seine Herkunft als Mensch auch fragwürdig ist, noch verstärkt wurde:

Mein Vater hat die Tochter seiner Schwester geheiratet. Ein beliebtes Scherzspiel unter uns Kindern ist es, festzustellen, wie eigentlich das Familienverhältnis zwischen mir und meiner Mutter und meiner Schwester sei? Da meine Mutter die Nichte meines Vaters ist, ist die Tochter der Nichte meines Vaters meine ... ich weiß nicht mehr was. Ich scheine mein eigener Großneffe zu sein, oder wie ist das eigentlich?²³

Er konfrontiert sich auch mit dem Problem der Assimilation der Juden in Ungarn. Er wollte sich dieser Assimilation nicht preisgeben, deswegen wählte er das *Pendelleben* und die *Pendelidentität*. Ein wichtiger Orientierungspunkt war für das Kind und später für den erwachsenen Holitscher das Kulturleben Wiens und Österreichs überhaupt. Wien war für Holitscher die idealisierte Stadt seiner Jugend, voller Sehnsucht richtete er sich nach Wien. Die ganze Familie las die Wiener Zeitschriften, und hatte mehrere Aufenthalte in Wien unternommen. In den Erinnerungen von Holitscher finden wir ganz viele Aufzeichnungen, in denen die kulturstiftende Rolle Wiens eindeutig ans Licht kommt:

In Dingen des Deutschtums war man vollständig von Wien beeinflusst; man wusste von Deutschland nur, was man in Wiener Zeitungen las, und kannte von Deutschland nur München, weil es auf dem Wege nach Paris lag.²⁴

Selbstdeutung, Selbstinterpretation in der Autobiographie

Wie im Grunde genommen alle autobiographischen Schriften zeugen auch die von Holitscher von einem hohen Grad an Selbstrepräsentanz.²⁵ In Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Autobiographie und Selbstrepräsentanz formuliert Pascal eine entscheidende Fragestellung der Forschung:

Noch beunruhigender ist die Frage: Idealisiert jemand sich selbst, oder interpretiert er seinen Charakter wahrheitsgemäß? [...] Es gibt keine

Antwort auf diese Fragen: Bekanntlich ist selbst für die Nachwelt kein endgültiges, verbindliches Urteil möglich. Wichtig ist die Feststellung, dass die Selbstinterpretation des Autobiographen eingeht als ein notwendiges Element; und dass wir ihre Gültigkeit – oder das Gegenteil – *ästhetisch* empfinden als das Resultat eines Zusammenklangs von Ereignissen, Überlegungen, Stil und Charakter – nicht historisch, durch Konfrontation der Autobiographie mit geschichtlichen Tatsachen.²⁶

Für Paul de Mans Auffassung der Autobiographie erweist sich die rhetorische Figur der Prosopopöie als zentral. De Man bezieht sich damit auf die Etymologie des griechischen Ausdrucks *prosōpopoia* (*prosōpon* 'Maske, Person, Rolle' und *poiein* 'schaffen, machen, verfertigen'). *Prosōpon* bezeichnet in einer früheren Bedeutung 'Gesicht' und später auch das 'künstliche Gesicht', das sich der Mensch durch das Aufsetzen einer Maske selbst verleiht. Dies verweist auf die selbstreferentielle Geste dieser Figur, die den Prozess der Personenwerdung als einen Prozess der Figuration durch Mittel der Rhetorik beschreibt. Die Prosopopöie ist die Figur des de-facement, des Gebens und Nehmens von Gesichtern, der Maskierung und der Demaskierung, aber auch der Figuration und der Defiguration. Laut de Man besteht also die Bedeutung der Autobiographie nicht darin, dass sie eine verlässliche Selbsterkenntnis liefert, sondern vielmehr darin, „dass sie auf schlagende Weise die Unmöglichkeit der Abgeschlossenheit und der Totalisierung aller aus tropologischen Situationen bestehenden textuellen Systeme demonstriert.“²⁷ Betrachten wir die Intentionalität des Gesichtgebens, können wir sagen, dass die Möglichkeit der textuellen Geste des Maskenspiels im engen Zusammenhang mit der Selbstrepräsentanz stehen mag.

Das Zusammenspiel des Faktualen und Fiktionalen in den Lebenserinnerungen von Holitscher kommt bei solchen Textstellen am deutlichsten ans Licht, deren bewusster oder unbewusster Zweck die Selbstrepräsentanz ist. In den beiden Büchern seiner Lebenserinnerungen, denen der Autor – mehr oder weniger explizit – eine elementare Rolle im Prozess seines Selbstdefinierens zugeschrieben hat, sind auch solche Aussagen zu finden, die sich nicht unbedingt mit den Kategorien wahr/falsch messen lassen. So wird die Frage einiger Vertreter der jüngeren Generation, warum er so isoliert und totgeschwiegen im Literaturbetrieb steht, folgendermaßen beantwortet:

Ich bin Ungar, Jude, Sozialist, verkehre nicht bei Einflussreichen, bitte niemand um eine Gunst, bemühe mich um Niemandes Gunst und Liebe, nicht um Gerechtigkeit für mich und sage mir: es sei Pflicht der Berufenen, Gutes und Richtiges als solches zu erkennen, Pflicht ihnen zur Wirkung auf die im allgemeinen instinktlose Masse zu verhalfen.²⁸

Holitscher schreibt sich hier eine fast messianisch-prophetische Rolle zu, die jedoch aus der ihm anvertrauten jüdischen Glaubenswelt resultiert, ihm aber lebenslang fremd war. In dieser Selbstdefinition wird die Zugehörigkeit zur ungarischen Nation an der ersten Stelle erwähnt, dann definiert er sich als Jude, die letzte Komponente seiner so postulierten Identität wird von seiner Annäherung zum Sozialismus gegeben. Diese Selbstdefinition lässt in Arthur Holitscher einen solchen Menschen vermuten, der in Harmonie mit sich selbst und der Welt lebt, der die eigene Identität als unproblematisch betrachtet. Die oben zitierte Textstelle stammt aus dem zweiten Buch der Lebenserinnerungen, in dem er über sein Leben zwischen 1907 und 1925 berichtet und reflektiert. Obwohl er beim Schreiben dieses Buches schon 54 Jahre alt war, schien ihm damals die Antwort auf die Frage, wer er wirklich sei, überhaupt nicht so einfach und unproblematisch. Die beiden Bücher der Lebenserinnerungen – wie wir das schon demonstriert haben – lassen ein gerade gegensätzliches Bild konturieren: sie berichten eben darüber, dass der Zwiespalt zwischen Bürger, Künstler und Proletarier in seinem Wesen immer präsent war. Schon im Titel des ersten Buches der Lebenserinnerungen definiert sich Holitscher als Rebell, der unbestimmte Artikel mit dem Genitivobjekt („eines Rebellen“) verallgemeinert die Aussage, nur im Untertitel wird genau angegeben, dass es sich hier um die eigene Geschichte des Autors handelt. Die zweite Komponente des Titels „Meine Erinnerungen“ zusammen mit dem Namen des Autors hebt die klare Beziehung zwischen dem Rebellentum und dem Schreibenden hervor. Im Titel des zweiten Buches der Erinnerungen kommt die Anspielung auf diese Haltung – auch wenn nicht so explizit – wieder vor: Nach dem ersten Teil des Titels – allerdings ein einfaches und selbstbewusstes Geständnis („Mein Leben in dieser Zeit“) – kehrt der Titel des ersten Buches in Anführungszeichen als Bezugspunkt wieder. Dementsprechend unterscheiden sich die beiden Bände in einigen wesentlichen Merkmalen voneinander: Das erste Buch der Autobi-

graphien ist überwiegend berichtend und chronologisch aufgebaut, das zweite aber hat nur wenig von dem berichtenden Charakter des ersten Buches beibehalten, es enthält mehr Reflexionen und an manchen Stellen ist sogar pathetisch.

Seine Außenseiterrolle sah Holitscher 1928, im Erscheinungsjahr des zweiten Bandes seiner Lebenserinnerungen, nach wie vor „durch die kalte Willkür der bürgerlichen Gesinnung [seiner] Familie“²⁹ hervorgehoben; durch diese ist er in das Lager der „Entrechteten und Ausgestoßenen“³⁰ geworfen worden. Er sah sich gern als bürgerlicher Rebell, der gegen das Bürgertum, gegen die bürgerlichen Werte auflehnt. Der wahre Konflikt im Leben von Holitscher bestand darin, dass er in Folge seiner Erziehung sein ganzes Leben lang mit der Lebensform des Bürgers in einem vertrauten Verhältnis blieb, er konnte sich nie vollkommen von dem Bürgertum lösen. In seiner Persönlichkeit (wie in den vielen Romanen von Thomas Mann) kämpfte der Bürger mit dem Künstler; machte dann einige Versuche, nach den Regeln des Bürgertums zu leben, aber seine Ehe (die er in den Lebenserinnerungen als „Experiment“ bezeichnet) bzw. auch seine anderen solchen Versuche waren echte Fehlschläge.

Wer ist also Arthur Holitscher? Jude, Ungar, Deutscher? Künstler, Rebell, Bürger oder Proletarier? Als Zusammenfassung stehen hier Zeilen von Kurt Tucholsky:

So, wie ein wahrhaft frommer Mensch ein Zentrum in sich hat, um das alles tendiert, so, wie ihm nichts geschehen kann, weil alles einen Sinn hat – so hat sich dieser gefunden. Ergreifend sind die letzten Seiten, auf denen das Bekenntnis zur Güte, zur Menschlichkeit, zum Menschen zu lesen ist. [...] Ein Rebell –? Ein gequälter, sich quälender, erlöster und tapferer Mensch.³¹

Anmerkungen

¹ Gusdorf, Georges: *Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 121–147, hier: S. 147.

² Arthur Holitscher (22.8.1869 Budapest, † 14.10.1941 Genf.) – ist Autor zweier Autobiographien, aber wurde auch als Reiseschriftsteller, Essayist, Romancier, Novellist, Dramatiker bekannt. Holitscher entstammte einer Budapester großbürgerlichen jüdischen Kaufmannsfamilie, besuchte die Schule in seiner Heimatstadt. Nach dem Abitur wurde er auf Wunsch der Familie für sechs Jahre Bankangestellter in Budapest, Fiume u. Wien. Zunächst arbeitete Holitscher in der ungarischen Hauptstadt, ab 1907 in Berlin. Als Reiseschriftsteller sah er zunächst die USA – er bereiste sie im Auftrag Samuel Fischers, an den ihn seit 1907 ein über 25 Jahre währender Dauerkontrakt band. Unter dem Eindruck der Lektüre Hamsuns sowie der literarischen und persönlichen Bekanntschaft mit Pariser Anarchisten folgte er seinen schriftstellerischen Neigungen und ging 1895 als freier Autor nach Paris. Dort lernte er Albert Langen kennen, der Holitschers ersten Roman *Weisse Liebe, ein Roman aus dem Quartier Latin* (München 1896) verlegte und dessen Redakteur für den *Simplicissimus* er 1897 in München wurde. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten wurden 1933 seine Bücher in Deutschland verbrannt, so floh er über Wien, Budapest und Paris nach Genf, wo er 1941 von der Welt vergessen und verlassen starb.

³ Siehe dazu Kerekes, Gábor: Geboren in Budapest. Das Ungarnbild in Budapest geborener Autoren der österreichischen Literatur der Jahrhundertwende und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – In: Plener, Peter – Zalán, Péter (Hg.): *„/.../ als hätte die Erde ein wenig die Lippen geöffnet /.../“ Topoi der Heimat und Identität*. Budapest: Germanist. Inst. der ELTE 1997 (Budapester Beiträge zur Germanistik 31), S. 137–158.; Szász, Ferenc: *Disszímiláció a magányba. Arthur Holitscher magyarországi német író életútja a pesti virilista családtól a genfi szegénybázisig*. Manuskript; Varga, Péter: *„Man sprach deutsch und fühlte nichtmagyarisch ...“ – Assimilationsprozesse in der deutschen und jüdischen Bevölkerung von Pest-Buda im 19. Jahrhundert*. – In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/PVarga2> (Zugriff: 15.01.2007); Ders.: *Deutsch-jüdische Identitäten in Autobiographien ungarischer Juden des ausgehenden 19. Jahrhunderts*. – In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/PVarga3.pdf> (Zugriff: 15.01.2007).

⁴ Tucholsky, Kurt: *Gesammelte Werke*. 3 Bde. Hg. von Mary Gerold-Tucholsky und Fritz J. Raddatz. (Lizenzausgabe für die Büchergilde Gutenberg). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1960.

⁵ Siehe Pascal, Roy: *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge: Harvard University Press, 1960; Ders.: Die Autobiographie als Kunstform. In: Niggel [Anm. 1], S. 148–157.

⁶ Aus der Perspektive der vorliegenden Arbeit ist erwähnenswert, dass manche

Autoren der Moderne aber gerade einen Verlust an Erinnerungssicherheit in ihren Werken signalisiert haben.

⁷ Vgl. Kotre, John: *Weißer Handschuh. Wie das Gedächtnis Lebensgeschichten schreibt*. München: Carl Hanser, 1996.

⁸ Pascal, Roy: Ders: Die Autobiographie als Kunstform. In: Niggel [Anm. 1], S. 148-157, hier: S. 155.

⁹ Picard, Hans Rudolf: Autobiographie im zeitgenössischen Frankreich. Existentielle Reflexion und literarische Gestaltung. München: Fink, 1978, S. 67.

¹⁰ Gusdorf [Anm. 1].

¹¹ Holitscher, Arthur: *Mein Leben in dieser Zeit. Der „Lebensgeschichte eines Rebellen“ zweiter Band (1907-1925)*. Potsdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1928, S. 7.

¹² Ebd., S. 7.

¹³ Ebd., S. 11.

¹⁴ Ebd., S. 7.

¹⁵ Neumann, Bernd: *Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie*. Frankfurt am Main, 1970.

¹⁶ Neumann, Bernd: Paradigmawechsel. Vom Erzählen über die Identitäts-Findung zum Finden der Identität durch das Erzählen: Goethe (1822), Thomas Mann (1910) und Bernard Blume (1985). *Edda-Hefte* 91, 1991/2, S. 99-108, hier: S. 99.

¹⁷ Vgl. das Verkleidungsspiel Malte Laurids Brigges, welches die Person zu vernichten droht: „Heiß und zornig stürzte ich vor den Spiegel [...] Während ich in maßlos zunehmender Beklemmung mich anstrengte, mich irgendwie aus meiner Vermummung herauszuzwängen, nötigte er mich, ich weiß nicht womit, aufzusehen und diktierte mir ein Bild, nein eine Wirklichkeit, eine fremde, unbegreifliche monströse Wirklichkeit, mit der ich durchtränkt wurde gegen meinen Willen: denn jetzt war er der Stärkere, und ich war der Spiegel. Ich starrte diesen großen schrecklichen Unbekannten vor mir an, und es schien mir ungeheuerlich, mit ihm allein zu sein. Aber in demselben Moment, da ich dies dachte, geschah das Äußerste: ich verlor allen Sinn, ich fiel einfach aus. Eine Sekunde lang hatte ich eine unbeschreibliche, wehe und vergebliche Sehnsucht nach mir, dann war nur noch er: es war nichts außer ihm.“ (32. *Aufzeichnung*, 89: 23-90: 4).

¹⁸ Holitscher, Arthur: *Lebensgeschichte eines Rebellen. Meine Erinnerungen*. Berlin: S. Fischer Verlag, 1924, S. 65.

¹⁹ Ebd., S. 39.

²⁰ Ebd., S. 24.

²¹ Ebd., S. 24.

²² Ebd., S. 26.

²³ Ebd., S. 12.

²⁴ Ebd., S. 71.

²⁵ Vgl. Pascal [Anm. 8] S. 154.

²⁶ Ebd., S. 154.

²⁷ Man, Paul de: *Autobiography As De-Facement*. – *Modern Language Notes* 1979, S 919–930.

²⁸ Holitscher [Anm. 11], S. 67.

²⁹ Holitscher [Anm. 6], S. 41.

³⁰ Ebd., S. 41.

³¹ Tucholsky [Anm. 4].

Elżbieta Nowikiewicz (Bydgoszcz)

Gedanken über autobiographisches Schreiben ausgewählter deutschsprachiger Bromberger Schriftsteller

Ortrun Niethammer setzt voraus, „es gibt keine Nacherzählung des Lebens, die nicht interessengeleitet und dementsprechend strukturiert ist“¹, und unterstützt ihre These mit folgendem Zitat:

Keine Autobiographie entsteht im luftleeren Raum, es gibt die unterschiedlichsten Gründe, äußere Anlässe und psychische Motive, die einen Menschen zur Abfassung seiner Lebensgeschichte veranlassen. Diese Voraussetzungen lenken auch die Wahrnehmung der vergangenen Ereignisse und ihre Bewertung.²

Dementsprechend setzen die vorliegenden Ausführungen keine Spezialkenntnisse über Autobiographie voraus, denn nicht um Vollständigkeit geht es hier, sondern um Zeugnisse autobiographischen Schreibens³ von vier deutschsprachigen Schriftstellerinnen und Schriftstellern, die die Tatsache verbindet, dass sie eine gewisse Zeit lang mit Bromberg⁴ verbunden waren.

Die Stadt war im 19. Jahrhundert häufig nur eine Station in der beruflichen Karriere der preußischen Beamten und Soldaten oder deren Kindern bzw. Lebensgenossen, die von Ort zu Ort versetzt, hierher verschlagen wurden und auf diese Art und Weise einen Teil ihres Lebens an der Brda (Nebenfluss der Weichsel) verbracht haben. Diese Tatsache allein ist für die Regionalforschung wichtig genug, um sich mit ihrem autobiographischen Schreiben auseinanderzusetzen. Im Vordergrund steht nicht unbedingt die Frage, ob sie ein biographisches Leben gelebt und Interessantes und Wichtiges mitgemacht haben.⁵ Es soll vielmehr die These überprüft und die Frage beantwortet werden, womit diese Autoren ihr autobiographisches Schreiben rechtfertigen und was die Motivation ihrer Autobiographien ist.⁶ Zur Wahl steht das autobiographische Erzählen von vier Autoren:

- Julie Burow: *Versuch einer Selbstbiographie* (Leipzig/Prag 1857)

- Otto Roquette: *Siebzig Jahre. Geschichte meines Lebens* (2 Bde., Darmstadt 1894)
- Leontine von Winterfeld-Platen: *Lebenserinnerungen* (Stuttgart 1957)
- A.E. Johann: *Dies wilde Jahrhundert* (München/Wien 1989)⁷

**Die inneren Bedürfnisse und die äußeren Einflüsse:
Julie Burow in ihren Zeitverhältnissen (Rechtfertigende Rückschau)**

Julie Burow (ihr Geburts- und Künstlurname), am 24. Februar 1806 in Kudyllen (Ostpreußen) geboren, ist heute eine vergessene Autorin. Zu ihren Lebzeiten war sie auch nicht sehr bekannt, wenn man zum Beispiel an die Popularität von Annette von Droste-Hülshoff (1797–1848) denkt. Julie Burow verbrachte ihre Jugend in Elbing und Tilsit, wo der Vater beim Zollwesen angestellt war. Sie wurde Erzieherin in Pohiebels bei Rastenburg/Masuren in Ostpreußen, lebte dann im Elternhaus in Danzig, wo ihr Vater eine Stelle als Regierungssekretär erhalten hatte. Im Jahre 1831 heiratete Julie Baumeister Pfannenschmidt aus Bromberg, mit dem sie an verschiedenen Orten (unter anderem in Neufahrwasser bei Danzig, Driesen, Zulichau) zuletzt in Bromberg, wo sie am 20. Februar 1868 starb, ein stilles häusliches Leben führte. In ihren sehr zahlreichen Romanen und Novellen, die teilweise im Album, Bibliothek deutscher Romane (Prag: Kober und Markgraf) und in der Hausbibliothek der Jugend (Berlin: Haffelberg) erschienen, schildert sie mit viel Menschenkenntnis hauptsächlich das kleinbürgerliche Leben und die Zustände in preußischen Provinzstädten zur Mitte des 19. Jahrhunderts.⁸

Julie Pfannenschmidt meldet sich erst im Alter von etwa 42 Jahren dichterisch zu Wort, nachdem sie vier Kinder groß gezogen hat. Ihr *Versuch einer Selbstbiographie* (1857), der die Lebensspanne von etwa dem dritten Lebensjahr bis ungefähr 1855 umfasst, schreibt sie am Anfang ihrer schriftstellerischen Karriere, sieben Jahre nachdem ihr erstes Buch (*Frauenloos*, 1850) erschienen war. Die Autobiographie ist relativ kurz (84 Seiten) und nicht formal strukturiert. Die Ereignisse werden chronologisch präsentiert. Bildung und Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft stehen hier wie in ihrem Gesamtwerk im Vordergrund. Das Verhältnis zwischen dem subjektiv Erfahrenen und den gesellschaftlichen Bedingungen, darunter die Frauenbewegung, ist der Kernpunkt der Lebensgeschichte.

Die Entwicklung des Ich verläuft bei Julie Burow von vorneherein

nicht in gesicherten Bahnen. Unter den Rückblenden in die Vergangenheit bewegt den Leser die unglückliche Ehe der Eltern. Über die Mutter schreibt sie:

Man schätzte und liebte sie in der ganzen Welt und nur ein Mensch war oft hart bis zur Grausamkeit gegen sie – ihr eigener Gatte!
Damals glaubte ich – war ich doch ein Kind! – dass dieser Gatte, von dem mein Herz sich auch allmählich abwandte, sie hasse und verfolge: ach, eine spätere Zeit hat es mir nur zu klar zur Einsicht gebracht, das er sie innigst, leidenschaftlich liebte! Gott helfe und armen Menschen auf Erden! Die Hälfte all' unserer bittersten Leiden beruht nur auf Missverständnissen! – Ich selbst fing um diese Zeit an, meine Mutter mit tiefer Innigkeit, mit einer Art von Vergötterung zu lieben⁹, zumal – so schrieb die Autobiographin – ich keine Tochter nach ihrem Herzen war.¹⁰

Der stete Zweifel an der Liebe der Mutter ist ihr Hauptschmerz. Trotzdem lernt der Leser ein glückliches Kind kennen, das die materielle Not der Familie versteht und grenzenlos ihren jüngeren Bruder August liebt.

Sie kann nicht soviel lernen, wie sie es sich wünscht. Dies resultiert aus dem damaligen Rollenverständnis der Geschlechter. Sie ist nicht in die „richtige“ Zeit geboren. Ihr Glück liegt aber in ihrem „Wissensdurst“ und ihrer „Phantasie“. Das Recht auf den Schulbesuch wird ihr zwar nicht verweigert, doch sie verlangt mehr:

Ich ging in die Schule! – Wie lebhaft tritt diese Zeit jetzt vor meine Seele! Ich saß in der untersten Klasse, die letzte aller Schülerinnen (...) und so voll von Durst nach Belehrung, als nur je ein junger, strebsamer Menschengestalt; aber ach! die Schule gab mir das nicht, was ich verlangte! Man belehrte mich keineswegs über das, was ich augenblicklich zu erfassen wünschte, sondern ich sollte lernen, was man mir nach Gebrauch und Herkommen bot.¹¹

Damit negiert sie die mögliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit als Frau. Der erschwerte Zugang zur Bildung determiniert ihre gesellschaftliche Rolle. Die Schriftstellerin nimmt bei dieser Gelegenheit Partei für Recht auf Bildung und Arbeit der Frauen.

Ich fand es entsetzlich unrecht in jener frühen Zeit meines Lebens, dass man auf den Unterricht der Knaben soviel mehr Achtsamkeit verwendete, als auf den der Mädchen, und beneidete nicht selten den Bruder, der so vieles lernen durfte, wovon ich kaum den Namen wusste.¹²

Sie ist sich den gesellschaftlichen Bedingungen und Einschränkungen bewusst. Ihre persönlichen Erwartungen, Wünsche, Träume und nicht zuletzt der Lernwunsch stehen in der Opposition zu den bürgerlichen Rollenvorstellungen und Maximen, die sie nur bedingt akzeptiert. War sie in ihrem ersten Buch *Frauenlos* kompromisslos und mutig beim Darstellen des Frauenlebens in allen seinen Schattierungen, worauf die literarische Kritik ihrer Zeit nicht unbedingt wohlwollend reagierte¹³, setzt sie in ihrer Autobiographie vorsichtig das einmal eingeschlagene Thema fort. Dies erlaubt die Schlussfolgerung, dass auch ihre Autobiographie eine Stimme im Kampf um die gesellschaftliche Gerechtigkeit sein kann. Der Ton ist hier jedoch milder. Sie ist ihrer Aufgaben in der Gesellschaft bewusst und bemüht sich, sie so gut wie es nur möglich ist zu erfüllen. Sie ist zuerst Frau und Mutter und erst dann Schriftstellerin, und das erklärt die Autorin wie folgt:

Wer von meinen werthen Lesern mich nun vielleicht ein Bißchen liebge-
wonnen hat, der sehe sich das Bild an und denke sich die freundliche
Matrone mit den hellen Augen und der hohen Stirn hier in Bromberg in
einem kleinen Häuschen, dessen Fenster jetzt in der winterlichen Zeit mit
Mooskränzen eingefasst und trotz der rauen Witterung mit vielen blühen-
den Blumen geschmückt sind.

Die Pflege derselben ist meine Liebhaberei und ich gestehe, dass sie auch
recht viel Zeit kostet (...), und ich bin überzeugt, dass man hier in meiner
Heimat weit mehr meine Blumen als meine Schriften kennt und bewun-
dert.

Das ist mir aber auch so ganz recht, ich möchte unter meinen Mitbürgern
nicht als Schriftstellerin, sondern als Hausmutter bekannt sein.¹⁴

Das ergibt, dass sie ihre Mutter- und Hausfrauenrolle vollkommen
akzeptiert und ein familienorientiertes Leben propagiert. Dieses Be-
kenntnis mag als eine Art Selbstrechtfertigung der Autorin interpretiert
werden. Sowohl in der *Selbstbiographie* als auch in ihrer ganzen schrift-

stellerischen Karriere wirkt Julie Burow erziehend, wobei das Wort „Karriere“ sie wohl hätte bestreiten müssen. Auch abschließend formuliert sie eine ähnlich rechtfertigende Äußerung:

In meiner Heimat für einen Blaustrumpf zu gelten, wäre mir allerdings unangenehm. Ich denke aber auch, dass ich dies nicht zu fürchten habe. Vier Kinder, die ich erzog, und ein freundlicher, gemüthlicher Haushalt, dem ich vorstehe, geben mit vor Gott und Menschen das Zeugniß, dass ich meine Pflichten als Weib ehrte und nach besten Kräften zu erfüllen strebte, und wenn ich als Mutter, Gattin und Hausfrau fehlte, so geschah dieß weiß Gott nicht, weil ich die heiligen Pflichten derselben geringschätzte, sondern weil meine Kraft nicht ausreichte, sie so zu erfüllen, wie dieß als Ideal vor meiner Seele steht.¹⁵

Die Rechtfertigungsarbeit ist also unverkennbar. Ihre Mutterrolle soll nicht bezweifelt werden. Die Autorin strebt mit ihrer Selbstbiographie nicht die Bilanzierung des Lebens an, sondern sie bilanziert ihre Rolle, der Geschlechterbestimmung nach, als bürgerliche Frau. Sie rechtfertigt ihr Leben und Schaffen vor den Zeitgenossen und späteren Generationen.

Aus der obigen Darstellung kann geschlussfolgert werden, dass sie durch die schriftstellerische Arbeit an der Aufrechterhaltung der Familie nicht gehindert wird, aber die Geschlechterbestimmung in der bürgerlichen Gesellschaft fordert ihre Opfer, „hier ist es die intellektuelle Neugier des kleinen Mädchens“.¹⁶ In der *Selbstbiographie* vollzieht sich somit ein Stück Gesellschaftsgeschichte mit der bürgerlichen Frau im Vordergrund.

Obwohl sie einleitend versichert, sie wolle sich nicht in Reflexionen ergehen, sondern erzählen, und zwar wahr und zwanglos¹⁷, drängen sich Reflexionen geradezu auf, besonders wenn die Autobiographin von der Fremdheit schreibt. Dieses Gefühl begleitet sie das ganze Leben lang. Als sechzehnjähriges Mädchen muss sie als Lehrerin kleiner Kinder weit von der Mutter und dem geliebten Bruder in Masuren selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen. Sie hat zwar kein Heimweh, die Familie musste bekanntlich mehrmals den Wohnort wechseln, zeitweise lebte sie getrennt. Julie sehnt sich jedoch so sehr nach den Nächsten, dass sie von der Mutter abgeholt und nach Danzig, wo die Familie jetzt lebt, gebracht werden muss. Auch ihr Mann

(Beamter) muss seinen Arbeitsverpflichtungen nachgehen und ist somit zu Hause ein seltener Gast. Julies Seelenzustand verschlechtert sich nach der Geburt des vierten Kindes. Sie wird depressiv, das zentrale Motiv ist dabei die unbestimmte Sehnsucht. Das Durchschauen einstiger Fixierungen und Zwänge kann zu psychischer Befreiung führen und das autobiographische Erzählen fördert die Überwindung psychischer Krisen. Vielsagend sind dabei ihre einleitenden Worte:

Fremdsein an einem Ort ist heute noch für mich das bitterste aller Gefühle. Ich bin eine Natur, die sich mit Tausend Wurzeln und Ranken an das Gewohnte, Bekannte schmiegt. Ich liebe nicht bloß Personen, sondern auch Gegenden und Gegenstände, mit denen mich Erinnerungen verbinden, und muss ich sie verlassen, so leide ich, wie die Pflanze leiden mag, wenn man ihre Wurzelfaden aus der gewohnten Erde hebt.¹⁸

Die Entwurzelung kontrastiert nach Ortrun Niethammer mit Verwurzelung:

Aber dies Leiden ist nur ein vorübergehendes, vielleicht nur ein scheinbares. Das frische Leben sendet in den neuen Boden neue Wurzeln und erstarkt bald wieder und wächst fröhlich fort.¹⁹

Eine realistische Summe: Otto Roquettes *Geschichte meines Lebens*

Da Otto Roquette zu seinen Lebzeiten in Kreisen der Gebildeten wenig bekannt war und auch heute fast vergessen ist, sei hier kurz seine Biographie vorgestellt.²⁰

Otto Roquette stammt aus einer französischen Flüchtlingsfamilie, die nach Brandenburg übersiedelt. Sein Vater, Louis Jean Roquette, wird 1822 als Gerichtsassessor nach Krotoschin (Provinz Posen, preußisches Teilungsgebiet) versetzt. Hier kommt Otto am 19. April 1824 zur Welt. Louis Jean Roquette lässt sich dann als Justizkommissarius versetzen und zieht nach vorübergehender Tätigkeit in Gnesen gegen Ostern des Jahres 1833 nach Bromberg.

In der Hallenser Zeit (1849–1851) erscheinen Roquettes erste Werke. Seine *Waldeinsamkeit* wird im Mai 1850 bei der Eröffnung des Berliner Friedrich-Wilhelmstädtischen Theaters gespielt. Bald wird das

Stück auf vielen deutschen Bühnen gegeben, und der Einakter *Die Probedpredigt* wird auch in Bromberg aufgeführt. In Heidelberg arbeitet er an *Waldmeisters Brautfahrt* (1851), und dieses lyrisch-epische Werk ist ein bedeutender buchhändlerischer Erfolg. 1873 geht es auch als Oper erfolgreich in Szene.

Die Arbeit an der deutschen Literaturgeschichte (*Geschichte der deutschen Literatur*, 2 Bde. 1862, Neuausgabe 1882), in Fachkreisen unbeachtet, bringt ihm eine Berufung als Dozent für Literatur und Stilistik an die Kriegsakademie in Berlin ein, dann an der Berliner Universität und schließlich ab 1867 an der Gewerbe-Akademie in Berlin. Von 1869 an wirkt Otto Roquette in Darmstadt (als Ordinarius für deutsche Sprache, Geschichte und Literatur an der Technischen Hochschule) und widmet sich zunehmend den dramatischen Arbeiten. Zwar werden seine Dramen auf den größten Bühnen aufgeführt, sie können sich aber nur vorübergehend auf dem Spielplan halten. Am 20. März 1896, d. h. zwei Tage nach dem Tod des Dichters, schreibt im *Bromberger Tageblatt* ein sich hinter den Initialen E. G. versteckender Verfasser folgende Zeilen:

Es gibt kein Gebiet dichterischen Schaffens, auf dem sich Otto Roquette nicht versucht hätte, aber für das breite Publikum ist er immer nur der Dichter von *Waldmeisters Brautfahrt* geblieben. (...)

Bedeutende Erfolge hat Otto Roquette, ein ungemein fruchtbarer Dichter, nur als Lyriker und auf dem Gebiete der poetischen Erzählung errungen; auch seine Novellen werden von feinsinnigen Schöngestern gern gelesen, dagegen hat er mit seinen Dramen und Romanen dauernde Erfolge nicht zu erringen vermocht.²¹

Die 1894 erschienene Autobiographie von Otto Roquette umfasst mit ihren zwei Bänden auf über 600 Seiten die Lebensspanne von der Kindheit bis etwa dem siebzigsten Lebensjahr (1892) des erzählenden Ichs. Otto Roquette hält sich eng an die Chronologie der Ereignisse, was ein vorwiegend lineares Erzählen zur Folge hat. Diese Erzählweise erinnert an den Realismus des 19. Jahrhunderts. Vor dem Hintergrund der Autobiographie zeichnen sich nur wenige wirtschaftliche, gesellschaftliche oder politische Umbrüche (u. a. der Konflikt zwischen Österreich und Preußen im Jahre 1866) ab. Beide Teile der Lebensgeschichte zeigen eher den sich durchsetzenden Dichter und

Literaturwissenschaftler. Die Autobiographie ist formal strukturiert. Da es ein Alterswerk ist, lässt sich sofort der Versuch einer Bilanzierung des Lebens voraussetzen. Nach dem entscheidenden Anstoß zum Abfassen der Autobiographie wird man allerdings hier vergeblich suchen.

Eines der wichtigsten Merkmale der Lebensgeschichte Otto Roquettes besteht in der leitmotivischen Gegenwart der wissenschaftlichen Studien, und seines künstlerischen und dichterischen Schaffens. Der Erzähler bezeichnet sie als „Trieb“ und „reine Freude“, die ihn das ganze Leben lang begleiten. Er gesteht aber, in der Bewegung der Zeit „nicht fortleitend mitgewirkt“²² zu haben. Obwohl er vielen Persönlichkeiten der damaligen Literaturszene begegnet, verkehrt er nicht in großen Kreisen, und seine „akademische Tätigkeit“ sei ein „stilles Wirken, welches, auch beim steten Wechsel, dem ferner Stehenden als ein-tönig erscheinen mag“.²³ Der Ich-Erzähler unterstreicht abschließend:

es kommt aber nicht darauf an, ob Einer Großes erfahren habe, um es mit-zuteilen. Erfahrungen hängen von der Individualität ab. Durch manches Menschenleben gehen große Erlebnisse, ohne dass sie zu inneren Erfahrungen werden, während ein anderes Dasein, aus scheinbar geringen Schicksalswendungen, Wirkungen erfährt, die zu inneren Erlebnissen werden, und zu einer tiefer greifenden Umbildung führen.²⁴

Sein autobiographisches Vorhaben ist somit lebensgeschichtlich verankert. Einen Hinweis auf die Motivation zur Niederschrift der Erinnerungen mögen die Äußerungen über die völlige Unkenntnis seiner Lebensarbeit, seines dichterischen Schaffens unter den Lesern enthalten.

Ich durfte aber nicht erwarten, dass man, außer meinem Jugendgedichte, etwas von mir gelesen hätte. Man gestand das offen ein, und wusste eigentlich nicht zu sagen, warum man mein Streben und Wirken nicht verfolgt habe, da man doch so viel anderes Neuere gelesen hatte. (...) Es war also nirgends ein Bedürfnis danach.²⁵

Der Schriftsteller bedauert in der Autobiographie, niemals ein Lesepublikum besessen zu haben, niemals bekannt und populär gewesen zu sein. Nicht einmal im Freundeskreis werden seine Arbeiten gelesen. So

kauft er zahlreiche Exemplare eigener Bücher, um einige Freunde zu einer Kenntnisname seiner Texte zu bringen. Er gesteht gleichzeitig nichts Neues erzählt zu haben. Es sind, so der Autobiograph, „alte Erfahrungen, es schadet aber nichts, sie immer wieder einmal unumwunden auszusprechen“.26 Seine Autobiographie erscheint daher als Rechtfertigung der öffentlichen Existenz des Autors:

Aber irgend eines Wiederhalles der eigenen Herzensschläge bedarf man doch, wenn man der Kunst einmal mit Leib und Seele verfallen ist. Selbst wenn nur das innerste Bedürfnis den Antrieb zum Schaffen gegeben, und man in diesem die höchste Genugthuung empfunden; das Geschaffene strebt in die Welt hinaus, wie Alles Neugeborene, was sein Recht zum Leben in sich fühlt. Doch kam auch wohl bei Arbeiten, die sonst abgelehnt wurden, ein Zeichen des Einverständnisses, meist aus der Ferne und aus unverhoffter Richtung her.²⁷

Es gibt kein Rezept für Erleben des Todes:

Leontine von Winterfeld-Platens *Lebenserinnerungen* (Erlebnisbericht an der Grenze zur Trivilliteratur)

Leontine von Winterfeld-Platen (1883–1960) war, wie Roquette, eine Vielschreiberin.²⁸ Es kann davon ausgegangen werden, dass die Schriftstellerin mehr als fünfzig Romane, Erzählungen und Novellen geschrieben hat, meist zu historischen Themen. Einige Romane erlebten hohe Auflagen, z. B. *Der Mann in Erz* zehn und *Eisenmutter's Nestlinge* vierzehn Auflagen innerhalb kurzer Zeit.²⁹ Leontine von Winterfeld-Platen gehört wie ihre Vorgänger zu den vergessenen Autorinnen, obwohl ihre Unterhaltungsromane³⁰ heute zugänglich sind und neu aufgelegt werden.³¹

Sie wurde am 21. Juli 1883 zu Lübbestorf bei Friedland/Meklenburg Strelitz geboren und entstammt einer sehr alten mecklenburgischen Adelsfamilie.³² Im Jahre 1901 ziehen ihre Eltern nach Bromberg, wo sie sich in den Jahren 1905–1908 als Lehrerin ausbildet. Nach der erfolgreich abgelegten staatlichen Prüfung übernimmt sie die Stelle einer Erzieherin im Haus des Grafen Dönhoff auf Friedrichstein bei Lömenhagen (Ostpreußen), die sie mindestens bis 1911 innehat. Leontine von Winterfeld heiratet im Dezember 1912 und lässt sich mit ihrem Gatten, Rittmeister von Platen in Ludwigslust nieder. Ihr erstes Buch *Um der*

Menge schreien wird 1910 verlegt und ihr erstes Schauspiel in vier Akten *Sigelin* (1913) findet seine Uraufführung im Bromberger Stadttheater im Februar 1914. Die Verfasserin wird zu diesem Anlaß nach Bromberg eingeladen. Infolge des Krieges muß die Familie ihren Wohnsitz wechseln (geht nach Krüden). 1925 wird Krüden verkauft und Leontine zieht mit ihrer Familie nach Neu Pinnow bei Warnow in der Westprignitz. Hier stirbt sie am 24. Juli 1960.³³

Die *Lebenserinnerungen* erscheinen im Jahre 1957, drei Jahre vor ihrem Tod, also am Ende ihrer schriftstellerischen Karriere. Die autobiographische Erzählung *Einer Mutter Kreuz* erscheint früher, im Jahre 1949. Ein Beweis für die autobiographischen Züge dieses Buches ist vor allem das Vorwort der Autorin zur Buchausgabe der *Lebenserinnerungen*, die neben dem Teil 1 *Zwischen Sonne und Sturm* (1957) auch als zweiten Teil *Einer Mutter Kreuz* von 1949 enthält. Leontine von Winterfeld-Platen schreibt einleitend, dass *Einer Mutter Kreuz* so viel aus ihrem eigenen Leben enthalte, was sie im ersten Teil des Bandes nicht noch einmal wiederholen wolle, deswegen scheine es ihr und dem Verlag angebracht, die beiden Arbeiten zu vereinigen. Um den Widerspruch zwischen der Chronologie der Ersterscheinung beider Teile und der Reihenfolge ihres Abdruckes in den *Lebenserinnerungen* zu entwirren, wird im Folgenden auf die gedruckte Abfolge Bezug genommen, d. h. mit „Teil 2“ ist das früher erschienene *Einer Mutter Kreuz* gemeint.

Beide Teile sind somit ein Stück des Lebens der Schriftstellerin. Der erste Teil der *Lebenserinnerungen* ist relativ kurz (57 Seiten) und umfasst die Lebensspanne von der Kindheit bis zum Tod ihres Mannes (Herbst 1957), wobei der Schwerpunkt auf die Darstellung ihres privaten familiären Lebens fällt. Die Ich-Erzählerin schildert die wichtigsten Tatsachen aus ihrem Leben. Sie verfährt dabei sehr sachlich, es ist eher ein Bericht als eine Erzählung. Dadurch unterscheidet sich der erste Teil wesentlich vom zweiten, früher erschienenen, der nicht sachlich-berichtend verfasst ist, sondern emotionsgeladene Erinnerungsbilder enthält. Leiderfahrung und Leidthematisierung stehen im engen Zusammenhang. Die Erzählperspektive ist die einer Sie-Erzählerin, welche die Gedanken und Gefühle der Mutter (Frau Hise³⁴) kennt, wodurch subjektiv gehaltene Lebenskommentare transportiert werden können.

In den *Lebenserinnerungen* schildert sie das Schicksal der eigenen Familie, die am Anfang des Buches noch präsent ist, und am Ende gibt

es sie nicht mehr. Alles hat sich durch den Tod um 180 Grad gedreht. Es handelt sich um Unberechenbares und Unabsehbares im Leben.

Die Sich-Erinnernde betrachtet die vergangenen Erlebnisse mit dem Wissen um ihren Stellenwert als eine wichtige Phase ihres Lebens. Sie beginnt den Rückblick mit dem Sommer 1939 (Heuernte) und beendet die Geschichte zu Weihnachten 1945 (nach dem Tod von Hanna/Lindi, nachdem Mutter und Vater wieder nach Hause auf den Hisenhof durften). Die Handlung findet dann in einer bestimmten historischen Realität statt (der Zweite Weltkrieg).

Im Mittelpunkt der Handlung steht die Mutter, die sich um ihre Kinder kümmert und das Haus hütet. Es geht hier um Schicksalhaftigkeit, Zyklizität und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins und den mit ihnen verbundenen Freuden und Leiden eines jeden Menschen, besonders in schwierigen Zeiten. Eine zentrale Erfahrung des Lebens bzw. der Darstellung von Leontine von Winterfeld-Platen ist ihre Kindesliebe und das mit ihr eng verbundene Leid der Mutter. Erzählenswert sind der Autorin daher nur Situationen, die zum Porträt der Mutter etwas beitragen. Der Leser wird dabei emotional überwältigt. Die Emotionalisierung ist hier nur eines der Kennzeichen, die die Trivilliteratur charakterisieren. Der Grundstoff ist vor allem die Poetik des Unterhaltungsromans.

Das Leid nach dem Kindstod lässt sich nur schwerlich mit anderen, gleichwohl erschütternden Ereignissen vergleichen. Aus dem Blickwinkel einer trauernden Mutter, für die Mutter sein zu dürfen, „das Größte im Leben“³⁵ war, ist das emotionale Ausmaß einer solchen Tragödie sehr subjektiv. „Gibt es für Leid überhaupt einen Maßstab?“³⁶ fragt einmal die Sie-Erzählerin.

Die rückschauende Perspektive der Autorin ermöglicht die Erforschung der Persönlichkeitsentwicklung der Hauptperson (Frau Hise). Am deutlichsten lässt sich dieser Prozess nach dem Tod jedes einzelnen Kindes feststellen. Die Hauptfigur stellt anfangs Überlegungen an, wie sie sich verhalten würde, wenn sie einmal eines ihrer drei Kinder verlieren sollte und antwortet sofort: sie „würde keine Ruhe mehr haben auf dieser Erde“³⁷, sie würde ihrem Kind „nachwollen, um zu sehen, wie es ihm nun geht.“³⁸ Nach jedem Unglück wird sie gestärkt. Sie benimmt sich in diesen Extremsituationen anders, als sie im Stande war, sich das vorzustellen. Sie ist sich nicht einmal dessen bewusst, wie gut sie sich doch zurechtfinden kann.

Dem ersten Teil der Erinnerungen ist zu entnehmen, dass die Ich-Erzählerin noch Glück und Dank empfinden kann. Sie denkt:

„Wir waren beide dankbar, wenn wir abends in unserem Sofaekchen am Ofen sitzen durften und uns von lieben, alten Zeiten erzählten. [...] Bis Gott im Herbst auch meinen Weggenossen heimrief und mich allein ließ in einer großen Leere.“³⁹

Diese Leere nach dem Tod ihres Mannes 1953 hat die Schriftstellerin schwer ertragen können. Sie mag der Grund für das Niederschreiben des in den *Lebenserinnerungen* als erster Teil abgedruckten *Zwischen Sonne und Sturm* (Juni 1957) gewesen sein. Der Versuch der Verarbeitung der traumatischen Erlebnisse steht somit im Vordergrund der Erinnerungen von Leontine von Winterfeld-Platen. Das autobiographische Erzählen mag wohl das schreibende Ich zu psychischer Befreiung führen und zur Überwindung psychischer Krisen beitragen. Seine Rolle als Therapiemittel kann nicht überschätzt werden. Den tiefen, unsagbaren Schmerz hat sie in Worte gefasst, um sich durch Schreiben zu erheben und Trost zu finden. Der Schreibprozess allein kann hier als eine Art Therapie betrachtet werden, die es der Mutter ermöglicht, sich von dem Erfahrenen und Erlittenen zu erholen.

Leontine von Winterfeld-Platen rechtfertigt die Lebenserinnerungen mit psychologischen Motiven und dem Bedürfnis in die frühere glücklichere Zeit ihres Lebens zurückzukehren. Nur auf diese Weise ist es möglich, sich noch einmal an das gelebte Mutterleben, die glücklichen Momente, als sie die Kinder fest an sich pressen und umarmen durfte, zu erinnern. Ihr Leben war damals unsagbar reich im Gegensatz zu der Leere, die über sie nach dem Tod der Kinder hereinbrach. Im realen Leben war das endgültig vorbei.

Da die Autobiographie drei Jahre vor dem Tod der Schriftstellerin im Alter von 74 Jahren erscheint, rechtfertigt sie ihr Werk wohl auch mit der Bilanzierung des Lebens. Sie ist beruhigt, hat zwar viel erlitten und verloren, aber auch etwas Wichtiges gewonnen.

**Ein Jahrhundert-Panorama mit autobiographischen Elementen:
A. E. Johanns *Dies wilde Jahrhundert***

Alfred Ernst Johann Wollschläger, genannt A. E. Johann, war neben Richard Katz und Colin Ross der erfolgreichste deutschsprachige Reiseschriftsteller des 20. Jahrhunderts. Er kommt am 3. Sept. 1901 in Bromberg zur Welt und stirbt am 8. Oktober 1996 in Heidedorf Oerrel in der Lüneburger Heide. In seiner Geburtsstadt absolviert er das Realgymnasium, im Ersten Weltkrieg ist er Kriegsfreiwilliger. In Berlin studiert er Theologie, Geographie und Soziologie. Nach einer Banklehre gibt er 1927 seinen Beruf auf, da ihn die Reiselust überfällt. Als landwirtschaftlicher Arbeiter wandert er nach Kanada aus. Von dort schickt E. Wollschläger erste Reiseberichte an die *Vossische Zeitung*. Nun wird die Reiseschriftstellerei sein Lebensinhalt. Er bevorzugt mit öffentlichen Verkehrsmitteln zu reisen und lernt deshalb Land und Leute besonders gut kennen. Mut und Einfallsreichtum kennzeichnen sowohl seine Reisen selber als auch die Bücher, die er darüber schreibt.⁴⁰ Als er nach Berlin zurückkehrt, schlägt ihm der Ullstein Verlag vor, aus seinen anschaulichen Berichten ein Buch zu machen. 1928 erscheint das Buch *Mit 20 Dollar in den Wilden Westen*, das bereits im ersten Jahr eine Auflage von über 150.000 Exemplaren erreicht.

Autobiographische Signale verrät A.E. Johann in der *Radmacher-Trilogie* (auch *Die Schaukel der sieben Jahrzehnte* genannt) mit den Bänden *Im Strom* (1969), *Das Abornblatt* (1970) und *Aus dem Dornbusch* (1972). Vor allem aber im Buch *Dies wilde Jahrhundert*, das Gegenstand der vorliegenden Ausführungen ist, findet der Leser A.E. Johanns persönliche Erlebnisse aus Kindheit, Jugend und Alter.⁴¹

A.E. Johann liefert mit diesem Buch weniger die Rekonstruktion des eigenen Lebens, sondern vielmehr geht es hier um den Rückblick auf das zu seinen Lebzeiten vergehende 20. Jahrhundert und den Einfluss dieser Erfahrungen auf ihn. Es ist ein Resümee und ein kritisches Urteil über eine Zeit und eine Welt, die er beobachtet und erlebt hat. Nicht zu übersehen ist seine verstärkte Bindung an Reiseerfahrungen, dank denen er sieht, wie es mit der Welt heute bestellt ist.⁴² Der autobiographische Erzähler hebt bewusst die Abhängigkeit des Erinnerten von späteren Erfahrungen hervor. Er schreibt:

In den neun Jahrzehnten meines Erdenwallens (Wallen? Eher Stolpern und Holpern!) habe ich soviel an Wandlungen, Katastrophen, Überraschungen, Neuerungen im geistigen, technischen, wirtschaftlichen, politi-

schen Bereich erlebt, dass ich mir heute wahrhaft vorkomme wie der berühmte Reiter über den Bodensee, der erst nachträglich begreift, daß er über die vereiste Tiefe geritten ist, ohne - entgegen aller Wahrscheinlichkeit! - einzubrechen und spurlos in den Fluten zu verschwinden.⁴³

Die Kapitelreihe beginnt mit „Das Staunen sollte man nicht verlernen!“, „Licht aus der Wand - und Albert Einstein“, „Entfesselte Atome“, „-fährt von selber!“ und setzt sich über „Der Bauer tritt ab“, „Eliten sind verboten“, „Die Mächte verwelken“, „Aufstieg und Verfall des »American Way of Life«“, „Mancherlei Wendemarken“ bis „Die Wandlung der Frömmigkeiten“ und „Wandlungen über Wandlungen“. Ein Großteil der Beiträge besteht aus Skizzen, Kindheits- und Jugenderinnerungen sowie episodischen Überlegungen eines reifen Journalisten, der Stellung zu historischen, gesellschaftlichen, politischen und Glaubensfragen nimmt. Diese Bemerkungen verraten seinen außergewöhnlichen Sinn für Entwicklungstendenzen in der Welt. Somit ist ein beträchtlicher Teil seines Buches ein Bericht über das weltweit Gesehene und Erlebte. Gleichzeitig ist ein großer Teil der Beiträge voller selbstbiographischer Elemente: 1. Herkunft und Kindheit in Bromberg, 2. Leitung einer naturwissenschaftlichen Berliner Monatsschrift, 3. Aufenthalt im US-amerikanischen Vernehmungslager und Arbeit im Redaktionsteam einer Lagerzeitung, 4. Leben „auf Reisen“, das zu seiner zweiten Natur wird: Reise um Amerika, der Aufenthalt in Kanada (sein Lieblingsland) und die Irlandfahrt. *Dies wilde Jahrhundert* ist dadurch eine Art autobiographisches Mosaik, wobei die Chronologie der Ereignisse nicht eingehalten wird und nicht Jahr für Jahr erzählt wird. Der Autor begleitet die seiner Meinung nach wichtigsten Ereignisse des 20. Jahrhunderts mit eigenen Kommentaren. Der Ich-Erzähler ist mit dem Autor identisch und seine Geschichte steht im engen Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen, über die reflektiert wird.

Der Leser hat vor den Augen das Bild eines auf seine Lebensweise stolzen Mannes, der die Schönheiten der Welt genießt und darin seinen Lebensinhalt sieht. Er ist gleichzeitig ein bescheidener Mensch, der seiner bescheidenen Rolle im Weltgeschehen bewusst ist. Das Weltgeschehen und seine Folgen beeinflussen sein Denken, Wahrnehmen und Schicksal. Er wehrt sich nicht dagegen, sondern passt sich an und will

gleichzeitig die Erde und ihre Bewohner so gut wie möglich kennen lernen. Der Globetrotter skizziert Realgeschichte, ausgewählte Tatsachen gelten als Hintergrund für unterschiedliche Stationen seines Lebens und ergänzen das Selbsterlebte. Die Reflexionen über das Selbsterlebte werden mit detektivistischer Genauigkeit rekonstruiert. Er lernt bekannte Leute, wie beispielsweise Albert Einstein und Henry Ford, kennen und beschreibt Entdeckungen in Chemie, Physik und Technik. Er glaubt:

eine der größten Wandlungen angesprochen zu haben, die uns dieses Jahrhundert beschert hat – und ich habe sie gründlich ausprobiert: das Auto und die Straßen, die das Auto erzwungen hat, sie haben uns die Schönheiten und Wunder dieses Planeten erschlossen, wie es unseren Voreltern niemals vorstellbar war. Ich selber bin dafür ein gutes Beispiel, denn meine Bücher, die mir das Geld einbrachten, mit denen ich meine Reise finanzierte, beruhen samt und besonders auf der Tatsache, dass ein jeweils anderes *Auto* mir die Länder und Kontinente erschloß, ohne dass Jahre und kostspielige Experimente dafür notwendig gewesen wären.⁴⁴

Der Ich-Erzähler will sich über das auslassen, was sein Dasein mitgestaltet und „was die Tage, ihm vor die Füße kullern, was ihn verwundert oder auch begeistert, wenn es ihn nicht in Rage versetzt, ihn aber auch selbst Kopf und Kragen kosten kann“.⁴⁵ Die Überzeugungskraft des Lebensberichts beruht auf der Weltkenntnis des Autors.

Zum Antrieb des Schreibens wird neben der Schreiblust vor allem die Bilanzierung des Lebens (*Dies wilde Jahrhundert* ist das Alterswerk) und des vergehenden Jahrhunderts. Der Autobiograph hat nämlich Grund, „dankbar zu sein“. Auf seine auslaufenden Tage (er ist damals 88 Jahre alt gewesen) lässt ihn die Frage nicht los, wem er dankbar sein soll.⁴⁶ Das ganze Buch ist nämlich ein „Danke schön“ für alle die Jahre, die er weltweit unterwegs sein konnte. An einer Stelle schreibt der Erzähler: „Nun bin ich fast so alt wie dieses Jahrhundert“⁴⁷ (1901–1996). Er fühlt sich somit seinen Zeitgenossen gegenüber verpflichtet „ein paar Kostproben“ des am eigenen Leibe gesehenen und überstandenen zu „konservieren“ und aufzuschreiben.⁴⁸ Mit *Dies wilde Jahrhundert* verabschiedet er sich von der Welt und von den Lesern seiner Reiseberichte.

Wesentliche Teile der obigen autobiographischen Prosa handeln von wichtigen Momenten im Leben des Individuums und enthalten die

Essenz des Lebens. Die angeführten Autobiographen pflegen mindestens indirekt zu nennen, warum sie sich entschlossen haben über ihr Leben zu berichten. In Bezug auf alle Texte kann vom Hang zur Bilanzierung gesprochen werden, zumal es sich in drei Fällen um Alterswerke handelt. Gleichzeitig kann man bei allen Autoren die Schreiblust voraussetzen, denn sie konnten eine imposante Anzahl von eigenen Büchern aufweisen. Die Schreibmotivation resultiert hier, wie in vielen anderen Fällen, aus der Überzeugung der Einzigartigkeit des gelebten Lebens, wobei das, was als beschreibenswert gilt, individuell ist. Während sich Julie Burow mit gesellschaftlichen Forderungen auseinandersetzt und ein ideologisch konturiertes Frauenbild⁴⁹ liefert, bleibt Leontine von Winterfeld-Platen auf streng Privates beschränkt und distanziert. Beide Autorinnen konzentrieren sich auf die Erinnerungen an die Gefühle, an das Glück und die Leiden ihrer Vergangenheit. Otto Roquette entscheidet sich für die Nacherzählung eines Einzellebens. Stilles Wirken und dichterische Welt sind das Glück seines Daseins.⁵⁰ A.E. Johann strebt dagegen über den engen Umkreis seines Eigeninteresses hinwegzudenken⁵¹ und sich ohne Scheuklappen in seiner nächsten Umgebung umzusehen. Er lebt in seinem Buch ein mit Erfahrungen angefülltes Leben und bemüht sich das Unbegreifbare, das Schöne und Herrliche der Welt zu verehren und mit anderen zu teilen. Es ist ihm wohl durch sein außerordentlich aktives Leben und mittels seines umfangreichen Werkes gelungen.

Anmerkungen

¹ Niethammer, Ortrun: „Wir sind von der Natur und durch die bürgerliche Gesellschaft bestimmt, uns mit dem Kleinlichen zu beschäftigen [...]“. Formen und Inhalte von Autobiographien bürgerlicher Frauen in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Heuser, Magdalene (Hg.): *Autobiographien von Frauen: Beiträge zu ihrer Geschichte*. Tübingen: Niemeyer, 1996, S. 265.

² Grubitzsch, Helga: Die Autobiographie der Théroigne de Méricourt. Überlegungen zum feministischen Umgang mit autobiographischen Texten. In: Fischer, Karin u. a. (Hg.): *Bildersturm im Elfenbeinturm*. Tübingen: Attempto Verlag, 1992, S. 102; zit. nach: Niethammer [Anm. 1], S. 265.

³ Vgl. Hinck, Walter: *Selbstannäherungen. Autobiographien im 20. Jahrhundert von Elias*

Canetti bis Marcel Reich-Ranicki. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 2004, S. 10.

⁴ Infolge der 1. Polnischen Teilung 1772 fiel Bromberg [Bydgoszcz] an Preußen und wurde einer starken Germanisierung unterworfen. Am 19. Februar 1807 fiel die Stadt zurück an Polen, ein Ergebnis der Errichtung des Großherzogtums Warschau. 1815, nach dem Wiener Kongress, gehörte die Stadt wieder zu Preußen. Nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit des Landes wurde Bromberg am 19. Januar 1920 wieder polnisch.

⁵ Vgl. Hoffmann, Volker: Die deutsche autobiographische Literatur 1890–1923. In: Günter Niggel (Hg.). *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 487.

⁶ Vgl. Hinck [Anm. 3], S. 11 in einem anderen Kontext.

⁷ Ganz und gar kenntlich wird auch hier das autobiographische Element, denn die Wahrheit wird der Dichtung vorangestellt.

⁸ Quellen: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 3. Berlin: Duncker & Humblot, 1967, S. 630; Brümmer, Franz: *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten von Beginn des 19. Jhs. bis zur Gegenwart*. Bd. 5. Leipzig: Reclam, 1913, S. 269; Kosch, Wilhelm: *Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisches bibliographisches Handbuch*. Bern: Francke, 1956, S. 2033; Kurz, Heinrich: *Geschichte der neuesten deutschen Literatur von 1830 bis auf die Gegenwart. Mit ausgewählten Stücken aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller*. Leipzig: B. G. Teubner, 1872, Bd. 4, S. 15, 63677–678, 682, 693, 699; Potaky, Sophie (Hg.): *Lexikon deutscher Frauen der Feder. Eine Zusammenstellung der seit dem Jahre 1840 erschienenen Werke weiblicher Autoren, nebst Bibliographien der lebenden und einem Verzeichnis der Pseudonyme*. Bd. 1. Bern: H. Lang, 1971, S. 117–118; Götz, Selle v.: *Ostdeutsche Biographien. 365 Lebensläufe in Kurzdarstellungen*. Würzburg: Holzner, 1955, S. 49.

⁹ Burow, Julie: *Versuch einer Selbstbiographie*. Prag & Leipzig: J. L. Kober, 1857, S. 13.

¹⁰ Ebd., S. 11.

¹¹ Ebd., S. 14.

¹² Ebd., S. 15

¹³ Vgl. Stanisławski, Jerzy: Julia Burow Pfannenschmidt i jej twórczość w aspekcie problematyki polskiej. In: *Studia Historia Slavo-Germanica*. Bd. IX (1980). Poznań 1980, S. 162f.

¹⁴ Burow [Anm. 9], S. 83.

¹⁵ Ebd., S. 84.

¹⁶ Niethammer [Anm.1], S. 273.

¹⁷ Vgl. Burow [Anm. 9], S. 4–5.

¹⁸ Ebd., S. 7.

¹⁹ Ebd., S. 7.

²⁰ Quellen: *Bromberger Wochenblatt*. 1852, Nr. 81. u. 84.; E. G.: Otto Roquette. In: *Bromberger Tageblatt*, 1896, Nr. 67; Otto Roquettes Beziehungen zu Bromberg (Abdruck des von Bürgermeister Wolff in der Geschichtsabteilung gehaltenen Referats der „Deutschen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft“). In: *Bromberger Tageblatt*, 1909, Nr. 14–15; Fränkel, Ludwig: Roquette, Otto. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 53., Berlin 1971, S. 469–478; Kosch [Anm. 8], S. 2300–01; Leury, Ernst: Leben und Dichten Otto Roquettes. Mit ungedruckten Briefen. In: *Der Deutsche Hugenott*, Berlin, Nr. 3/4, 1936; Lüdtke, Franz: Erinnerungen Otto Roquettes (1824–1896). In: *Festschrift zum 110. Stiftungsfest des Königlichen Friedrich-Gymnasiums zu Bromberg 1817–1927* Hg. v. Wilhelm Brunck. Charlottenburg 1929, S. 9–16; Machatscheck, Hans: *Der Ostdeutsche Otto Roquette und das Bromberg seiner Zeit*. In: *Deutsche Schulzeitung in Polen*, Bromberg, Jg. 10, 1930, Nr. 19/20, S. 285–289.

²¹ Leury, Ernst: *Leben und Dichten Otto Roquettes. Mit ungedruckten Briefen*. In: *Der Deutsche Hugenott*. 1936, Nr. 3, S. 37–43; Nr. 4. S. 53–57.

²² Roquette, Otto: *Siebzig Jahre. Geschichte meines Lebens*. Bd. 2. Darmstadt: Bergstraeßer, 1894, S. 293.

²³ Ebd., S. 290.

²⁴ Ebd., S. 293.

²⁵ Ebd., S. 277.

²⁶ Ebd., S. 277.

²⁷ Ebd., S. 278.

²⁸ Der Grossteil der Bücher von Leontine von Winterfeld-Platen sind historische Romane und Erzählungen, denen der Ruf der rein auf Unterhaltung orientierten spannenden Literatur anhaftet.

²⁹ Vgl. Brun, Hartmut: Wußten Sie, dass... *Ludwigsluster Stadtanzeiger: Amtliches Bekanntmachungsblatt der Stadt Ludwigslust*, vom 18.01.1996, S. 15.

³⁰ Vgl. Wiehle, Martin: *Altmark-Persönlichkeiten. Biographisches Lexikon der Altmark, des Elbe-Havel-Lands und des Jerichower Lands-Oscherslebe*. Oschersleben: Ziethen 1999 (Beiträge zur Kulturgeschichte der Altmark, Bd. 5), S. 189.

³¹ Der Otto Bauer Verlag Stuttgart bietet gegenwärtig einige Titel dieser Schriftstellerin an, u. a.: *Wanderer zum Licht, Um der Menge schreien, Der Mann in Erz, Antje in Danzig, Der Schmied von Murbach, Heinz Lüder Gott lobt den Treuen allzumal*. Vgl. <http://www.otto-bauer-verlag.de/buecher/index.html> (Zugriff: 25.07.2005)

³² Vgl. Brun, Hartmut: *Leontine aus altem Adel. Literarische Merk-Würdigkeiten aus Mecklenburg. LeuchtTurm: das norddeutsche Magazin im Aufbruch*. Nr. 3 (2005), vom 22.11.1991, S. 1.

³³ Quellen: Brümme [Anm. 8], Bd. 7/8., S. 475; *Bromberger Tageblatt*, 1914, Nr. 45 (vom 22. Februar); *Ostdeutsche Presse*, 1914, Nr. 45 (vom 22. Februar); Bromberger Theaterbrief. In: *Aus dem Posener Lande*, 1914, S. 185f.

³⁴ Der Ich-Erzählerin aus dem ersten Teil entspricht Frau Hise im zweiten Teil; der ältesten, 1914/15 geborenen Tochter Lindi entspricht im zweiten Teil Hanna; Ruth (sie meldete sich beim Roten Kreuz) aus dem ersten Teil hat ihre Entsprechung im zweiten als Sonni (Krankenschwester); Christoph (Soldat) aus dem ersten Teil kann mit Krafft aus dem zweiten gleichgestellt werden.

³⁵ Winterfeld-Platen, Leontine v.: *Lebenserinnerungen. Teil II: Einer Mutter Kreuz*. Stuttgart: Otto Bauer Verlag, 1957, S. 60.

³⁶ Ebd., S. 155.

³⁷ Ebd., S. 83.

³⁸ Ebd., S. 83.

³⁹ Winterfeld-Platen, Leontine v.: *Lebenserinnerungen. Teil I: Zwischen Sonne und Sturm*. Stuttgart: Otto Bauer Verlag, 1957, S. 57.

⁴⁰ Neben den Reisebeschreibungen verfasste A. E. Johann mehrere Romane, die meist in fernen Ländern spielen. Er war auch als Übersetzer tätig. A. E. Johann hat über 80 Buchmanuskripte verfasst, unzählige Artikel in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht (u. a. in der Wochenzeitung DIE ZEIT, Westermanns Monatsheften, Merian Heften, BERTELSMANN drei etc).

⁴¹ Quellen: http://de.wikipedia.org/wiki/A._E._Johann (Zugriff: 11.02.2007); <http://www.a-e-johann.de> (Zugriff: 11.02.2007).

⁴² <http://a-e-johann.de/inhalt/text22.htm> (Zugriff: 11.02.2007).

⁴³ Johann, A. E.: *Dies wilde Jahrhundert*. München, Wien: Langen Müller, 1989, S. 11.

⁴⁴ Ebd., S. 90f.

⁴⁵ Ebd., S. 70.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 13

⁴⁷ Ebd., S. 70.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 12.

⁴⁹ Vgl. Niethammer [Anm. 1], S. 267.

⁵⁰ Vgl. Roquette [Anm. 22], Bd. 2, S. 291.

⁵¹ Vgl. Johann [Anm. 43], S. 350.

Marianna Bazsó (Nyíregyháza)

Der Brief als Erinnerungsform

Die Selbstbiographie ist keine Literaturgattung wie die anderen. Ihre Grenzen sind fließender, sie äußert sich in den unterschiedlichsten Formen wie Familienchronik, literarisches Portrait, romanhafte Geschichtserzählung oder Brief. Genauso unterschiedlich wie das Leben einzelner Menschen sind also die Ausdrucksformen der autobiographischen Literatur. Das Bedürfnis der Autoren nach Selbstbehauptung kann biologisch mit einem „Instinkt der Selbsterhaltung“ oder mit dem „Kampf ums Überleben“¹ erklärt werden. Im Bewusstsein des Menschen ist es vielmehr ein Mittel zur Selbsterkenntnis.

In dieser Arbeit habe ich mir zweierlei zum Ziel gesetzt: erstens möchte ich einige Probleme der Gattungsbestimmung in der Relation „Brief – Autobiographie“ erörtern, zweitens die Problematik am Beispiel von Elias Canettis Autobiographie und den neu erschienenen Briefen² darstellen.

1.

Als schriftliche Mitteilung an einen räumlich entfernten Adressaten ist der Brief in pragmatischer wie in kulturgeschichtlicher Hinsicht eine der wichtigsten literarischen Gebrauchsformen. Als literarische Gebrauchsform ist er sehr offen und dadurch vielfältig in seiner Verwendung und Leistung. Er kann narrative, deskriptive, reflexive, appellative Funktion annehmen oder auch – sehr häufig – verschiedene Funktionen bzw. Textpartien miteinander kombinieren. Der authentische Privatbrief zeigt, insbesondere als Medium der persönlichen, historischen und ästhetischen Reflexion, eine erstaunliche Widerstandsfähigkeit gegenüber den modernen Kommunikationsmedien, die seine ursprüngliche Mitteilungsfunktion übernehmen.

Man muss davon ausgehen, dass man im Falle eines Briefes mit einer ganz anderen Kommunikationssituation zu tun hat, als bei einem autobiographischen Roman. Nehmen wir das traditionelle Kommunikationsmodell *Sender – Inhalt – Empfänger* als Grundlage, und versuchen wir festzustellen, wer/was im Vordergrund steht. In beiden Fällen wird

die Erwartung³ erfüllt, dass der Autor (Sender) mit dem Erzähler identisch ist. Das kennzeichnet sein Name auf dem Buchdeckel oder die Unterschrift am Ende des Briefes. Problematischer ist die Funktion des Empfängers, d. h. die des Lesers. In dem fast unmöglich scheinenden Unterfangen, eine Definition der Autobiographie zu geben, gibt es verschiedene Annäherungsweisen an den Leser.

Paul de Man begreift die Autobiographie nicht als Gattung oder Textsorte, sondern „als Lese- oder Verstehensfigur, die in gewissem Maße in allen Texten auftritt“.⁴ Philipp Lejeune zieht am Ende seiner Überlegungen über den autobiographischen Pakt die Bilanz, „die Geschichte der Autobiographie wäre also vor allem die Geschichte der Art und Weise ihrer Lektüre“.⁵ Ein Brief wird an eine konkrete Person gerichtet. Wenn wir also literarische Briefe lesen, können wir die Frage stellen: wer ist da der Leser? Der Adressat, der in der Anrede am Namen genannt wird, oder der jeweilige Leser? Selbstverständlich liest der Adressat den Brief nicht wie ein autobiographisches Werk. Diese Briefe beginnen erst als autobiographische Schriften zu existieren, wenn die zeitliche Distanz größer ist und wenn der Leser nicht der Adressat ist, sondern ein so genannter *unbefugter Leser*⁶, der das Briefgeheimnis verletzt hat. Von diesem Moment an liest er den Text autobiographisch. Wie ist aber die autobiographische Leseart? Wenn man einen Text autobiographisch liest, ist es unvermeidlich, sich dem Text vom Schreibvorgang heraus zu nähern. Der Leseprozess wird nämlich von der spezifischen Schreibsituation, d. h. von dem besonderen Verhältnis des Schreibenden zu seinem Werk bestimmt.⁷ Im Falle eines literarischen Briefes ist das Verhältnis des Autors zu seinem Werk wesentlich anders als bei einem autobiographischen Roman. Der rückblickende Charakter scheint ein Hauptfaktor der Definition der Autobiographie zu sein. Während in einer Autobiographie das chronologische Erzählprinzip aufgelöst wird, konkrete Hinweise auf die Zeit fehlen, wird das Datum des Schreibens im Briefkopf festgehalten. Vergangenheit spielt natürlich auch im Brief mit, der Briefschreiber fokussiert aber vielmehr auf die Gegenwart und auf Ereignisse, die in der Zukunft realisiert werden. Eine Autobiographie ist eine bewusste Konstruktion und Rekonstruktion des eigenen Lebens, geformt von einem *Regisseur*. Wenn man überhaupt über ein Konstruktionsprinzip im Brief (abgesehen von den formalen Kriterien des Briefes) sprechen kann, dann liegt dieses Prinzip in dem

Wunsch zu reagieren und den Adressaten zur Reaktion zu bringen. So können wir auf dieser Basis im Brief folgende Strukturen entdecken: Ereignis in der Vergangenheit – Wirkung dieses Ereignisses auf den Schreibenden – gegenwärtiger Zustand – zu erwartende, zukünftige Ereignisse. Es ist augenfällig, dass diese Struktur in der Autobiographie anders aussieht: Ereignisse in der Vergangenheit – die Wirkung dieser Ereignisse auf die Vergangenheit – die Wirkung der Vergangenheit auf die Gegenwart. Der Schwerpunkt liegt auf dem Vergangenen, aus dem sich das Individuum herausgeformt hat. Im Prozess der Selbstentblößung in der Autobiographie gewinnt der Mensch klare Konturen, der sich darum bemüht, sich in seiner Einheit und Identität im Verlauf der Zeit wiederherzustellen. In einem Brief besteht die zeitliche Distanz zwischen zwei aufeinander folgenden Briefen, die auf aktuelle Lebenssituationen reagieren. Ein Autobiograph verfügt über die Möglichkeit, das Geschehene, das Erlebte aus einer größeren Distanz zu ordnen, bewusst oder unbewusst zu selektieren, je nach dem Wichtigkeitsgrad für die eigene persönliche Entfaltung. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Formen besteht also in der anderen Kommunikationsstrategie, die aus dem Leser unterschiedliche Lesearten hervorrufen.

2.

Das keineswegs sehr umfangreiche Werk Elias Canettis ist in auffälliger Weise durch den hohen Anteil an autobiographisch orientierten Texten gekennzeichnet, in denen der Autobiograph entweder essayistisch⁸ oder in Form von Aufzeichnungen⁹ zu poetologischen Problemen einen bestimmten Standpunkt einnimmt. In den letzten Jahren hat sich die Palette Canettis autobiographischer Texte mit Werken aus dem Nachlass vergrößert. Bis 2002 konnte niemand den Nachlass kennen. Jetzt ist der größte Teil zugänglich: Es existieren 150 Schachteln, von denen 20 für weitere 30 Jahre gesperrt sind. *Party im Blitz*, der vierte Band der Autobiographie, *Briefe an Georges*¹⁰, *Aufzeichnungen für Maria-Louise*¹¹ oder die umfangreiche Biographie von Sven Hanauschek¹² geben den Forschern neue Einsichten, damit sie sich mit Canettis umstrittener Persönlichkeit auseinandersetzen können.

Die ersten drei Bände Elias Canettis Autobiographie erschienen 1977 (*Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*), 1980 (*Die Fackel im Obr.*

Lebensgeschichte 1921-1931), und 1985 (*Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937*). Der Briefroman *Briefe an Georges* entstand lange nach Canettis Tod aus den 2003 in einem Keller in Paris aufgefundenen Briefen, die Veza und Elias an seinen jüngeren Bruder geschrieben hatten. Der Band beinhaltet Briefe zwischen 1933 und 1959. Im Mittelpunkt meiner Beobachtungen stehen die Briefe zwischen 1933 und 1937¹³, sie bieten nämlich thematisch und chronologisch eine Vergleichsmöglichkeit mit dem dritten Band der Autobiographie *Das Augenspiel*. Die Briefe von Canetti an Georges sind von derselben Präzision wie die Aufzeichnungen, können aber seine sentimentale Zuneigung zu Georg nicht kaschieren. Augenfällig ist, dass sowohl in der Autobiographie als auch in den Briefen bestimmte Themen immer wiederkehren, aber die Thematik fällt nicht überein. In der Autobiographie wird viel über Tod, Angst, Überleben, Macht, in den Briefen über künstlerisches Dasein, Armut, Krankheit und Liebe an den Bruder geschrieben. In beiden Werken sind Reduktionsvorgänge zu beobachten, durch die der Autor unerwünschte Bereiche der Wirklichkeit unsichtbar machen kann. Er verzichtet auf psychologische Selbstanalyse, er bemüht sich, von seiner eigenen Existenz abzusehen und sich den anderen Personen zuzuwenden.

Mit der scheinbaren Abwendung vom eigenen Ich erreicht Canetti in seiner Lebensgeschichte, dass er als Mensch verborgen bleibt. In seinen Briefen gelingt es ihm viel weniger.

Dass er in seiner Lebensgeschichte bestimmten Themen aus dem Wege geht, wirft ein Licht auch auf seine inneren Regungen, die er so gerne zu verheimlichen versucht. Seine Krankheit, seine psychische Labilität, die er selbst mit Paranoia bezeichnet, taucht in den Bänden der Autobiographie nicht auf. Nicht einmal in seinen Briefen an Georges. Der Leser erfährt darüber durch Veza, die voller Sorge den jüngeren Bruder um Hilfe bittet:

Canetti scheint der einzige Patient zu sein, bei dem Ihre berühmte Gewissenhaftigkeit versagt. Ich warte auf Ihre Verordnungen: wenn ihm das Blut zu Kopf steigt, wenn er diesen furchtbaren Druck fühlt, der einen Anfall ankündigt? Er hatte noch einen dritten Anfall, vor 2 Wochen. Er fiel auf der Strasse zusammen.¹⁴

Das Vertuschen der eigenen Krankheit, die tägliche Sorge um den Bruder, der an Tuberkulose erkrankt ist, passt ins Denkraaster, das Canetti in seinen Werken über die Überwindung des Todes und das Überleben *an sich* entwickelt hat.

Das Privatleben erscheint in der Autobiographie nur am Rande. Konsequenterweise schweigt er über sein Eheleben mit Veza, obwohl ihre Liebe groß war. Und – wenn man Elias Canettis Worten Glauben schenken will – genau so, wie eine „Dichterliebe“ sein soll. Sie begann bei einer Vorlesung von Karl Kraus, ging nahtlos über in nächtelange Gespräche über Literatur und schließlich in dreißig Jahre Ehe, in denen unter anderem Canettis Jahrhundertwerk *Masse und Macht* entstand. So berichtet er über seine Eheschließung mit Veza im Band *Das Augenspiel*:

Anderthalb Jahre, bevor wir nach Grinzing zogen, noch in der Ferdinandstrasse, hatten Veza und ich geheiratet. Ich hatte es vor der Mutter in Paris verheimlicht [...]. Auch als Georg, der Bruder, es erfuhr, vor dem es sich nicht mehr verheimlichen ließ, hatte er, der sie [die Mutter] am besten kannte, darüber geschwiegen. Dann hatte sie es mit dem Buch zusammen erfahren¹⁵.

Eine ausführlichere Erklärung gibt er in seinem Brief an Georges vom 2. März 1934:

Nun zu meiner „seltsamen Hochzeit“. [...] Veza hat böse Monate hinter sich. Sie war bereits in Januar, als Mit-Arbeiterin einer hiesigen Zeitung und jugoslawische Staatsbürgerin von einer Abschiebung nach Jugoslawien bedroht. [...] ich kam also auf die ausgezeichnete Idee, sie zu heiraten. Da ich als staatenlos gelte, verliert sie durch die Ehe ihre Staatsbürgerschaft und kann sich, im Fall einer Abschiebung, das Land selber aussuchen.¹⁶

„Wir hungerten, wir hatten keine Kohle. Wir waren krank und hatten keinen Schilling im Haus. Lange lange Zeit.“ – schrieb Veza an Georges zur Erklärung ihrer miserablen Lage. Für Canetti scheinen tägliche Sorgen nicht wichtig zu sein, in der Autobiographie gibt es kaum Zeichen von ihrer unerträglichen finanziellen Lage. In seinen Briefen kann er aber seine Not nicht verleugnen, an mehreren Stellen wird über

finanzielle Probleme berichtet, ganz bis zum demütigenden Gespräch mit seinem Bruder Nissim hin:

Er habe Geld genug zu Hause, aber er denke überhaupt nicht daran, mir etwas zu geben. Sein Geld gehöre ihm. [...] Es ist eine Schande, dass ein Mensch in meinem Alter sich nicht allein erhalten könne.¹⁷

Canetti glaubt seine Schulden für die Familie mit seinem literarischen Ruhm zu bezahlen.

Im Band *Das Augenspiel* werden Figuren aufgereiht, die auf Canettis Denken von Einfluss waren. Anna Mahler, die Canetti 1933 durch den Dirigenten Hermann Scherchen kennen lernte, nimmt im dritten Band der Lebensgeschichte eine zentrale Rolle ein. Sie verhilft mit ihrem „Augenspiel“ dem dritten Band zu seinem Titel. Anhand ihrer Augen entwickelt Canetti seinen Augenmythos: „Sie bestand aus Augen, was immer sonst man in ihr sah, war Illusion.“¹⁸ Von der „grossartigsten und wunderbarsten Frau unsrer Zeit“¹⁹ wird auch in den Briefen berichtet, Veza schwärmt auch für sie.

Dr. Sonne ist vielleicht die geheimnisvollste Gestalt im dritten Band der Autobiographie²⁰. Über ein Jahr hat Canetti den schweigend im Caféhaus Sitzenden beobachtet, der ihm durch seine Ähnlichkeit mit Kraus aufgefallen war. Sein Bild entsteht vom ersten Augenblick an aus der Gegenüberstellung mit Karl Kraus. Canetti lernt Dr. Sonne durch Hermann Broch, zu dessen Freundeskreis beide gehörten, persönlich kennen. Später, als er sich täglich mit ihm trifft, um zwei Stunden lang sein aufmerksamer Zuhörer zu sein, ist es Robert Musil, mit dessen *Mann ohne Eigenschaften* er das gesprochene Wort Dr. Sonnes gleichsetzt.²¹ In seiner Darstellung wird deutlich, dass er Dr. Sonne an die Spitze all derer setzt, die er verehrt. Das von Dr. Sonne gezeichnete Porträt wird in mehreren Phasen erweitert. In der ersten Phase erscheint seine noch namenlose Person als „guter Mensch“, dem Wertesystem von Karl Kraus und Broch entsprechend. Indem Canetti seinen Namen erfährt, gewinnt Dr. Sonne eine eigene Existenz, mit Vergangenheit und Gegenwart, und er löst sich endgültig vom ehemaligen Vorbild los. Es wundert also den Leser, dass er in den Briefen aus dieser Zeitperiode keine einzige Andeutung an Abraham Sonne findet. Während dieser Jahre arbeiten in Wien für Canetti so bedeutende Künstler wie Musil, Broch, kom-

poniert Alban Berg. Canetti berichtet in seiner Autobiographie vom Leben in den Ateliers, Cafés und intellektuellen Zirkeln. In seinen Briefen informiert er seinen Bruder genau über seinen beruflichen Werdegang, über das Erscheinen seines ersten Romans *Die Blendung*, über Lesungen, Kritiken, vermeidet aber die Darstellung anderer Künstlerpersönlichkeiten. Die Thematik dieser Briefe wird von der Unerträglichkeit der finanziellen Not und der Wichtigkeit der eigenen Person geprägt.

Man liest die durch Zufall aufgefundenen Briefe wie eine Rechtfertigung der Abhandlungen in der Autobiographie, genauso wie die Autobiographie als eine wahrheitsgetreue Darstellung des Lebens. Wie schon oben erwähnt, formt Canetti sein Leben in seiner Autobiographie wie ein Regisseur mit Vollmacht, in seinen Briefen lässt er sich scheinbar von den Reaktionen oder fehlenden Reaktionen des Bruders und von der Priorität seiner künstlerischen Tätigkeit führen. Durch das Weglassen wichtiger Ereignisse tritt er in eine auktoriale Position, wo er selbst entscheidet, was der Leser denken soll. Auf der anderen Seite liefert er sich dem jeweiligen Leser und der kulturell bestimmten Lektürewiese aus. In dieser gegenseitigen Wirkung zeigt sich der eigentliche Charakter autobiographischer Schriften.

Anmerkungen

¹ Misch, Georg: Begriff und Ursprung der Autobiographie. In: Günter Niggel (Hg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 21-55, hier: S. 44.

² Canetti, Veza - Canetti, Elias: *Briefe an Georges*. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 2006.

³ Vgl. Lejeune, Philippe: Der autobiographische Pakt. In: Niggel [Anm. 1], S. 214-257, hier: S. 215 ff.

⁴ De Man, Paul: Autobiographie als Maskenspiel. In: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Hg. v. Christoph Menke. Aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 131-146, hier: S. 134.

⁵ Canetti - Canetti [Anm. 2], S. 257.

⁶ Varga, Zoltán: Önéletrajzi töredék, talált szöveg, illetéktelen olvasó. Műfajelméleti reflexiók a magyar irodalmi modernség néhány reprezentatív szövege alapján. Dissertation. Pécs, 2003.

- ⁷ Vgl. Zoltán, Varga Z.: Önéletírás-olvasás. *Jelenkor* 43, 2000/1, S. 87–93, hier: S. 88.
- ⁸ Vgl. Canetti, Elias: *Das Gewissen der Worte*. Essays. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- ⁹ Vgl. Canetti, Elias: *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994; *Das Gebeimberz der Uhr. Aufzeichnungen 1973 bis 1985*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994.
- ¹⁰ Canetti – Canetti [Anm. 2].
- ¹¹ Canetti, Elias: *Aufzeichnungen für Marie-Louise. Hörstück mit Musik*. Radio Bremen. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 2005.
- ¹² Hanuschek, Sven: *Elias Canetti. Biographie*. München: Hanser, 2005.
- ¹³ Dabei geht es auch um die Briefe von Veza Canetti.
- ¹⁴ Canetti [Anm. 8], S. 81.
- ¹⁵ Canetti, Elias: *Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931–37*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, S. 211.
- ¹⁶ Canetti [Anm. 8], S. 16.
- ¹⁷ Ebd., S. 69.
- ¹⁸ Canetti [Anm. 13], S. 73.
- ¹⁹ Canetti [Anm. 8], S. 55.
- ²⁰ Zur Person Abraham Sonne finden wir Angaben in neueren Nachschlagewerken wie: Bolbecher, Siglinde –Kaiser, Konstantin: *Lexikon der österreichischen Exilliteratur*. Wien/München: Deuticke 2000; Kilcher, Andreas B. (Hg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2000; Es erschien ein Gedichtband von Abraham Sonne: *Es entfernten sich die Dinge. Gedichte und Fragmente. Gedichte in Deutsch und Hebräisch*. Der Band enthält alle Gedichte des großen Dichters mit dem schmalen Werk. Einige Fragmente, eine Erinnerung an Avraham Ben Yitzhak, ein Porträt, Erläuterungen und eine Nachbemerkung bilden ergänzendes und erklärendes Material.
- ²¹ „Dr. Sonne sprach so, wie Musil schrieb.“ *Das Augenspiel*. Sonne-Kapitel, S. 134.

Lesestoffe in/über Ungarn

Klára Berzeviczy (Piliscsaba/b. Budapest)

Ungarn und sein Volk im Spiegel der Gesandtschaftsreisen des 16. und 17. Jahrhunderts

Die Berichte über Gesandtschaftsreisen, die im 16. und 17. Jh. von Wien aus an die Hohe Pforte in Konstantinopel gerichtet waren, enthalten oft wichtige Informationen über die Länder, durch die die Reise der Gesandtschaften verlief.¹ In vielen Fällen erfolgten diese Reisen von Wien aus über Ungarn², so dienen aus dem 16. Jahrhundert die Reiseberichte des Franz Ömich³, Stephan Gerlach⁴ und Salomon Schweigger⁵, aus dem 17. Jahrhundert die Reisebeschreibungen des Maximilian Brandstetter⁶ und Adam Wenner⁷ als Textkorpus zu der vorliegenden Untersuchung.

Da die Reisen zumindest bis Nándorfehérvár⁸ per Schiff erfolgten, wurde die Reiseroute auf ungarischem Territorium durch den Verlauf der Donau bestimmt. Die Reisen der einzelnen Gesandtschaften verliefen natürlich nicht im gleichen Rhythmus, zumeist machten sie aber nach der Abfahrt aus Wien in der damaligen Hauptstadt des Königreichs Ungarn Pozsony⁹ Station. Die zweite wichtige Anlegestelle, die Festung Komárom, lag an der damaligen Grenze zwischen dem Königreich Ungarn und dem durch die Türken besetzten Teil Ungarns, aber noch auf der Seite des Königreichs. Der Hauptmann der Festung hatte die Aufgabe, die jeweilige Gesandtschaft so weit zu begleiten, bis sie von den entsprechenden türkischen Nassaden empfangen wurden. Eine weitere obligatorische Station war Esztergom. Höhepunkt der Reise bildete dann der Empfang beim Pascha¹⁰ in Buda. Ab Buda verlief die Reise zumeist ohne größere Festlichkeiten bis nach Nándorfehérvár.

Die Beschreibungen hängen selbstverständlich immer davon ab, welche Erlebnisse und Ereignisse der jeweilige Berichterstatter für wichtig hält. Je nach Absicht und Interesse des Autors werden nicht nur Stadtbeschreibungen gegeben, sondern auch bestimmte Ereignisse der ungarischen Geschichte erwähnt.

Unter den beschriebenen Ortschaften kommen drei Städte obligatorisch vor: Esztergom, Buda und Nándorfehérvár. Die Beschreibungen

beziehen sich oft auf persönliche Erlebnisse, es werden die gesehene bzw. besichtigten Gebäude oder der Besuch der Bäder in Buda durch die Mitglieder der Gesandtschaft dargestellt. Bei der Beschreibung von Esztergom, Buda und gelegentlich auch von Visegrád werden die ehemals prachtvollen Gebäude beschrieben, wobei auch immer wieder lateinische Inschriften zitiert werden. So erwähnt Franz Ömich eine Kapelle aus rotem Marmor, die Bakócz-Kapelle in Esztergom, und zitiert die Inschrift: „Thomas Backootz de Erdeut Cardinalis Strigoniensis Almae Dei Genitrici Mariae virgini extruxit, Anno 1507“.¹¹ Bei der Beschreibung des königlichen Schlosses zu Buda wird in drei von den hier untersuchten Reiseberichten ein Saal, bzw. Bibliothekssaal mit blau gemalter Decke und goldenen Sternbildern darauf erwähnt und eine Inschrift zitiert. Ömich und Brandstetter zitieren den gleichen Text: „Cum Rex Matthias suscepit scepra Bohemiae / Gentis, erat similis lucida forma poli.“ Gerlach zitiert es leicht variiert, statt „poli“ steht bei ihm „Coeli“.¹² Es ist allerdings bemerkenswert, dass dieser Spruch, wie Jolán Balogh feststellt, in fast allen bedeutenden Reiseberichten des 16. Jahrhunderts über Ungarn in verschiedenen Variationen erscheint.¹³ Die Frage, ob das Verszitat auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen ist oder ob die einzelnen Berichterstatter es voneinander übernehmen, steht noch offen. Nachweisbar ist aber, dass die Verfasser zu diesen Darstellungen auch Werke früherer Geschichtsschreiber verwenden. So übernimmt z. B. der Berichterstatter der Reise des Gesandten Adam Freiherrn zu Herberstein, Maximilian Brandstetter, bei der Darstellung der Geschichte von Buda bestimmte lateinische Zitate aus dem Werk „Rerum Ungaricarum decades“ des Antonio Bonfini, des Historiographen des ungarischen Königs Matthias I.¹⁴ Zu Salomon Schweiggers Reisebericht liegen zwar bezüglich der eventuell benutzten Quellen noch keine Untersuchungen vor, jedoch bezieht er sich in seinem Text ausdrücklich an einigen Stellen auf die Werke der Geschichtsschreiber Paulus Jovius und Johannes Aventinus¹⁵:

Weill aber dis Kinigreich seer vill erlitten vom Turckhen, Achte ich nit vnnotwendig sein, Solches wie ich Zum thail von Hörenn sagenn, Zum thail Auß den geschichten Jouij Hab zusammen glesen, Kürtze nach Anzuzaigen.¹⁶

Angesichts dieser Tatsachen muss man sich, was die in den Werken vorkommenden historischen Elemente betrifft, etwas vorsichtiger über die subjektiven Erlebnisse der Autoren äußern. Auf der anderen Seite aber beruft sich Gerlach bei der Beschreibung von Mohács auf einen Augenzeugen, der in der Schlacht von Mohács gekämpft hat: „Und dieses hat uns ein alter Ungar, der mit uns gefahren und selber bey der Schlacht gewesen, angezeigt und gewiesen.“¹⁷

Eine weitere Frage ist, inwieweit in den Berichten bestimmte Bemerkungen über die Fruchtbarkeit des Landes oder über berühmte Helden der Kämpfe gegen die Türken usw. auf Topoi zurückzuführen sind. Mihály Imre hat in zahlreichen Publikationen die Topoi „Propugnaculum Christianitatis“, „fertilitas Pannoniae“ und „querela Hungariae“ in verschiedenen lateinischen und deutschen Gedichten des 16. Jahrhunderts nachgewiesen. Diese Topoi waren nicht nur in Ungarn, sondern auch in Deutschland verbreitet.¹⁸ In den Reiseberichten wird besonders über die Zerstörung von Buda geklagt. Gerlach sagt Folgendes über Buda:

Sonsten ist nach den Kirchen nichts sonderlich in der Stadt zu sehen und hoch zu beklagen, daß die schöne Stadt also zu einem Säu- und Hundstall worden ist, dann die schönsten Gebäude doch nur noch das Maurwerk davon allda zu sehen, gleichwie zu Wien mit eisern Gittern, schönen Höfen, dafür sie jetzunder Gaden gebaut haben in denen sie liegen wie die Säu und Hunde. Die schönsten Läden von Stein und Eisen-Werck sind mit Leimen verworfen. Und muß es eine treffliche schöne Stadt gewesen seyn¹⁹.

Wie Mihály Imre sagt, werden in den meisten Werken des 16. Jahrhunderts als Ursache für die Zerstörung durch die Türken die Zwistigkeiten innerhalb des Landes genannt: wegen dieser Uneinigkeiten fiel Ungarn den Türken zum Opfer.²⁰ Bei Salomon Schweigger finden wir eine besonders schöne Beschreibung der ehemaligen Fruchtbarkeit Ungarns, natürlich in Verbindung mit dem damaligen verwüsteten Zustand, wobei aber auch die Gründe der Zerstörung genannt werden: Es sind Sünden wie Wankelmütigkeit, Unbeständigkeit, Leichtfertigkeit und schließlich das Schauen auf den eigenen Nutzen, die hier aufgezählt werden.

Welches [das Königreich Ungarn] dan von dem Lieben Gott, mit Allerlay zeitlichem segen reichlich begabt, Vnnd vberschitt, Ist dergleichen nitt baldt ein reich vnder der Sonnen mag funden werden, welches nit nur seine Inwonner, sonder Auch seine nachbaurn [...] Speyßett vnnd versorgett, nemlich mit Schlachtt Vyhe, Ochssen. vnnd Rindern, Welche in grossem Werth schier durch gantz Teütschlandt verkhaufft vnnd verspeißt werden. Ebnermassen württ Auch durch gantz Vngern Allerlay Hoch vnnd Nider sampt dem Feder wildtbreth, In grosser menge gefunden. Vonn dem getraidt vnnd Kornreichen veldt ist on nott zu sagen, Weill es menigklich bekhandt ist, Deßgleichen Allerlay Obs, Apffel, Byrnn, Zwespen, Melonen, Pfeben etc. Es werden auch in der Thonaw gefanngen, Die grossen visch, die Haußen, deren einer ettwan Achtzehen schuoch vnnd lenger ist, Sampt Andern gutten vischen. Was sol ich von dem Edlen weingewechß sagen? Was soll ich von den Methall gruoben, Sonderlich Aber den Goldt, Silber, Kupffer, vnd ertzberckhwerckhen darin sagen, Item von den Warmen bädern, Fürnemlich Aber Zu Oua. Vber das württ das gantz Kinigreich mit vill Schiffreichen vnnd sunsten vliessenden wassern, Gleich wie ein schöner lustgarten gewessert. An Holtz vnnd wälden ist Auch kein mangel. Also, das dises Kinigreich mit allerlay segen Gottes reichlichen begabt Vnnd vber schütt ist, mer dan All andere Lender oder Kinigreich. Wa Allein die Stätt, derffer, vnnd Schlösser In Ir vorig Ansehen gebracht Vnnd die mahometischen greuln Außgereüttert wurden. Das volckh nemlich, die vngern sein [...] den Teutschen nit gar Holdt, Haben auch die vnarth An Inen, das sie gar Wanckhelbar sein in Irem sin, Souil Ir Herschafft belangt, von einem zum Andern fallen, Dan allein Ir wanckhelmiettighait, Vmbestendighait, Vnnd Leichtuertighait, Sampt dem Aigen nutzen Das Reichuerwuestett vnd verderbt Hatt.²¹

Werden die letzten Zeilen in Kenntnis der Lage Ungarns in der damaligen Zeit gelesen, dann ist eine solche, wohl eindeutig politisch gemeinte Bemerkung gar nicht verwunderlich, besonders in Anbetracht dessen, dass Schweiger im Dienste des kaiserlichen Gesandten steht. Einige Jahrzehnte vor diese Reise kam es in Ungarn zu einer Doppel-Königswahl, die weitere Machtkämpfe auslöste, an deren Ausgang auch ein Mitglied der kaiserlichen Familie, der spätere Kaiser Ferdinand I., interessiert war. Somit ist eine solche Meinung fast zwingend für jemanden, der im kaiserlichen Dienst steht.

Eine ähnliche Argumentation kommt auch in anderen Reiseberichten vor, die Autoren betrachten die Besetzung des Landes durch die Türken als göttliche Strafe für begangene Sünden. Ob sie aber an bestimmte Sünden denken, oder welche Art von Sünden sie meinen, wird zumeist nicht konkretisiert. In diesem Sinne schreibt Gerlach über Buda folgendermaßen:

Hier ist sondertraut und ins gemein zu sehen die Warheit göttlicher Drohungen, daß die aller prächtigsten Gebäue im Schloß und in der Stadt, welche wie auß dem wenigen so noch stehet zu sehe eine prächtige herrliche Stadt gewesen, daß sie auch mit ihrer Herrligkeit der Stadt Augstburg nichts bevor gegeben, zu Säuställen worden, dann die Türcken zerhauen und zerschlagen die schöne Bilder der Könige im Schloß, verkleiben die schöne Fenster mit Koth und lassen alles abgehen, werffen alle Tächer ab und verschlagen sie mit Brättern etc.²²

Im Bericht über die Besichtigung Budas durch die Gesandtschaft interpretiert Schweigger die Zerstörung des Landes offensichtlich als Bestrafung für die Sünden, gleichzeitig warnt er die Deutschen:

Das ist Fast alles was wür besonderlichs Im Schlosz gesehen. Nach solchem giengen wür wider in die schiff, vnnd gieng vns billich dise zersterung Zu Hertzen vnnd gedachten: Dis ist disem Kinigreich, volckh, Stätt vnnd Schlösßern widerfahren. Was würt vns Andern begengnen, die wür nit besser verdient haben, Vnnd Täglich von Gott dergleichen straffen mit Sünden vnnd vnchristlichem Lebenn Verdiennen?²³

Bei Brandstetter findet sich eine besonders geschickte Beschreibung von Buda. Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte Budas beklagt er mit einigen Worten die Zerstörung der schönen Stadt und des fruchtbaren Landes, die er ebenfalls als Strafe betrachtet und die er zum Anlass nimmt, andere Länder vor dem gleichen Schicksal zu warnen:

ietzt aber so gar ruinirt, verödet und devastirt, sonderlich ipsa arx et propria sedes Regum Hungariae, daß einem, der die alte, etwo in ihrem volligen statu und curae von historicis annotierte Description der Stadt Ofen besichtiget, hier zweifeln soll, ob dis Ofen gewesen, auch sich größlich dar-

über verwundern, nit weniger diese etwo gewesten schöne Stadt und Schloß, auch herrlichen schönen situs, Gelegenheit und so fürtreflichen fruchtbar Land und Boden jämmerlich Verderben, Corruption und Devastation, billig beclagen und betrauern, und dabey Gottes Zorn und Wuetten, so er über die Länder und Stadte wegen ihrer Sünde rechtmäßig und billig ausschüttet, erindern und dabey bedenckhen soll, daß Gott der Herr auch andere schön Länder und Stätt, so mit gleichen Sünden beladen gleichmäßig zurichten lassen und straffen kann. Nam ubi simila peccata, ibi similes poenae.²⁴

Danach folgt anhand Bonfinis Beschreibung die Würdigung der blühenden Stadt zur Zeit des Königs Matthias. Nach diesem beinahe sechzig Zeilen umfassenden Teil folgt eine Überschrift „Antithesis“, und damit beginnt die im Vergleich mit der vorherigen um die Hälfte längere Darstellung des Zustandes, den Brandstetter gesehen hat. Durch diese Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart tritt der Kontrast stärker hervor. Dieser Teil endet dann mit der Klage:

Und daß ich von dem jämmerlichen, erbermlichen jetzt gegenwertigen Zustand der etwo gewesten schönen Stadt Ofen und des königlich Sitz und Wohnung beschließe, kan ich woll mit Klarheit sagen: Iam tumulus, ruina et porcorum stabulum, ubi Buda fuit.²⁵

Auf der anderen Seite enthalten die Reisebeschreibungen viele Meinungen, die nicht mit literarischen Topoi verbindbar sind, sondern sich eindeutig auf persönliche Erlebnisse stützen. So berichten z. B. die beiden Gesandtschaftsprediger Stephan Gerlach und Salomon Schweigger auch über eine unitarische Gemeinde in Nagymaros; beide bezeichnen die Unitarier als Arianer. Gerlach erwähnt nur die Begegnung mit dem dortigen Prediger, der sich zunächst für einen Lutheraner ausgibt und erst nach dem Nachtmahl bekennt, dass er Unitarier sei.²⁶ Schweigger hält den Prediger von Nagymaros ebenfalls für einen Lutheraner, bis er ihn dann zwei Jahre später in Konstantinopel trifft. Dort stellt sich heraus, dass er Unitarier ist. Schweigger bringt auch noch in Erfahrung, dass dieser Prediger ein Verräter ist, der seine Gemeinde öfters an die Türken verraten hat, und den deswegen die kaiserliche Reiterei von Nagykanizsa und Komárom mehrmals vertrieben

hat. Mit scharfer Ironie bezeichnet Schweigger den Sultan als Bischof dieses Predigers.²⁷

Außerdem berichtet Schweigger noch über einen Versuch, die Religionen auf die Probe zu stellen, der einige Jahre vor seiner Reise in Buda stattgefunden haben soll: Als im ganzen Land eine große Dürreperiode und Hungersnot herrschte, habe der Pascha von Buda gesagt, die einzelnen Religionen sollten zeigen, welche von ihnen den wahren Glauben besitze. So wurde den Schulen befohlen, ihre Schüler an einen bestimmten Ort zu führen und dort mit ihnen um Regen zu beten. Erst als nach den Juden und Mohammedanern auch die evangelischen Christen ihr Gebet verrichtet hatten, kam Regen, und die Dürreperiode war zu Ende. Dadurch habe der Pascha erkannt, dass der Gott der Christen der wahre Gott sei. Schweigger beurteilt auch das Verhalten des Paschas: Da er sich nicht dazu entschlossen habe, sich in den Dienst des wahren Gottes zu stellen, habe er auch über sich selbst das Urteil gesprochen. Bei dieser Beschreibung beruft sich Schweigger auf andere bekannte Proben der Religionen, wie z. B. auf die Probe zwischen dem Propheten Elija und den Propheten des Baal, über die im 1. Buch der Könige²⁸ berichtet wird.²⁹

Da sowohl Gerlach als auch Schweigger evangelische Prediger waren, ist ihr Interesse, die Religionsfragen betreffend, wohl begründet. Adam Wenner, ein Sekretär des Gesandten Hermann Czernin Freiherr von Chudenitz, hat über einen Vorfall berichtet, der die gefährvolle Lage derjenigen Christen darstellt, die Mohammedaner geworden sind, ihre Kinder jedoch taufen lassen wollten. In Nándorfehértár kam ein Deutscher, der während seiner Gefangenschaft Mohammedaner geworden war, mit seiner Tochter zu dem Gesandten, weil er sie durch den katholischen Priester, der die Gesandtschaft begleitete, gerne taufen lassen wollte. Als jedoch die Zeremonie begann, erfuhren es die Türken und nahmen den Mann und seine Tochter mit Gewalt mit. Bei der nächsten Gelegenheit wurde der Vater aufgehängt und nur auf Bitten des Gesandten nach einer Viertelstunde wieder abgenommen, so dass er noch überleben konnte.³⁰

Interessante Passagen finden wir noch an einzelnen Textstellen, wo das Verhalten der Ungarn, ihre Eigenschaften und Bräuche dargestellt werden. Gerlach berichtet z. B. über die Wachtschiffe, die er Nassaden nennt.

Diese Wacht-Schiffe nennen sie Nassadissen, die Wächter oder Schiffer Nassaren, deren sind zu Komorra 21, in andern Orten 25, 30, 35. Ein jeder hat seinen Säbel, langen Spieß und Büchsen bey sich, auch ein jeder ein Ruder, ziehen alle zumal und gleich, daß es gar schnell auf allen Seiten gehet und liegen auff jeglichem Schiff 3 zimliche Stücklein.³¹

Vor dieser Beschreibung aber wird noch ein Vorfall erwähnt, der sich bei der Annäherung der Gesandtschaft an die Festung Komárom ereignete: Ein Mitglied der Gesandtschaft hatte in dem Glauben, dass es Räuber seien, auf die Wachtschiffe der ungarischen Festung Schüsse abgegeben.³²

Über ähnliches Misstrauen berichtet Schweigger, bei seinem Bericht über die Besichtigung der Festung Komárom. Er erzählt, dass die Ungarn nur ohne Säbel hereingelassen werden, da man jedem misstraut, der in die Festung kommen will. Schweigger zufolge war Komárom von Deutschen besetzt.³³

Ebenfalls Schweigger berichtet darüber, dass, nachdem der Grenzübertritt wegen des Misstrauens seitens der Türken ein wenig mehr Zeit in Anspruch genommen hatte, die Soldaten von beiden Seiten aufeinander zugen, die Gegner fast freundschaftlich miteinander sprachen und sich gegenseitig über das Wohlergehen der in Gefangenschaft geratenen Kameraden erkundigten.³⁴

Gerlach erwähnt auch die Abtei auf dem St. Martinsberg³⁵, wo die Mönche, wenn die türkischen Truppen zu nahe herankommen, die Mönchskutte ablegen und mutig zu den Waffen greifen.³⁶

Neben diesen Berichten, die eng mit dem Dauerkriegszustand im Zusammenhang stehen, werden auch die ungarischen Sitten und ihre Kleidung erwähnt. Als die Gesandtschaft aus der Burg zu Pozsony wieder zu den Schiffen ging, wird Gerlach auf tanzende Ungarn aufmerksam und bewundert ihre Tanzkünste:

Im herunter gehen [...] wurden wir [...] eines Vngarischen Tanzes gewahr, da einer allein mit wunderbahrlicher Sauckelen seiner Händen tanzete, bald die Hände, bald die Füsse von sich gleichsam hinaufschlenkete, bald aufrecht herein gieng, bald auff der Erden lag und bald zu einem jeden Tritt oder Sprung jauchzete. Und wann ein solcher Tántzer müd ist, fordert er einen andern, welcher ihm am ersten fürkommt, zu gleichem

Tantzen auff, dem solches abzuschlagen die hochste Schande geachtet wird.³⁷

Der ungarische Tanz wird noch einmal von Gerlach erwähnt, als er über die Hochzeit des Feldschreibers von Komárom schreibt, zu der sie eingeladen waren. Bei dieser Gelegenheit berichtet er über die anwesenden ungarischen Herren, die „gute freunliche Leute“ sind. Als „Ihr bestes Instrument“ wird eine „Sack-Pfeiffe“ erwähnt, „mit deren sie unsern Gnädigen Herrn allezeit von der Gastung auff das Schiff begleitet und dabey einen Ungarischen tantz gehalten haben.“³⁸

Dieser kurze Überblick beweist, dass die Berichterstatter zumeist ein großes Interesse an dem Land zeigen, das sie durchqueren. Sie entnehmen ihre Informationen nicht nur den Werken der Geschichtsschreiber und arbeiten nicht nur mit allgemeinen Topoi, sondern sammeln auch solche Informationen, die sie von Einheimischen bekommen können, oder sie berichten über ihre Erlebnisse, wodurch sie uns ein durch persönliche Meinungen gefärbtes Bild über Ungarn und dessen Volk geben.

Anmerkungen

¹ Es ist die historische Zeit des in drei Teile zerrissenen Ungarns.

² Eine Ausnahme bildet z. B. die Reise des Gesandten Christoph Freiherr von Teufel (vgl. Godfried E. Friess: Die Reise des Hans Christoph Freiherrn von Teufel in das Morgenland 1588–1590. In: XXXII. Programm des k. K. Ober-Gymnasiums der Benediktiner zu Seitenstetten. Seitenstetten, 1898, S. 3–50.)

³ Erste Reise des Gesandten David von Ungnad (1572): Franciscus Omichius: *Beschreibung einer Legation vnd Reise von Wien aus Ostereich auff Constantinopel Durch den Wolgebornen Herrn Herrn Dauid Vngnaden Freyherrn zu Sonneck [...] Auß Römischer Keyserlichen Maiestat befählig vnd absonderung an den Türckischen Keyser Anno 72 verrichtet.* Güstrow, 1582.

⁴ Zweite Reise David von Ungnads (1573–78): *Stephan Gerlachs des Aeltern Tage-Buch Der von zween Glorwürdigsten Römischen Käysern Maximiliano und Rudolpho Beyderseits den Andern dieses Nahmens [...] An die Ottomanische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten Und durch den Wohlgebohrnen Herrn Hn. Dauid Ungnad Freyherrn zu Sonneck [...] Glücklichst-vollbrachter Gesandtschafft [...] Herfür gegeben durch [...] M. Samuelem Gerlachium.* Franckfurt a. M. 1674.

- ⁵ Reise des Gesandten Joachim von Sinzendorf (1578–81): Salomon Schweigger: *Ein newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*. Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1608. Einleitung Rudolf Neck. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964. Die Texte sind aus der in der Ungarischen Nationalbibliothek vorhandenen Handschrift der Reisebeschreibung (Széchényi Nationalbibliothek, Handschriftenabteilung, Fol. Germ. 1122) zitiert, weil in dieser an einzelnen Stellen zusätzliche persönlich gefärbte Meinungen stehen.
- ⁶ Reise des Gesandten Adam Freiherr von Herberstein (1608–09): Maximilian Brandstetter: Itinerarium oder Raisbeschreibung. In: Karl Nehring: *Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel. Ein Beitrag zum Frieden von Zsitvatorok (1606)*. München: Oldenbourg, 1983 (Südosteuropäische Arbeiten 78), S. 71–207.
- ⁷ Reise des Gesandten Hermann Czernin Freiherr von Chudenitz (1616–18): Adam Wenner: *Tagebuch der kaiserlichen Gesandtschaft nach Konstantinopel 1616–18*. Hrsg. von Karl Nehring. München, 1984 (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München, Serie C, Bd. 16).
- ⁸ dt. Griechischweissenburg, heute Belgrad (Serbien)
- ⁹ dt. Pressburg, heute Bratislava (Slowakei)
- ¹⁰ Bezeichnung für den höchsten militärischen und zivilen Würdenträger. Die Beglerbegs an der Spitze eines Wilajets trugen diesen Titel. (vgl. Haberkern, Eugen – Wallach, Friedrich: *Hilfswörterbuch für Historiker*. Bd. 1–2. 8. Aufl., Tübingen/Basel: UTB, 1995, Bd. 1, S. 66 und Bd. 2, S. 472–473).
- ¹¹ Ömich [Anm. 3], Bii v; vgl. noch: Kovács, József László (Hg.): *Ungnád Dávid konstantinápolyi utazásai*. [Reisen des David von Ungnad nach Konstantinopel] Budapest: Szépirodalmi, 1986 (Magyar ritkaságok), S. 281.
- ¹² Ömich [Anm. 3] Cr; Gerlach [Anm. 4], S. 12. und Brandstetter [Anm. 6], S. 85.
- ¹³ Balogh, Jolán: *A művészet Mátyás király udvarában*. [Die Kunst im Hof des Königs Matthias] Bd. 1–2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966, hier: Bd. 1, S. 64–65, 80 und Nehring [Anm. 6], S. 85, Anm. 72.
- ¹⁴ Matthias I. Corvinus (1458–1490). (Vgl. Nehring [Anm. 6], S. 87–89, Anm. 78, 80–82.)
- ¹⁵ Johannes Aventinus (1466–1534) und Paulus Jovius (1483–1552). Vgl. die Textstellen: Schweigger [Anm. 5], 21v, 26r, 29r (Jovius) und 26v (Aventinus)
- ¹⁶ Schweigger [Anm. 5], 26v.
- ¹⁷ Gerlach [Anm. 4], S. 14. (Die Transkription folgt möglichst exakt der historischen Schreibgestalt der Werke. Nur die geographischen Eigennamen, Personennamen

und Satzanfänge werden systematisch groß geschrieben. Der Text erscheint mit einer dem heutigen Sprachempfinden angepassten Interpunktion.)

¹⁸ Imre, Mihály: Der Topos „Querela Hungariae“ in der Literatur des 16. Jahrhunderts. Paulus Rubigallus – Ursinus Velius. In: Szabó, András (Hg.): *Iter Germanicum. Deutschland und die Reformierte Kirche in Ungarn im 16-17. Jahrhundert*. Budapest: Verlag Calvin, 1999, S. 39–117.

¹⁹ Gerlach [Anm. 4], S. 11.

²⁰ Imre [Anm. 18], S. 95.

²¹ Schweigger [Anm. 5], 57r. [Zusatz: B. K.]

²² Gerlach [Anm. 4], S. 12.

²³ Schweigger [Anm. 5], 24v–25r.

²⁴ Brandstetter [Anm. 6], S. 87–88.

²⁵ Brandstetter [Anm. 6], S. 92.

²⁶ Gerlach [Anm. 4], S. 9.

²⁷ Schweigger [Anm. 5], 20r–v: „Es begab sich aber nach zweyen Jaren, Das diser Priesterr gehn Constantinoppel kham, Vnnd hielt Am Hoff An, das er wider mecht in sein Pfarr eingesetzt werden, Daruß er wer von den Reittern von Canisa vnnd Comorra (gehören dem Kayßer zu) vertriben worden. Clagt auch dem Hern gesandten sein Anligenn, Als Aber der Herr seinthalb Vleißige nachforschung gethan, wie seine sachen beschaffen weren, Kam er in Gwiße erfahrung. das diser Priester Ain verrätther war, Der das Kayserisch volckh Alweg dem Türckhen Verrathen Hett. So offft Inne vff dem Straiff Zogen Vmb diser Vrsach willen, Hetten In die Reitter geblindertt sein Hauß vnnd Hoff, Vnnd wan er nit die Flucht geben hett, würden sie in gwißlich Auf klaupt haben. In der zeith nun Als er vmb sein Pfarr Vnnd Pfröndt Anhielt bey seinem Bischoff, dem Türckhischen Kayßer, Der An vilen dergleichen ortten Pfrienden Verleicht.“
²⁸ 1 Kön. 18, 24–39.

²⁹ Schweigger [Anm. 5], 25v–26r: „Es hatt auch in diser Statt [Buda] noch vill Christen (wie auch in Allen Andern Stätten). Die sein All der waren Euangelischen Ler Anhengig. Sie haben auch ein feine schuoll, Darin knaben vnd dochterlin in der schriff vnnnd Forcht Gottes vnderwisen werden. Es wonen Auch sehr vill Juden daselbst.[...] Ich Kan Aber nit vnderlassen, Ain gewisse warhaffte Historj zu erzelen, Von dem vnderschildt oder aber einer Prob der Christen, Juden, vnnd Türckhen, Welche den Rechten waren glauben, Haben oder nit, So sich vor Wenig Jaren Zu Ouä begeben hatt. [...] Als die Teürung Im gantzen landt seer vber Handt Hett genommen, Vnnd alles volckh sehr grossen Hunger vnnd Nott erlitten, Soll der wascha gsagt haben, Nun ist die Zeith, das ich erfarr, welche vnder

den dreyen Obermeltem Hauffen, den waren glauben Haben. Derhalben er den Türckhen In allen schuolen beuolhen, Das sie Ir Jugendt für die Statt an einen darzuo bestimpten ort sollen fieren Vnnd vnder Freyem Himmel Ir gebett gegen dem Schöpffer Himmels Vnnd der erden thun, vff das die thärre nachlaß, Vnnd durch ein Regen vnnd bequeme Feüchtigkhaitt das Erdtrich erfrischet werdt, vnnd Ain Fruchtbare Jar volgen meg Die Schuolmaister vnnd Ir Jugendt Ruefften dem vnbekandten Gott, Schöpffer der Weltt Vill vnnd Offt, aber er woltt nit hören, Dan er war nit Anheimbsch, er dichtet oder hat sunsten zuschaffen. Wie Elias der Baals Priester mit irem gebeth spottet, Oder wie Thetis Jouem mit gebett ersucht, Aber er war in Aethyopia in einer Zech. Ebnermassen beschahe Auch Von den armen Blinden Juden, Aber Auch vergebenlich. Entlichen kamen Auch die khinder Auß der Christen schuoll, Volbrachten Irr Letaney, neben Andern Christlichen gebetten. Vnnd so bald sie dem Schöpffer der weltt Im namen Jesu Christj Ruefften, Da Anttwurtet er als baldt vnder dem gebett, mit Regen vnd feichte, Welchem sie Auch Zumall Lob vnnd danckh sagten, mit allen fröden vnnd Frolockhen Zu hauß kerten Vber Allem gutten, das der herr An Inen bewißen hett. Also wurden durch das gebett der Teürung gesteuert, vnnd Kam Ain Fruchtbare vnd wolfaill Jarr hernach. Ain gleichfärmige geschicht Liset man von den Christen die dem Kayßer M[arco] Aurelio wider die Teutschen gedient haben, die in der grossen dirre mit Irem gebett Regen erlangt haben. Der wascha Aber soll bekhandt haben er zweiffle nit, dan das der Christen Gott der recht Gott sey. Hatt Im also selbs das vrthel gfeltt, weil er disen Gott kentt vnnd Im nit dienet, oder An In glaubt, Das er vnd Alle verstockhte haiden Am grossen algemeinen reichstag, Von dem Richter Christo, Iren wolluerdienten lohn empfahen werden.“
[Zusatz: B. K.]

³⁰ Wenner [Anm. 7], S. 26–27; vgl. dazu noch den Vortrag auf dem XI. IVG-Kongress in Paris 2005: Berzeviczy, Klára: *Gesandtschaftsreisen durch das von den Türken besetzte Ungarn. Begegnung mit dem Feind im diplomatischen Dienst.* (im Druck)

³¹ Gerlach [Anm. 4], S. 7.

³² Vgl. ebd., S. 6–7.

³³ Schweigger [Anm. 5], 16r–v.

³⁴ ebd., 17r, vgl. noch Berzeviczy [Anm. 30].

³⁵ Pannonhalma (Ung.)

³⁶ Gerlach [Anm. 4], S. 6.

³⁷ Ebd., S. 6.

³⁸ Ebd., S. 8.

Annamária Bíró (Cluj-Napoca)

Ungarisch-deutsche Abstammungsdebatte vom Ende des 18. Jahrhunderts*

Ich möchte in meinem Vortrag eine gelehrte Auseinandersetzung rekonstruieren, deren Dokumente teils publiziert wurden, teils als Manuskripte überliefert worden sind. Es sollen nicht nur die Argumentationslinien der Teilnehmer nachgezeichnet werden, sondern auch jene Gründe, die sie zur jeweiligen Stellungnahme bewogen haben könnten. Das in den Jahren 1795 bis 1797 erschienene dreibändige Werk August Ludwig von Schlözers, die *Kritischen Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* war Auslöser des Streites. Dieser spielte sich in zwei Sphären ab, in einer öffentlichen – in zeitgenössischen wissenschaftlichen Zeitschriften und Streitschriften – und in einer privaten, hauptsächlich aus Briefwechseln von Gelehrten bestehenden, deren Rekonstruktion nur zum Teil gelingen konnte. Die Sprache der öffentlichen Auseinandersetzung war deutsch. In ihr wurden neben grundsätzlichen Fragen solche Probleme ebenfalls behandelt, die auch in der privaten Diskussion eine Rolle gespielt haben. Der nicht-öffentliche Teil der Diskussion, der allerdings bis heute in Manuskriptform geblieben ist, wurde im Gelehrtenkreis um György Aranka – der die Thesen und Darstellungen Schlözers zu widerlegen trachtete – zumeist auf Ungarisch geführt.

Das paradoxe, widersprüchliche Verhältnis der Ungarn zu Schlözer, das heißt zu seiner Person und zu seinem Werk, datierte bereits von früher. Schlözer war ab 1782 Herausgeber der in Göttingen erscheinenden *Staats-Anzeigen*, die besonders ab 1788 unter dem Titel *Von und aus Ungarn* regelmäßig Berichte aus Ungarn enthalten haben, deren Verfasser meistens sein ehemaliger Schüler, Mátyás Ráth war. Schlözer redigierte diese Berichte kritisch.

Seine ablehnende Einstellung zu jeglichen Unabhängigkeitstendenzen in Ungarn artikulierte sich zwischen 1790 und 1792 immer öfter in Beiträgen wie *Vorgehabte Verschwörung in Ungern* (1790) und in ähnlicher Tonlage gehaltenen Schriften, in denen der Ausdruck *Intoleranz* immer häufiger verwendet wurde. Auf Aranka wurde Schlözer erst dann aufmerk-

sam, als er dessen durch Sámuel Szrógh ins Deutsche übersetzte Streitschrift las, mit dem langen und bezeichnenden Titel: *Vergleichung zwischen Engellands und Ungarns Regierungsform. Oder ein Wort an diejenigen, von welchen die Ungarn für unruhige Köpfe gehalten werden.*¹ Da die Schrift ohne Verfasserangabe erschienen war und Schlözer die Art der Darstellung als entschiedene Stellungnahme für die von den Ungarn, wie er meinte, zu Unrecht beanspruchten Sonderrechten gegenüber den übrigen Nationalitäten im Königreich wertete, antwortete er 1791 mit einem Aufsatz, der *Ein ungarischer Aristokrate* betitelt war. Er hielt bereits die Ausgangsthese, die englische und die ungarische „Regierungsform“ als die zweier unabhängiger Staaten miteinander zu vergleichen für verfehlt. Dessen ungeachtet hat er sich die Mühe ihrer Widerlegung mit politischen und historischen Argumenten erspart und neigte vielmehr zur Ansicht, dass dieser Irrglaube den Ungarn vielleicht dabei helfen könnte, ihre Überheblichkeit abzulegen: „Lassen wir sie dabei – schrieb er –, vielleicht lernen sie daraus, und bemühen sich, ihren Aristokratismus zu bezwingen.“² Nach dem Erscheinen dieser Rezension haben Mitglieder des Aranka-Kreises ihr Missfallen in mehreren Briefen kundgetan. József Vay nannte Schlözer einen Esel, Szrógh, der Übersetzer, eine Sklavennatur.³ Widersprüchlich muss das Verhältnis der Ungarn zu Schlözer deswegen genannt werden, weil jene Intellektuellen, die in Göttingen studiert oder die Stadt auch nur besucht haben, wie Ézsaiás Budai, József Mátyási oder Ferenc Kazinczy, Schlözers Person und Werk immer anerkennend, ja ehrfürchtig erwähnt haben. Sámuel Gyarmathi vertrat selbst im Jahre 1797 die Ansicht, dass Schlözer der Auftrag erteilt werden sollte, eine „Geschichte der Ungarn“ zu schreiben.⁴

Die Entstehungsgeschichte der *Kritischen Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* von Schlözer konnte aus den im Jahre 1897 in Hermannstadt herausgegebenen Briefwechseln im *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde* rekonstruiert werden.⁵ Schlözers Staats-Anzeigen waren gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Kreise der Siebenbürger Sachsen sehr beliebt. Er publizierte 1791 im Heft 64 einen kurzen, zusammenfassenden Überblick über die Geschichte der Siebenbürger Sachsen mit dem Titel *Geschichte der Deutschen (gewöhnlich Sachsen genannt) in Siebenbürgen vom Jahr 1141 bis 1550, und Bestand ihrer von Joseph II. vernichteten aber von Leopold II. wieder hergestellten Rechte*. Daraufhin begann ein reger Briefwechsel der siebenbürgisch-deutschen

Intellektuellen mit Schlözer, in dem letztlich erfolgreich versucht wurde, ihn für die monographische Bearbeitung des Themas zu gewinnen.

Im Schriftwechsel ging es indes um wesentlich mehr, als um ein Geschichtsbuch, die die Unrechtmäßigkeit der Beschneidung der sächsischen Privilegien und Vorrechte durch Joseph den II. belegt: Sein Studium offenbart einen komplexeren politischen Hintergrund. Schlözers Werk handelt nämlich nur zum Teil von der *Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, wie im Titel angeführt, zum Teil interpretiert es die Geschichte der Ungarn in Siebenbürgen so, als wären die ungarische und die sächsische Besiedlung des Gebietes synchron erfolgt, als könnte daher die Rechtmäßigkeit der Vormachtstellung der Ungarn mit gutem Grund angezweifelt werden. Die Heftigkeit der bald darauf erfolgten Auseinandersetzung war hauptsächlich auf die Weigerung Schlözers zurückzuführen, den im ungarischen Sprachgebrauch fest verankerten Bezug auf die altungarische Verfassung, auf den Bündnischarakter der „ungarischen Adelsdemokratie“ in Betracht zu ziehen. In der politischen Argumentation des Göttinger Republikanismus schienen Bezugspunkte wie Landnahme oder Blutbund der Stammesfürsten inakzeptable Chimären zu sein.⁶

In der älteren Fachliteratur galt es als ausgemacht, dass er das Werk im Auftrag der Siebenbürger Sachsen verfasst hat, gleichsam im Auftrag des Volkes. Diese Vorstellung wurde gelegentlich selbst in neueren wissenschaftlichen Werken vertreten.⁷ Tatsächlich konsultierte Schlözer die Mitglieder des äußeren Rates der Hundertmannschaft (Centumviral-Communität)

Johann Friedrich Czekelius von Rosenfeld und Johann Filtsch oft brieflich. Er machte ihnen, vor allem Filtsch, den Vorschlag, ihn in Form einer förmlichen schriftlichen Anfrage („öffentlicher Auftrag“) mit der Arbeit zu betrauen.⁸ In dieser gewünschten Form wurde der Auftrag über längere Zeit nicht erteilt. Man verhandelte schriftlich. Schlözer bot zunächst eine einbändige Ausgabe an, die – wegen der österreichischen Zensur – in Deutschland erscheinen sollte. Schließlich hat Schlözer einen der Briefe, jenen Rosenfelds vom 20. November 1793, als „öffentlichen Auftrag“ aufgefasst und beschlossen, ihn auszuführen. In diesem Brief bittet Rosenfeld Schlözer, unparteiisch zu bleiben. Während des sich hinziehenden Briefwechsels war es den sächsischen Auftraggebern nämlich klar geworden, dass sie unmöglich alle

Behauptungen Schlözers verteidigen konnten und wollten, zumal sie zu jener Zeit überhaupt kein Interesse an Konflikten mit den Ungarn oder mit dem Wiener Hof hatten. Daher ist die häufigst ventilierte Frage des Briefwechsels der Sachsen mit Schlözer jene nach der Hauptaussage des Werkes. Trotz der Stimmigkeit des keineswegs zu vernachlässigenden historischen Hintergrundes sollte diese doch auf die wichtigste aktuelle politische Forderung ausgerichtet, also der konsequenten und umfassenden rechtlichen Gleichstellung der beiden „Nationen“ dienlich sein. Der reformierte Geistliche Johann Seivert fasste folgendermaßen die Erwartungen der Siebenbürger Sachsen bezüglich der Wirkung des Werkes in der Öffentlichkeit zusammen:

Wieder auf das Schlözerische Werk zu kommen, so dünkte ich, das Resultat desselben in Absicht auf das Besitzungsrecht der Sachsen müsse am Ende dahin ausfallen, daß der den Sachsen verliehene Grund und Boden nichts mehr und nichts weniger als ein wahres bonum Feudo-censiticum sei.⁹

Im Zuge der Verhandlungen wurde den beteiligten Parteien und im Zuge der Arbeit vor allem Schlözer klar, dass die *Kritischen Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* nicht ohne eine nachdrückliche Neubewertung des ungarischen Geschichtsbildes fertiggestellt werden können. „[H]ier müßte vor allen Dingen die ungarische Geschichte reformirt werden“, schrieb Schlözer in seinem Brief vom 29. Februar 1796 an Johann Filtsch.¹⁰ Was müsste denn vor allem „reformiert werden“? Im Zuge des Briefwechsels kristallisierte sich immer klarer heraus, dass Schlözer und seine siebenbürgischen Korrespondenten vor allem das Eigenbild der ungarischen Geschichtsschreibung der Zeit für revisionswürdig erachtet haben. Fundament und grundsätzliches kompositorisches Element dieses Bildes war die sog. Landnahme – die rasche Eroberung des Karpatenbeckens durch altungarische Stämme im Jahr 896, in Folge deren der Ausbau der Eigenstaatlichkeit mit allen daraus resultierenden politischen Rechten, unter anderem die Ansiedlung oder die Erteilung der Zustimmung zur Ansiedlung östlicher (Jazygen, Kumanen, Petschenegen) und westlicher Stämme oder Volksgruppen, wie die Siebenbürger Sachsen. Die meisten dieser Volksgruppen sind im Laufe der Zeit im Ungartum aufgegangen, ihre einstigen Siedlungsgebiete

werden nur mehr durch Ortsnamen gekennzeichnet. Das wusste auch Schlözer und darauf abzielend formulierte er seinen axiomatischen Satz, der Leitgedanke seines Geschichtswerkes werden sollte und in der sich entfaltenden Diskussion am häufigsten zitiert wurde, bereits in einem Brief an Filtsch:

Daß Ungarn nicht nur ihre Menschheit (Cultur), sondern auch ihre Existenz den Deutschen zu verdanken haben, ist ein factum, auch das habe ich bewiesen, ohne Deutsche würde kein Madjar auf Gottes europäischem Boden sein, so wenig Petschengen und Kumanen, ihre Drillingsbrüder.¹¹

Bei allem grundsätzlichen Einverständnis seiner siebenbürgisch-sächsischen Auftraggeber mit dieser Feststellung Schlözers – schließlich haben sie ihn nicht nur beauftragt, und ihm die notwendigen historischen Dokumente in Abschriften zugänglich gemacht, sondern auch die Grundausrichtung des Werkes mit ihm besprochen – haben sie genau solche Aussagen vermeiden wollen. Sie wollten weder mit der Zensur noch mit den ungarischen Ständen in Siebenbürgen in Konflikt geraten und baten ihn deshalb mehrmals nachdrücklich, seine diesbezüglichen Ansichten in einem separaten Geschichtswerk darzulegen. Zusammenfassend wurde ihm nahegelegt, dass es „klug und rathsam [...] sei, mit aller Vorsicht und Behutsamkeit darauf zu sorgen, daß in dieser Schrift kein Ausfall in die andern Nationen geschehe, kein bitterer, beleidigender Ausdruck“.¹² Schlözer war über diese Warnung wenig erfreut, und da er die *Kritischen Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* ohnehin in Göttingen zu verlegen gedachte, scherte er sich auch nicht darum. Dies wurde wiederum in Siebenbürgen bald bekannt und die deutschen Intellektuellen einigten sich rasch darauf, dass es wohl besser wäre, geheimzuhalten, dass die Sächsische Nation Auftraggeberin Schlözers gewesen sei, „daß es rätlich sei, eines Auftrags von den Repräsentanten der Nation nicht zu erwähnen“¹³ In diesem Fall müsse nämlich der Verfasser allein die Verantwortung für seine Aussagen tragen, während bei Bekanntwerden ihrer Mitwirkung am Zustandekommen der *Kritischen Sammlungen* auch die Siebenbürger Sachsen zur Verantwortung gezogen werden könnten.

Das von den ungarischsprachigen Zeitgenossen als „Sächsisches Buch“ bezeichnete, bald berühmt gewordene Geschichtswerk Schlözers

besteht aus drei Bänden. Band eins enthält die überlieferten Urkunden zur Geschichte der Siebenbürgener Sachsen (*Erstes Stück: Urkunden*). Band zwei besteht aus Abhandlungen zur Geschichte der verschiedenen Nomadenvölker im Mittelalter, unter besonderer Berücksichtigung der Art und Weise des Sesshaftwerdens und deren Auswirkungen auf die Assimilation bzw. auf den Weiterbestand dieser Völker (*Zweytes Stück: XII. Kritisch historische Untersuchungen zur Geschichte der Madjaren, Petscheneger und Cumaner oder Polowzer – ingleichen das Coloniewesens überhaupt und der deutschen Colonien in Ungarn und Siebenbürgen insbesondere*). Und Band drei ist der Privilegienurkunde Königs Andreas dem Zweiten gewidmet (*Privilegium Andrae II. vom J. 1224, mit einem Commentar*). Die erste – namentlich nicht gezeichnete – Kritik war bald nach dem Erscheinen des Werkes, im Februar 1798, in der *Allgemeinen Literaturzeitung* zu Jena erschienen.¹⁴ Der Verfasser der Kritik nennt Schlözer gleich zu Beginn einen „Ausländer“, der weder der ungarischen Sprache mächtig, noch auch nur im Geringsten über die Verhältnisse des Landes in der Praxis unterrichtet sei, daher als Theoretiker aus der Ferne kein Recht habe, sich zur siebenbürgischen Innenpolitik zu äußern.

Üblich wäre es gewesen, wenn Schlözer selbst geantwortet hätte. Er fasste die Kritik jedoch als einen Angriff seines ehemaligen Schülers Johann Christian Engel gegen seine Person auf, gleichsam als Rache für seinen niederschmetternden Urteil, den er in einem Privatbrief an Engel über dessen 1797 in Halle erschienene *Geschichte des Ungarischen Reiches und seiner Nebenländer* gefällt hat.¹⁵ Da er aber die kritisierten Inhalte nicht unbeantwortet lassen wollte, bat er Joseph Karl Eder, Geschichtsforscher, Direktor der katholischen Normalhauptschule zu Hermannstadt, auf Engels Kritik zu antworten. In seinem Brief vom 2. April 1798 an Eder gibt Schlözer seiner Empörung Ausdruck, dass

ein Zipser Deutscher, der Accesist v. Engel, [...] der sich lügenhaft für einen Klausenburger ausgibt, aber sich überall mit dieser Recension groß macht, eine nicht nur in allen Zeilen erweislich falsche Kritik, sondern auch zugleich teuflisch-malicieuse und selbst in juristischen Sinn injuriöse Beschuldigungen gegen die *sächsische Nation*, gegen *Sie* und gegen *mich* hat drucken lassen.¹⁶

Er bat im selben Brief Eder nachdrücklich, seine Person nicht als Auftragegeber der Antirezension preiszugeben. Obwohl er nicht in die sich abzeichnenden Auseinandersetzungen verwickelt werden wollte, nahm er sich die Freiheit, weitgehend Inhalt und Argumentation der Antirezension Eders zu bestimmen. Im Zentrum seiner Anweisungen an den Historiker stand die oben zitierte Prioritätenliste daher in umgekehrter Reihenfolge – da es Schlözer eher um die Verteidigung seiner Person als Mensch und Wissenschaftler als um die Richtigstellung von Daten und Fakten ging: „[S]o wünsche, hoffe, verlange, fordere ich de jure, daß Sie mich nicht in Stich lassen.“¹⁷ Eder berücksichtigte in seiner Antirezension dagegen die ursprüngliche Reihenfolge der vorgegebenen Prioritäten und ging – die Hoffnungen Schlözers enttäuschend – kaum auf seine Person ein. Er verteidigte in erster Linie die Richtigkeit seiner eigenen Forschungsergebnisse sowie jene von Schlözer auf diesem Gebiet, größtenteils sachlich. Er schloss seine Ausführungen allerdings mit einer Demonstration *ad hominem*, indem er den – offiziell auch ihm – unbekanntem Verfasser der Kritik als jungen Hitzkopf bezeichnete, der sich noch keineswegs das Recht erworben hätte, in wissenschaftlichen Fragen Stellung zu nehmen.

Die Sichtung des Schlözer-Werkes *Kritische Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* und des gedruckten sowie in Handschrift gebliebenen Materials der darauf folgenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung macht die Untersuchung der verwendeten Stereotype unvermeidlich. Das am häufigsten verwendete Stereotyp in der ungarischen Eigenwertung war das Bild Ungarns als Schutzbastion des Christentums vor den Türken. Bereits Martin Zeiler betonte indes das Erlöschen der Funktion Ungarns als *propugnaculum Christianitatis* als oft besungenes Schutzschild. des Christentums in einem 1646 in Ulm erschienenem Buch mit dem Titel *Neue Beschreibung des Königreichs Ungarn*. Zeiler hat die „Volkscharakterologie“ der Ungarn allerdings aus dem kurz zuvor erschienenen lateinischen Werk des Zipser Gelehrten David Froelich entnommen und ins Deutsche übersetzt. Schlözer nun variierte eine Filiation dieser letzten Endes auf die Reformation und die Gegenreformation zurückgehenden Auseinandersetzung mit der gegenseitigen Schuldzuweisung der Katholiken und Protestanten als Schuldtragende an der osmanischen Eroberung des Landes. Vor einer Erörterung des Andreanums, des Sächsischen Privilegienbriefes aus dem

Jahr 1224 müssten nach Schlözer folgende Fragen beantwortet werden: In welchem Zustand war damals (um das Jahr 1224) Ungarn, die ungarische Nation? In welcher Lage waren die Deutschen im Lande? Wie sah es in Siebenbürgen aus? Auf die erste selbstgestellte Frage antwortete Schlözer, dass die Madjaren um diese Zeit nicht mehr Wilde gewesen seien. Dennoch standen sie „auf der Culturleiter“ noch tief unter den Deutschen. Der Niedergang der Nation habe jedoch bereits lange vor dem Vordringen des Islam begonnen, durch den Niedergang der Moral der kirchlichen Würdenträger, deren Lebenswandel von wüsten Ausschweifungen gekennzeichnet gewesen sei:

Die Madjaren waren nicht mehr Heiden, sondern Christen; die neue Religion war bereits im ganzen Reiche allgemein: aber die Diener dieser Menschenbeglückenden Religion zerstörten durch ihr schändliches Leben alles das Gute, was allenfalls noch ihre Lehren hätten wirken können. Die Ausschweifungen der damaligen Pfarrer in Ungern sind beinahe Beispiellos. Die Bischöfe von Waitzen und Zagrab prassen, plündern, sengen, morden, und – bannen [...]. Der Fünfkircher Bischof lebt in Unzucht mit seiner Nichte; der Propst in Gran injuiirt seinen König; der Adiaconus von Békes begeht Excesse, quos pudor et prolixitas prohibent recitari.¹⁸

Beinahe ebenso bekannt war das Stereotyp vom Vertragscharakter der ungarischen Adelsdemokratie. Die Idee des „una eademque nobilitas“, also die Idee der persönlich-rechtlichen Gleichstellung des Gemeinadels mit dem Hochadel, wurde vom Recht des Adels auf Widerstand gegen die königliche Macht flankiert, sofern der Herrscher den bei seiner Krönung abgeschlossenen Vertrag mit dem Volk brechen sollte. Diese Züge sind gleich in der englischen *Magna Charta Libertatum* aus dem Jahr 1215 und in der *Goldenen Bulle* von Andreas dem Zweiten aus dem Jahr 1222 zu finden, obwohl es sich nach einhelliger Meinung der Historiker um keine Übernahme ungarischerseits handelt, sondern um die Formulierung einer simplen Notwendigkeit aufgrund einer ähnlichen Entwicklung.¹⁹ Das *jus resistendi* wurde schließlich auf Drängen von König Lipót dem Ersten (Kaiser Leopold I., 1657–1705) vom ungarischen Landtag im Jahre 1687 aus der *Goldenen Bulle* getilgt. Hierin liegt der Grund und auch die Möglichkeit zur diametral entgegengesetzten Interpretation des gleichen Phänomens, der gleichen historischen

Begebenheit. Ungarischerseits war die Tatsache des Vertragsbruchs immer gegeben. Es handelte sich der Eigeninterpretation nach immer um eine rechtmäßige Erhebung, um einen Freiheitskampf, während es sich in der habsburgischen Diktion – die hier von Schlözer übernommen wurde – stets um eine *Verschwörung* oder *Intoleranz* gehandelt habe. Diese Vorstellung des von Natur aus rebellischen Ungarn – Schlözer nennt als besonders schändliches Beispiel den Aufstand des siebenbürgischen Adels gegen König Andreas während dessen Feldzuges 1213 im Ausland – führte zur Ausbildung des Stereotyps des „treulosen Ungarn“ das auch nach Auskunft der Völkertafel lange Zeit dominant in der Darstellung des ungarischen Volkscharakters blieb.²⁰

Schlözer hat diese Stereotype allerdings bewusst im Sinne seiner Aussage, seines axiomatischen Satzes eingesetzt, es kann keine Rede davon sein, dass er diese jahrhundertealten Klischees intuitiv benützt hätte. Er wollte mit der Verwendung der Begriffe *Intoleranz* und *Verschwörung* seine aktuelle politische Meinung ausdrücken, und konnte zudem auch mit jenem angenehmen Nebeneffekt rechnen, dass er seine Begriffe nicht definieren und schon gar nicht kontextualisieren musste, waren sie doch im Bewusstsein seiner Leserschaft lebendig geblieben. Er selektierte die Stereotype im Zuge ihrer Verwendung nach Brauchbarkeit. Er zitiert den Gemeinplatz, wonach die Erde Ungarns „frucht- und goldreich“ sei, jedoch als Beispiel dafür, dass die Ungarn – ohne die Hilfe der sächsischen Siedler – unfähig gewesen wären, sie zu kultivieren.²¹ Die Reihe der Beispiele könnte noch fortgesetzt werden. Ich stimme Andor Tarnais Behauptung zu, wonach die Regelmäßigkeiten der Tradierung dieser imagologischen Gemeinplätze durch politische, gesellschaftliche oder wirtschaftliche Faktoren beeinflusst werden können, wodurch Bedeutungsvarianten entstehen²², stelle aber zur Diskussion, ob nicht auch die Unterschiede in der Struktur der Träger, jener Medien, die sie transportieren, bedeutungsändernd sein könnten. Während sie in literarischen Texten lange Beschreibungen überflüssig machen, also die eigene Traditionslinie folgen, müssen sie in politisch beeinflussten historischen Werken stets nach der intendierten Wirkung gerichtet eingesetzt, d.h. von vornherein individuell interpretiert werden. Schlözers Behandlung der Stereotype gehört zu dieser zweiten Art. So ist es zu verstehen, dass er im Interesse der Schaffung eines möglichst hohen Ansehens für die deutschen Siedler drei Jahrhunderte vor der Reformation eine Kirchenkrise

konstruiert, um dadurch das „Bastion der Christenheit“-Stereotyp auszuhebeln. Bereits György Aranka, der Schlözers Buch für eine Polemik hielt, bemerkte in seiner handschriftlichen Entgegnung, wie wenig Schlözer die von ihm in der Einleitung selbst formulierten Verfahrensweisen und -regeln beachtete – wobei es ihm entgangen sein dürfte, dass die von ihm angeprangerte Inkonsequenz durchaus geplant war.

Schlözer muss damit gerechnet haben, dass seine oft eigensinnig interpretierten Stereotype nicht unwidersprochen bleiben werden. Daher hat er im Vorwort von Band drei angeboten, wissenschaftliche, theoretisch wie faktisch begründete Gegenmeinungen akzeptieren und in einem vierten Band publizieren zu wollen.²³ Die Rezension in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung hielt er für sachlich wie im Ton verfehlt: „Also nicht gegen den Widerspruch, sondern gegen die Art des Widerspruches empörte ich mich.“²⁴ Er wusste, dass er wegen seiner fehlenden Ungarischkenntnisse angegriffen werden würde und hielt daher bereits im Werk fest, dass er Daten und Fakten, also das Fachwissen nach Maßgabe der lateinischsprachigen Geschichtswerke des Historikers Georgius Pray (1723–1801) zitiert, der doch Ungar sei.²⁵ In seinem Brief an Gyarmathi ging er noch weiter:

Ich kann nicht ungarisch; aber was hat das hier zu thun. Ist denn

a. die Urkunde in ungarischer Sprache?

b. Giebt es eine einzige ungrische Urkunde der damaligen Zeiten, die ich hätte conferieren müssen?²⁶

Aranka und sein Kreis wussten natürlich, dass zum Studium der mittelalterlichen Quellen des Königreichs Ungarn die Kenntnis des Ungarischen nicht unerlässlich ist. Dessen ungeachtet haben sie ihm seine fehlende Sprachkompetenz vorgeworfen. Begründet wurde dies vom Aranka-Kreis damit, dass zum Studium der Quellen der altungarischen Geschichte ein historisches Grundwissen über das Land und seine Bewohner nötig sei. Beinhaltet dieses Grundwissen keinen zumindest umgangssprachlichen, wenn nicht linguistisch begründeten Zugang zu den „Sitten und Bräuchen“ der Ungarn, könne keine adäquate Interpretation gelingen.

Dabei haben sie ihrerseits Schlözer missverstanden, indem sie die folgende Passage so interpretiert haben, als hätte er Anonymus als Gotteslästerer bezeichnet. Dagegen wurde nicht nur in den hier ange-

fürten Manuskripten, sondern in allen von mir gesichteten Texten gewettert, die Entrüstung darüber war grenzenlos. Schlözer schrieb nach Maßgabe der Dissertation von Pray, dass

[d]ie Ungern, ihre neue Landsleute, [...] in dieser Zeit [um 1140, A.B.] selbst noch keine Annalen [hatten]: sie hatten nur garrulos cantus jocularum, und falsas fabulas rusticorum, und Legenden. (I. Pray Diss. p. 75.) - Dies sind die Quellen, aus denen Paulus, Bischof in Siebenbürgen, ehemals sogenannter ungenannter Notarius (d. i. Vicekanzler) Belae (um das J. 1181, Siebenbürg. QuartalSchr. II., 405), und der Chroniken-Schreiber von 1358 (oder Thwroc), ihre Nachrichten von den Begebenheiten der Ungern vor dem heil. Stephan, geschöpft haben müssen: Nachrichten, die, mit einer ärmlichen Lectüre in alten Klassikern aufgestutzt, teils mit der waren Geschichte gleichzeitiger Annalisten, im größten Widerspruch stehen, teils wirklichen Unsinn erhalten. Doch sagt der Notar Paulus cap. 2 blasphem, daß er unter Eingebung des heiligen Geistes schreibe! Doch hat man auf diesem Unsinn, noch neuerlich ein historisches System, zur Kränkung der Siebenbürger Deutschen, bauen wollen: s. vorläufig die GrundVerfass. der Siebenbürg. Sachsen, S. 206-213. (Bd I. S. 1-2.)

Es ist eindeutig, dass Schlözer nicht den Verfasser für einen Gotteslästerer, sondern seine Methode für Gotteslästerung hält, und sich seinerseits gegen eine ähnliche (unwissenschaftliche) Arbeitsmethode für die Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen verwahrt.

Schlözer bekam die handschriftlichen Kritiken nie zu Gesicht, beschäftigte sich daher nicht weiter mit dem Thema. Umso weniger, als er vergeblich auf ein Zeichen der Danksagung aus Siebenbürgen wartete: Seine Auftraggeber meldeten sich nie wieder. Dank der Schlözerschen Thesen begann für ungarische Historiographen in Siebenbürgen eine Zeit der verstärkten Forschungstätigkeit. Koordiniert im Wesentlichen von der Erdélyi Nyelvmívelő Társaság (Siebenbürgische Gesellschaft für Ungarische Sprachpflege) wurden Handschriftensammlungen und Archive durchforstet, Dokumente abgeschrieben und übersetzt. Das Ergebnis dieser Tätigkeit schlug sich in einer handschriftlichen Siebenbürgen-Geschichte aus ungarischer Sicht nieder, deren Aufbau und Argumentation gespenstisch jenen der Sachsengeschichte Schlözers ähnelten.

Anmerkungen

* Zur Zeit der Arbeit an der Abhandlung war die Verfasserin Stipendiatin des Rumänischen Forschungszentrums im Programm TD-474.

¹ Aranka, György: *Anglus és magyar igazgatásnak egyben-vetése*. Kolozsvár: Hochmeister, 1790. Die deutsche Ausgabe ist o. O., 1791, die Verfasserangabe fehlt ebenfalls.

² *Staats-Anzeigen* 66: 30.

³ *Brief von Sámuel Szrógh an György Aranka*.

⁴ *Sámuel Gyarmathi an György Aranka*: S. Jancsó Elemérs Aufsatz über den Briefwechsel der Beiden in: *Magyar Nyelv*, Jg. 1944, Heft 3, S. 221.

⁵ *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*. Neue Folge, Band XXVII, Heft 2.

⁶ Takáts, József: *Politikai beszédmodok a magyar 19. század elején*. A keret [Ausdrucksweisen politischer Diskurse in Ungarn zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Der Rahmen]. *ItK* 1998/5–6, S. 668–686.

⁷ Siehe z. B. das Vorwort von Harald Zimmermann zur Faksimile-Ausgabe: Zimmermann, Harald (Hg.): *Kritische Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* Köln/Wien: Böhlau, 1979, S. XII.

⁸ Hofrat Schlözer an Filtsch, Pfarrer zu Heltau vom 12. Okt. 1792. In: *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, Jg. 1897, S. 285.

⁹ Seivert an Filtsch, datiert Klausenburg, d. 20. Januar 1796. In: *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, Jg. 1897, S. 293.

¹⁰ In: *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*. Jg. 1897, S. 298.

¹¹ *Schlözer an Filtsch*, Göttingen, vom 29. Febr. 1796. In: *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, Jg. 1897, S. 298.

¹² In: *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*. Jg. 1897, S. 306–307.

¹³ *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*. Jg. 1897, S. 307.

¹⁴ *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung*. Jg. 1798, Nr. 53, 54. und 55, zit. aus Nr. 53, S. 417.

¹⁵ Johann Christian (von) Engel, geb. am 17. Oktober 1770 in Leutschau, heute Levoča Slowakei („in der Zips“); † 20. März 1814 in Wien. 1788 nahm er ein Studium der Geschichtswissenschaften und der klassischen Philologie an der Göttinger Georgia Augusta auf, u.a. war auch August Ludwig von Schlözer sein Lehrer. Seine erste wissenschaftliche Veröffentlichung *Commentatio de republica militari seu comparatio Lacedaemoniorum, Cretensium, Cosaccorum* von 1790 verschaffte ihm 1791 eine Anstellung bei der siebenbürgischen Hofkanzlei in Wien. Während seiner Beamtenlaufbahn bekleidete er seit 1801 das Amt eines k. u. k. Hofbüchercensors und ab 1812 eines Sekretärs der siebenbürgischen

Hofkanzlei. In diesem Jahr wurde er auch geadelt. Bedeutung erlangte Engel jedoch durch seine Arbeiten über die Geschichte Ungarns und der Karpatenregion. Auf der Grundlage umfassenden Quellenstudiums schuf er Fachbeiträge in Zeitschriften, Monographien und umfangreiche Werke. Fand seine Dissertation *Commentatio de religione veterum Hungarorum* (1791) noch wenig Anklang, so wurde seine *Geschichte Galiziens und Wolhyniens* (Geschichte von Halitsch und Wladimir) weithin beachtet. Als Engels Hauptwerk gilt die *Geschichte des ungarischen Reiches und seiner Nebenländer*, in dem er eine quellenbasierte Spezialgeschichte des alten Pannonien und seiner mittelalterliche Nachbarländer (Bulgarien, Dalmatien, Kroatien, Slawonien, Serbien, Bosnien, Moldau und Walachei) schuf. Als Fortsetzung und Ergänzung kann die 1812 erschienene *Geschichte des Königreichs Ungarn* gesehen werden.

¹⁶ Schlözer an Eder. In: *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*. Jg. 1897, S. 320–321. [Hervorhebung von mir – A. B.]

¹⁷ Ebd., S. 320–321.

¹⁸ Schlözer, August Ludwig: *Kritische Sammlungen zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*. Göttingen: Vandenhoeck 1795–97, S. 542.

¹⁹ Andererseits stellte Andreas 1224 eine weitere Goldene Bulle (Privilegium Andreanum) aus, die sich an die vor allem deutsch- und wallonischstämmigen Siedler in Siebenbürgen (Siebenbürger Sachsen) richtete, und ihnen Privilegien wie die eigenständige Wahl von Pfarrern und Richtern zusicherte. In den Folgejahren weiteten sich diese Privilegien auf andere deutsche Siedlungsgebiete in Ungarn und auf neu zuziehende Deutsche aus.

²⁰ Siehe dazu: Ötvös, Péter: Aktualisierung alter Klischees. Die Ungarn auf der Völkertafel. In: Stanzel, Franz. K. (Hg.): *Europäischer Völkerspiegel: imagologisch-ethnologische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*. Heidelberg: Winter, 1999. S. 266–268.

²¹ Zu finden z. B. auf der steiermärkischen Völkertafel im Österreichische Museum für Volkskunde (Wien) aus dem frühen 18. Jahrhundert: *Kurze Beschreibung in der Europa befindlichen Völkern und ihren Aigenschäften* (Ölgemälde, 104x126 cm).

²² Tarnai, Andor: *Extra Hungariam non est vita. (Zur Geschichte eines geflügelten Ausdrucks)* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1969.

²³ Schlözer [Anm. 19], Bd. 3. S. VI.

²⁴ Schlözers *Brief an Gyarmathi* vom 17. April 1798.

²⁵ Schlözer [Anm. 19], Bd. 3. S. VI.

²⁶ Schlözers *Brief an Gyarmathi* vom 17. April 1798.

Orsolya Lénárt (Budapest)

**Ungarnbild, Ungarnrezeption
und deutsch-ungarische Kontakte der frühen Neuzeit
im Werk *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus*
des Daniel Speer**

Einleitung

In der Forschung zur Entwicklung der Rezeption von Ungarn und Siebenbürgen spielt eine besonders wichtige Rolle die Beschäftigung mit dem *Ungarischen oder Dacianischen Simplicissimus*, also bei dem es sich wohl um die umfangreichste, informative und literarisch die wichtigste Ungarn- und Siebenbürgen-Darstellung des deutschen Barocks aus dem Jahr 1683 handelt. Durch einen Bruch in die Aufklärung ist es zu erklären, dass die Rezeption der Barockliteratur verschoben wurde, und er ist auch verantwortlich dafür, dass die Beschäftigung mit Daniel Speers Werk erst später begonnen hat. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Speers *Simplicissimus* als ein anti-ungarisches Werk rezipiert und sein literarischer Wert in den Hintergrund gerückt.¹ Aus diesem Grund ist ein wichtiges Ziel des Vortrags die Darstellung der Ungarnrezeption durch das oben genannte Werk. Natürlich entstehen einige Probleme während der Analyse des Werkes, vor allem aus dem Grund, dass der Roman über einen spezifischen, unsicheren Standort zwischen fiktiver Autobiografie und Reisebericht verfügt. Auf diese Problemstellung wird noch im Späteren eingegangen.

Der Autor und das Werk

Daniel Speer, der Komponist, Musiktheoretiker, Romanautor und Pädagoge ist im Jahre 1636 in Breslau geboren. Er wurde in der Literaturwissenschaft lange als Epigone von Grimmelshausen angesehen, nur die neueren Forschungen haben seine Bedeutung in der Literatur der frühen Neuzeit bewiesen. Wir verfügen über sein Leben zwischen 1644 und 1667 einige Informationen: Über seine Person kann die

Forschung etwas aus seinem Werk erfahren, worin er eine Autobiografie verfasst.² Inwiefern diese Angaben der Wirklichkeit entsprechen, bildet noch einen anderen Problempunkt, da diese Autobiografie wahrscheinlich fiktive Elemente beinhaltet. „Denkwürdig und lustig zu lesen vorstellend einen wunderlichen Lebenslauf und sonderliche Begebenheiten getaner Reisen“³ behauptete im Jahr 1683 der zu dieser Zeit anonyme Verfasser dieser Simpliziade, dessen Identität erst nach weiteren Forschungen entdeckt wurde, und dessen abenteuerlichen Lebenslauf weitgehend mit dem seines Helden identisch ist. Von „Capitul“ zu „Capitul“ erfährt der Leser über das Leben von *Simplicissimus*, oder *Simplex* von seiner Kindheit an: seine Eltern sind an Kopfkrankheit, d.h. an Pest gestorben, er hat unter Hungersnot gelitten. Später trat er in Dienst eines polnischen Adligen und begann seine Reisen über „das Karpatische große Gebürg“⁴ durch Ungarn, Oberungarn und Siebenbürgen mit 19 Jahren. Er erlernte Musikkunst (er wurde in Bartfeld-Bardejov Stadttrompeter), und gelang in Erlau in die Gefangenschaft der Türken. Nach seiner Befreiung fuhr er nach Siebenbürgen, und kam wohl am Hof von György Rákóczi II, als auch bei dem Schwarzmoldauer Wayda und Ákos Barcsai herum. Schließlich reiste er im Jahre 1661 in der Begleitung von Barcsay nach Konstantinopel. Seine Erlebnisse wurden in dem *Türkischen Vagant*, der als die Fortsetzung des *Simplicissimus* betrachtet wurde, verewigt. Über sein weiteres Leben stehen Angaben ab 1667 zur Verfügung. Speer war zuerst in Göppingen, dann später in der Leonberger Schule Pädagoge, kehrte aber immer wieder nach Göppingen, in seine gewählte Heimat zurück, obwohl er sie auch aus politischen Gründen – er hat eine Flugschrift mit dem Titel *Durch das Schorndorffische und Göppingische Weiber-Volk geschüttelter Hahn* erscheinen lassen – verlassen musste. Er schrieb noch auch andere Werke, die einen Bezug zu Ungarn haben, wie z. B. *Die Ungarische Wahrheitsgeige* (1683), oder der *Musikalische-Türkische Eulen-Spiegel*, dessen Musikstoff auch in Ungarn erschienen ist.⁵

Durch die Beschreibung seiner Reiseerlebnisse hat aber Speer nicht nur über seinen Lebenslauf berichtet, sondern er hat auch die sog. Sehenswürdigkeiten, Gebiete, Städte, Einwohner, Bräuche verzeichnet. Das Werk beinhaltet zum Beispiel „Wahre Abbildung und kurze Lebensbeschreibung des ungarischen Grafen Emerici Tökel“⁶ (30. Kapitel). Auf dem Titelblatt (Bild) wird schon eine Beschreibung Ungarns angekündigt:

Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus, Vorstellend seinen wunderlichen Lebenslauff und Sonderliche Begebenheiten gethaner Räisen. Nebenst Wahrhafter Beschreibung deß vormals im Flor gestandenen und öffters verunruhigten Ungarlands: ... Dieser Ungarischen Nation ihrer Sitten Gebräuch, Gewohnheiten und führenden Kriege. Sampt Deß Grafen Tekeli Herkommen und biß auf jetzige Zeit verloffenen Lebens-Lauff. Denkwürdig und lustig zu lesen. Herausgegeben von gedachtem Dacianischen Simplicissimo.⁷

Motivationen der Ungarn- und Siebenbürgenrezeption und Problempunkte bei deren Analyse

Das 17. Jahrhundert hat die Leute mit den nach 1648 immer wieder aufflammenden Kriegen hin- und hergeworfen, so dass ein geregelt ablaufendes Leben unmöglich war, besonders zum Beispiel in Ungarn. Die zeitgenössische Geschichte Ungarns bot also für die Autoren der Zeit eine Motivation zur Beschäftigung mit dem Thema Ungarn, so auch neben Martin Opitz, Sigmund von Birken für Daniel Speer: Er berichtet darüber, was er über das Land an Donau und Theiß, zwischen Wien und Konstantinopel gelesen und/oder erfahren hat. Trotz seiner scheinbar leichten Erzählweise („lustig zu lesen“) wird der Leser stark durch die geschilderten Ereignissen beunruhigt, da der Autor Realien mit impliziten Reflexionen verbindet. Ein gutes Beispiel für diese Ambivalenz ist eine Stelle im 22. Kapitel, die über den Krieg gegen die Türken berichtet⁸:

Man hat erst vorgenommen/ in was vor lustigen und gefährlichen Scharmützel Simplex gewesen; indem wir nun zu Onoth einzogen/ trug ein jeder gutter Ritter einen Türken-Kopff auf blosser Säbel daher; wie dann auch ich/ und glaubet keiner/der es nich versucht/wie schwer ein menschlicher Kopff sey;⁹

Durch diese kontrastive, oxymoronische Darstellung zwischen Todesgefahr und Lebenslust inspiriert Speer dem Leser zum Nachdenken. Nach der Interpretation von Italo Michele Battafarano geht es hier keineswegs um eine einfache Schlachtbeschreibung, oder Beschreibung der militärischen Folgen. „Ihm geht es vielmehr um eine Reflexion über die Dishumanisierung durch den Krieg.“¹⁰ Ein Beweis dafür ist auch die

ironische Beschreibung, wie die als Ritter titulierten Soldaten mit den Köpfen ihrer Feinde jonglierten. Die Frage ergibt sich von sich selbst: Wieso kann man diese Soldaten *gute Ritter* benennen? Durch diese Bezeichnung Ritter weist Speer auf die Kreuzzüge zurück, um die religiöse Bedeutung, bzw. Motivation hervorzuheben: der Krieg, der angeblich zur Verteidigung der christlichen Religion geführt wird, erweist sich als Metzerei. „Der Verweis auf die christlichen Ritter der Kreuzzüge negiert damit die ideologische Legitimation des Krieges gegen die Türken“¹¹. Der Feind ist nicht mehr ein militärischer Gegner, sondern ein Ungeheuer, das unschädlich zu machen ist. Diese Art von Ungarnbild bedeutet also, das Ungarn als feindliche, ethnisch-politische Einheit aufgefasst wurde.¹²

Ein anderer Aspekt der Ungarnrezeption reflektiert auf die „andere“ Bedeutungsebene der Türkenkriege: auf das Exotische. Ferenc Szakály hat im Nachwort zum *Ungarischen Simplicissimus* formuliert: Ungarn wurde nach 1526, also nach der Schlacht bei Mohács zu einem interessanten ein exotisches Land.¹³ Dieser Aspekt spielte auch in der niederländischen Literatur eine Rolle (die Nachrichten wurden aus der deutschen Presse übernommen, aber Ungarn wurde in den Flugblättern und Kroniken nie anders als Kampfplatz der Türkenkriege aufgefasst), und wirkte auch bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie es aus dem Artikel von Wolfgang Kessler zu erfahren ist: Ungarn galt auch noch zu dieser Zeit interessanter als die Ostküste Nordamerikas.¹⁴ Natürlicherweise veränderte sich die Intensität des Interesses an Ungarn entsprechend den politischen Ereignissen. Bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert wurde über Ungarn auch ein anderes Bild neben dem Exotischen oder Fabelhaften (das mit der Welt des Islam und der Türken in Zusammenhang stand) entwickelt: Ungarn wurde Verteidiger und Vormauer des Christentums. Diese positive Bewertung veränderte sich aber schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Schon im 16. Jahrhundert sind einige Klischees über Ungarn erkennbar, nämlich (anhand der Studie von Péter Ötvös) die fertilitas Pannoniae oder der kriegerische Ungar mit verminderten intellektuellen Fähigkeiten. Darauf bezieht sich das folgende Zitat aus dem *Ungarischen oder Dacianischen Simplicissimus*: „Ich hatte öfters mit diesen sehr einfältigen Leuten meinen sonderbaren Spaß.“ (26. Kapitel). An Hand der oben gebrachten Beispielen wird verständlich, wie vielseitig und oft wider-

sprüchlich das Ungarnbild, also die Auffassung über Ungarn entwickelt wurde. Speers Roman trägt also aus dieser Sicht auch eine besonders wichtige Bedeutung, da dieser Reisebericht in sich alte und moderne Motive, barbarische und christliche Einstellung vereinigt.¹⁵

Außerdem ist es grundlegend zu untersuchen, inwieweit das Werk das Ungarnbild und Siebenbürgenbild miteinander, bzw. ineinander verschmilzt. S. Katalin Németh versteht unter der Behandlung der Ungarnrezeption die Aufnahme des Königreichs Ungarn, als auch von Siebenbürgen. Die einzelnen Kapitel betrachtend und Simplex' Reise folgend stellt man sich die Frage, ob ein Unterschied in der Ungarn- und Siebenbürgenrezeption existiert, und wenn ja, mit welchen Mitteln dargestellt wird. Es ist eindeutig, dass es eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Ungarn und dem Reich der Osmanen geschaffen wurde: zwei verschiedene Kulturen, mit eigener Mentalität, eigenen Bräuche etc.¹⁶

Dieses Werk ist also mehr als Quelle zur Volks- und Landeskunde oder zur Geschichte dieser Regionen bedeutsam. Es ist auch ein Spiegel der Wahrnehmung Ungarns im 17. Jahrhundert, und ein Hüter und Weiterleiter von ausgebildeten Motiven und Topoi des Landes, bzw. Fundgrube für weitere Autoren.¹⁷

Es wurde schon erwähnt, dass es problematisch ist, inwieweit ein Reisebericht als eine zuverlässige Quelle zur Bewertung und Erforschung der Ungarnrezeption, des Ungarnbildes betrachtet werden kann. Ein wesentliches Problem stellt die Gattung Reisebericht selbst dar. Mehrere Fragen tauchen während der Untersuchung dieser Werke auf, wie zum Beispiel Probleme der Subjektivität, Objektivität, bzw. Fiktionalität, Realität. Wenn nach der Subjektivität und Authentizität gefragt wird, gilt es grundsätzlich zwei Untersuchungsmöglichkeiten zu berücksichtigen: erstens sollen die Vorworte oder Widmungen der Reisebeschreibungen bewertet werden, zweitens soll man nach den subjektiven Motiven und den Zeichen der Erscheinung der Persönlichkeit suchen.¹⁸ Es ist also nötig die Frage zu stellen, wer die Reisenden, die Ungarn erreichten, waren, bzw. was die Endstation ihrer Reisen war. Mehrere Reiseberichte, und Beschreibungen untersuchend ist festzustellen, dass die Reisenden meistens das Osmanische Reich oder auf eigener Pilgerfahrt das Heilige Land erreichen wollten. Diejenigen, die nur bis Ungarn fuhren, nahmen meistens an den Türkenkriegen teil. Oft fehlt

aber eine ausführlichere Beschreibung der „Sehenswürdigkeiten“, wie es im Fall von anderen Länder (z.B. Polen) zu beobachten ist. Dies ist mit der Tatsache erklärbar, dass die Reisenden das Außergewöhnliche und Besondere zu beschreiben versuchten. Bloß die Ereignisse der Türkenkriege bedeuteten einen Anreiz für die Reisenden, da sich die Mentalitäten von Ungarn und die Bewohnern des Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation kaum unterschieden.

Objektive Quellen: die Flugblätter, Flugschriften des 17. Jahrhunderts

Aus den oben erwähnten Gründen ist es unbedingt nötig, andere teilweise weniger subjektive Quellen aus der Zeit zu betrachten. Als Ausgangsbasis zur Erforschung anderer Dokumenten der Zeit wurde eine Online-Datenbank namens VD17 gewählt, die alle, im 17. Jahrhundert ausgegeben, gedruckten, in deutscher Sprache erschienenen Werken beinhaltet. Durch einen Auswahlprozess wurden alle Dateien mit primärem Ungarnbezug recherchiert, die als weiterer Ausgangspunkt zur Beschäftigung der Entwicklung der Siebenbürgenrezeption dient. Aus diesen Titeln werden nur die aus unserem Sicht bedeutendsten Werken ausgewählt, und detailliert untersucht. Bei der Auswahl der Quellen spielte die Gattung selbst eine wichtige Rolle: vor allem die objektiveren, mehr auf der Realität basierenden Werken wurden gesucht, so wurden in diesem Referat die Flugschriften als Ausgangsbasis gewählt.

Bevor die Flugschriften mit primärem Ungarnbezug konkret behandelt werden, wird ein Beitrag zur ungarischen, bzw. europäischen (d. h. vorwiegend zur deutschen Flugschriften) Zeitung- und Flugschriftenliteratur gegeben. Im Jahre 1619 begann die Entwicklung der ungarischen Zeitung- und Flugschriftenliteratur mit der Schrift von Péter Alvinczi, die sich gegen die deutsche Unterdrückung und die römische Kirche richtend in Kaschau wohl auf Deutsch, als auch auf Ungarisch erschienen ist. Als Antwort erschien eine Flugschrift von Péter Pázmány in Pressburg, die den Brief des Sultans an Gábor Bethlen¹⁹, in dem er über die Hilfe für Ungarn und Tschechien gegen Ferdinand III. berichtet, vermittelt. 1634 erschien eine ungarische Zeitung in der Ausgabe von Lőrinc Brewer, der die Druckerei in Leutschau im Jahre 1623 gegründet hat, und unter anderem die einen Bericht über den Verrat und Hinrichtung des kaiserlichen

Generalissimus Wallenstein enthielt. Der nächste wichtige Eckpunkt in der Geschichte der ungarischen Flugschriftenliteratur war 1681, als das Manifest von Mihály Apafi I. (Fürst von Siebenbürgen) in Klausenburg gedruckt wurde. Es beinhaltete eine Einmeldung des Kampfes gegen die Habsburger mit der Hilfe der Türken. Zusammenfassend gilt für Ungarn die Aussage, dass zu dieser Zeit nur gelegentliche Nachrichten erschienen sind, ihr Erscheinen nicht an einen bestimmten Termin gebunden war. Diese Periode wurde letztendlich durch die Zeitung- und Flugschriftenliteratur der Rákóczi-Zeit abgeschlossen. Aus unserem Aspekt hat eine wichtigere Bedeutung die ausländische Flugschriften- und Zeitungsliteratur, die über einen Ungarnbezug verfügten. In der europäischen Zeitungsliteratur zeigte sich ein besonderes Interesse für die ungarischen Ereignisse in Form von gedruckten Flugblättern, Relationen, Wochenblättern. Im Fokus standen die Ereignisse der Türkenkriege, der sich steigende Widerstand und die Siege der Befreiungskriege. Das Interesse wird durch die Momente der Geschichte von Siebenbürgen und des Rákóczi-Aufstandes, bzw. durch die politische Einstellung gegen die Habsburger gesteigert. Diese Ereignisse fanden großen, starken aber oft auch dissonanten Anklang besonders in Deutschland, Italien, und in Frankreich, also in den Ländern, die entweder durch die Türkengefahr direkter bedroht wurden, oder eine Habsburggegnerische Politik führten. Es ist aber wichtig zu bemerken, dass diese Flugschriften über die oben erwähnten Ereignisse ohne Kommentare berichten, doch bedeutet ihre Mitteilung selbst eine Stellungnahme.²⁰

In dem Referat möchte ich von der Unmenge der mit Ungarn und Siebenbürgen beschäftigenden Flugschriften zwei besonders bemerkenswerte hervorheben. Die eine trägt den Titel *Siebenbürgischer Prophet oder: kurtze und gründliche Erzählung auch wahrhaftige Beschreibung etlicher hochwichtigen Sachen/ so in diesen 1629 und 1630 Jahren/nach Gottes Willen sich zugetragen und gegeben werden...*, die eine gründliche Beschreibung der Ereignisse zwischen 1629 und 1630 beinhaltet, und über Hungernot, Schaden des Landes, Angriffe der Türken berichtet. Daneben liefert sie noch Informationen und Angaben über die Situationen, Ereignisse, Schäden durch Türkengefahr in anderen europäischen Ländern, wie z. B. in Polen.

Die andere Flugschrift, die ich kurz vorstellen möchte, heißt *Deß Türckischen Kayzers Hülff Dem Fürsten inn Siebenbürgen / Bethlehem Gabor / nunmehr erwöhlten König in Ungarn / unnd desselben Ständen / auch den*

Conföderirten Landen versprochen, die sich an den Fürsten von Siebenbürgen richtet. Diese „Zeytung“ ist eventuell eine Korrespondenz, da sie sowohl den Brief des Sultans, als auch eine Reaktion von Wien enthält. Aus der Geschichte von Siebenbürgen im 17. Jahrhundert ist bekannt, dass sich Siebenbürgen parallel zu den Türkenkriegen auch mit Österreich auseinandergesetzt hat. Siebenbürgen spielte in der Geschichte der 16. und 17. Jahrhunderte eine ganz besondere Rolle. Nach der Dreiteilung des Landes (Königreich Ungarn im Westen ging zu Österreich, Zentralungarn wurde nach dem Tod von Johann Zápolya von den Osmanen endgültig überrannt) wurde Siebenbürgen ein selbstständiges Fürstentum unter osmanischer Oberherrschaft. Die ungarischen Magnaten in Siebenbürgen verlegten sich auf die Strategie, sich je nach Situation an die eine oder die andere Großmacht anzulehnen, um ihre Unabhängigkeit zu bewahren. 1604 führte Stephan Bocskay mit osmanischer Unterstützung einen Aufstand gegen die österreichische Herrschaft an und 1606 wurde er auch vom König von Ungarn als Fürst von Siebenbürgen anerkannt. Unter Bocskays Nachfolgern – insbesondere Gabriel Bethlen und Georg I. Rákóczi – erlebte Siebenbürgen ein so genanntes goldenes Zeitalter. Nach dem Sieg gegen die Osmanen vor Wien (1683) versuchte Siebenbürgen vergeblich, sich des wachsenden Einflusses Österreichs zu erwehren. Die Allianz unter der Führung von Franz II. Rákóczi mit dem Osmanischen Reich unter Emmerich Thököly und Frankreich sollte sich als fatal für seine Unabhängigkeit erweisen. 1711 wurde endgültig die österreichische Kontrolle über ganz Ungarn und Siebenbürgen hergestellt, und die siebenbürgischen Fürsten wurden durch österreichische Gouverneure ersetzt. Über diese oben erwähnte türkische Unterstützung wurde in der Flugschrift berichtet, in der der Sultan seine Hilfe dem Fürsten anbietet, und seine Hoffnung ausdrückt, dass das Schreiben als gewiss und wahrhaftig bewertet wird. Noch interessanter erweist sich der Reaktionsbrief aus Wien, der an die türkischen Ereignisse in Ungarn erinnert, besonders aber an die Niederlage bei Erlau/Eger, und ausdrückt, dass es ein Fehler wäre, die türkische Hilfe anzunehmen.²¹

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass, während die Reiseberichte oft als zu subjektiv bewertet werden kann, es in diesem Fall

gerade um das Gegenteil geht. Oft wissen wir nichts über den Verfasser, da es aus der Art der Vorlesung nicht zu erraten ist, wer der Autor oder Auftraggeber war, bzw. ob es bloß eine sensationelle Lektüre war, oder ihre Ausgabe im Interesse der zurzeit herrschenden Macht stand. Wir können also nur davon ausgehen, dass die Autoren wahrscheinlich – wie gesagt – Reisende oder an den Schlachten teilnehmende Personen waren, und es in sich selbst eine Stellungnahme der Mächte war, diese Flugschriften, Flugblätter erscheinen zu lassen. (Es existiert eine quellenkritische Untersuchung der meisten deutschen Flugblätter, die durch Kálmán Benda ausgeführt wurde.) Es wurde eine komplexe, vielfältige Untersuchung der Rezeption von Siebenbürgen in der frühen Neuzeit gezielt, in der versucht wird, durch die oben genannten Quellen mehrere Aspekte des Problems, besonders also die Probleme der Ungarn- und Siebenbürgenrezeption in Vordergrund zu rücken. Es wurde gezeigt, dass diese Probleme ganz vielseitig sind: über die Autoren ist wenig bekannt, die Gattungen der angegebenen Quellen und Werke sind auch aus der Aspekt der Fiktionalität und Realität problematisch, und nicht zuletzt bedeutet ein weiteres, noch zu untersuchendes Problem eine Grenze zwischen der Subjektivität und Objektivität zu ziehen. So muss man sich die Frage stellen, ob aus dem Aspekt der Rezeption von Ungarn und Siebenbürgen eine subjektiv gefärbte, also persönliche Erlebnisse, Meinungen, Eindrücke beinhaltende Beschreibung oder eine auf geschichtlichen Tatsachen basierende, vollständig objektive Berichterstattung maßgebender sind. Meiner Meinung nach bildet die Betrachtung aller zurzeit existierenden sowohl subjektiveren, als auch objektiven Gattungen als einen Komplexes den goldenen Mittelweg, in dem die Textsorten im Zusammenhang zueinander untersucht werden.

Anmerkungen

¹ Battafarano, Italo Michelle: Berichtetes und erzähltes Ungarn im 17. Jahrhundert. In: Breuer, Dieter – Tüskés, Gábor (Hg.): *Das Ungarnbild in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit*. Bern: Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2005. S. 39–41.

² Nemeskürty, Harriett: *Daniel Speer*. In: Világirodalmi Lexikon (Lexikon der Weltliteratur), Band XIII. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, S. 444.

- ³ Speer, Daniel: *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus*. Berlin: Rütten & Loening, 1978.
- ⁴ Speer [Anm. 3], S. 67.
- ⁵ Nemeskürty [Anm. 2], S. 444.
- ⁶ Speer [Anm. 3], S. 245–250.
- ⁷ Speer [Anm. 3].
- ⁸ Battafarano [Anm. 1], S. 40–41.
- ⁹ Speer [Anm. 3], S. 173–180.
- ¹⁰ Battafarano [Anm. 1], S. 41.
- ¹¹ Ebd., S. 42.
- ¹² Ebd., S. 40–42.
- ¹³ Nádor, Zsuzsanna: *Das Ungarnbild in der niederländischen Literatur der frühen Neuzeit*. In: Breuer – Tüskés [Anm. 1], S. 78.
- ¹⁴ Kessler, Wolfgang – Rietz, Henryk – Robel, Gert (Hg.): *Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19. Jahrhundert. Festschrift für Heinz Ischreyt zum 65. Geburtstag*. Berlin: Camen 1982 (Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa 9).
- ¹⁵ Nádor, Zsuzsanna: *Das Ungarnbild in der niederländischen Literatur der frühen Neuzeit*. In: Breuer – Tüskés [Anm. 1], S. 80.
- ¹⁶ Németh, S. Katalin: *Fiktionalität und Realität in den deutschen Ungarnbeschreibungen des 17. Jahrhunderts*. In: Breuer – Tüskés [Anm. 1], S. 55–59.
- ¹⁷ Balogh, András F.: *Nachwirkung und Topoi der älteren deutschen Literatur*. In: Breuer – Tüskés [Anm. 1], S. 107–108.
- ¹⁸ Németh, S. Katalin [Anm. 16], S. 59.
- ¹⁹ *Deß Türckischen Kaysers Hülf Dem Fürsten inn Siebenbürgen/ Bethelem Gabor/ nunmehr erwöhlten König in Ungarn/ unnd desselben Ständen/ auch den Conföderirten Landen versprochen, gedruckt zu Preßburg 1621.*
- ²⁰ Hubay, Ilona (Hg.): *Magyar és magyar vonatkozású röpiratok az Országos Széchényi Könyvtárban 1480–1718*. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 1948.
- ²¹ Péter, Katalin – Trócsányi, Zsolt – R. Várkonyi, Ágnes: *Erdély történelme (Die Geschichte von Siebenbürgen)*. Bd. 2. (1606–1830). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986.

Rita Nagy (Eger/ Budapest)

Zur Unterhaltungsfunktion deutschsprachiger Kalender im Königreich Ungarn

Bevor der Frage nach der Unterhaltungsfunktion deutschsprachiger Kalender in Ungarn im 18. und 19. Jahrhundert im vorliegenden Aufsatz nachgegangen wird, sollte einleitend die Vorgeschichte der deutschsprachigen Kalenderforschung in Ungarn kurz zusammengefasst werden.

Die Aufarbeitung der im Königreich Ungarn veröffentlichten Kalender steht in der ungarischen literatur- und kulturgeschichtlichen Forschung schon seit langem an. In den 80er Jahren begannen einige Forschungsgruppen mit der Arbeit, die vorhandenen Quellen wissenschaftlich zu erfassen. Hierzu zählten das Institut für Literaturwissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, die Széchényi Nationalbibliothek und Professor Andor Tarnai am Lehrstuhl für Alte Ungarische Literaturgeschichte an der Eötvös-Loránd-Universität. Diesem Vorhaben schließt sich auch meine langjährige Arbeit an.

Im Rahmen des vorliegenden Beitrages werden neben den deutsch- und ungarischsprachigen Raabischen Streibig-Kalendern fünf besonders vielseitige Kalenderreihen eingehend vorgestellt, die um 1800 in Pest und Ofen erschienen: der Ofener *Crackauer-Calender*, der *Historische Haus- und Wirtschafts-Kalender*, der *Neu eingerichtete allgemeine Schreib-Kalender* und der *Pesther Stadt- und Landbothe* der Landerer'schen Druckerdynastie, bzw. der *Gemeinnützige und erheiternde Pesther Schreib- und Hauskalender* der Trattner Druckerei. Der größte Teil des Materials stammt aus der Széchényi Nationalbibliothek.

Die literarisch wertvollen Texte in den Anhängen dieser Pester und Ofener Kalenderreihen und der spannende kulturhistorische Hintergrund ihrer Entstehung prädestinieren sie, zum Mittelpunkt der Analyse gemacht zu werden.

Alle Exemplare der dargestellten Kalenderreihen enthalten ein chronologisches Kalendarium samt Marktverzeichnissen und einen Anhang, deren Zusammensetzung und Inhalt sehr stark variierte. Die Kalendermacher wurden von Druckern beauftragt, die zumeist als Ärzte, Schullehrer, Mathematiker oder Pfarrer zu den fortschrittlich

gesinnten Geistern jener Zeit gehörten. Der Kalender sicherte das Haupteinkommen der Drucker. Um die Verlagsrechte wurde schon im ganzen 18. Jahrhundert wie auch um die Jahrhundertwende erbittert gekämpft. Pest und Ofen haben sich in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts als bedeutende kulturelle Zentren etabliert. Da sie zu beliebten Standorten für die Ansiedlung von Druckereien wurden, konzentrierte sich in diesen beiden Städten das gesamte Verlagswesen mit einer Vielzahl von Publikationen, so auch von Kalendern.

Hinsichtlich ihrer Funktion weisen die untersuchten Kalender im Laufe der Jahre deutliche Änderungen auf, die sich sowohl in ihrem Erscheinungsbild, als auch an ihrem inhaltlichen Aufbau bemerkbar machen.

Anfangs dominieren die klassischen Kalenderinhalte, wie Zeitrechnung, Astrologie und Prognostik, wobei die Prognosen in den ersten Ausgaben vorwiegend prophezeienden Charakter haben. Hiervon zeugt auch der *Crackauer-Kalender* der Ofener Landerer-Druckerei, der ab 1760 bereits in seinem Titel *Sibyllinische Weissagung* als Bezeichnung führt. Ratschläge und Hinweise in seinem „theils astrologischen, theils astronomischen“ Praktikum basieren auf althergebrachten und traditionell überlieferten Prophezeiungen und Mutmaßungen.

Im Laufe der Zeit ist eine inhaltliche Bereicherung und eine immer klarer werdende strukturelle Trennung dieser Inhalte zu beobachten. Bereits der *Crackauer-Kalender* weist ab 1760 regelmäßig auf Unterhaltendes „zur jeweiliger Gemüts-Ergötzung“ auf seiner Titelseite hin, was in den späteren Jahrgängen mit „zum Theil mit poetischer Feder entworfenen“ Beiträgen ergänzt wird. Das Motiv der Illustration, die das Titelblatt ziert, bleibt allerdings über drei Jahrzehnte hinweg gleich und bedient sich der typischen, uralten Abbildung eines Astrologen und seinen gewöhnlichen Arbeits- und Messinstrumenten, bzw. der naiven, allegorischen Darstellung der Himmelskörper. Das Attribut „Crackauer“ kennzeichnet die Kalender dieser Epoche, zumal Krakau zu damaliger Zeit noch immer eine führende Rolle im Kalenderdruck spielte. Die hier angefertigten Kalender dienten für viele andere ungarische und deutschsprachige Reihen als Vorlage.

Mit den Jahren werden die Kalenderinhalte immer vielfältiger und die Kalendermacher bemühen sich zunehmend, das aktuelle Zeitgeschehen zu dokumentieren bzw. aktuelle, regionalspezifische Themen

der Zeit aufzugreifen. Profund recherchierte Beiträge drängen die klassische Prognostik immer mehr in den Hintergrund.

Bei allen untersuchten Pester und Ofener Kalenderreihen wurden zusätzliche Blätter eingefügt, die für Eintragungen und Notizen ihres Inhabers bestimmt waren. Dieser, als Schreibkalender bezeichnete Kalendertyp ist im 18. Jahrhundert sehr beliebt und weit verbreitet. Zwei der fünf untersuchten Reihen titulieren sich auch ausdrücklich als solche: *Neu eingerichteter allgemeiner Schreib-Kalender, Gemeinnützigter und erweiternder Pesther Schreib- und Haus-Kalender*.

Im 18. Jahrhundert beinhalteten die Kalender drei gut abgrenzbare Teile. Der Kalenderteil bekam seinen Namen wegen der Aufzählung der einzelnen Tage und Namenstage des Jahres. Die meisten Kalender benennen auch diesen ersten Teil mit der Bezeichnung *Kalender*. Am Ende des 18. Jahrhunderts und in erster Linie in den deutschsprachigen Kalendern wurden nicht nur die zwei Varianten des neuen Kalenders, der katholische und der protestantische Kalender veröffentlicht, sondern auch die jüdischen Feiertage sind in einer Spalte zu lesen. Neben den Tagen findet der Leser das Zeichen des aktuellen Sternbildes, wozu die Erläuterung immer am Anfang des Kalenders steht. Die Attribute, die das nächstjährige Wetter vorhersagen, wie windig, regnerisch, usw. verschwinden aus den meisten Kalendern am Ende des Jahrhunderts. Die Veränderungen des Mondes werden weiterhin mitgeteilt, mit je einem Holzschnitt für den aktuellen Monat geschmückt. Die leeren Stellen und Spalten sind oft mit Monatsreimen, Sprüchen, mit sog. *Klugheitslehren* ausgefüllt, man findet hier aber auch Legenden, Worterklärungen, hauswirtschaftliche Ratschläge, im Monat fällige landwirtschaftliche Arbeiten usw.

Für die Nachwelt sind die handschriftlichen Eintragungen auf den leeren Seiten von außerordentlicher Bedeutung. Bei der Bindung der meisten Kalender wurde ein leeres Blatt nach jedem Monat eingefügt, wo der Kalenderbesitzer seine für wichtig gehaltenen finanziellen Daten, Angaben über das Wetter oder seine Reisen eintrug. Wir können aber auch über zahlreiche kulturgeschichtliche und kultursoziologische Besonderheiten lesen: Aufzeichnungen, die sich auf das alltägliche Leben beziehen, Ausgaben und Einnahmen am Tag, Ereignisse in der Familie.

Das *Prognostikon*, bzw. die astrologischen Voraussagen, ist im Laufe des Jahrhunderts immer kürzer geworden. Seine bis zur Mitte des Jahrhunderts typischen Teile berichteten über die herrschenden Planeten,

die vier Jahreszeiten, die Sonnen- und Mondfinsternisse, Kriegs- und Friedensfälle, über Krankheiten und Fruchtbarkeit der Felder. Nicht selten haben die kleinen Prosatexte über die Jahreszeiten bemerkenswerten literarischen Wert, sie werden wie Gedichte verfasst. Den aufgezählten Einheiten der Kalender folgte der Gesundheits- und Aderlassratgeber, meistens auch in Gedichtform, und mit einer Tabelle erweitert. 1756 verschwand aber diese Gedichte auf Befehl von Kaiserin Maria Theresia bis auf wenige Ausnahmen aus den Kalendern. Das Publikum suchte nämlich noch jahrelang die geschätzten Ratschläge und Vorhersagen.¹ Bis 1800 entwickelte sich ein sehr einfaches Prognostikon, das allein die Jahreszeiten, die Sonnen- und Mondfinsternisse behandelt.²

Zum Wissenswerten in praktischer Hinsicht können die Verzeichnisse der Jahr- und Wochenmärkte, der Poststationen, der Brief- und Postordnungen, und die genauen Auflistungen der *Magistrate in den kön. Frei-Städten in Ungarn*. gezählt werden.³ Hierzu gehören aber auch die Adressentafeln, die Interessentafeln, die die Zinsen bestimmter Kapitale angeben, und auch die Bauernregeln. Diese in den Kalendern für das ganze Gebiet des Königreichs veröffentlichten im alltäglichen Leben wichtigen Informationen waren bei allen Schichten der Leserschaft beliebt, aber hauptsächlich bei den Bauern und Händlern und auch bei den Beamten und offiziellen Behörden. Die Marktverzeichnisse zeigten die Tage aller Märkte in Ungarn, auch die in Siebenbürgen, und die deutschsprachigen Kalender druckten sogar die Zeitpunkte der bedeutendsten Märkte einiger Nachbarländer ab. Die Kalenderdrucker wurden von den Behörden öfters aufgerufen, verschiedene Anweisungen im Kalender an die Öffentlichkeit zu bringen, und diese Bitte erfüllten sie immer gern. Die Adressentafeln waren schon im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts sehr gefragt.

Die nächste große Gruppe der darzustellenden Textsorten der Kalenderanhänge diente neben der Unterhaltung zur Bildung der Leserschaft, zur Erhöhung des allgemeinen Niveaus auf dem Gebiet der wirtschaftlichen und historischen Kenntnisse. Hierzu werden Chroniken, Beschreibungen alter und neuer Ereignisse, Landeskunde, Statistik, medizinische Ratschläge, Fragen der Erziehung, Wissenswertes im Haushalt gezählt.

Die Chronik der Ungarn erschien schon im 17. Jahrhundert in den im Königreich Ungarn gedruckten Kalendern. Von der Auswanderung der Ungarn aus *Scythien* bis zu im August des Erscheinungsjahres der

Kalender stattfindenden Ereignissen verarbeiten diese Chroniken die ungarische Geschichte. Sie sind mit analytischer Methode aufgebaut, sie beschreiben die Ereignisse der zeitlichen Reihenfolge nach immer ausführlicher. Im 18. Jahrhundert wurden die Chroniken detaillierter, sie wurden jedes Jahr unverändert aufgelegt, höchstens ein wenig gekürzt. Bei den Darstellungen der zeitgenössischen historischen Geschehnisse kann aber auch der heutige Leser auf solche Aufzeichnungen stoßen, die als Quellen der Geschichtsschreibung dienen können.⁴ Um die Jahrhundertwende wurden in einem Jahrgang kurz gefasste vollständige Chroniken der Ungarn immer seltener veröffentlicht. Sowohl in den ungarisch- als auch in den deutschsprachigen Kalendern erschienen historische Beschreibungen meistens in Fortsetzungen. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist die bei Anna Landerer in Ofen gedruckte Kalenderreihe, in der das Publikum jedes Jahr die nächste Folge der Geschichte der ungarischen Könige lesen konnte.⁵ Im Jahre 1824 erschien der *Erste Theil der Chronik von Ungarn, welcher in sich begreift der Ungarn ersten Auszug aus Scythien nach Pannonien. Im Jahre Christi 373*. Und darauf folgten jahrzehntelang die ausführlichen Beschreibungen der Epochen der ungarischen Geschichte anhand der Taten der ungarischen Könige. Anna Landerer versprach ihrem Publikum die jährliche Fortsetzung, was auf großes Interesse hinweist. In der selben Kalenderreihe finden wir auch andere bemerkenswerte historische Darstellungen, so im Jahre 1819: *Kurzgefaßte Lebensbeschreibung der jetztlebenden vorzüglichen Regenten, Staatsmänner und Heerführer Europa's*, im Jahre 1816 *Summarische Darstellung der Europäischen Staaten- und Völker Ereignisse, von April 1814 an, bis zur neuen großen Friedens-Störung durch Napoleon Bonaparte, samt einer gedrängten Übersicht der daraus entstandenen Kriege in Italien und Frankreich*. Die Feldzüge von Napoleon wurden am Anfang des 19. Jahrhunderts in mehreren Kalendern ausführlich geschildert, manchmal im lebendigen, erzählenden Stil.

Sowohl die ungarisch- als auch die deutschsprachigen Kalender der Streibig-Druckerei in Raab behandelten bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts statistische, heimatkundliche und landeskundliche Materien.⁶ Auch in Ofen erschienen ähnlich lehrhafte Texte, auch Landerer veröffentlichte eine wissenschaftlich wertvolle und sehr langlebige Serie von 1780 an mit dem Titel *Historische Nachricht von denen merkwürdigsten Orten, und den Produkten der Gespanschaften des Königreichs Ungarn*.⁷ Die selbe

Kalenderreihe stellte elf Jahre davor auch die Flüsse des Königreichs vor, was natürlich ein Beweis dafür ist, dass die ungarische Heimatkunde ein beliebtes Thema im deutschsprachigen Leserkreis war. Die alphabetische Liste der *Geburts-Täage Hungarisch-Gräflichen Stands-Personen* gehörte ebenso zum festen Bestand der Kalender der Landerer-Druckerei.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts bildeten mehr oder weniger medizinische Ratschläge, Fragen der Erziehung und wissenswerte Neuigkeiten in der Landwirtschaft und im Haushalt den Hauptteil der Kalenderanhänge. Das Niveau dieser Texte hing meistens von dem Bildungsgrad und von der Einstellung der Kalendermänner ab. Im 19. Jahrhundert bekamen die Gesundheit betreffenden Ratgeber etwas weniger Gewicht, aber sie waren fast jedes Jahr in den Kalendern vertreten. Katharina Landerinn empfahl ihren Lesern 1792 eine kleine sog. *Landapotheke* von Professor Halle in Berlin, und ein Jahr später fing sie an, *Etwas über die Gesundheit des Menschen*, eine medizinische und zugleich psychologische Abhandlung mitzuteilen.⁸ *Nützliche Hausmittel*, *Verschiedene Mittel*, *Hauswirtschafts-Mittel und unterschiedliche Kunst-Stücke* und ähnliche Titel hatten die Schriften, die über die neuesten Informationen für den Haushalt berichteten. 1789 belehrte Katharina Landerer die „würdigen Bewohner der Felder“ und die „verehrungswürdigen Ackersmänner“ mit einem zweifellos nützlichen Aufsatz: *Oekonomische Artikeln. Von dem Ackerbau und Viehzucht*.⁹

Der Kalender gehört durchschnittlich zur Verbrauchs- und Trivilliteratur. Die in den Beilagen der Kalender veröffentlichten literarischen Texte dienten in erster Linie zur Unterhaltung der Leserschaft. Die Popularität einer Kalenderreihe sicherten größtenteils ihre lustigen Schwänke, Anekdoten, Erzählungen, Märchen und Geschichten, die von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an zum festen Bestand der Kalenderanhänge gehörten. Diese Kalendergeschichten bilden die dritte thematische Gruppe der gesammelten Texte. Quellen der Geschichten sind die Schwanksammlungen, ihr Gegenstand ist meistens eine aus dem Leben des Volkes entnommene unterhaltende oder nachdenkliche Begebenheit. Sie sind oft lehrreich mit einem moralischen Einschlag.¹⁰ Die Kalenderverfasser versuchten, schon mit dem Titel das Interesse der Leser zu wecken: *Angenehme Unterhaltung in den langen Winterabenden*, *Erzählungen und Anekdoten*, *Mannigfaltigkeiten*, *Verschiedene Anekdoten und Erzählungen zum unterhaltenden Zeitvertreib*, *Unterhaltende nützliche Anekdoten*. Die *Erzählungen und Anekdoten* bilden ein ganz besonderes,

sowohl inhaltlich als auch formal schwierig durchschaubares Gebiet auch innerhalb einer Kalenderreihe.

Diese meist kurzen und witzigen Geschichten charakterisieren entweder eine bekannte Persönlichkeit oder einfache Durchschnittsmenschen. Letztere nennt man im Ungarischen „Adoma“, um sie kreist die häufigere Variante der Anekdote. Sie stellen Figuren verschiedener Nationalitäten vor, über alle Schichten der Gesellschaft und über zahlreiche Berufe wird hier in den pointierten, oft ironisch geistreichen Kurzerzählungen gelacht. In den Anekdoten treten pffiffige, manchmal sogar schlaue, aber immer kluge, oft auch berühmte Persönlichkeiten, Könige, Kaiser auf, die natürlich wohlwollend und gütig sind. König Matthias Corvinus, die Husaren, und weitere den Nationalcharakter der Ungarn darstellende Figuren erscheinen immer wieder in den Anekdoten, Erzählungen oder historischen Darstellungen der Raabischen und Pest-Ofner Kalender. Die folgenden „unterhaltenden nützlichen Anekdoten“ wurden 1813 im *Ofner Schreib-Kalender* veröffentlicht:

Ein ungarischer Husar sah eine Landkarte, auf welcher die Länder mit verschiedenen Farben illuminiert waren. Man fragte ihn, welches Land er vorzugsweise zu besitzen wünschte. „Teremtette“ rief er, indem er auf das grün illuminierte deutete, „das ist Land für Husar, viel Heu, viel Heu.“

König Mathias Corvinus von Ungarn lagerte sich einst im Kriege gegen die Türken, nahe denselben gegenüber. Plötzlich entschloß er sich, das Innere des türkischen Lagers zu besichtigen. Er verkleidete sich als Bauer, setzte sich zu Pferde, queer über dasselbe mit Säcken Gerste, und zog so unerkennbar in Gesellschaft anderer Landleute, die Lebensmitteln verkauften ins feindliche Lager. Dort ging seine Verwegenheit so weit, daß er sich selbst an die Zelt-Thüre des feindlichen Heerführers stellte, und da den ganzen Tag über seine Gerste zum Verkauf ausbot. Abends kehrte er unter Begünstigung der Dunkelheit zu den Seinigen zurück, und Morgens darauf schrieb er dem Türkischen Feldherrn von dem Besuch welchen er verkleidet seinem Lager und ihm selbst gemacht hatte. Zum Beweise zählte er ihm alle Gerichte vor, welche ihm aufgetragen waren. Der Türk von dieser Verwegenheit überrascht, Glaubte nun den ungarischen König alle Augenblicke in seinem Zelt zu sehen, und verlegte schnell sein ganzes Lager.¹¹

Die unerschöpfliche Menge der Schwänke, schwankhafter Erzählungen, Anekdoten, die in den meisten Kalendern, so auch in den fünf untersuchten Kalenderreihen jedes Jahr veröffentlicht wurde, ist durch die sehr bedeutende Schwankkultur zu erklären.

Zeugnis dieser bedeutenden Schwankkultur der frühen Neuzeit sind die vielen Schwanksammlungen. Die Stoffe stammen aus der Umwelt der Kleinbürger, die Geschichten von Handwerkern, Wirten, Kaufleuten, Bauern, Pfarrern, Studenten usw. erzählen. Sie spotten über Ehebruch, Eifersucht, Modetorheiten, Eitelkeit, leichtfertige Lebensführung, Dummheit und Betrügereien. Im 16. und 17. Jahrhundert folgten aufeinander die Veröffentlichungen von Schwänken, schwankhafter Erzählungen, Anekdoten und Historien.¹²

Als Beispiel werden einige Anekdoten und Schwänke aus den Kalendern der Ofner Landerer-Druckerei, und der Pester Trattner-Druckerei zitiert:

Dem Könige von England Jacob I. setzte sich einst eine Fliege auf die Nase, worüber er zornig ward, und im Wegjagen sagte: Ich habe drei Königreiche, kannst du darinne keinen andern Platz finden?

Ein Mann pflegte seine Frau alle Tage zu schlagen. Einmal hatten sie Gäste, und weil die Frau der Prügel schon so gewohnt war, fragte sie den Mann, da sie eben zu Tisch gehen wollten, wie ist es heute, schlagen wir uns vor oder nach dem Essen? Hierüber schämte sich der Mann, und schlug sie hinfort nicht mehr.

Eine Schauspielerin heirathete einen Architekten; man warf ihr vor: da sie mit so vielen vornehmen Herren Umgang hatte, wie sie sich so herablassen konnte? Was soll ich thun? Die ganze Welt bemüht sich meinen ehrlichen Namen zu zerstören, es ist billig daß ich einen nehme, der sich aufs Aufbauen versteht.

Ein Richter sagte zu einem Mönche welcher ritt: Ei ei! Euer Hochwürden folgen sehr schlecht dem Beispiele ihres Heilandes nach, der nur auf einem Esel geritten ist. Der Mönch antwortete: „Das ist nicht meine Schuld, warum macht man so viel Esel zu Richtern, daß unser einer keinen mehr zu reiten bekommen kann.“¹³

Es ist schwierig, einen zusammenfassenden Begriff für die Bezeichnung der nächsten typischen Gruppe der kleinen Textarten der Kalenderanhänge zu finden, der die Vielfalt der Redewendungen, Sprichwörter, Sprüche, Rätsel und Reime in sich vereint. Die Sprachwissenschaftler stellen den Unterschied aufgrund der Kürze dieser Textarten fest, bzw. dass sie aus einem einzigen Satz bestehen. Die Folkloristen teilen diese Ansicht. In der Literaturwissenschaft fehlt es an einer allgemein anerkannten Definition, obwohl das vielfache Problem in manchen theoretischen Arbeiten eingehend diskutiert wurde.¹⁴ Das Textmaterial der Kalenderbeilagen genauer betrachtet lässt sich feststellen, dass ein Teil dessen der Volksdichtung zugeordnet werden kann. Der Kalendermann zeichnete die geläufigen Sprachformeln und Sprachspiele auf, über die der Volksmund durch mündliche Überlieferung viel Weisheit und Klugheit zum Ausdruck brachte und lebendig hielt.¹⁵ Diese können als Folklore-Schöpfungen aufgefasst werden, aber nicht deswegen, weil sie im Volksmund lebendig waren, sondern weil sie die Kunst des Volkes repräsentieren, und das Volk sie selber geschaffen hat. Der Kalendermann sammelte auch die unterschiedlichsten Erzählformen von Jahr zu Jahr, Vieles aus anderen Kalendern und aus allerlei Quellen schöpfend. Oft fungierte er selber auch als Autor oder Bearbeiter der Texte.

Die Rätsel und Rätselfragen unterhielten und belehrten zugleich ein sehr breites Publikum, ähnlich, wie die sog. *Denksprüche*, die Sprichwörter. Die *Auflösung* der Rätsel fand der Leser auf der vorletzten Seite oder aber erst im folgenden Jahr bei den neuen Rätselfragen. Eine beliebige Auswahl aus den Ofner *Historischen Haus- und Wirtschafts-Kalendern* soll hier die eigenartige Mischung der Kunsträtsel und der Volksrätsel darstellen, nämlich der Kalendermann spielte hier auch die Rolle des Sammlers einerseits von den allgemein bekannten, mündlich verbreiteten Rätselfragen, andererseits erfand er selber auch Rätsel, und übernahm vieles von früheren und zeitgenössischen Autoren.

1.
Eine Jungfrau kaum einen Tag alt,
Bekam einen Mann aus Gottes Gewalt,
Gebahr einen Sohn im ersten Jahr,
Und starb eh sie gebohren war.
Die Eva.

2.

Es sind 24 Herren
Die die ganze Welt regieren
Sie essen kein Brod und trinken keinen Wein
Was mögen das für Männer sein.
Die 24 Buchstaben.

4.

Ich habe Wasser, und bin nicht naß;
Ich habe Feuer, und bin nicht heiß;
Ich hange am Kreuze, und bin nicht todt
Ich gelte Tonnen Goldes, und wiege kein Loth.
Der Diamant.

5.

Der es macht, der will es nicht,
Der es trägt, behält es nicht,
Der es kauft, braucht es nicht,
Und der es hat, weiß es nicht.
Ein Sarg.¹⁶

In den meisten Jahrgängen der Kalenderreihen aus Pest und Ofen fand der Leser die ewig gültigen Sprüche, Trattner z.B. veröffentlichte jahrzehntelang Sprüche und Sprichwörter. Die Mehrheit von ihnen kann ohne Weiteres als goldene Lebensweisheiten verstanden werden. Zu ihrer Erscheinungszeit, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren sie wichtige Medien bei der Vermittlung sozialer Erfahrung und Moral. Die unten aufgeführten Beispiele sind eine kleine Auswahl der unzähligen *Kraft- und Kernsprüche[n]* aus den Jahrgängen 1828-1832 der Trattner'schen Kalenderreihe *Gemeinnützig und erheiternder Pesther Schreib- und Haus-Kalender*:

Hängt Mancher die Angel auf Fische aus,
Und zieht aus dem Wasser nur Frösche heraus.

Gib deiner Tochter bei Zeiten einen Mann,
Denn es ist Obst, das sich nicht lange halten kann.

Das Liebes- und das Ehestandspiel,
Trägt wenig ein und kostet viel.

Alte Freunde, alter Wein,
Sind am besten, schmecken fein.

Das Glück ist rund und dumm,
Drum kugelt's überall herum.

Das wäre ein herrliches Gartengelände,
Wo man den Weinstock mit Würsten bände.

Laß deinen Mund verschlossen sein,
So schlukst du keine Fliegen ein.

Ein „Da hast“ ist besser in der Noth,
Als zehn: „Helf dir Gott.“

Arbeit gern und sei nicht faul,
Gebratene Taub' fliegt nicht ins Maul.

Zwei Katzen und eine Maus,
Zwei Weiber in einem Haus,
Zwei Hunde an einem Bein,
Gehen selten Freundschaft ein.¹⁷

In Form und Funktion schließt sich die sogenannte Bauernregel dem Sprichwort an. Es gibt zwei Gruppen: Arbeitsregeln und Wetterregeln. Der übliche Begriff der Bauernregeln bezieht sich auf die viel größere Gruppe der Wetterregeln, die zwar von allgemeiner Bedeutung sind, für den Bauern waren, und noch immer sind, elementar wichtig. Die Bauernregeln, die in den meisten Kalenderreihen von Jahr zu Jahr vertreten sind, beruhen auf jahrhundertealten Erfahrungen der Landwirte, sie sind allgemein verbreitet, und bis heute im Allgemeinbewusstsein verankert. Der Kalender war eine Fundgrube solcher Regeln, von denen unten zwei zitiert werden:

Im Jenner.

Vinzenzi heller Sonnenschein,
Füllt uns die Faß mit guten Wein.
Ist Paulitag schön hell und klar,
So hoft man ein fruchtbares Jahr.
Ist Nebel, denke an den Tod,
Ist Regen, ißt man theures Brod.
Im April.

Den Bauren freut ein Aprilregen,
Davon bekommt er reichen Segen.
Des Wetters Unbestand zeigt uns deutlich an,
daß sich des Menschen Sinn auch leicht verändern kann.¹⁸

Die in den behandelten Kalendern veröffentlichten Gedichte sind meistens Monatsreime im Kalenderteil, Scherz- oder Spottgedichte und andere, auch zur Gelegenheitsdichtung gehörende Verslein im Anhang. Diese Gruppe ist am wenigsten einheitlich, hierzu können alle rhythmischen Texte gezählt werden, die aber oft Berührungspunkte mit anderen Gattungen aufweisen. Die Monate und die Jahreszeiten sind das häufigste Thema der meist kurzen Gedichte, die nicht nur die im Monat fälligen landwirtschaftlichen Tätigkeiten erklären, sondern auch spruchartige, moralisierende Lebensweisheiten, oft auch vollständige Sprichwörter beinhalten. Nach 1800 werden immer mehr Gedichte in den Kalenderanhängen veröffentlicht.

Katharina Landerer veröffentlicht in ihrem Ofner *Historischen Haus- und Wirtschafts-Kalender* lustige Gedichte, die dem Witz nahe stehen. Die „Wünsche eines Ehemannes“ mag hier als letztes Beispiel die Vorstellung der bunten Palette der unterhaltenden literarischen Texte der deutschsprachigen Kalender in Ungarn um 1800 abschließen:

Wünsche eines Ehemannes.
Ihr Götter! als ich vor euch trat,
Und um Barinens Hand euch bat,
Hab' ich zehn Lämmer euch geweiht,
Und als mich ihr Besitz erfreuet,
Da bracht ich auf dem Dankaltar

Euch wieder zwanzig andre dar.
Jetzt geb' ich euch die ganze Heerde,
Wenn ich von ihr erlöset werde.¹⁹

Aufgrund der Forschungsergebnisse lassen sich folgende Prämissen feststellen: Zusammenfassend gilt für diese gattungsgeschichtliche Periode der in Ungarn veröffentlichten Kalender, somit auch für die um 1800 veröffentlichten Pester und Ofener Kalenderreihen, dass obwohl in ihnen auf Kosten der althergebrachten, sozialisierbaren inhaltlichen Elemente der Anteil an Neuigkeiten zunahm, das Traditionelle weiterhin überwog. Die kohärente Ordnung einer astrologisch begründeten Weltanschauung geriet zwar ordentlich ins Wanken, einzelne dieser Elemente lebten allerdings fort und das magische Weltbild konnte nicht vollständig von einer einheitlich rationalistischen Sicht der Dinge abgelöst werden. Die Idee ist zwar existent, einen Kalender zu erschaffen, der aufklärerisch wirken und vernunft- und erfahrungsbasiertes Wissen bewusst vermitteln sollte, diese Idee wird aber nur marginal verwirklicht.

Diese Ambivalenz, die einerseits den Fortschritt, andererseits dessen Begrenztheit in sich trägt, kennzeichnet die untersuchten Pester und Ofener Kalenderreihen dieser Ära, sowohl ihre Machart, ihren Inhalt, ihre ideologische Prägung, ihre Verbreitung, als auch ihre Funktion und ihren Gebrauch betreffend. Es handelte sich um Kalender, die dem Bildungsniveau, dem Lebensrhythmus, den Bedürfnissen und Ansprüchen seiner Nutzer und dem zeitgenössischen gesellschaftlichen Kommunikationsmuster entsprachen. Dies belegt auch den beschriebenen Prozess, wie die beiden neuen Funktionen der Kalender, das Vermitteln von Aktualitäten und die Unterhaltung auf diese Weise entstanden.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu: *ENCHIRIDION SEU EXTRACTUS BENIGNARUM NORMALIUM ORDINATORUM REGLARUM... ET REGINAE MARIAE THERESIAE, SEU INDE AB ANNO 1724, USQUE ANNUM 1780. EMANATARUM, ET FINE OBSERVATIONIS PER REGNUM CIRCULARITER PUBLICATARUM.* PESTINI, Typis Nob. Matthiae Trattner de Petróza. 1825, S. 31: „Calendaris imprimi solitis diversae fuit, Corruptelam morum inducentes Historiae

non adjiciantur. 1756, 22. Jan.“

² Vgl. Szelestei N., László: *Kalendáriumok a 18. századi Magyarországon*. [Kalender in Ungarn im 18. Jahrhundert.]. In: *Az OSzK Évkönyve 1980*. Budapest: OSzK, 1982, S. 479. Vgl. dazu auch die Fußnote bei Szelestei, Nr. 19.

³ Siehe die Verzeichnisse der Trattner'schen Kalenderreihe *Gemeinnützigter und erweiternder Pesther Schreib und Haus Kalender*. Pest: Trattner, 1829.

⁴ Siehe dazu Dukkon, Ágnes: *Tótfalusi Kis Miklós naptárai*. [Die Kalender von Miklós Tótfalusi Kis.]. *ItK* 82, 1978, S. 52-61.

⁵ *Neu eingerichteter allgemeiner Ofner Schreib-Kalender*. Ofen: Anna Landerer, 1824.

⁶ Vgl. Szelestei N. [Anm. 2], S. 487.

⁷ *Sibyllinische Weissagung in einem alt- und neuen Krackauer-Kalender*. Ofen: Katharina Landererinn, 1780.

⁸ *Historischer Haus- und Wirtschafts-Kalender*. Ofen: Katharina Landerer, 1793.

⁹ *Historischer Haus- und Wirtschafts-Kalender*. Ofen: Katharina Landererinn, 1789.

¹⁰ Siehe dazu Schenda, Rudolf: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1970, S. 285.

¹¹ *Neu eingerichteter allgemeiner Schreib-Kalender*. Ofen: Landerer, 1813.

¹² Siehe dazu Hein, Jürgen: *Der Schwank*. - In: Knörrich, Otto von (Hg.): *Formen der Literatur in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kröner, 1991; Bausinger, Hermann: *Formen der „Volkspoesie“*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1968 (Grundlagen der Germanistik 6); Voigt, Vilmos: *Kisepikai prózaműfajok*. [Die kleinepischen Gattungen der Prosa.] - In: Ders. (Hg.): *A magyar folklór*. [Die ungarische Volkskunde.] Budapest: Osiris, 1998.

¹³ *Neu eingerichteter allgemeiner Ofner Schreib-Kalender*. Ofen: Anna Landerer, 1813; *Gemeinnützigter und erweiternder Pesther Schreib- und Hauskalender*. Pest: Trattner, 1828, 1829.

¹⁴ Vgl. hierzu Jolles, André: *Einfache Formen. Legende / Sage / Mythe / Rätsel / Spruch / Kasus / Memorabile / Märchen / Witz*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1958.

¹⁵ Vgl. Bausinger [Anm. 12], S. 90.

¹⁶ *Historischen Haus- und Wirtschafts-Kalender*. Ofen: Landerer, 1760-86.

¹⁷ *Gemeinnützigter und erweiternder Pesther Schreib- und Haus-Kalender*. Pest: Trattner, 1828-1832.

¹⁸ *Sibyllinische Weissagung in einem Crackauer-Calender*. Ofen: Landerer, 1776.

¹⁹ *Historischer Haus- und Wirtschafts-Kalender*. Ofen: Landerer, 1793.

Eszter Kiséry (Debrecen)

**Ein Erfolgsbuch
in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts:
*Die Goldgrube oder der erprobte Rathgeber***

Als mir per Zufall das Buch *Die Goldgrube* unter die Hände kam, konnte ich damit außer der Freude etwas Altmodisches gefunden zu haben wenig anfangen. Aber Gold ist Gold, so habe ich mir vorgenommen, es als ein „objet trouvé“ zu betrachten und ihm eine Bedeutung zuzuschreiben indem ich es in den Schnittpunkt verschiedener Kontexte zu stellen versuchte.

Da dieses „objet trouvé“ eben ein Buch ist, und zwar ein dreibändiges, fängt man am besten mit der Beschreibung des Gegenstandes in seiner Materialität an: auf holzfreies Papier gedruckt, im Oktavformat, der Einband hellblau, vorne und hinten bedruckt. Vorne lesen wir den vollen Titel:

Die Goldgrube oder der erprobte Rathgeber für die Hausväter und Hausmütter in der Stadt und beim einsamen Landleben enthält eine vollständige Sammlung gemeinnütziger und erprobter Rathschläge, Rezepte, Anweisungen und Mittel wie man mit Ehren und Vortheil die Geschäfte der Küche, des Kellers, des Gartens, der Speisekammer, des Stalles, auf dem Felde, beim Waschen, Biegeln, Bleichen, Färben ec. verrichten soll, um eine Haus- und Landwirtschaft in allen ihren Zweigen in erwünschtem Zustande zu erhalten. Zweite, stark vermehrte und verbesserte Auflage. Pest und Kaschau Verlag von Otto Wigand 1829.

Es ist ein dreibändiges Opus und auf dem Titelblatt des dritten Bandes steht noch Folgendes: „Nebst einem Anhang: Franklin's goldenes Schatzkästlein, oder Anweisung, wie man thätig, verständig beliebt, wohlhabend, tugendhaft und glücklich werden kann.“ Hinten steht Werbung, d. h. eine Titelliste desselben Verlages. Auch der Preis ist angegeben: 2 Forint (fl), wozu vielleicht so viel zu sagen ist, dass ein Band des bei demselben Verlag erschienenen *Közhasznú esméretek tára* (Konversationslexikon 1831/34) ebenfalls zwei Forint kostete.¹ Man

sucht vergebens nach Angabe der Auflagenhöhe, aber diesbezüglich können wir uns auf die Einschätzungen des jungen János Trattner aus dem Jahr 1817 berufen. Nach ihm war ein Buch rentabel, wenn es die Auflagenhöhe von 300 Exemplaren erreichte.²

Der Herausgeber der *Goldgrube* ist Otto Wigand. Sein Name markiert (natürlich mit anderen wie Konrad Adolf Hartleben, Gustav Heckenast, Lajos Landerer u. s. w.) die Geschichte des Buchhandels und Verlagswesens im Königreich Ungarn des Reformzeitalters.

Außer Otto Wigand haben sich auch seine Brüder Karl, Georg und sein Sohn Gustav Wigand in diese Geschichte eingeschrieben. Was die ungarländische Kultur den aus Göttingen stammenden Wigands zu verdanken hatte, darüber schrieb Sándor Komáromi eine hervorragende Analyse.³ Ein Rückgriff auf seine Ergebnisse ermöglicht also einen kurzen Überblick über ihre, vor allem Otto Wigands Tätigkeit. Er lebte von 1795 bis 1870. Er traf 1816 in Kaschau ein, folgte dem fünf Jahre früher sich in Pressburg niederlassenden Bruder, der seinerseits später sich einen Namen mit der Herausgabe der „Pressburger Zeitung“ machte. Georg, der jüngste Bruder, kam 1822 nach Kaschau in die Lehre von Otto, von dem er dort 1827 die Geschäfte übernahm. Otto Wigand baute eine Firma seit 1827 in Pest aus, die von seinem Sohn Gustav, dann von seinem Schwager Gustav Heckenast weitergeleitet wurde, nachdem er, also Otto Wigand, in den frühen 30er Jahren nach Deutschland zurückgekehrt war und in Leipzig ein Unternehmen gegründet hatte. Heckenasts erfolgreicher Tätigkeit verdankt die Pester Firma besonders in den 40er und 50er Jahren ihr internationales Renommee. Der Verlag geht dann in eine Vereinigung ein und seine lange Tradition wird 1873 in der Franklin Társulat (Franklin Gesellschaft) aufgehoben. Otto Wigands Lebensweg ist also von Neuanfängen und Ortswechselln geprägt: kein Einzelfall in seiner Zeit. Das Buchgewerbe war ein von Konkurrenzkämpfen, Zensurmaßnahmen gezeichnetes Feld, ein Tummelplatz mutiger Unternehmer. Unter diesen Unternehmern finden wir im ausgehenden 18. Jahrhundert und in dem ungarischen Reformzeitalter hauptsächlich Deutsche. Ihre Tätigkeit stellt „ein Stück gemeinsame ungarndeutsche und magyarische Buchgeschichte im Kraftfeld der Veränderungen dar, die die Sprachlandschaft im Laufe der ungarischen Nationalbewegungen [...] erfuh“. ⁴ Die deutsche Bürgerschaft der Städte verstand die magyarischen Bestrebungen ange-

sichts der absolutistischen Politik Wiens, wurde jedoch durch den sich immer deutlicher artikulierenden Wunsch der Magyaren nach Sprachsouveränität allmählich in eine Verliererposition gedrängt. „Das städtische Sprachmilieu verlor durch den angewachsenen Verkehr und massenweisen Zuzug aus der Umgebung schnell sein überwiegend deutsches Gepräge.“⁵ Die Buchproduktion orientiert sich an diesem Prozess der Veränderung des Sprachverhaltens des Lesepublikums. Das wird deutlich auch am konkreten Fall der Wigand-Brüder. Karl und Otto lasen sich in Städten nieder, Pressburg und Kaschau, wo die deutsche Tradition stark ist und sie nehmen am Anfang ihrer Tätigkeit „Themen und Gattungen in Angriff, die dem traditionellen Bedarf des deutschsprachigen Lesers und Benutzers unterschiedlicher Provenienz genügen“.⁶ Karl Wigand bringt Fachbücher heraus, Otto Wigand hat Neigung auch zur Dichtung, Theater, Philosophie und Pädagogik, behauptet Sándor Komáromi. Deutsche Originalwerke und Nachdichtungen aus der Weltliteratur in deutscher und auch in ungarischer Sprache findet man in seinem verlegerischen Programm. Er geht auch weiter, und gibt deutsche Übersetzungen zeitgenössischer ungarischer Literatur heraus, bereits in Kaschau, aber noch mehr in Pest, als er seinen Laden in der Váci Gasse eröffnet. Hier erfolgt eine deutliche Verschiebung zugunsten des Ungarischen. Er rückt mit einem großen Verlagswerk heraus, mit dem bereits erwähnten zwölfbändigen *Konversationslexikon*. Das Unternehmen war repräsentativ gedacht und ist repräsentativ geworden, aber in einem anderen Sinne als gedacht. Nach Kritikern, zu denen man den heftigen Bajza und den taktvollen Kazinczy zählen kann, weist das Konzept dieses ersten ungarischsprachigen Lexikons Kinderkrankheiten auf: die Übertragung aus dem deutschen durch inkompetente Übersetzer macht die Forderung „nach einem nationalen Originalwerk“ laut. Parallel mit diesem Großprojekt erscheinen bei Otto Wigand u. a. Széchenyis Werke auf Deutsch, und es wird angenommen, dass sein Umzug nach Leipzig mit der Herausgabe von Miklós Wesselényis *Balítéletekről* (Von Fehlurteilen 1833) im Zusammenhang stehen könnte. Mit seinem Buchprogramm stand er nicht nur in Pest, sondern später auch in Leipzig auf der Seite der ungarischen Sache, im Sinne des Emanzipationsdranges gegen die Habsburger.⁷

Und an welchem Punkt dieser Skizze kann man *Die Goldgrube* ansetzen?

In Kaschau kommen bei Otto Wigand Bücher heraus, die man unter der Bezeichnung „populäre Sachbücher“ zusammenfassen kann: Ratgeber, Wegweiser, Gesellschafter, Haussekretär. Es handelt sich zum Teil um Bücher für welche er sich Lizenzen aus dem Ausland verschafft, und zum Teil um solche die er aus verschiedenen Quellen selber zusammenstellt. Sándor Komáromi spricht von mehr als einem Dutzend von Titeln, die dieser Gattung zuzuordnen sind.⁸ Jedenfalls ist *Die Goldgrube* eines von diesen. Dass es sich in diesem Fall tatsächlich um ein Erfolgsbuch handelt, beweist nicht nur der Umstand, dass das Buch mehrere Ausgaben erlebte, sondern vielleicht auch, dass es sogar auf Ungarisch herauskam (1829/30 in Pest, in zwölf Heften, übersetzt von Antal Lencsés und Elek Zádor).

Beim Vergleich von Titelgebung, Erscheinungsorten, Umfang und Struktur der verschiedenen Ausgaben dieses Ratgebers fallen einige Dinge sofort auf. Die Betitelung des Buches als *Goldgrube* erfolgt erst ab der zweiten Ausgabe und sorgt werbetechnisch für die Steigerung des in der Überschrift gemachten Versprechens. Wigand gibt ebenfalls seit der zweiten Ausgabe mehrere Erscheinungsorte an (Kaschau, Pest, Halberstadt), seine Tätigkeit läuft also parallel an verschiedenen Orten, was vielleicht ebenso den Rang der Publikation hebt wie das Wort „Goldgrube“. Der Umfang erweitert sich sprunghaft ebenfalls bei der zweiten Ausgabe, die mit Recht als „erweiterte“ bezeichnet worden ist. (1824 Kaschau: 1 Band, 336 Seiten, 1829 Pesth und Kaschau: 3 Bände 384, 352, 190 Seiten). Diese Erweiterung des Umfanges erfolgt nicht zuletzt dadurch, dass ein Anhang da ist: *Franklins Schatzkästlein*. Dieser Franklin ist kein anderer als Benjamin Franklin. Sein Name und seine Weisheiten im *Schatzkästlein* sollen dem Käufer den letzten Ruck zum Öffnen seiner Geldbörse geben.

Der Titel spricht Hausväter und Hausmütter an, Familie und Haus sind also die Instanzen, an die sich der Herausgeber wendet. Damit sind wir in die Tradition der Hausväterliteratur, in die Tradition der Hausbücher versetzt. In diesem Sinne sollen wir auf ästhetische Wahrnehmung dieses Druckwerkes von vorn herein verzichten und uns auf eine Art Gebrauchsliteratur einstellen. Die Erörterung von Techniken der Haus-, Land-, Forstwirtschaft, der Viehzucht, Medizin und Architektur, also die Behandlung aller lebenswichtigen Probleme der naturalen Bedarfsdeckung gehört in dieser Art Schrifttums gekoppelt

mit Lehren über Moral und Sozialisation seit Aristoteles bis ins 18. Jahrhundert zum Gattungsprogramm der „Ökonomik“. Im 18. Jahrhundert werden die sittlichen und rechtlichen Normen aus dieser Ökonomik-Literatur verbannt, deren Blütezeit zwischen 1600 und 1750 liegt.⁹ Eine schnelle Suche in dem Karlsruher virtuellen Katalog liefert den Beweis dafür, dass diese Gattung auch nach 1750 beliebt war: es wäre eine aufschlussreiche Arbeit, eine Art Ahnentafel der auseinander schöpfenden Ratgeber zusammenzustellen. In der Zeit der Aufklärung erfolgt jedenfalls die Verwissenschaftlichung der Ökonomie, in der die sozialetischen Pflichten des Hausvaters gegenüber Frau, Kindern und Gesinde nichts mehr zu suchen haben sollen.¹⁰

Ob und wie entspricht diesem neuen Trend die *Goldgrube* von Wigand? Was wir in den Händen haben, ist ein Buch in dem hinter dem Deckblatt in jedem Band ein alphabetisches Register die behandelten Themen mit Seitenhinweisen angibt, wodurch die Orientierung im Buch gewährleistet ist. Die Themenkreise umfassen Kochrezepte, Backrezepte, Gartenarbeit, Wetterregeln, Kellermeisterei, Pferdezucht, Schädlingsbekämpfung, Brauen, Bienenzucht, Seidenraupen- und Fischzucht, Weinbau, Herstellung von Tinte und Geheimtinte, Schmiere, Farbe, Siegelwachs usw. Die Themen sind denen früherer Hausbücher ähnlich und ein diesbezüglicher Vergleich würde sicherlich ergeben, dass nicht nur die Themen, sondern selbst die Techniken und Rezepte über Jahrhunderte hinweg wenig Veränderung zeigen. Als Dokumente des Alltagslebens beziehen sie sich auf die vielfältigen Arbeitsbereiche und Techniken eines Haushaltes im vorindustriellen Zeitalter. Wigand arbeitet natürlich für seine Zeitgenossen und bedient sich bei anderen, deren Namen er zumindest in der ersten Ausgabe des Kompilationswerkes¹¹ als bekannte Größen angibt: Leuchs, Röver, Hermbstädt, Schmidt, Donndorf und andere, die er nicht mit Namen nennt. Diese Namen sind für uns kaum mehr präsent, nur drei von ihnen sind in den biografischen Lexika zu finden. (Zu Sigismund Friedrich Hermbstädt und Johann Carl Leuchs findet man etwas in der Neuen Deutschen Biographie: Bd.8 bzw.Bd.14, über Johann August Donndorf in der Allgemeinen Deutschen Biographie: Bd.5). Diese drei Männer waren Söhne des aufgeklärten Jahrhunderts, jeweils auf einem Fachgebiet wie Chemie, Wirtschaft oder Technologie tätig. Das Ziel des aus diesen und anderen bewährten Quellen zusammengestellten Buches

ist, wie der Titel verspricht, und wie es die Tradition vorschreibt, durch die Beschreibung der tausend und ein Tätigkeiten den Leitern eines Haushaltes auf dem Land oder in der Stadt beizustehen, sie mit den möglichst besten und ökonomischsten Techniken bekannt zu machen. Der klassischen Hausväterliteratur gegenüber gibt aber dieser enzyklopädisch angelegte Teil der wigandschen *Goldgrube* keine Hinweise auf die Beziehungen, Positionen innerhalb der mit „Hausvater“ und „Hausmutter“ angedeuteten Familie, bzw. des „ganzen Hauses“. Die soziale und ethische Dimension der alten Gattung fehlt hier gänzlich, ganz im Sinne des bereits erwähnten neuen aufklärerischen Trends. Demgegenüber enthält das Buch implizite die Grundregeln einer neuen Ethik, die des alles auf den gemeinsamen Nenner bringenden Geldes. Ein etwas längeres Kapitel „Bemerkungen und Lehren für Anfänger in der Haushaltungskunst“¹², geben eine Zusammenfassung der Hauptregel des Umganges mit dem Geld, wobei in allen Punkten (es gibt davon 22) eine rationale, präzise, sparsame, sachliche (also eine bürgerlich-erwachsene und keinesfalls aristokratisch-verschwenderisch-kindliche) Haltung empfohlen wird. Eine besondere Aufmerksamkeit wird in diesem Kapitel der Kreditausleihe gewidmet. Die akkurate Besprechung der diesbezüglichen Probleme wird unter Punkt 22 von *a* bis *k* vorgenommen. Dieses Kapitelchen wurde zwischen zwei Absätzen untergebracht, die der inneren Anlage des Buches entsprechend herzlich wenig mit diesen goldwerten und bürgerlichen Regeln zu tun haben. Davor liest man nämlich über „Die Warzen bei Frauen, die zum Erstenmal schwanger sind“. Hinterher folgen „Verhaltensregeln bei nahen Gewittern, um nicht vom Blitze beschädigt oder getötet zu werden“. Diese naive Aneinanderreihung der Themen darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hier beim Umgang mit Geld um eine bürgerliche Kulturpraxis handelt, auch wenn der soziale, geschweige denn politische Raum dieser Praxis sich in diesem Buch nicht im Mindesten abzeichnet.

Und mit dem Stichwort Bürgerlichkeit sind wir bei dem Anhang der *Goldgrube*, bei dem *Schatzkästlein*¹³ von Franklin. Das 20. Jahrhundert verbindet den Namen von Benjamin Franklin mit der berühmten Schrift von Max Weber *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Er war jedoch bereits im 18. und 19. bekannt als Verleger, Kalenderherausgeber, Physiker und Staatsmann.¹⁴ Sein Name auf dem

Titelblatt eines Ratgebers konnte eine Art Garantie für den Inhalt und auch für den geschäftlichen Erfolg des Buches sein.

Was enthält also das *Schatzkästlein*? Das Versprechen der von Franklin geliehenen Ratschläge, wie auf dem Titelblatt steht: „Anweisung, wie man thätig, verständig, beliebt, wohlhabend, tugendhaft und glücklich werden kann“ – es wird hier nicht weniger versprochen, als durch Befolgung der Anweisungen ein idealer Bürger werden zu können. Auf 26 dicht bedruckten Seiten eine Lebensstrategie in lockerer Darbietung, völlig unsystematisch gegliedert. Die Sprechweise wechselt häufig zwischen der Ebene der sentenziösen Mitteilung und der Ich-Form. Insgesamt 45 Themen werden besprochen. Die Beiträge sind von unterschiedlicher Länge, von der zweizeiligen Äußerung bis zu fünfseitigen Ausführungen. Zur Illustration einige Themen: „Wie hilft man den Armen auf?“, „Das Rechtschreiben“, „Der Tod“, „Behandlung der Ehegattin“, „Wie muss man die Welt ansehen, um glücklich zu seyn?“, „Lehren, welche man beim Schachspiele lernen kann“, „Selbst das Übel hat seinen Nutzen“, „Gute Werke“, usw.

Gleich am Anfang der Franklinschen Ratschläge steht ein umfangreicheres Traktat mit dem Titel: „Tugenden, die man sich zu eigen machen muss“. Man entdeckt sofort, dass es sich hier um einen Text handelt, den man aus seiner *Autobiografie*¹⁵ kennt. Es sind die Seiten, auf denen er über sein Vorhaben berichtet, an der eigenen moralischen Vollkommenheit zu arbeiten. Es ist ein passender Anfang in einem Ratgeber. Er stellt nämlich einen Tugendkatalog zusammen, 14 Tugenden jeweils mit kurzer Erklärung. Diese Tugenden sind: Mäßigkeit, Schweigen, Ordnung, Entschlossenheit, Sparsamkeit, Fleiß, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Reinlichkeit, Gemütsruhe, Keuschheit, Demut, Menschenliebe. Dann berichtet er über sein Experiment der Selbstbeobachtung, wozu er eine Tabelle mit den Wochentagen zeichnet, dem folgt ein Stundenplan, in den die Tätigkeiten des ganzen Tages eingetragen sind. Der Höhepunkt dieser Selbstprüfung ist am Abend: es ist die Zeit der Beantwortung der Frage, was habe ich Gutes getan? Die Leser bekommen nicht nur diese Vorschläge zur Selbstkontrolle, sondern um der Authentizität und Wirksamkeit der Vorschläge Nachdruck zu verleihen, auch das persönliche Zeugnis des großen Mannes: „Für meine Nachkommen kann es von Nutzen seyn, zu erfahren, dass ihr Vorfahrer diesen Maßregeln

nebst Gottes Hilfe das beständige Glück seines Lebens bis zu seinem 79. Lebensjahre verdankt hat, wo dieses geschrieben ist.“

Durch die Hervorhebung bekommt dieser Teil aus der selbst erzählten Lebensgeschichte von Franklin einen stärker präskriptiven Charakter. In dem Tugendkatalog zeichnet sich das protestantische Menschenbild ab, der „homo oeconomicus“: Selbstbeherrschung, Fleiß, Menschenliebe sind die Richtlinien für den Menschen, der zu Glück und Reichtum gelangen will. Wie Menschenliebe wirksam werden kann, dazu gibt es im *Schatzkästlein* mehrere Absätze, am ausführlichsten liest man darüber unter dem Titel „Gute Werke“. Die Tugend der Nächstenliebe wird hier als eine persönliche Form des Gottesdienstes aufgefasst. Die Dimension der Transzendenz geht nicht verloren, sie wird in diesem Sinne in das tätige Leben integriert.

Gegen Ende des *Schatzkästleins* begegnet uns wieder eine berühmte Schrift von Franklin: *Der arme Richard, oder Mittel, reich zu werden*.¹⁶

Es handelt sich um einen Text, den Franklin für seinen Almanach für das Jahr 1758 schrieb. Sein Kalender lesendes Publikum bekam von der fiktiven Figur des „poor Richard“ Ratschläge in Form von Sprichwörtern seit 1732. Diese unermüdliche Figur sagt hier dem Publikum adieu, indem er einen alten Mann, den Vater Abraham, zum Sprachrohr seiner Sprichwörter macht. Der Anlass dazu ist eine öffentliche Versteigerung, also eine klassische Situation des Geschäftes. Die versammelte Menge wartet auf den Beginn der Auktion und hört ihm zwar aufmerksam zu, treibt jedoch hinterher nach alter Weise ihre eiteln Geschäfte weiter. Die Sprichwörter, die dem alten Mann in den Mund gelegt werden, bringen eine radikal vereinfachte Sichtweise zum Ausdruck, sie bieten ein Rezept an, und enthalten ein Versprechen in Bezug auf Glück und Reichtum, falls das Rezept in die Praxis umgesetzt wird. Es handelt sich um solche Sprichwörter wie z. B. „Der Schlüssel, den man oft braucht, ist immer blank“ (dagegen führt Müßiggang zu Krankheiten), „Der schlafende Fuchs fängt kein Huhn“ (schlafe nicht zu viel!) „Zeitig ins Bette und zeitig aus dem Bette“, „Dem fleißigen Mann guckt der Hunger in das Haus, hinein aber wagt er nicht“ usw.

Auf den ersten Blick scheint *Der arme Richard* wie für einen praktischen Ratgeber gemacht. Aufmerksame und verständige Leser¹⁷ aber entdecken die leichte Ironie, mit der Franklin ein subtiles Ineinander von zwei Aussageebenen nämlich der der Sprichwörter und der der ein-

fachen Rahmenfiktion verwirklicht und dadurch Zweifel an dem Sinn dieser Gattung signalisiert. Die Sparsamkeit und Fleiß einschärfenden Sprichwörter lassen Abraham als einen naiven Moralisten, einen platten Nützlichkeitsprediger erscheinen, der kein selbstständiger Denker ist, er lebt bloß von Zitaten. Sein Publikum hört ihm zu, zeigt jedoch hinterher keine Besserung im Umgang mit Geld: die Umerziehung des Menschen ist also kein leichtes Geschäft. Ob dieses reflexivere Verständnis von den Lesern des *Schatzkästleins* und der *Goldgrube* erwartet werden konnte oder überhaupt erwartet wurde, bleibt zumindest dahingestellt.

Was also das Lesepublikum dachte und was Franklin selbst mit seinem Schrifttum beabsichtigte, das sind verschiedene Dinge ebenso wie Franklins Schriften selbst und das eben in einigen Zügen dargestellte Extrakt: das *Schatzkästlein*. Es handelt sich hier nämlich um ein Extrakt, auch wenn einige Teile als wortwörtliche Übernahmen aus seiner *Autobiografie* oder aus anderen Schriften von ihm sind. Was verloren geht, das ist das überzeugende persönliche Mal, die aus konkreten Situationen, Schwierigkeiten, Begegnungen heraus gewonnenen Einsichten, Ideen, Lösungen der eigenen und zwischenmenschlichen Probleme, die hinreißende Energie mit der Franklin Zeit seines Lebens die konkreten Herausforderungen seiner Mitwelt wahrgenommen hat. Was das *Schatzkästlein* bietet, ist nicht nur ein Extraktum, sondern auch ein Abstraktum ohne die Authentizität der Lebenswelt von Franklin, ohne das Pennsylvania des kolonialen Amerika. Natürlich ist die Publikation des *Schatzkästlein* wohlgemeint wie jede Erbauungsschrift, vielleicht auch nützlich, und jedenfalls eifrig in der Vermittlung von bürgerlichen Werten in einem Land, wo diese Mentalität für einen großen Teil der Bevölkerung noch nicht die Lebenspraxis bestimmte. Wenn wir die an Zeit, Fleiß, Sparsamkeit appellierenden Lehren mit Petöfis *Herr Pató Pál* konfrontieren, dann laufen wir sogar Gefahr, den Besserungsabsichten des Verlegers viel mehr Bedeutung zu schenken, als er vielleicht selber ihnen zugedacht haben mochte.

Woher nahm aber Wigand die franklinschen Texte? Die Rezeptionsgeschichte von Franklins Schrifttum ist verwickelt.¹⁸ Als Naturwissenschaftler, Philosoph und Staatsmann war er bereits seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland bekannt, seine *Autobiografie* erschien jedoch erst 1792 in deutscher Sprache. Es war eine Übersetzung

aus zweiter Hand, d. h. aus dem Französischen, der Übersetzer war Gottfried August Bürger.¹⁹ Im Rahmen eines Forschungsprojektes wurden übrigens für den Zeitraum 1792–1864 insgesamt 25 deutsche Ausgaben der *Autobiografie* nachgewiesen. Es wurde ebenfalls ermittelt, dass alle frühen Übersetzungen in die deutsche Sprache unmittelbar oder mittelbar auf die unautorisierte französische Buisson-Version von 1791 zurückgehen (so auch der Text der 1838 bei Wigand erschienenen Ausgabe der *Autobiografie*). Es gibt aber noch einen anderen Umstand, der die Rezeption des Schrifttums von Franklin charakterisiert. Er wurde u. a. als Kalenderherausgeber bekannt und auch die erste Seite seiner *Autobiografie* widerspricht nicht dieser Rolle der Lebensweisheiten weitergebenden Autorität. Obwohl bereits 1794 und dann 1817/18 in Weimar eine gelehrte Ausgabe von seinen Schriften herauskam²⁰, war er nicht mit seiner schriftstellerischen Leistung sondern bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts eher als ein Ratgeber der bürgerlichen Lebensführung präsent. Dafür sorgte außer seinem „poor Richard“ die hier besprochene Kompilation *Schatzkästlein*, das seit 1827 in Deutschland bei mehreren Verlagen erschien: Ein Gelehrter und Herausgeber populärphilosophischer Schriften, Johann Adam Bergk, der in Leipzig lebte, publizierte diese kleine Sammlung 1827 mit einer Vorrede (unter dem Namen Dr. Heinichen).²¹ Sogar ein Wochenblatt für Elementarlehrer druckte einen Teil davon ab (u. a. die Zeilen über die Wichtigkeit der Rechtschreibung!).²² *Die Goldgrube* mit dem *Schatzkästlein* erschien bei Wigand 1829, er übernahm also das komplette *Schatzkästlein* von einem anderen Verlag. Der darin abgedruckte „poor Richard“ d. h. *Der alte, arme Richard oder Mittel reich zu werden* begann übrigens seine Laufbahn unabhängig von dem *Schatzkästlein* bereits früher als selbstständiger kurzer Ratgeber²³. So konnte es dazu kommen, dass János Kis (1770–1846) es ohne Angabe des Autors und ohne die Rahmenhandlung ins Ungarische übersetzte (1816, Pest).²⁴ Auch Franklins *Schatzkästlein* und darin der „arme Richard“ wurde übrigens 1836 in Kaschau in ungarischer Sprache herausgegeben.²⁵

Der von Wigand gestartete Ratgeber erschien 1838 noch einmal bei Gustav Heckenast in Pest, ohne das *Schatzkästlein* von Franklin²⁶. Wie bereits erwähnt wurde, im selben Jahr, und auch im Jahr 1839 brachte Wigand in Leipzig Franklins *Autobiografie* heraus. Waren es eventuell verlagsrechtliche Probleme, die Heckenast zum Verzicht auf das

Schatzkästlein bewegten? Oder wollte man Franklin in dieser Form nicht mehr herausgeben? Offene Fragen.

Das mit einigen Zügen dargestellte Erfolgsbuch, das dem Publikum Ratschläge zur ökonomischen Lebensführung erteilte, wurde von einem Verleger herausgegeben, der seinerseits sicherlich zu denen gehörte, die von Franklins persönlichem Beispiel profitiert haben. Franklin selbst wurde eben dadurch vermögend, dass er Kalender mit Ratschlägen herausgab. Damit hat er das Modell des Ratgebers erneuert und zugleich das Modell des mit Geschäftssinn begabten Verlegers geprägt. Und in beiderlei Hinsicht kann man Otto Wigand als einen guten Schüler von Franklin ansehen. (U. a. die dicht bedruckten Seiten seines Ratgebers zeugen vom Geschäftssinn: Papier ist nämlich Gold wert.)

Mein Vorhaben war, ein Buch das für den Alltag gedacht war, unter mehreren Gesichtspunkten darzustellen. So ist ein mosaikartiges Bild entstanden, das vielleicht doch über die Wege und Umwege des Austausches der Kulturgüter ein Zeugnis ablegt.

Der Wanderweg der Kulturgüter ist verwickelt und von vielen Umständen beeinflusst. Es ist z. B. bekannt, wie sich in Deutschland Herder für Franklin begeisterte. Der Beweis dafür ist sein Franklin-Kommentar am Anfang der *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Im zweiten Brief schreibt er:

Franklins Grundsätze gehen allenthalben darauf, gesunde Vernunft, Überlegung, Rechnung, allgemeine Billigkeit und wechselseitige Ordnung ins kleinste und größte Geschäft der Menschen einzuführen, den Geist der Unduldsamkeit, Härte, Trägheit von ihnen zu verbannen, sie aufmerksam auf ihren Beruf, sie in einer milde fortgehenden, unangestregten Art geschäftig, fleißig, vorsichtig und tätig zu machen, indem er zeigt, daß jede dieser Übungen sich selbst belohnt, jede Vernachlässigung derselben im Großen und Kleinen sich selbst strafe. Er nimmt sich der Armen an, nicht anders aber, als daß er ihnen Wege des Fleißes mit überwiegender Vernunft eröffnet.²⁷

Herder hat nicht das *Schatzkästlein*, sondern Franklins *Autobiografie* gelesen. Seine Begeisterung entstand angesichts des „wahren“ Meisters.

Ganz spontan erhebt sich die Frage: Was wäre, wenn in Ungarn nicht Herders berühmte, die tragischen Visionen über den Tod der ungarischen Nation hervorrufende Prophezeiung²⁸, sondern seine Worte über Benjamin Franklin rezipiert worden wären?

Anmerkungen

¹ Gazda, István: *Könyvkereskedők a Váci utcában a könyvnyomtatás első száz évében*. <http://mek1.mek.ro/porta/szint/tarsad/muvtort/gazda/gazda.htm> [Zugriff: 25.08.2006.]

² Kókay, György: *A könyvkereskedeleme a magyar felvilágosodás korában és a reformkorban (1772–1848)*. <http://mek.oszk.hu/03200/03233/html/kokay17htm> eingesehen 03.Okt.2006.

³ Komáromi, Sándor: Vom deutschen zum ungarischen Buch. Verlegerische Wege der Gebrüder Wigand im Wandel der Sprachlandschaft in Pressburg, Kaschau und Pest vor 1848. In: Ágel, Vilmos – Herzog, Andreas (Hg.): *Jahrbuch der ungarischen Germanistik*. Budapest, Bonn: GuG/DAAD, 2002, S. 73–85.

⁴ Ebd., S. 73.

⁵ Ebd., S. 73.

⁶ Ebd., S. 76.

⁷ Ebd., S. 84.

⁸ Ebd., S. 78.

⁹ Beetz, Manfred: *Frühmoderne Höflichkeit. Komplementierkunst und Gesellschaftsrituale im altdutschen Sprachraum*. Stuttgart: Metzler, 1990 (Germanistische Abhandlungen 67), S. 39.

¹⁰ Ebd., S. 39.

¹¹ *Was hat ein verständiger Hausvater und eine kluge Haushälterin zu wissen nöthig? Eine encyclopädische Uebersicht alles dessen was heute zu Tage in der Küche, im Keller, in der Speisekammer, bey dem Waschen, Biegeln, Färben, Bleichen, ec. zu geschehen hat, um eine Hauswirthschaft mit möglichster Kostenersparniß im vortrefflichen Zustande zu erhalten. Nach Leuchs, Röver, Hermbstädt, Schmidt, Donndorf, und anderen bewährten Schriftstellern*. Kaschau bey Otto Wigand, Buchhändler, 1824.

¹² *Die Goldgrube oder der erprobte Rathgeber...* Erster Band, Pesth und Kaschau: Verlag von Otto Wigand, 1829, S. 160–163.

¹³ *Die Goldgrube oder der erprobte Rathgeber...* Dritter Band, Pest und Kaschau: Verlag von Otto Wigand, 1829, S. 161–190.

¹⁴ Siehe dazu u. a. Halácsy, Katalin: The Image of Benjamin Franklin in Hungary. *Hungarian Studies in English X*. Debrecen, 1976, S. 9–25, und Kittel, Harald: Benjamin Franklins Autobiography. In: Frank, Armin Paul (Hg.): *Die literarische Übersetzung. Der lange Schatten kurzer Geschichten: amerikanische Kurzprosa in deutschen Übersetzungen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1989 (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 3), S. 39–41, 82–100.

¹⁵ Franklin, Benjamin: *The Autobiography of B.F. With a New Introduction by Lewis Leary*. New York, London: Collier-Macmillan Ltd., 1966, S. 82–90.

¹⁶ *Die Goldgrube oder der erprobte Rathgeber...* Dritter Band, Pesth und Kaschau bei Otto Wigand, 1929, S. 183ff.

¹⁷ Sullivan, Patrick: Benjamin Franklin, the inveterate (and crafty) public instructor: instruction on two levels in „The way of wealth“. *Early American Literature* 21, 1986/87 S. 248–259.

¹⁸ Kittel [Anm. 14], S. 39–41, 82–100.

¹⁹ Bürger, Gottfried August: *Benjamin Franklin's Jugendjahre, von ihm selbst für seinen Sohn beschrieben*. Berlin: Heinrich August Rottmann, 1792.

²⁰ *Dr Benjamin Franklins nachgelassene Schriften und Correspondenz nebst seinem Leben*. Aus dem Englischen. Übers. v. D. H. 5 Bde. Weimar: 1817/1818.

²¹ *Franklins goldenes Schatzkästlein oder Anweisung, wie man thätig, verständig...und glücklich werden kann*. Vorrede von Dr Heinichen. Reutlingen: Mäcken, 1827. Im selben Jahr und auch 1834 erschien das Büchlein auch in Leipzig, dann 1838 und 1839 in Quedlinburg und Leipzig. Ein Vorgänger des Schatzkästleins war aber bereits 1800 auf dem deutschen Buchmarkt: *Die sittliche Haus-Apotheke oder bewährte Mittel, sich zu einer festen moralischen Gesundheit zu bringen, und sich darinn lebenslang zu erhalten*. Aus den Papieren des berühmten amerikanischen Gelehrten und Staats-Mannes Franklin gezogen, und jungen Leuten beyderley Geschlechtes aus den besten Absichten gewidmet und zugewiesen. Wien: J. E. Schuender, 1800.

²² *Rosel's Wochenblatt für Elementarlehrer* 3, 1830/36. S. 573–575

²³ z. B. Franklin, Benjamin: *Unfehlbare Mittel reich zu werden, und seinen Beutel zu füllen*. Weimar: 1804.

²⁴ A szegény Jakab, kinek elegendője volt. In: Kis, János *Iffjuság barátja IV. Erkölcsi darabok I*. Pest, 1816, S. 245–253.

²⁵ *Franklin' arany kincslelátatskája vagy Útmutatás, mikép lehet az ember munkás, okos, kedves, jómagabíró, rényes és boldog. Mint az élet minden viszonyaiban szerfelett hasznos, véneknek és ifjaknak, de különösen az elsőeknek, nélkülözhető tanácsadót, úgy ajánlja honfitársainak* S. J. Kassán 1836.

²⁶ *Die Goldgrube oder der erprobte Rathgeber...* Vierte umgearbeitete, verbesserte und vermehrte Auflage in zwei Bänden. Pesth: Verlag Gustav Heckenast, 1838.

²⁷ Herder, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Bd. 1. Berlin: Aufbau Verlag, 1971, S. 10. (J. G. H. Ausgewählte Werke in Einzelausgaben Hg. v. Heinz Stolpe u. a.)

²⁸ Es handelt sich um eine Bemerkung von Herder, die isoliert von seiner Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert in Ungarn zur Entstehung des

tragischen Nationalbewusstseins (Kölcsey, Ferenc: *Hymne*, Vörösmarty, Mihály: *Mahnwort an die Nation*) beigetragen hat. Die als „Prophezeiung“ bekannte Stelle: „...die Ungarn oder Madscharen...sind sie jetzt unter Slawen, Deutschen, Wlachen und anderen Völkern der geringere Teil der Landeseinwohner und nach Jahrhunderten wird man vielleicht ihre Sprache kaum finden“. Herder, J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 4. Teil. Riga-Leipzig, 1791, S. 20. (Hg. v. B. Suphan, Bd. XIV. Berlin, 1909, S.269; Aufbau Verlag 1965, S. 272.) S. d. u. a.: Rathmann, János: Herder és Magyarország. *Világosság* 20, 1979/1. S. 19–23.

Hedvig Ujvári (Piliscsaba/b. Budapest)

Die Verknüpfung von Literatur und Journalismus im deutschsprachigen Pressewesen Ungarns vom Ausgleich (1867) bis zur Jahrhundertwende

Forschungsstand

Vor einigen Jahrzehnten wurden die Forschungsarbeiten im Bereich der Pressegeschichte von einer Kommission der Ungarischen Akademie der Wissenschaften koordiniert. Das Ergebnis findet seine Manifestation, wenn auch nur bis 1892, in den drei Bänden der *A magyar sajtó története* [Die Geschichte der ungarischen Presse].¹ Heute, in einer Zeit, in der Pressefreiheit herrscht, in der die Bedeutung der Medien äußerst zugekommen hat und in der die Institute für Kommunikation als Zugpferde geisteswissenschaftlicher Fakultäten gelten, werden paradoxerweise die Forschungsaktivitäten anstelle einer zentralen Koordinierung und bewusster Organisation eher handgesteuert und durch Eigeninitiativen motiviert. Im Hochschulwesen wird Pressegeschichte von Literaturhistorikern, Historikern und Soziologen unterrichtet, denn das Fach ist kein selbständiger Bereich. Auch mit reichlichem Euphemismus kann es lediglich als interdisziplinär bezeichnet werden.²

Besonders akut werden diese Probleme, wenn man nach dem Bestand der deutschsprachigen Pressegeschichte Ungarns Ausschau hält. Auch das oben erwähnte akademische Projekt behandelt dieses Kapitel eher marginal. Lediglich György Kókey befasst sich mit diesem Segment eingehender bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Spezialisierte Teilstudien zu den weiteren Epochen, zu Persönlichkeiten oder Organen sind zwar vorhanden, aber eine monografische Bearbeitung des Themas lässt noch auf sich warten. Was meine Forschungsinitiative anbelangt, muss auch konstatiert werden, dass die Periode zwischen 1867 und der Jahrhundertwende bislang überhaupt nicht ins Visier der Forschung gerückt wurde.

Um die Periodisierung zu veranschaulichen, folge nun ein knapper Überblick über die Eigentümlichkeiten der zeitlichen Eingrenzung.

Bei der Entfaltung der regelmäßig erscheinenden Presseorgane hat Ungarn im Vergleich zu Westeuropa einen Nachteil von einem Jahrhundert einzubüßen. Infolge der 150jährigen Türkenherrschaft existierte im Land kein starkes Bürgertum, das als Triebkraft bei dem Zustandekommen des Pressewesens hätte fungieren können. Die ersten Presseorgane in Ungarn, der *Mercurius Veridicus* (1705–1710) und *Nova Posoniensia* (1721–1722), wurden in lateinischer Sprache herausgegeben. Erst in der nächsten Etappe der ungarischen Pressegeschichte erschienen die deutschsprachigen periodischen Organe, und lediglich als dritte Stufe der Entwicklung die tatsächlich ungarisch geschriebenen Presseerzeugnisse (Auftakt: *Magyar Hírmondó*, 1780–1788, Pressburg).

Theoretische und methodologische Überlegungen bezüglich der Erforschung des deutschsprachigen Pressewesens in Ungarn lancierte bereits vor zwei Jahrzehnten István Fried. Er wies auch auf die Eigentümlichkeiten der Periodisierung bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hin, und betonte nicht zuletzt die kulturelle Vermittlerrolle des deutschsprachigen Bürgertums, deutete das Erwachen des nationalen Selbstbewusstseins dieser Schicht und befasste sich mit der Frage der Assimilation.³

Die Periodisierung des ungarländischen deutschsprachigen Pressewesens weist im Vergleich zur ungarischen Pressegeschichte bedeutende Unterschiede auf. Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass die einzelnen Etappen der deutschsprachigen Presse breitere Perioden, größere Intervallen umfassen.⁴ Zur geistigen Strömung der Aufklärung gehören die Presseerzeugnisse von 1730 bis 1810/20. Ein neuer Typ, ein neuer Stil sowie die Verbreitung der deutschsprachigen Presse ist den Blättern zwischen 1820 und 1848 eigen. Die Eigentümlichkeiten der Zensur der Bach-Ära (1850–59) ließen viele Blätter eingehen. Von 1867 bis 1920 erstreckt sich die nächste große Etappe, wobei auch ein Funktionswandel vollzogen wurde: Den wissenschaftlichen Organen und den Fachblättern kommt eine größere Rolle zu. Nach Trianon verlor Ungarn erhebliche Gebiete mit deutschsprachiger Bevölkerung, so nahm die Zahl der deutschsprachigen Periodika rapide ab, und die hinterbliebenen verloren an Bedeutung.

Das Jahr 1867 erwies sich auch im Falle der Pressegeschichte als eine Zäsur, obwohl immer wieder darauf verwiesen wird, dass infolge der Assimilation des deutschsprachigen Bürgertums das deutschsprachige

Pressewesen an Bedeutung verlor. Der wirtschaftliche Aufschwung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und der immer noch vorhandene Massenbedarf führte dazu, dass mehrere Zeitungstypen florierten. Die deutschsprachigen Zeitungen umfassten drei große Gebiete: An erster Stelle standen die politischen Organe, gefolgt von den hauptstädtischen und regionalen Zeitungen, Rang zwei nahmen die wissenschaftlichen Periodika ein, und die dritte Gruppe bildeten die Fachzeitschriften. Daneben müssen auch die Schulblätter und die kirchlichen Organe in Betracht gezogen werden, da denen vor allem in der Bewahrung der nationalen Identität eine große Rolle zukam.⁵

Wenn pressegeschichtlich die Zeitspanne des Dualismus in den Fokus der Forschung gestellt wird, muss der Untersuchung des *Pester Lloyd* (1854–1945) das größte Interesse zukommen, besonders deshalb, weil das Blatt unter der Ägide von Max Falk (Chefredakteur zwischen 1867 und 1906) zum führenden Organ des ungarischen Liberalismus wurde. Falk wollte zweierlei Zielsetzungen gerecht werden: Er war bestrebt, sowohl das deutschsprachige ungarische Bürgertum als auch das Ausland über die ungarländischen Geschehnisse zu informieren. Dabei wurde nicht nur den politischen und wirtschaftlichen Begebenheiten Platz eingeräumt, sondern auch das Neueste auf dem Terrain der Kultur sollte vermittelt werden. Obwohl unter den zahlreichen deutschsprachigen Zeitungen in Ungarn vor allem dieses Blatt im Ausland auf Widerhall stieß, müssen auch die Blätter von Sigismund Bródy, das vom deutschsprachigen Kleinbürgertum sehr gern gelesene *Neue Pester Journal* (1872–1925) sowie das *Neue Politische Volksblatt* (1877–1940), das bis zu seinem Einstellen eines der billigsten Volkszeitungen war, Gegenstand der Untersuchung bilden. Auch zwei weitere Organe, der *Ungarische Lloyd* (1867–1876) und der *Neue Freie Lloyd* (1869–1872) soll pressehistorisch in dieses Gefüge eingebettet werden.

Wie wenig wissenschaftlich verwendbares Material zu diesem Themenkreis vorhanden ist, wurde mir bei der Fertigstellung meiner Dissertation über Max Nordaus Pester Publizistik⁶ klar, in der ursprünglich Pressegeschichte – in erster Linie Wissenswertes über den *Pester Lloyd* und das *Neue Pester Journal* – nur am Rande erwähnt werden sollte. Dem Anschein nach war die Lage des *Pester Lloyd* etwas konsolidierter, da diesbezügliche Angaben auch in einschlägigen Bibliografien vorhanden sind. Jedoch entpuppten sich diese meistens als

Erinnerungen, Festreden, Nekrologe; eine ausführliche Studie über diese Etappe des Blattes war nicht vorhanden.⁷ Bezüglich des *Neuen Pester Journals* ließen sich nicht einmal so viele Ansatzpunkte vorfinden. Seitdem habe ich mir als Forschungsziel gesetzt, mich systematisch der pressehistorischen Rekonstruktion dieser Organe anzunehmen sowie den literarischen Ertrag – vor allem den Bereich Feuilleton – dieser Blätter ans Tageslicht zu fördern.

Zwischenergebnisse: Die deutschsprachige politische Tagespresse nach dem Ausgleich im Überblick

Nach dem Ausgleich konnte sich die Zahl der ungarischen politischen Blätter mit der des europäischen Durchschnitts ohne weiteres messen, aber bezüglich der Auflagenzahl waren schon Differenzen zu verbuchen: Die Abonnentenzahl der ungarischen Blätter überschritt kaum die 10000-Grenze.⁸ Die Gründe dafür mögen in der Zweisprachigkeit von Buda (Ofen) und Pest, in der überwiegenden Zahl des deutschsprachigen Bürgertums und nicht zuletzt in der Bedeutung der deutschen Sprache im Wirtschaftsleben verankert sein. Die ausländischen, besonders die Wiener Presseerzeugnisse, erfreuten sich großer Beliebtheit, und auch die deutschsprachige Presse Ungarns stieß auf reges Interesse. Insgesamt fanden diese Blätter zwei- bis dreimal mehr Abnehmer: 1875 erreichten etwa zwei Millionen ungarische politische Blätter die Abonnenten, wobei die Zahl der deutschsprachigen Organe auf 5,5 Millionen zu beziffern war.⁹ Als führendes ungarländisches deutschsprachiges Organ galt der regierungsnahen *Pester Lloyd*, aber – wenn auch nur für eine Dekade – erwies sich auch der aus ihm entsprossene, etwas konservativer ausgerichtete und mit demselben Redaktionskollektiv arbeitende *Ungarische Lloyd* als lebensfähig, und nicht zuletzt der ausgesprochen kurzlebige, linksmitte orientierte *Neue Freie Lloyd*. Als wahre und dauerhafte Konkurrenz des *Pester Lloyd* war jedoch das *Neue Pester Journal* anzusehen, das mit über 10000 Abonnenten binnen eines Jahrzehnts seinen Gründer, den ehemaligen Mitarbeiter des *Pesti Napló*, Sigismund Bródy, zu einem der größten Virilisten der Hauptstadt machte.

Der *Pester Lloyd*, der „Financial Times des Ostens“, verdankt seine Entstehung einer Handelsgesellschaft. 1852 gründete der Pester Kauf-

mann Jakob Kern mit anderen Kaufleuten eine Handelsgesellschaft namens „Pester Lloyd“ zur Wiederbelebung des Handels in Ungarn. Von den Mitgliedern der Handelsgesellschaft wurde kurz nach dem Zustandekommen der Gesellschaft die Herausgabe eines periodisch erscheinenden Organs mit dem Ziel ins Leben gerufen, das deutschsprachige Bürgertum Ungarns – 1851 gab es mehr als 40 % deutschsprachige Einwohner in Pest, fast 70 % in Buda – über den Handel und Wandel des Landes zu informieren.

Die Gründung des Blattes erfolgte in einer Zeit, als jegliches publizistisches Wirken streng von der Zensur beobachtet wurde. Die Pressegesetze des gefürchteten Innenministers Baron Bach waren hart und streng. Brisante Themenbereiche wie z. B. Politik, die Erläuterung von finanziellen und ökonomischen Fragen waren strengstens untersagt. Jegliche Kritik, Auflehnung gegen den Thron und Stimmen für die Einheit des Reiches wurden unterdrückt. In den ersten Jahren ihres Bestehens brachte die Zeitung im überwiegenden Teil eher allgemeine Handelsnachrichten, sie galt als maßgebliches Wirtschaftsblatt. Als verantwortlicher Redakteur – ein Chefredakteur wurde nicht verzeichnet – fungierte zwischen 1854 und 1866 Johann Weisz.¹⁰

Die Unstimmigkeiten, die sich in den Jahren 1866/67 zwischen der Redaktion und dem Zeitungsausschuss der Lloyd-Gesellschaft entwickelt hatten, führten zum Bruch. Die Redaktion verließ samt Vertrieb die Gesellschaft und gründete ihre eigene Zeitung namens *Ungarischer Lloyd*. Um das Fortbestehen des *Pester Lloyd* zu sichern, verhandelte die Handelsgesellschaft wegen der Vergabe des Postens des Chefredakteurs mit mehreren namhaften Journalisten und Politikern. Nach mehreren erfolglosen Verhandlungen beabsichtigte der Zeitungsausschuss der Gesellschaft den berühmten Journalisten Dr. Max Falk, der sich als Wiener Korrespondent ungarischer Zeitungen bekannt und beliebt gemacht hatte, für den Posten zu gewinnen. Der Kandidat sagte zu, und damit nahm ein neues Kapitel in der Geschichte des *Pester Lloyd* seinen Anfang. Falk fasste seine Hauptbestreben in drei Zielsetzungen zusammen: Unbefangenheit, patriotischer Wille und Förderung des Wohlstandes des Vaterlandes. In diesem Sinne wollte er sich an der Spitze eines in deutscher Sprache geschriebenen ungarischen Blattes behaupten.

Bei der Struktur des Blattes folgte Falk den Grundzügen seiner Vorfahren, jedoch wurde der politischen Berichterstattung mehr Platz

eingräumt, und in diese wurde mehr journalistischer Aufwand investiert. Falk sah eine seiner wichtigsten Bestrebungen darin, für sein Blatt die Spitzenkräfte der Publizistik zu gewinnen. Dieses Vorhaben ist ihm vollkommen gelungen, womit auch das geistige Niveau und damit das Ansehen des Blattes sichtbar gestiegen ist. Der *Pester Lloyd* entwickelte sich zum führenden und meinungsbildenden Blatt innerhalb der deutschsprachigen Presse Ungarns. Er wurde zum Mitstreiter der Deák'schen Ideen, und nicht nur im Inland sondern auch außerhalb der Landesgrenzen überbrachte es seinen Lesern die liberalen Ansichten.¹¹ Es war ein ungarisches Blatt in deutscher Sprache, das sich verstärkt an das deutschsprachige Ausland richtete. Es wollte dort die Leser, die über die Verhältnisse in Ungarn nur durch die nicht immer unbefangene Berichterstattung ausländischer, meistens ungarnefeindlicher Wiener Blätter unterrichtet waren, informieren, ihnen ein Blatt, das „in ruhiger, aber entschiedener Sprache, überall, wo es Noth thut, für die Ehre und Interesse Ungarns eintritt“ bieten.¹² Falk selbst ordnete seine Zeitung unter die Organe, die in Europa Rang und Namen haben.

Aus literaturhistorischer Perspektive ist es dem *Pester Lloyd* als ein großes Verdienst anzurechnen, dass er besonders unter der Chefredaktion von Falk stets bemüht war, den Schöpfungen der ungarischen Literatur im Ausland Zugang zu verschaffen. Das deutschsprachige Lesepublikum wurde durch das Blatt u. a. mit bedeutenden Werken von Mór Jókai, Pál Gyulai, József Freiherr von Eötvös, Sándor Petőfi und vieler kleineren Autoren bekannt gemacht. Hervorzuheben ist die Veröffentlichung der Romane von Jókai, denn zwischen 1867 und 1875 wurden acht seiner epischen Werke – in voller Länge! – in guter Übersetzung gedruckt. Andererseits vermittelte das Blatt seinen Lesern die neuesten Produkte der Weltliteratur: Werke von Spielhagen, Sacher-Masoch, Hieronymus Lorm, P. K. Rosegger, K. E. Franzos, E. Zola, Sardou, Jules Verne, Wilkie Collins usw. wurden auf diese Weise verbreitet.¹³

Die Geschichte des *Ungarischen Lloyd* – wie bereits darauf verwiesen wurde – ist mit der seines Konkurrenten, dem *Pester Lloyd*, engstens verbunden.¹⁴

Die Redakteure des neuen Organs betonten, dass auch die Leser des *Ungarischen Lloyd* nicht auf die ausgedehnte Berichterstattung bezüglich Handelswesen, Gewerbe und Landwirtschaft verzichten müssen. Auch das Ressort Politik sowie das Feuilleton sollten unverändert bleiben,

und die literarischen Beziehungen jenseits der Leitha sollten weiterhin gepflegt werden.

Die erste große Umstrukturierung des Blattes erfolgte Ende 1872. Das Ziel war, den *Ungarischen Lloyd* ganz dem Niveau der großen europäischen Blätter anzupassen. Die Zeitung erschien nun in vergrößertem Format, die Seitenzahl wurde infolge der thematischen Erweiterung erhöht. Das Blatt hatte Berichterstatte sowohl in der ungarischen Provinz als auch in den europäischen Großstädten. Beiblätter erschienen in regelmäßigem Takt zu mehreren Themenbereichen (u. a. Unterricht, Landwirtschaft, Gewerbe, Verkehrswesen). Als ein Novum galt die sonntags erscheinende *Zeitung für Kunst, Theater und Literatur*. Für das Feuilleton hat man versucht, die besten journalistischen und belletristischen Kräfte zu gewinnen. Nach eigenen Angaben des Blattes wurden in dieser Zeit 15 000 Exemplare gedruckt.¹⁵ Dieser Schwung währte jedoch nur einige Monate. Bis 1875 kam es mehrmals zu Besitzerwechseln. Die letzte Metamorphose des Blattes nahm im September 1875 ihren Anfang, und das Eingehen des *Ungarischen Lloyd* erfolgte im März 1876.

Das neue Tageblatt, das sich selbst gerne als politisch-kommerzielles Organ bezeichnete, wollte auch auf dem Terrain der Feuilletons und der Fortsetzungsromane dem *Pester Lloyd* gewachsen sein. Bezüglich der Feuilletonautoren ist kein gravierender qualitativer – wohl aber quantitativer – Unterschied zwischen den beiden Blättern festzustellen: Die bedeutendsten journalistischen Kräfte – u. a. Ludwig Hevesi, Sigmund Schlesinger, Adolf Silberstein, Albert Sturm, Ignaz Deutsch, Adolf Dux – waren in beiden Organen präsent. Der kulturelle Höhepunkt des Blattes lag zwischen 1872 und Oktober 1873, da in diesem Zeitraum die bereits erwähnte thematische Beilage *Zeitung für Kunst, Theater und Literatur* unter der Redaktion von Adolf Dux und Adolf Silberstein erschien.¹⁶

Im Vergleich zu den beiden *Lloyd*-Blättern stellte das *Neue Pester Journal* eine ganz andere Qualität dar.¹⁷ Es soll in Pest das Wortspiel gegeben haben: „Wieso wird das Blatt »Pester Zsornál« genannt?“ Die Antwort lautete: „Deshalb, weil diejenigen, die imstande sind, »zsornál« zu sagen, eher den *Pester Lloyd* abonnieren.“ Als Gegenpol zum diesem wurde für das Kleinbürgertum das *Neue Pester Journal* ins Leben gerufen. Die Geschichte des Blattes kann meinerseits bis 1878 nachgezeichnet werden.¹⁸

Das Journal plädierte für die politische Unparteilichkeit und wollte nicht als Sprachrohr einer Partei fungieren. Trotz verkündeter Unparteilichkeit bezog es Stellung zu der aktuellen politischen Lage und gab seine Parteisympathie (linksmitte) kund. Zu den ungarischen Mitarbeitern des Blattes gehörten u. a. Antal Janisch, Hugó Klein, Ede Mautner, Miksa Schlesinger, Ignaz Schnitzer, Adolf Silberstein, Albert Sturm, István Toldy, Arnold Vértesy.

Aus der Gliederung des Blattes geht hervor, dass im Blatt auch der Unterhaltung reichlich Platz eingeräumt wurde. Dem Publikum wurden Feuilletons auf die übliche Weise – unterm Strich – angeboten, begonnen auf der ersten Seite und fortgesetzt auf der zweiten und dritten, eventuell in der Beilage. Hatte sich etwas im kulturellen Leben ereignet, wurde davon in den kleineren Rubriken (Tagesneuigkeiten, Theater, Kunst und Literatur) berichtet. Nach zwei Monaten des Bestehens wurde die „Roman- und Feuilleton-Zeitung“¹⁹ dem Blatt beigelegt, wo neben Feuilletons in erster Linie Fortsetzungsromane abgedruckt wurden.

Betrachtet man die literarischen Beiträge der Zeitspanne 1872–1878, gelangt man zur Feststellung, dass das Blatt Werke aus der ungarischen Nationalliteratur in guter Übersetzung veröffentlichte, und dass namhafte Feuilletonautoren über die ungarische Literatur und die gesamte Kulturlandschaft schrieben. Mit den Primärtexten aus der ungarischen Literatur im *Pester Lloyd* konnte es jedoch nicht mithalten: Mór Jókai war in der untersuchten Epoche jedes Jahr im *Lloyd* aus dem Ungarischen übersetzt präsent, aber im *Neuen Pester Journal* nur spärlich vertreten.

Breiter gefächert war die Tätigkeit des Organs was die Vermittlung der Produkte der Weltliteratur anbelangt.²⁰ Das Blatt brachte zahlenmäßig wesentlich mehr Originalveröffentlichungen von deutschsprachigen Autoren als der *Pester Lloyd*. Ada Christen veröffentlichte nur im *Neuen Pester Journal*. Zum überwiegenden Teil erschienen von ihr deutlich gekennzeichnete Original-Feuilletons. Sacher-Masoch war in beiden Organen vertreten, im *Neuen Pester Journal* überwiegen allerdings nicht seine Original-Feuilletons. Seine Frau, Wanda Dunajew, meldete sich im Jahre 1874 mit zwei Originalbeiträgen. Von Karl Emil Franzos, dem ehemaligen Chefredakteur des alten, eingestellten *Pester Journals* erschienen mehrere Beiträge im Jahre 1873, jedoch handelt es sich dabei um Übernahmen. P. K. Rosegger publizierte 1874 nur drei Kurzgeschichten

im *Pester Lloyd*, war jedoch für das *Neue Pester Journal* von 1872 bis 1876 permanent tätig. Sämtliche der hier edierten Werke fanden später – oft erweitert – Aufnahme in seine Novellensammlungen *Waldbeimat*, *Am Wanderstabe*, *Allerhand Leute* sowie *Feierabende*.

Bei den Fortsetzungsromanen bevorzugte der *Pester Lloyd* Werke französischer Autoren, das *Neue Pester Journal* dagegen übernahm neben zahlreichen französischen Romanen – u. a. von Ponson du Terrail, Adolphe Belot, Paul Féval, Fortuné de Boisgobey – auch Ergüsse englischer Romanciers (M. E. Braddon, Wilkie Collins). Häufig wurden die Werke anonym veröffentlicht, der Name des Übersetzers wurde selten bekannt gegeben, was auch auf das Niveau dieser Abdrucke schließen lässt. Von deutschen Autoren wurden Karl Haffners *Ein Vampyr* oder *Spanien und Ungarn* sowie Edmund Karls *Die Geheimnisse von Pest u. Ofen* gedruckt.

Aussichten

Seit Herbst 2004 befasse ich mich mit der Erstellung einer „literaturhistorischen Datenbank“ der drei *Lloyd*-Blätter. Mein Augenmerk richtet sich in erster Linie auf den Kulturteil, primär auf den Feuilletonertrag dieser Blätter, aber auch die kleineren Nachrichten bezüglich der ungarischen und deutsch(sprachigen) Literatur versuche ich herauszuarbeiten.

Solange bezüglich der Feuilletons alle Funde in die elektronische Datenbank Aufnahme finden – neben der Literatur und dem Theaterwesen müssen selbstverständlich auch die Nachbardisziplinen erwähnt werden, da auch der Kunstkritik, der Kunstgeschichte und nicht zuletzt den musikalischen Bühnen in Pest und Wien reichlich Platz eingeräumt wurde –, wird im Falle der Nachrichten eine Auswahl getroffen. (So wird zum Beispiel auf kleinere Theaternachrichten, wo nur die Rollenbesetzung eines Stückes angeführt ist, verzichtet.) Die Feuilletons werden nach Autoren mit dem genauen Erscheinungsdatum geordnet; wo es vonnöten ist, wird in eckigen Klammern sehr kurz auch eine Annotation angehängt. Um einige Beispiele aus dem *Pester Lloyd* zu nennen:

Adolf Silberstein:

- Zur Wiedereröffnung des Nationaltheaters. = PL Nr. 216 v. 7. August 1881, 1. Beilage
- Gegen die „persönliche Polemik“. = PL Nr. 39 v. 8. Feber 1882, Beilage

[Gerguss, Gyulai, Juden]

- Ungarische Literatur. = PL Nr. 347 v. 18. Dezember 1884, Beilage und 2. Seite [Mikszáth, Byron, Emil Ábrányi]

Nach ähnlichen Prinzipien werden auch die Fortsetzungsromane erfasst, wo die Eckdaten auch minutiös angegeben werden. Ein Beispiel aus dem *Ungarischen Lloyd*:

Der Findling. Von Charles Dickens und Wilkie Collins. Beginn: UL Nr. 205 (Abendblatt) v. 2. September 1868; Ende: 246 (A) v. 21. Oktober 1868.

Gesondert werden auch Nachrichten mit Pressebezug aufgenommen. Dabei wird neben Neugründungen und dem Eingehen der Blätter sehr viel Aufmerksamkeit der Presseschau der im Ausland erscheinenden deutschsprachigen Organe gewidmet (z. B. *Gartenlaube*, *Über Land und Meer*, *Deutsche Rundschau*), besonders wenn es darin Hinweise auf die Rezeption der ungarischen Literatur gibt.

Quantitativ ist es zwar nicht bedeutend, aber es wird auch der Versuch unternommen, belletristische Beiträge, die außerhalb der Feuilletonsparte im Blatt erschienen sind, zu erfassen, um nicht zuletzt der Rezeptionsforschung Materialien vermitteln zu können.²¹ An einem Beispiel dargestellt:

Bahngericht. Ballade. Aus dem Ungarischen des Johann Arany. = PL Nr. 68 v. 9. März 1878, Beilage [Übersetzt v. Ladislaus Neugebauer]

Bereits abgeschlossen ist die Bestandaufnahme des *Neuen Freien Lloyd* sowie des *Ungarischen Lloyd*. Im Falle des letzten Organs ist es infolge der pressehistorischen Verknüpfung nicht weiter verwunderlich, dass sich seine Feuilletonautoren mit denen des *Pester Lloyd* überlappen. Nur um einige Namen hervorzuheben: Ludwig Hevesi steuerte dem Blatt zwischen 1867 und 1868 sämtliche *Pester Briefe* bei, Sigmund Schlesinger schien der Wiener Korrespondent gewesen zu sein, der dem Blatt zwischen 1867 und 1873 Beiträge mit dem Titel *Aus Wien* zukommen ließ. Adolf Dux arbeitete während des ganzen Bestehens für das Blatt. Sein Hauptinteresse gilt neben der Literatur dem Schauspielwesen. Neben den Feuilletons verfasste er unter der Signatur „a. d.“ auch kleinere Beiträge über Theateraufführungen im Deutschen Theater, im National-

theater sowie im Ofner Volkstheater. Von Adolf Silberstein sind vor allem seine *Philosophischen Briefe* hervorzuheben und nicht zuletzt seine Skizzen zur ungarischen Literatur. Aus Paris erhielt das Blatt von mehreren Korrespondenten Beiträge.

Im Falle des *Neuen Freien Lloyd* erfolgte ebenfalls die Bestandaufnahme, jedoch handelt es sich dabei überwiegend um Einzelfeuilletons. Mehrmals veröffentlichten lediglich Paul Zilahy und Adolf Sternberg im Blatt.

Bezüglich des Feuilletonertrags des *Pester Lloyd* nach 1875 habe ich bislang nur einen knappen Überblick. Allerdings lässt sich feststellen, dass neben den bisher erwähnten, wohlbewährten publizistischen Kräften der beiden *Lloyd*-Blätter auch solche permanent die Kultursparte des Blattes bereicherten wie z. B. Porzó (Adolf Ágai) mit seinen bereits in der ungarischen Presse für Furore sorgenden *Hauptstädtischen Croquis*, oder eben Aurél Kecskeméthy mit seinen *Briefen aus Amerika*, über die Weltausstellung in Philadelphia 1876, und nicht zuletzt Kornél Ábrányi junior mit seinen Beiträgen.

Den Gattungsmerkmalen des Feuilletons zufolge meldeten sich auch Spitzenkräfte außerhalb des journalistischen Betriebes mit Beiträgen. Konkret auf den *Pester Lloyd* bezogen: Der Literaturhistoriker Gustav Heinrich, die Orientalisten Hermann Vámbéry und Ignaz Goldzieher, der Kunstkritiker Gustav Keleti, die Modespezialistin Ida Barber sowie die Musikkritiker Max Schütz und Theodor Helm sorgten für permanent hohes Niveau der Rubrik.

Sollte das Projekt einmal ganz ausgeführt werden können, entsteht eine Datenbank bezüglich des Kulturteils der *Lloyd*-Blätter von 1867 bis 1904, von denen detaillierte Teilstudien entspringen könnten. (Den Endpunkt „Jahrhundertwende“ würde man dabei sinnvoll mit 1904, dem Todesjahr Jókais, festlegen.) Die Resultate dieser Arbeit könnten sowohl als Handbuch als auch auf einem elektronischen Datenträger dem breiteren Fachpublikum zugänglich gemacht werden.

Anmerkungen

¹ Kókay, György (Hg.): *A magyar sajtó története I. 1705-1848*. Budapest: Akadémiai, 1979; sowie Kosáry, Domokos – Németh, G. Béla (Hg.): *A magyar*

sajtó története II/1. 1849–1867 und II/2. (1867–1892). Budapest: Akadémiai, 1985.

² Über die Notwendigkeit der Fortsetzung dieser Forschungen sowie über die möglichen Forschungsrichtungen und methodologische Fragen wurde ausführlich im Rahmen der Konferenz *A sajtótörténeti kutatások helyzete Magyarországon* [Die Lage der pressehistorischen Forschungen in Ungarn] am 10. Dezember 2004 in der Budapester Széchényi-Nationalbibliothek diskutiert. Kurz davor erschien eine polemisierende Studie diesbezüglich von Széchényi, Ágnes: A huszadik század hiányzó magyar sajtótörténete – Adósságlista és javaslat [Die fehlende ungarische Pressegeschichte des 20. Jahrhunderts – Mängel und Vorschläge]. *Magyar Tudomány*, 111, 2004/10, S. 1150–1163. <http://www.matud.iif.hu/04okt/012.html>.

³ Fried, István: A magyarországi német nyelvű sajtó kutatásának kérdései [Fragen der Erforschung des deutschsprachigen Pressewesens in Ungarn]. *Magyar Könyvszemle*, 99, 1983/1, S. 89–101.

⁴ Vgl. Rózsa, Mária: A magyarországi német nyelvű sajtó a kezdetektől 1944-ig (Vázlat) [Die ungarländische deutschsprachige Presse von den Anfängen bis 1944 (Skizze)]. *Magyar Könyvszemle*, 109, 1993/2, S. 224–230.

⁵ Ebd., S. 224–230.

⁶ Die überarbeitete Version ist unter dem Titel *Kulturkritik aus der „Provinzstadt“: Max Nordaus Pester Publizistik* bereits im Druck.

⁷ Vgl. József, Farkas (Hg.): *A magyar sajtótörténet irodalmának válogatott bibliográfiája (1705–1945)* [Ausgewählte Bibliografie der Fachliteratur des ungarischen Pressewesens]. Budapest: MÚOSZ, 1972. Siegfried Brachfeld behandelt zwar in seinem Buch, *Die deutsche Literatur im Pester Lloyd zwischen 1933 und 1944*. Budapest, 1971 (Budapester Beiträge zur Germanistik 3), S. 9–29, diese Periode des Blattes, aber er fasst lediglich die bei József vorhandenen Hinweise ohne Verweis auf die Quellen zusammen.

⁸ Vgl. *A magyar sajtó története. II/2. 1867–1892*. Budapest: Akadémiai, 1985, S. 38–39.

⁹ Ebd. Die Abonnentenzahl des *A Hon* lag bei 4000, die des *Pesti Napló* um 3000.

¹⁰ Zu den detaillierten Forschungsergebnissen und Forschungsquellen siehe Ujvári, Hedvig: Die Geschichte des Pester Lloyd zwischen 1854–1875. I. *Magyar Könyvszemle*, 117, 2001/2, S. 189–203. <http://epa.oszk.hu/00000/00021/00029/0006-230.html>.

¹¹ Ferenc Deák (1803–1876): Staatsmann, Rechtsgelehrter. In den Jahren 1848/49 Justizminister des Landes. Befürworter des Ausgleichs zwischen Österreich und Ungarn (1867).

¹² Siehe: [Falk]: Fünfundzwanzig Jahre: 1854–1879. *Pester Lloyd*, Nr. 1 vom 1. Januar 1879, S. 2.

¹³ Zur detaillierten literarischen Bestandaufnahme des Blattes siehe Ujvári, Hedvig: Die Geschichte des Pester Lloyd zwischen 1854–1875. II. *Magyar Könyvszemle*, 117, 2001/3, S. 318–331. <http://epa.oszk.hu/00000/00021/00030/0005-24e.html>.

¹⁴ Deutsch, Antal: A „Pester Lloyd“ *Ország-Világ*, Jg. 24., Nr. 17 vom 26. April 1903, S. 328–330. Vgl. auch Deutsch, Anton: Der „Pester Lloyd“. In: *Die Pester Lloyd-Gesellschaft. 1853–1903*. Budapest, 1903, S. 168f und 175. (Antal/Anton Deutsch war Mitarbeiter des *Pester Lloyd*.) Die pressehistorische Relevanz des *Ungarischen Lloyd* soll ausführlich im *Jahrbuch der Ungarischen Germanistik* Ende 2007 unter dem Titel *Von Lloyd zu Lloyd. Die pressehistorische Verortung des Ungarischen Lloyd (1867–1876) im deutschsprachigen Pressewesen Ungarns* erscheinen.

¹⁵ Vgl. *UL* Nr. 294 vom 19. Dezember 1872, S. 1.

¹⁶ Adolf Silberstein redigierte 1872 das Beiblatt des *Pester Lloyd*, die *Ungarische Illustrierte Zeitung*, die aber am Ende des Jahres eingestellt wurde. Siehe dazu Ujvári, Hedvig: Ein Beiblatt des Pester Lloyd: Die Ungarische Illustrierte Zeitung. *Magyar Könyvszemle*, 121, 2005/1, S. 80–91.

¹⁷ Exemplifiziert wurde das konkret am Beispiel der Berichterstattung über die Wiener Weltausstellung 1873. Siehe Ujvári, Hedvig: Bazar és nagypolitika között. Az 1873-as bécsi vilákiállításról szóló tárcalevelek a magyarországi német nyelvű napilapokban [Zwischen Bazar und Weltpolitik. Die Feuilletons über die Wiener Weltausstellung 1873 in den ungarländischen deutschsprachigen Blätter]. Erscheint in *Századok*, 141, 2007/3.

¹⁸ Ujvári, Hedvig: Das Neue Pester Journal. Von den Anfängen bis 1878. *Magyar Könyvszemle*, 119, 2003/2, S. 241–252.

¹⁹ *NPJ* Nr. 39 vom 27.08.1872.

²⁰ Im Blatt wurden auch viele Feuilletons zum Leben und Werk einzelner Literaten veröffentlicht. Was die deutschsprachige Literatur angeht u.a. über Goethe, Anzengruber, Grillparzer, H. v. Fallersleben, Heine, Lenau, Fr. Spielhagen, A. Grün, H. Laube, Gutzkow; über französische Literaten: Sardou, Jules Janin, V. Hugo, Dumas, G. Sand, Voltaire, A. Daudet, Corneille; des Weiteren über Petrarca, Byron und Björnsterne Björnson.

²¹ Für ein Beispiel, welche bislang unbekannte Textvarianten bezüglich der Übertragung der ungarischen Belletristik vorhanden sein könnten, siehe hier Ujvári, Hedvig: *Petőfi-versek Schnitzer Ignác fordításában* [Petőfi-Gedichte in Ignaz Schnitzers Übertragung]. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 110, 2006/3–4, S. 416–420. Deutsch unter: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/materialien/HUjvari1.pdf>.

Lebensräume und Lebensformen

György Orosz (*Nyíregyháza*)

**„Es lebe Christus, der die Franken liebt!“
Die Bekehrung der Festlandgermanen
zum Christentum**

Von einer besonderen „Vorherbestimmung“ gerade der germanischen Stämme und Völker für das Christentum wird man kaum sprechen dürfen, wenn man bedenkt, dass mehr als 600 Jahre bis zum Eintritt aller germanischen Stämme in die Kirche, von den ältesten Goten¹ bis zu den Schweden, verflossen sind, während die antike Welt weniger als die Hälfte dieser Zeit dazu brauchte, und wenn man weiter bedenkt, dass die Annahme des Christentums durch germanische Stämme nur zum geringen Teil die Folge einer eigentlichen Bekehrung aus freiem Entschluss, zum größeren Teil dagegen ein Werk der Politik und des Zwanges war.²

Das „siegreiche“ Vordringen dieser römisch-christlicher Kultur aber und die allmähliche Verdrängung und Umbildung der heidnischen volkstümlichen Überlieferungen und Anschauungen durch sie kennzeichnet im Wesentlichen die geistige Entwicklung Deutschlands im Mittelalter.

Das epochemachende Ereignis für die Einführung des Christentums bei den eigentlichen Deutschen, der tatsächliche Anfang der Christianisierung Deutschlands, ist der Übertritt Chlodwigs I. (482–511) mit seinem kriegerischen Gefolge zur katholischen Kirche im Jahre 498 n. Chr.³

Von größter Bedeutung war der Umstand, dass die Franken das Christentum nicht wie die Ostgermanen (Wandalen, Gepiden, Langobarden, Burgunder, Rugier, Heruler, Goten)⁴ nach der Lehre des *Arius*⁵ annahmen, sondern nach dem orthodoxen Bekenntnis der lateinischen Kirche, als deren vornehmster Vertreter schon damals der römische Bischof galt. Bekanntlich ist dieser Arianismus mit seinen Trägern verschwunden. Chlodwigs Bekehrung zum katholischen Christentum und nicht zum Arianismus war politisch bedeutungsvoll: Sie trug wesentlich zur Entwicklung der Vormachtstellung des Fränkischen Reiches im Abendlande bei. So übernahmen die Franken in dem Gefühl des *auserwählten Volkes Christi* die Rolle der Vorkämpfer für den wahren Glauben

gegen die germanischen Ketzler (Arianer) und Heiden. Sie wurden die Schirmer des Stuhles Petri und dadurch in der weiteren Folge die kirchlich anerkannten Erben des Römischen Imperiums.

Von einer geistigen und sittlichen Veredelung der Franken durch Christentum und Römertum ist freilich zunächst noch wenig genug zu merken. Mag auch der Bericht sagenhaft sein, dass Chlodwig mit der Annahme des neuen Glaubens nur ein *Gelöbnis* einlöste, das er vor einer Schlacht gegen die Alemannen dem Christengott für den Fall des Sieges abgelegt hatte, mag vielmehr sein Übertritt lediglich das Werk seiner katholischen Gattin, der burgundischen *Chrodegilde* (Chrodichild), gewesen sein⁶, darin traf doch die Sage das Richtige, dass er sich in den Dienst des neuen Gottes gab, weil er ihn für den stärkeren hielt, nicht weil ihn ein religiöses Herzensbedürfnis zu ihm drängte.

Und nicht anders war es mit dem Volk, das seinem Beispiel folgen musste. Die Wunder, die man von dem Gott und den Heiligen der Christen vernahm und erwartete, waren dabei ausschlaggebend. Man suchte im Christentum eine magische Kraft, nicht den Frieden der Seele. Die persönlichen Motive dieses Übertritts mögen ähnlich gewesen sein denen Konstantins des Großen, mit dem Chlodwig auch an weltgeschichtlicher Wirkung verglichen werden kann. Beide überzeugten sich also davon, dass Christus der stärkere, der den militärischen Sieg verleihende Gott sei. Aber zu diesem persönlichen Motiv gesellte sich die politische Erwägung des Vorteils, der dem fränkischen Sieger aus der Annahme der Religion der besiegten romanisierten Gallier erwuchs. Sie beförderte die Verschmelzung der Gallier und der Franken zu einem Volk.

Doch lassen weder Chlodwig und sein Geschlecht noch seine Franken vorläufig jene sittlichen Wirkungen des neuen Glaubens verspüren, in denen wir den Kern des Christentums erblicken. Vergleicht man die Beschreibung, die der gallische Schriftsteller *Salvianus* um 450 in seinem Hauptwerk *De gubernatione Dei* [Von der Weltregierung Gottes]⁷ von der bewundernswerten Züchtigkeit der verschiedenen germanischen Stämme entwirft, die teils ketzerische Arianer, teils noch Heiden sind, und von ihren Tugenden, von der Keuschheit der Goten, der Gastfreundlichkeit der Franken, der Mildherzigkeit der Sachsen mit den offenen Schilderungen des Bischofs *Gregor von Tours* (um 539 - 594) in seinem Werk „*Historia Francorum*“ (Frankengeschichte)⁸ von dem Leben seiner fränkischen Zeitgenossen drei Menschenalter nach dem

Übertritt zum Christentum, so sieht man, dass hier zunächst nur ein *Tausch der Religion*, keine Bekehrung zu einer neuen religiösen Denkungsweise stattgefunden hat. Nicht die christliche Religion, sondern die Ordnungen und Lebensgewohnheiten der Kirche als einer äußerlich rechtlichen Einrichtung sind von dem kriegerisch stolzen, gewalttätigen und zur Weltentsagung wenig geneigten Frankenheer angenommen worden. Erst allmählich haben katholisches Dogma, Sittenlehre und Disziplin einen umbildenden Einfluss auf die Franken und die ihrem Beispiel folgenden Stämme ausgeübt, und nur durch vielhundertjährige strenge Zucht hat es die Kirche, stets anknüpfend an jene Ehrfurcht vor dem Überweltlichen, dahin gebracht, dass alle Momente des individuellen und gemeinsamen Lebens der germanischen Stämme mit der Erinnerung an die christliche Heilsgeschichte und Erlösungslehre so fest verwachsen, dass das Volksgemüt, auch wo es sich selbst überlassen blieb, diesen unbedingt anhing.

Einstweilen erschien den Franken der von ihnen angenommene Gott *Christus* wie ein neuer Volkskönig, als ein mächtiger, berühmter Herrscher: der kräftigste der Könige, der liebe Landeswart, der gern viele Mannen empfängt und ihnen Schutzherrschaft verheißt. Im Prolog des Gesetzes der salischen Franken, der *Lex Salica* (5. Jh. n. Chr.)⁹, abgefasst, nachdem sie sich zum katholischen Glauben bekannt und „frei gehalten hatten von aller Ketzerei“, heißt es:

Es lebe Christus, der die Franken liebt, er bewahre ihr Reich bis in die Ewigkeit, er erfülle ihre Fürsten mit dem Licht seiner Gnade und beschirme das Heer, er verleihe dem Glauben Schutzwehr, Friede, Glück und Gesundheit durch ungezählte Jahrhunderte. Denn das ist das Volk, das tapfer und stark das harte Joch der Römer im Kampf von seinem Nacken schüttelte und, nachdem es die Taufe des Christentums angenommen, die Leiber der heiligen Märtyrer kostbar mit Gold und edlen Gesteinen schmückte, die Leiber, welche die Römer mit Feuer verbrannt, mit Eisen durchbohrt, den wilden Tieren zum Zerreißen vorgeworfen haben.¹⁰

Man sieht, es ist von diesem naiven Pochen auf die äußeren Verdienste um die Sache Christi bis zu der männlichen Gottesfurcht eines Walther von der Vogelweide und der Innigkeit der Christusminne der deutschen Mystiker (14. – 15. Jh.) noch ein weiter Weg.

Die Werke der Religion und Frömmigkeit waren äußerlich, Zeugnisse einer von dem Geist des Heidentums wenig verschiedenen Gesinnung, oft genug auch mit heidnischen Bräuchen gemischt. An Fürsorge für die Kirche ließen es die Könige keineswegs fehlen: sie stifteten und begabten Kirchen und Klöster, statteten die Bistümer reichlich aus, stellten deren Inhaber den ersten weltlichen Großen gleich und suchten den kirchlichen und den staatlichen Organismus möglichst fest zu verbinden. Aber gerade dadurch wurden die Bischöfe vom König zu abhängig, um eine standhafte Opposition wagen zu können, wurden in rein weltliche Interessen und Machtfragen selbst zu sehr verstrickt, um ihnen gegenüber die Gebote und den Geist der lehre Christi zur Geltung zu bringen.

Im Vergleich mit jener ursprünglichen Religion des Neuen Testaments, die eine ungetrennte Gottes- und Nächstenliebe, die von allen gleichmäßig Friedfertigkeit und Erhebung über alles Irdische bis zum Verzicht auf Ehre und Eigentum verlangt, ist das eine *zweigestaltige Religion*, die einerseits gegen ein Minimum von Leistungen der Unterwerfung unter die Kirche die Seligkeit verspricht, und doch andererseits nicht verzichtet auf das Maximum von Leistungen der mönchischen Vollkommenheit.

Und nur ein solches Christentum war zunächst imstande, germanische Völker zu einer höheren Gesittung zu erziehen, die als kraftstrotzende, kühne, beutegierige und oft genug gegen Untreue treulose Eroberer das Römische Reich zertrümmelten. Sie verbanden zwar mit der vollen Lust am Diesseits – an einem Leben voll Kampf, Gelage und Jagd – tiefsinnige Ahnungen von einem Leben nach dem Tode, das dem Tapferen Ehre und Sieg und nur dem Gleichgültigen ein ewiges Dämmerdasein bietet, aber sie wussten noch nichts von einer Lebensaufgabe strenger Leibes- und Geistesarbeit, vom Denken, Sinnen, Sorgen und Sparen für die Zukunft.

Schon am Anfang der Christianisierung findet sich doch neben der Willkür und Gesetzlosigkeit fränkischer Herren als erste Wirkung der Ehrfurcht vor dem Heiligen ein tiefes Gefühl der *Bußpflicht* zur Besserung (Opfer, Fasten, Beten, Wallfahrten) für einzelne Frevel, woran die Kirche anknüpfen konnte. Vor allem entfachte die Kirche die *Opferbereitschaft für Kirchenbauten*. Die Errichtung solcher Privatkapellen hat den Grund gelegt zu dem System von Landpfarreien, das die germa-

nischen Landeskirchen ackerbaubeflissener Bauernvölker von der römischen Kirche städtischer Bürgerschaften unterscheidet. Noch höher gewürdigt wurde die Stiftung von Klöstern, in denen für das Seelenheil der Stifter gebetet wurde.

Die ersten Missionare in allen genannten Gebieten sind vielmehr *keltische Mönche* aus dem von Schotten bewohnten Irland. Diese mit Klöstern bedeckte „Insel der Heiligen“ sandte seit der Mitte des 6. Jahrhunderts Scharen von Mönchen aus, meist in Gruppen von dreizehn Personen, die zunächst keinen anderen Zweck hatten, als „*Christo nachzufolgen als Fremdlinge*“ auf der Wanderschaft, der Meerfahrt, in unwirtlichen Gegenden, Wäldern, Einöden.¹¹ Ihre Niederlassungen, Gruppen niedriger Hütten, wurden durch das reiche Inventar von Sprachkenntnissen, klassischer Bildung, Lese- und Schreibkunst und sonstigen Fertigkeiten ihrer Bewohner zugleich Musterstätten einer neuen Zivilisation. Natürlich verkündigten diese Schottenmönche auch dem heidnischen Volk, in dessen Mitte sie sich furchtlos ansiedelten, sobald sie seine Sprache verstanden, den wahren Glauben und bemühten sich in handgreiflicher Weise, es von der Machtlosigkeit der falschen Götter zu überführen. Dabei aber hielten sie an gewissen kirchlichen Bräuchen und an einer Verfassungsform fest, die der römischen Kirche und ihren Tochterkirchen fremd war. Ihre Spuren finden sich überall in Alemannien, Bayern, Thüringen, wenn wir auch selbst von den allerberühmtesten, wie z. B. von *Gallus* († um 620)¹², dem Gründer der Zelle an der Steinach, des nochmals so bedeutsamen Klosters, wenig mehr als Namen und Lebenszeit sicher wissen, da die spätere kirchliche Überlieferung die originalen Züge ihrer Wirksamkeit verwischt hat. In ihr erscheinen die Schotten als Benediktinermönche. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts gibt es im außerfränkischen Deutschland, in der ganzen Schweiz, in Süddeutschland und am Rhein zwar Klöster und Kirchen, aber christianisiert sind darum diese Gebiete durchaus noch nicht, denn es fehlt der feste priesterliche Verband und die allgegenwärtige kirchliche Ordnung und Zucht.

Die ersten wirklichen Missionare, denen die Pflanzung des Christentums in der Gestalt der lateinischen Kirche Lebenszweck, nicht wie bei den Iren nur Nebenzweck war, sind den Niederdeutschen stammesverwandte *Angelsachsen*. Insofern die katholische Ansicht alle Apostel wesentlich als Kirchengründer, als die ursprünglichen Bischöfe auffasst,

kann man nach diesem Sprachgebrauch den Friesenmissionar *Willebrord* († 739)¹³ den „Apostel der Friesen“ und *Winfried-Bonifatius* († 754)¹⁴ den „Apostel der Hessen, Thüringer“, ja den „Apostel der Deutschen“ nennen. Die angelsächsische Kirche aber ist zum Teil eine Schöpfung des römischen Papstes Gregor I. Die aus England kommenden Glaubensboten, ohne Ausnahme Mönche, brachten die unter Beihilfe der fränkischen Hausmeier und des Königs Pippin von ihnen zuerst organisierte deutsche Kirche in die gleiche Verbindung mit Rom wie ihre Heimatkirche, führten ihr aber auch die reiche humanistische Bildung zu, die sich in England nicht ohne Einfluss der Iren- und Schottenmönche erhalten hatte.

Den Beginn der deutschen Kulturgeschichte kann man mit *Karl dem Großen* (742 – 814)¹⁵ ansetzen. In seinem fränkischen Reich vereinigte er ein Gebiet, zu dem das spätere Deutschland, Frankreich und der nördliche Teil Italiens gehörten. Er war bestrebt, das ihm erbmäßig zugefallene Land durch kriegerische Unternehmungen zu erweitern und nach außen abzusichern, es einheitlich zu organisieren und bildungsmäßig zu heben. Waren die Franken schon seit Chlodwig wenigstens in den herrschenden Schichten christlich gewesen, so erhielt das Reich Karls des Großen im Jahr 800 durch die vom Papst vollzogene *Kaiserkrönung*¹⁶ eine sakrale Würde. Sein Reich wurde *Heiliges Römisches Reich* genannt. Das Kulturprogramm dieses ersten großen Herrschers im Mittelalter bestand darin, das Kaisertum mit der weltoffen verstandenen Kirche einer gemeinsamen geschichtlichen Aufgabe zu unterstellen.

Eroberung und Missionierung gingen bei Karl dem Großen Hand in Hand und wurden auch in der Methode nicht allzu scharf unterschieden. Aber dennoch kann man ihm *keine bloße Schwertmission* zuschreiben; dagegen sprechen seine großen Erfolge in der Fundierung einer christlichen Kultur. Seine gleichmäßig geistliche wie weltliche Dinge umfassende Gesetzgebung begründete die Kirche als Zwangsinstitut. Sie verfolgte das Heidentum in seinen charakteristischen Äußerungen (Opfer, Leichenverbrennung, Glaube an Hexerei, Verwandtenehe), nötigte jeden, seine Kinder taufen zu lassen, Sonn- und Feiertage zu halten, zu beten, zu fasten, die Messe zu besuchen, den Zehnten zu zahlen.¹⁷

Bonifatius ließ in Klosterschulen für die Ausbildung der Mönche und Nonnen, besonders auch für den Unterricht der schon im Kindesalter dem klösterlichen Berufe Bestimmten Sorge tragen. Bald wurden

auch zur Herausbildung von Weltpriestern an den Bischofssitzen Schulen errichtet, die man mit dem Domstift verband. Aber es fehlte bei Karls Regierungszeit noch sehr viel daran, dass die gesamte Geistlichkeit auch nur die notwendigsten Vorkenntnisse für ihren Beruf besessen hätte. Schon ein Jahr nach seiner Thronbesteigung verordnete der Kaiser, dass unwissende Geistliche zu entfernen seien. Er setzte das Maß von Kenntnissen im Einzelnen fest, über das sich jeder, der ein geistliches Amt bekleiden wollte, in einer Prüfung ausweisen musste. Er sorgte nicht nur dafür, dass tüchtige Kloster- und Domschulen die Gelegenheit zur Aneignung dieses Wissens boten, sondern er befahl auch den Pfarrern, Schüler für den niederen Kirchendienst herauszubilden, und in diese Pfarrschulen sowohl wie in die Klosterschulen wurden auch Kinder aufgenommen, die nicht dem geistlichen Berufe gewidmet waren. Ja, Karl der Große erließ sogar einmal eine Verordnung, die jedermann verpflichtete, seinen Sohn zum Erlernen des Lesens in die Schule zu schicken. Aufs strengste aber wurde darauf gehalten, dass jeder Laie wenigstens in den Elementen des christlichen Glaubens unterrichtet wurde. Es war eine Schulreform des Frankenreiches an Haupt und Gliedern. Selbst der königliche Hof entzog sich ihr nicht.¹⁸

Die beherrschende Stellung hatte das Kloster *Fulda* in der Mitte Deutschlands inne. Es wurde von Bonifatius gegründet, entwickelte sich dann zur Zentrale der Missionierung und erlebte seine kulturelle und geistige Blütezeit im 9. Jahrhundert unter dem gelehrten Abt Hrabanus Maurus.¹⁹

Der norddeutsche Stamm der Sachsen unter dem Herzog *Widukind* leistete einen besonderen Widerstand während der Christianisierung, weil dort der germanische Götterglaube noch lebendig war und ein erhebliches politisches Unabhängigkeitsbewusstsein herrschte. Karl der Große hat den letzten kerndeutschen Stamm, die Sachsen, die auch den Widerstand der noch nicht übergetretenen Friesen im Norden von Friesland unterstützten, in dreißigjährigem Kampf gebrochen. Die Christen wurden von Karl dem Großen kommandiert, und von ihm bekehrt zu werden, war etwas anderes als die Bekehrung durch Bonifatius. Karl bestrafte die Weigerung, sich taufen zu lassen, mit dem Tode, und die Chroniken berichten, dass er an einem einzigen Tage 4500 widerpenstige Sachsen abschlachten ließ, weil sie nicht den richtigen Gott anbeten wollten.²⁰ Man greift die Verzweiflung dieser Kämpfe, wenn

man die *den Sachsen bei der Taufe zugemutete Abschwörungsformel* liest, die sie zwingt, die alten Götter Donar, Wodan, Saxnot als „Teufel“ zu verabscheuen:

Widersagst du dem Teufel? Und er (der Täufling) antwortet: Ich widersage dem Teufel. Und allem Teufelsoffer? Er antwortet: Und ich widersage allem Teufelsoffer. Und allen Teufelswerken? Er antwortet: Und ich widersage allen Werken und Worten des Teufels, dem Donar und dem Wotan und dem Saxnot (Gott des Krieges) und allen den Unholden, die ihre Genossen sind.

Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater.

Glaubst du an Christ, Gottes Sohn? Ich glaube an Christ, Gottes Sohn.

Glaubst du an den Heiligen Geist? Ich glaube an den Heiligen Geist.²¹

Leisteten sie diesen Schwur, so ging, wer nicht wirklich von der Wahrheit des Christentums überzeugt war, mit dem Brandmal einer den alten Göttern gebrochenen Treue im Gewissen herum und musste sich nun erst recht fürchten vor dem, was er zuvor angebetet hatte.

Wie seinerzeit bei den Franken, so trat jetzt auch bei den deutschen Stämmen eine Mischung christlichen und heidnischen Glaubens und Brauches ein. Oft wurde an Stelle des heidnischen Heiligtums eine christliche Kirche errichtet. So übertrug man denn auch wohl den alten Kult auf die neue Stätte. Es geschah, dass man dort zu Ehren irgendeines Heiligen Opfertiere schlachtete, Opferschmäuse veranstaltete und in und bei dem Gotteshause Chorlieder, Gesänge der Mädchen, Reigen und mimische Spiele aufführte, wie man mit solchen die heidnischen Feste zu begehen gewohnt war. Kein Wunder, wenn nun so mancher Zug von den alten Göttern auf die neuen Heiligen übertragen wurde. Aber man verehrte auch beide zugleich.²²

Zu dem berühmtesten Zwischenfall, einem von vielen, kam es, als Bonifatius in Germanien ein Heiligtum betrat, das Thor geweiht war, dem Donnergott. Kultobjekt war eine große *Eiche*. Es heißt, Bonifatius habe die Axt daran gelegt, beim ersten Schlag habe Gott einen starken Wind geschickt, und die Eiche sei umgefallen. Die Heiden staunten und waren bekehrt, der Heilige benutzte das Holz der Eiche zum Bau einer Petrus geweihten Kapelle.²³ Im Einzelnen mag diese Geschichte albern

klingen, gewisse Teile davon wirken gleichwohl wahr. Zum einen zeugt sie von dem unerhörten Mut, der erforderlich ist, will man fremder Leute Heiligtum betreten und dort alles kurz und klein schlagen; man stelle sich vor, jemand würde so etwas in unserer nicht gerade frommen Zeit in einer Kirche oder einer Moschee unternehmen. Zum andern geht daraus hervor, dass die christliche Missionare Zauberkünste keineswegs abschafften, vielmehr erboten sie sich, anstelle alter magischer Rituale ihre eigene überlegene Magie zu setzten. Gott pustete, und der Baum fiel um: das ist unwahrscheinlich, doch gerade der Zufall eines Wunders oder der Erfolg in der Schlacht waren es, von denen sich die Menschen damals bekehren ließen. Sowohl Willibrord als Bonifatius zogen mit Kisten voller Reliquien durch die Lande, mit Knochen von Heiligen, die sie in Rom eingesammelt hatten. Das waren glückbringende Talismane, die anstelle des alten Aberglaubens traten.²⁴

Gelegentlich erledigte das Christentum heidnische Gebräuche, indem es sich diese aneignete. Ein Beispiel dafür ist die *Echternacher Springprozession*, die seit Willibrords Zeiten üblich ist.²⁵ Echternach ist die älteste Stadt in Luxemburg. Sie wurde vom Heiligen Willibrord im Jahre 698 auf geschenktem Grund der Irmina von Oeren gegründet. Am Dienstag nach Pfingsten findet die Echternacher Springprozession statt, eine jährlich zelebrierte Tanzprozession, die in ähnlicher Form auch im Trierer Stadtteil Biewer beim so genannten Schärensprung ausgeführt wird. Nach der Begrüßung durch den Luxemburger Bischof setzt sich der Prozessionszug in Bewegung. Zu den Takten einer polkaähnlichen Musik springen Gruppen in Reihen zu 5–6 Leuten, mit Tüchern eine Kette bildend, abwechselnd nach rechts und nach links, ausgehend vom Innenhof der früheren Abtei durch die Stadt zur Echternacher Basilika, der Begräbnisstätte des Heiligen Willibrord. Sobald der Prozessionsfluss ins Stocken gerät, springen die Teilnehmer auf der Stelle oder sogar zurück. Mit der Prozession wird der Heilige geehrt, der von hier aus zu seiner Missionstätigkeit nach Friesland aufbrach. An der Veranstaltung nehmen auch regelmäßig tausende Gläubige aus den missionierten Gebieten teil. Die Ursprünge dieses „*Gebets mit den Füßen*“ liegen im Dunkeln. Erklärungen deuten diese ungewöhnliche katholische Folklore als Relikt einer mittelalterlichen Bannprozession, die Pilger verpflichtete der Abtei Spenden abzuliefern. Andere Erklärungen sehen in der Prozession eine Danksagung an Sankt Willibrord, der die

Menschen der Gegend vom Veitstanz, einer Art Epilepsie, befreit haben soll. Die neuere Forschung bevorzugt jedoch die These, dass die Springprozession viel älter ist als die Verehrung Willibrords und aus germanischen und frühchristlichen Kulttänzen hervorging.²⁶

Manchmal übernahmen die Christen auch nur die heidnischen Kultstätten, was sich nirgends so eindrucksvoll zeigt wie an den *Externsteinen* in Nordwestdeutschland. Dies ist ein geheimnisvoller Ort, verzaubert, eine natürliche Heimstätte alter Götter, wo Felsstürme aus dem Wasser und aus den Wäldern ragen, wie vereinzelt Zähne aus einem urgeschichtlichen Kiefernknochen. Man nimmt an, dass die Sachsen hier zur Zeit des Bonifatius eine Kultstätte hatten, und geradeso wie er Thors Eiche in Geismar zu einer Kirche verarbeitet hatte, eigneten sich die Christen auch die Externsteine an. In den Felsen eingehauen, findet sich eine Darstellung der Kreuzabnahme, und dieses Bild entspricht ganz dem Geist des neuen Europa; in Jerusalem, in Konstantinopel oder im alten Rom wäre so etwas nicht vorstellbar gewesen. Der Leichnam Jesu, über die Schulter dessen hängend, der ihn vom Kreuz nimmt, ist alles andere als realistisch, doch ungeheuer ausdrucksvoll. Der Realismus der klassischen Skulptur ist von der Eindringlichkeit der primitiven Kunst verändert zu einer Form, die wir jetzt romanisch nennen. Das ist die Weiterentwicklung der römischen Kultur, die vom Christentum und von den Barbaren aus den Trümmern des Weltreiches gerettet wurde. Die Externsteine dürften im Jahre 772 zweckentfremdet worden sein. Bis dahin hatten die Sachsen hier heidnische Gottheiten verehrt, die zu diesen Felsen zweifellos gepasst haben. Dann aber wurden sie von einem christlichen Heer überrannt, das ihre Altäre zerstörte, ihre goldenen und silbernen Kultgegenstände raubte. Damit begann die Bekehrung der Sachsen durch Gewalt.²⁷ Mit der Unterwerfung der Sachsen wurde die Christianisierung Deutschlands abgeschlossen. Es wurde damit auch erreicht, dass Nord- und Süddeutschland politisch und kulturell zusammenwuchsen.

Die alten heidnischen Heiligtümer bestanden also, nur sozusagen christlich geweiht, fort und wurden mit Bittgängen, Motivbildern, Blumensträußen und Kranzopfern nach wie vor geehrt. Zahllose Kirchen und Kapellen oder wenigstens die Erinnerung an sie bezeugen das noch heute.

Als Teufel lebten nun wirklich die alten Götter im Glauben der mittelalterlichen Menschen fort. Daneben konnte das alte Heidentum in

Sage²⁸ und Legende fortbestehen. Vieles von dem, was man sich von *Ziu* erzählte, wurde auf den Erzengel *Michael* übertragen, von *Wodan* auf *Sankt Martin*; an *Fros* stelle verehrte man *Sankt Stephan*, und die Furcht vor den in Teufel verwandelten alten Göttern fand ihre Lösung in dem Glauben an die Zauberkraft, die dem Kreuzzeichen, dem Weihwasser und dem Glockenklang beiwohnt. Gar nichts Seltenes war es, dass Christen heidnische Opfermahlzeiten mitfeierten, ja es muss selbst vorgekommen sein, dass christliche Priester ein heidnisches Opfer vollzogen. Es war nicht einmal leicht zu bestimmen, ob jemand Christ oder Heide sei. Viele gab es, die nicht wussten, ob sie getauft seien oder nicht. Manche waren von Heiden getauft²⁹, denn auch vor der Annahme des Christentums kannten die Germanen eine feierliche Wasserbegießung des Neugeborenen.³⁰ Ein sprechender Beweis dafür ist *Odbins Runenlied* in der *Lieder-Edda*, aus welchem ich hier die zutreffende Strophe zitiere. Odhin sagt:

Ein dreizehntes [Lied] kann ich, soll ich ein Degenkind
In die Taufe tauchen,
So mag er nicht fallen im Volksgefecht,
Kein Schwert mag ihn versehren.³¹

Kleine Opferspenden, Gelübde und Zaubersprüche wurden nach wie vor an Bäumen, Felsen und Quellen, auch an den Gräbern der Verstorbenen dargebracht. Der Wechsel der Jahreszeiten wurde mit alten sakralen Bräuchen begangen; heilige Feuer loderten dann auf den Höhen, in feierlichen Umzügen wurde ein Bild um das Feld getragen. Den Willen des unabänderlichen Schicksals, der Wurd, befragte man durch die verschiedensten Arten und Orakeln. Bei den täglichen Verrichtungen wie bei besonderen Vorkommnissen des Lebens mussten die mannigfaltigsten Maßregeln beobachtet, allerlei symbolische Handlungen vollzogen werden, um feindselige Dämonenmächte abzuwahren, huldvollen zu gefallen. Zauberberäuche und Zauberalieder blieben ganz gewöhnliche Mittel zur Beschwörung übermenschlicher Gewalten. Das alles dauert das Mittelalter hindurch, ja zum nicht geringen Teil lebt es bis in die Gegenwart fort, hier unverfälscht, dort mit fremden Bestandteilen vermischt, hier von der Kirche verfolgt, dort von ihr geduldet oder gar unter ihre Bräuche aufgenommen.³² Und selbst die alten Göttergestalten wurden nicht ganz vergessen, z. B. *Wodan*, *Frija*, *Holda* (Frau *Holle*, *Perchta* oder *Berta*).³³ Vor

allem aber bevölkern *niedere mythische Wesen* von mannigfaltigster Art die ganze Natur: Riesen und Zwerge, Hexen, Werwölfe, Waldmännlein, Holz- und Moosweiblein, Wassermann und Meerminne, Roggenmuhme, Wichtel und Kobold, und wie alle die guten und bösen, heimlichen und unheimlichen Geister heißen mögen, die leben noch heute in den Vorstellungen, in den Sagen³⁴ und Märchen³⁵ des Volkes fort. Noch heute auch sieht sich die christliche Kirche veranlasst, die meisten dieser Äußerungen des deutschen Volksglaubens als Aberglauben³⁶ zu bekämpfen. Wieviel mehr musste das Christentum in seinen Anfängen durch das offen neben und in ihm zutage tretende Heidentum gefährdet erscheinen.

Auch eine reiche und mannigfaltige *Missionsliteratur* förderte das „siegreiche“ Vordringen des Christentums auf deutschem Boden. Diese Dichtwerke wurden zur Belehrung der vor kurzem zum Christentum bekehrten Deutschen bestimmt, damit die Lehren Jesu Christi sie auch innerlich durchdringen. Die Dichtung der ersten – karolingischen – Missionszeit passte sich dem Verständnis und dem Empfinden der „neuen Menschen“ weitgehend an. Sie blieb trotz aller Jenseitsgläubigkeit weltoffen und lebensbejahend. Es seien hier nur die Titel der Dichtwerke der elastischen Missionsstrategie angeführt: heidnisch-christliche Zaubersprüche, *Wessobrunner Gebet*, *Muspilli*, *Heliand* und die *Evangelienharmonie* („Krist“) Otfrieds von Weißenburg.

Der Mönch *Otfried von Weißenburg* preist in seiner *Evangelienharmonie* (um 870) die zum Christentum bekehrten Deutschen mit einem Lobgesang. In der ersten Strophe des *Evangelienliedes* kommt das germanische Heldenethos, in der zweiten dagegen das christliche Ethos zum Ausdruck, die sich schwerlich miteinander vereinbaren lassen.

Sie sind eben so kühn,
eben so wie die Römer...
zu Waffen bereit,
so sind die Degen alle.
Denn alles, was sie denken,
sie es alles mit Gott wirken;
nicht tun sie etwas in der Not
ohne seinen Rat.³⁷

Zur Herausbildung der neuen, christlichen Weltanschauung hat bei den europäischen Völkern nicht nur die übersetzte kanonisierte Literatur beigetragen, sondern auch die *Apokryphen*, die zu breiten sozialen Schichten einen starken Zugang fanden. Die apokryphen Werke vermittelten dem Volk meistens nützliche Kenntnisse und erzogen es zur Treue gegenüber der christlichen Religion und zur christlichen Ethik. Die hohe Bedeutung der Apokryphenliteratur für die Entwicklung der europäischen Kultur lässt sich nur mit der der Bibel vergleichen.³⁸ Die Apokryphen vermittelten den neubekehrten europäischen Völkern aber auch in heidnischen und häretischen Anschauungsformen wurzelnde Sagen, Legenden, Vorstellungen, religiöse Kulte, Glaubenslehren bzw. Fragmente von ihnen. Die apokryphen Schriften nahmen auch in der mittelalterlichen Literatur eine bedeutende Stelle ein.³⁹ Nachdem sie auf heimischen Boden verpflanzt worden waren, trafen sie hier auf lokale kosmologische Vorstellungen und verflochten sich mit ihnen.

Die germanischen Stämme traten mit der offiziellen Übernahme des Christentums in die Gemeinschaft der christlichen Zivilisation ein. Ihr Glaube war aber keineswegs frei von heidnischen Vorstellungen und Lebensinhalten. Heidnische Elemente verbanden sich in ihrem Bewusstsein mit christlichen Glaubensinhalten, und auf diese Weise bildete sich bei ihnen ein spezifisches Ethos, *der heidnisch-christliche religiöse Synkretismus* heraus. Das Weltbild der breiten Volksmassen blieb einige Jahrhunderte lang in ihrem tiefsten Bewusstsein immer noch mythologisch, obzwar es sich stufenweise mit christlichen Elementen erweiterte.

Die Erforschung dieses synkretischen Weltbildes ermöglicht uns ein besseres Verständnis dafür, wie sich im Bewusstsein der mittelalterlichen Menschen die Aspekte der heidnischen und der christlichen Kultur miteinander verbanden.⁴⁰ In der Arbeit wurde der Problematik des Übergangs, also der Transformation und der Verschmelzung der verschiedenen Weltbilder eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Anmerkungen

¹ Lévay, Mihály (Hg.): *A katolikus hittérítés története* [Die Geschichte der katholischen Mission]. Budapest: Franklin-Társulat, 1937, Bd. 1. S. 279–337; Hutterer, Claus Jürgen: *Die germanischen Sprachen. Ihre Geschichte in Grundzügen*. Budapest:

Akadémiai Kiadó, 1975, S. 133–142; Schreiber, Hermann: *Wie die Deutschen Christen wurden. Von Heiligen und Helden*. München: Drei Ulmen Verlag, 1984, S. 9–53; Szántó, Konrád: *A katolikus egyház története* [Die Geschichte der katholischen Kirche]. Bd. 1. Budapest: Ecclesia, 1987–1988, S. 269–274.

² Meyer, Hans (Hg.): *Das deutsche Volkstum*. Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut, 1903, S. 348.

³ Lévy [Anm. 1], S. 300–302; Hug, Wolfgang (Hg.): *Geschichtliche Weltkunde. Quellenbuch. Von der frühen Zeit der Menschen bis zum Beginn der Neuzeit*. Bd. 1. Frankfurt am Main/Berlin/München: Verlag Moritz Diesterweg, 1981, S. 139–141; Szántó [Anm. 1], S. 244–247; Szántó [Anm. 1], Bd. 3. S. 263–264; Sz. Jónás, Ilona: *Barbár királyok* [Barbarenkönige]. o. O.: Kossuth Könyvkiadó, 1994, S. 56–63.

⁴ Lévy [Anm. 1], S. 296–300; Stutz, Elfriede: *Gotische Literaturdenkmäler*. Stuttgart: Metzler, 1966; *Ókeresztény írók 9. Szókratész Egyháztörténete* [Altchristliche Schriftsteller 9. Die Kirchengeschichte von Sokrates]. Übersetzt von Baán, István. Budapest: Szent István Társulat, 1984, S. 319; Szántó [Anm. 1], S. 235–240.

⁵ *Ókeresztény írók 9. Szókratész Egyháztörténete*, S. 39–119.; Szántó [Anm. 1], S. 149–156; McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába* [Christian Theologie. An Introduction. Blackwell Publisher: Oxford, 1994]. Übersetzt von József Zsengellér. Budapest: Osiris Kiadó, 1995, S. 41.

⁶ Hug [Anm. 3], S. 139–141.

⁷ Mezey, László (Hg.): *Róma utódai. Szemelvények középkori krónikákból* [Die Nachkommen Roms. Auswahl aus mittelalterlichen Chroniken]. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986, S. 28–29.

⁸ Mezey [Anm. 7], S. 42–46; Szántó [Anm. 1], Bd. 3. S. 263–264.

⁹ Sz. Jónás, Ilona (Hg.): *Európa és Közel-Kelet. IV–XV. század. Egyetemes történeti szövegyűjtemény* [Europa und der Nahe Osten. IV.–XV. Jahrhundert. Christomathie zur Universalgeschichte]. Bd. 2. Budapest: Tankönyvkiadó, 1971, S. 470–495.

¹⁰ Meyer [Anm. 2], S. 349. Die ungarische Übersetzung des Prologes der Lex Salica s. in: Sz. Jónás [Anm. 9], 1971, S. 471–472; Mezey [Anm. 7], S. 90–91.

¹¹ Lévy [Anm. 1], S. 302–307; Meyer [Anm. 2], S. 350–351; Schreiber [Anm. 1], S. 62–75; Sigal, Pierre André: *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok* [Les marcheurs de Dieu. Armand Colin, 1974]. Übersetzt von Gyáros, Erzsébet. o. O.: Gondolat Könyvkiadó, 1989, S. 7–9.

¹² Schreiber [Anm. 1], S. 70–75; Zala, Mária (Hg.): *Szettek lexikona* [Jöckle, Clemens: Lexikon der Heiligen. München: I. P. Verlagsgesellschaft, 1994]. o. O.:

Dunakönyv Kiadó, 1994, S. 110–111.

¹³ Szántó [Anm. 1], Bd. 3. S. 279; Zala [Anm. 12], S. 365–366.

¹⁴ Lévy [Anm. 1], S. 307–315; Schreiber [Anm. 1], S. 161–185; Szántó [Anm. 1], S. 280–283; Zala [Anm. 12], S. 52–54.

¹⁵ Epperlin, Siegfried: *Nagy Károly* [Karl der Große. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1976]. Budapest: Gondolat, 1982; Gössmann, Wilhelm: *Deutsche Kulturgeschichte im Grundriss*. Neubearbeitung. Ismaning: Max Hueber Verlag, 1996, S. 19.

¹⁶ Hug [Anm. 3], S. 164–166; Epperlin [Anm. 15], S. 72–89; Mezey [Anm. 7], S. 140–141; Szántó [Anm. 1], S. 284–286; Gössmann [Anm. 15], 1996, S. 19.

¹⁷ Lévy [Anm. 1], S. 315–324; Schuster, Hermann (Hrsg.): *Quellenbuch zur Kirchengeschichte. Christentum in Geschichte und Gegenwart. Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg, 1976, S. 55; Epperlin [Anm. 15], S. 108–117; Szántó [Anm. 1], S. 281–286; De Voragine, Jacobus: *Legenda Aurea* [Legenda Aurea. Deutsch von Richard Benz. Jena, 1925]. Békéscsaba: Helikon Kiadó, 1990, S. 310–314; Gössmann [Anm. 15], 1996, S. 19.

¹⁸ Voigt, Friedrich – Koch, Max (Hrsg.): *Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Bd. 1. Leipzig/Wien: Verlag des Bibliographischen Instituts, 1913, S. 24–25; Hug [Anm. 3], S. 166–168.

¹⁹ Gössmann [Anm. 15], S. 20.

²⁰ Lévy [Anm. 1], S. 315–324; Schuster [Anm. 17], S. 55; Gascoigne, Bamber: *Die Christen*. Frankfurt am Main: Wolfgang Krüger Verlag, 1978, S. 72, 74; Epperlin [Anm. 15], S. 36–53; Mezey [Anm. 7], S. 138–139; Szántó [Anm. 1], Bd. 3. S. 283–284; Gössmann [Anm. 15], 1996, S. 19.

²¹ In der Übersetzung von: Friedrich von der Leyen, *Das Buch deutscher Dichtung*, Leipzig 1939, Bd. I, S. 5; Schuster [Anm. 17], S. 54–55.

²² Voigt – Koch [Anm. 18], S. 22; Schuster [Anm. 17], S. 51–56; Hug [Anm. 3], S. 141–142.

²³ Gascoigne [Anm. 20], S. 67–68; Hug [Anm. 3], S. 142–144.

²⁴ Gascoigne [Anm. 20], S. 68.

²⁵ Ebd., S. 70.

²⁶ Echternacher Springprozession:

[http://de.wikipedia.org/wiki/Echternach_\(Stadt\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Echternach_(Stadt)) (Zugriff: 21.01.2007); Zala [Anm. 12], S. 366.

²⁷ Externsteine: <http://de.wikipedia.org/wiki/Externsteine> (Zugriff: 21.01.2007); Gössmann, Wilhelm: *Deutsche Kulturgeschichte im Grundriss*. München: Max Hueber

Verlag, 1970, S. 16; Gascoigne [Anm. 20], S. 71–72.

²⁸ Fischer, Hans W. (Hrsg.): *Götter und Helden. Germanisch-deutscher Sagenschatz aus einem Jahrtausend*. Berlin: Deutsche Buchgemeinschaft, 1934.

²⁹ Voigt – Koch [Anm. 18], S. 22–23; Hug [Anm. 3], S. 141–142.

³⁰ Voigt – Koch [Anm. 18], S. 22–23.

³¹ *Die Ältere Edda. Nach der Heldenschrift des Brynjolfjur Sveinsson in der Übertragung von Karl Simrock*. Berlin: Verlag Neues Leben, 1987, S. 64.

³² Voigt – Koch [Anm. 18], S. 23.

³³ Tokarev, Sz. A. (Hrsg.): *Mitológiai enciklopédia* [Mify narodov mira I–II. Moskva, 1991–1992]. Bd. 1. Budapest: Gondolat Kiadó, 1988, S. 583, 588, 596–598, 607.

³⁴ Fischer [Anm. 28]; *Deutsche Heldensagen. Neu erzählt von Michael Fraund und Andrea Waffender*. Bindlach: Godrom Verlag GmbH & Co. KG, 1991; Dömötör, Tekla: *Germán, kelta regék és mondák* [Germanische, keltische Mären und Sagen]. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó, 2005.

³⁵ *Kinder- und Hausmärchen*. Gesamtausgabe. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Erlangen: Verlag Karl Müller, o. J.

³⁶ Strackerjan, Ludwig: *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg*. Bd. 1–2. Oldenburg: Druck und Verlag von Gerhard Stalling, 1909.

³⁷ Márvány, János: *Leitfaden zur Geschichte der deutschen Sprache*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1988, S. 133–134.

³⁸ Petkanova, D.: Die kulturelle Bedeutung der Apokryphen. In: *Slavjanska filologija. Dokladi i statii za X. međunaroden kongres na slavistite. Tom XX. Literaturoznanie i folklor*. Sofia, 1988, S. 35–46.

³⁹ Orosz, György: Die Sage von den 12 Freitagen in den europäischen Kulturen. Apokryphen, geistliche Volksgesänge. In: Hollós, Attila (Red.): *Studia Slavica Hungarica 51*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006, S. 79–95.

⁴⁰ Gurjewitsch, Aaron J.: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München: Verlag C. H. Beck, 1982.

Balázs J. Nemes (Freiburg/Br.)

Möglichkeiten und Grenzen weiblichen Literatentums in der Frauenmystik des Mittelalters.

Das Fließende Licht der Gottheit

Mechthilds von Magdeburg*

Geht man von dem Kanon aus, der sich seit der Gründung des Faches Altgermanistik im 19. Jahrhundert herausgebildet und sich im universitären Curriculum (deutscher Hochschulen) etabliert hat, so mutet sich der Titel meines Referats „Weibliches Literatentum im Mittelalter“ nicht gerade als selbstverständlich an. Kanonischen Rang scheinen allein männliche Autoren erlangt zu haben, der mittelalterliche Literaturbetrieb scheint von Männern dominiert zu sein. Das bedeutet jedoch nicht, dass Frauen keinen Anteil daran hatten. Im monastischen Bereich sind Frauen als Schreiberinnen und Malerinnen, Leserinnen und Besitzerinnen von Büchern gut bezeugt.¹ Nonne zu sein, war indes keine unabdingbare Voraussetzung, um über Bücher zu verfügen. Bücherbesitz war auch für Frauen – man muss hinzufügen, gehobenen Standes – charakteristisch, die im Säkulum lebten.² Frauen sind zudem als Adressatinnen geistlicher und weltlicher Dichtung bekannt: Ihnen konnten Werke gewidmet werden³, sie fungierten aber auch als Auftraggeberinnen und Mäzeninnen literarischer Texte.⁴ Frauen hatten demnach Zugang zu Büchern, waren im Umgang mit Autoren und könnten in ihrer Funktion als Gönnerinnen, Adressatinnen und Schreiberinnen womöglich auch Einfluss auf die Werke der Autoren gehabt haben. Figurieren aber Frauen auch als Autorinnen?

Wenn man Autorschaft an einen konkreten Namen bindet, wie es in unserem Literaturbetrieb ja oft der Fall ist, so wundert es eigentlich, wie wenig Autorinnen das deutsche Mittelalter hervorgebracht hat. Man kennt Frau Ava: Sie lebte Ende des 11., Anfang des 12. Jahrhunderts im Donaauraum und gilt als die erste mit Namen bekannte deutsche Dichterin.⁵ Anders als in der geistlichen sind in der weltlichen Literatur Autorinnen mit eigenen Werken erst vom 15. Jahrhundert an bekannt.⁶ Das ist insofern erstaunlich, als Frauen in der französischen Hofkultur, die bei der Herausbildung der deutschen höfischen Literatur bekannt-

lich Pate gestanden hat, nicht nur als Gönnerinnen und versierte Literaturkennerinnen sondern auch als Dichterinnen, als Troubadourinnen, bezeugt sind. Der Minnesängerin begegnet man dagegen im deutschen Sprachraum nur als literarische Figur: Isolde in dem Tristan-Roman des Gottfried von Strassburg (v. 8071-75).⁷

Dieses auffällige Fehlen von Minnesängerinnen in der deutschen Literatur des Mittelalters meinte man mit der Wiederentdeckung jener Autorin zu kompensieren, von welcher im Folgenden ausführlicher die Rede sein wird: Mechthild von Magdeburg. Wohl hat man gesehen, dass sich ihre geistlichen Minnelieder an keinen geordneten Versbau halten, nichtsdestotrotz rückte man sie in die Nähe der Minnesänger⁸, ein Ehrentitel, der zwar auf die pietätvolle Bewunderung ihrer neuzeitlichen Leser zurückgeht, sachlich indes nicht ganz unbegründet erscheint, vergegenwärtigt man sich die höfische Prägung des *Fließenden Lichts* und die Tatsache, dass die ursprüngliche (nicht erhaltene) Form der Aufzeichnungen ein mit mitteldeutschen Elementen durchsetztes Niederdeutsch war. Das Mitteldeutsche galt aber seit Anfang des 13. Jahrhunderts als eine angesehene Literatursprache.

Die Antwort auf die oben gestellte Frage, wo man suchen soll, will man Autorinnennamen in der deutschen Literaturgeschichte des Mittelalters auf die Spur kommen, will ich Ihnen nicht vorenthalten: in der Frauenmystik. Sie werden sich im Vorfeld dieser Tagung angesichts des Titels meines Referats sicherlich gefragt haben: Was ist eigentlich „Frauenmystik“ und welche Texte gehören überhaupt dazu? Zunächst zu den Texten : Kurt Ruh zufolge umspannt Frauenmystik Texte, die „für Frauen geschrieben oder von Frauen durch Diktat oder Bericht, seltener auch in eigenen Niederschriften vermittelt worden sind, aber auch Lebensbilder von visionären oder im Gnadenleben stehenden Frauen.“⁹ Dieses Schrifttum setzt zunächst zögernd im 12. Jahrhundert auf Latein ein, wird in den Jahrhunderten des Spätmittelalters volkssprachlich und bleibt bis in die Neuzeit hinein lebendig.

Und nun zum Phänomen „Mystik“. Wenn man nach einer mittelalterlichen Definition dessen sucht, was wir heute als Mystik bezeichnen, so stößt man in der Fachliteratur immer wieder auf die von Thomas von Aquin herrührende Formel, Mystik sei eine „cognitio dei experimentalis“ oder wie das St. Trudperter Hohelied aus dem 12. Jahrhundert formuliert: „minnechlichiu gotes erkennüsse“ (145,13). Gemeint ist ein auf

Erfahrung beruhendes Erkennen bzw. Erleben Gottes. Kulminiert das eine in der Erkenntnis der Nicht-Erkennbarkeit Gottes und bedient sich des gelehrten Diskurses der Theologie und Philosophie, so mündet das andere in die *unio mystica*, die mystische Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott, und ist eher von narrativen Elementen geprägt. Damit sind die beiden Spielarten der abendländischen Mystik genannt: eine intellektuell-abstrahierende und eine eher affektiv-konkrete. Letztere hat man Frauen zugeschrieben, und zwar schon im Mittelalter. Ein Zeitgenosse Mechthilds, der Franziskaner Lamprecht von Regensburg erklärt die Neigung der Frau zu einer affektbetonten Spiritualität, geprägt von Auditionen, Visionen und ekstatischen Zuständen, wie folgt:

diu kunst¹⁰ ist bi unsern tagen
im Brabant und in Baierlanden
undern wiben uf gestanden.
herre got, waz kunst ist daz,
daz sich ein alt wip baz
verstet dan witzige man?
(Tochter Syon, v. 2838–2843)

Die Kunst ist in unsern Tagen
In Brabant und Bayernlanden
Unter Weibern aufgestanden.
Herr Gott, welche Kunst ist das,
Die ein altes Weib besser
Versteht als ein gelehrter Mann?

Lamprecht führt aus: Wenn sich eine Frau ernstlich zu Gott wendet, so wird ihr sanftes Herz und ihr fröhlicher Sinn in Einfalt schnell entzündet, so dass sie die himmlische Weisheit leichter begreift als ein harter Mann, der in solchen Dingen eher ungelenkt ist. Besitzt aber ein Mann dieselbe Kunst, so kann er sie vor den Leuten besser verbergen als eine weichherzige Frau, die „vor Ungebärde ihren Leib zur Zeit der Gnade nicht stille halten“ kann. Der Mann wird sich auch klarer über diese Kunst als die Frau, der das richtige Maßhalten fehlt. Denn am Maß halten sich die Frauen wirklich nicht:

swenne in ein gnaedelin
tuot ein kleine fröude schin,
sô tuont sie reht alsam sie toben,
daz selb ich an in niht wil loben.
swer nie warmes enbeiz,
den dunket dicke lâwez heiz
und waent, kumt ez im in den munt,
er si gar von fiur enzunt.
(Tochter Syon, v. 2981–2990)

Wenn ihnen nur ein Gnadelein
Bringt einer kleinen Freude Schein
Tun sie gleich solchen, die da toben;
Das will ich nicht an ihnen loben
Wer nichts von Wärme weiß,
Dem dünket selbst das Laue heiß,
Und wähnt, kommt es in seinen Mund,
Er sei vom Feuer ganz entzündt.

Zwar urteilt hier Lamprecht nicht über frauenmystische Texte sondern nur über mystische Paraphänomene wie Entzückung und Ekstase. Doch bestätigt seine Erklärung die in der Mystikforschung lange Zeit vorherrschende Sicht, diese Art von Mystik sei einseitig affektbetont, in ihr manifestiere sich die physisch-psychische Beschaffenheit der Frau auf unmittelbare Weise. „Ich wüßte keine andere und bessere“ – hat der renommierte Mystikforscher Kurt Ruh noch sagen dürfen.¹¹

Dass diese, einer mysogenen Forschungstradition entsprungene Sicht, die auf den Nachweis der Inferiorität der Mystik der Frauen und der Superiorität der der Männer hinausläuft, die Konzeptionalität und dezidierte Literarizität der Texte verkennt, haben neuere Untersuchungen betont.¹² Zwar hat man sich in der Literaturwissenschaft von der Vorstellung distanziert, frauenmystische Texte seien unter der unmittelbaren Einwirkung eines Initialerlebnisses (der unio mystica) entstanden, trotzdem ist es nicht zu übersehen, dass vor allem Texte, die von Frauen handeln oder von Frauen verfasst sind, um das Aufrechterhalten des Eindrucks bemüht sind, die Unmittelbarkeit einer Erfahrung gehe dem Geschriebenen voraus. Dies hat allerdings mit Affekt nichts zu tun: Es handelt sich eher um einen mit literarischen Mitteln evozierten Effekt, ablesbar an einigen Texten, die die dem frauenmystischen Schrifttum charakteristischen Muster an Männern durchexerzieren.¹³ Die Ansicht, frauenmystische Texte seien affektiv und denen der Männer gegenüber intellektuell weniger anspruchsvoll, hat demnach durchaus ihre Berechtigung, allerdings nur, wenn man diese Eigenart der frauenmystischen Literatur nicht quasi-biologistisch mit der geistig minderbemittelten Natur der Frau erklärt, sondern als eine literarische Strategie bewertet: Sie zielt im Grunde auf die Authentifizierung des Geschriebenen und die Autorisierung der Beschriebenen, d. i. der begnadeten Frau, ab. Wie das *Fließende Licht* authentifiziert, auf eine vermeintliche oder tatsächliche vorliterarische Erfahrung hin beglaubigt wird, hat Walter Haug in einem vielzitierten Aufsatz herausgearbeitet.¹⁴ Mir kommt es im Folgenden auf die Autorisierungsstrategien an, die davon handeln, wie die Protagonistin – sie figuriert in diesen Zusammenhängen immer als Ich und wird allgemein mit dem autobiographischen Ich Mechthilds als schreibende Frau identifiziert –, also wie diese Protagonistin zum Schreiben kam und von wem sie dazu bevollmächtigt wurde. Hier werden die Grenzen, aber auch die Möglich-

keiten sichtbar, die weibliches Literatentum in der Frauenmystik des Mittelalters impliziert.

Wie oben bereits angedeutet, es ist vor allem die Frauenmystik, die namentlich bekannte Autorinnen hervorgebracht hat. Der Status dieser Frauen als Verfasserinnen von Texten geistlichen Inhalts ist indes nicht ganz unproblematisch. Denn: Während Männer qua Amt (als Priester oder Gelehrten) legitimiert und autorisiert waren, Lehre in schriftlicher bzw. mündlicher Form öffentlich vorzutragen und zu verbreiten, war dies der Frau verwehrt. Wollten sich Frauen Gehör verschaffen und sich als geistliche Schriftstellerinnen profilieren, so waren sie gezwungen, ihre diesbezüglichen Ambitionen zu legitimieren. Ein probates Mittel, Autorität zu erlangen, war die Berufung auf einen göttlichen Schreibauftrag: Er ermöglichte der Frau, schriftstellerisch produktiv zu werden, und brachte ihr einen enormen Zuwachs an Autorität und Legitimität, wird sie doch als eine von Gott selbst zum Schreiben veranlasste Person präsentiert. Sie erlangt dadurch einen quasi-offiziellen Auftrag – und das ohne Amt, ohne auf die Kanzel oder auf die cathedra steigen zu müssen.

Welchen Gefahren die Frau ausgesetzt ist, wenn sie sich anmaßt, zu Fragen der geistlichen Lebensführung und zu theologischen Problemen schriftlich Stellung zu beziehen, wird am Ende des zweiten Buches des *Fließenden Lichts* unverhüllt angesprochen:

Ich wart vor disem buoche gewarnet, und wart von menschen also gesaget:
Woelte man es nit bewaren, da moehte ein brant über varen.

(„Ich wurde vor diesem Buch gewarnt, und man brachte folgendes vor:
Wenn man es nicht zurückhielte, könnte es ein Feuer verzehren“, II.26, S. 136,3–5).¹⁵

Zwar dient dieser Einleitungssatz dazu, ein Gespräch mit Gott in die Wege zu leiten, das den Rezipienten über die Gottgefälligkeit des sprechenden Ich und über die wahre Natur der Buches informiert, dass die angedrohte Bücherverbrennung indes als reale Gefahr bestand, zeigt das Schicksal von Marguerite Porete: Ihr auf Altfranzösisch geschriebenes Werk, *Der Spiegel der einfachen Seelen*, wurde zwischen 1296 und 1303 als häretisches Buch in Valenciennes öffentlich verbrannt. Einige Jahre später erlitt die Verfasserin dasselbe Schicksal: Als rückfällige Ketzerin wurde sie im Jahre 1310 in Paris dem Flammentod übergeben. Dieses

Los blieb dem *Fließenden Licht* zwar erspart, doch sorgte auch dieses Buch für Irritationen und provozierte Diskussionen unter seinen zeitgenössischen Rezipienten, wie es zwei späteren, dem sechsten Buch angehörenden Kapiteln zu entnehmen ist (VI.31 und 36): Sie bieten eine elaborierte Rechtfertigung zu einigen früher geäußerten Ansichten. Es bleibt aber nicht bei dieser Defensivhaltung. Die Argumentation geht unerwartet zur Offensive über. Die als Pharisäer und Blinden apostrophierten Denunzianten werden wie folgt beschimpft:

Úwer luginen und úwer has wirt úch niemer vergeben ane pine!
(„Eure Lüge und euer Haß wird euch niemals ohne Strafe vergeben!“, VI.36, S. 504,22f.).

Was veranlasst die Sprecherin zu einem solch unerhörten, einer geistlichen Frau nicht gerade geziemenden Verhalten? Um dies zu verstehen, müssen wir den oben zitierten Einleitungssatz in Erinnerung rufen: Der vermeintliche Drohungssatz entpuppt sich beim näheren Hinsehen als Auftakt zu einer ausgeklügelten Legitimationsstrategie, die auf die Autorisierung des Buches und seiner Schreiberin abzielt. Auf die angedrohte Buchverbrennung hin wendet sich der Ich-Sprecher an Gott:

Eya herre, nu bin ich betruebet dur din ere; sol ich nu ungetroestet von dir beliben, so hastu mich verleitet, wan du hies mich es [das Buch] selber schriben.
(„Ach, Herr, nun bin ich in Bedrängnis um deiner Ehre willen; soll ich nun ohne Trost von dir bleiben, so hast du mich auf Abwege geführt, denn du selbst hast mir geboten, es zu schreiben!“, II.26, S. 136,7-10).

Wir haben hier mit dem bereits erwähnten göttlichen Schreibbefehl zu tun, der an dieser Stelle zunächst mit dem Zweck eingesetzt wird, den menschlichen Part seiner Verantwortung gegenüber dem Inhalt des Buches zu entbinden. Diese Zielsetzung kommt in der Antwort des Herrn unüberhörbar zum Ausdruck:

Do offenbarte sich got zehant miner trurigen sele und hielt dis buoch in siner vordern hant und sprach: »Lieb minú, betruebe dich nit ze verre, die

warheit mag nieman verbrennen. Der es mir us miner hant sol nemen, der sol starker denne ich wesen. Das buoch ist drivaltig und bezeichent alleine mich.«

(„Da offenbarte sich Gott sogleich meiner traurigen Seele und hielt dieses Buch in seiner rechten Hand und sagte: »Meine Liebe, betrübe dich nicht zu sehr, die Wahrheit kann niemand verbrennen! Wer es aus meiner Hand nehmen will, muß stärker sein als ich. Das Buch ist dreifaltig und verweist allein auf mich«, II.26, S. 136,12-15).

Die theologisch überaus provokative Aussage dieser Textstelle hat Christa Ortman auf den Punkt gebracht: Gott wird Buch. Das Buch ist die literarische Inkarnation Gottes; es nimmt die trinitarische Erscheinungsweise Gottes an.¹⁶ Das Zitat offenbart aber nicht nur den ungeheuerlichen Anspruch, den dreifaltigen Gott, die Trinität selbst zu repräsentieren – wobei Repräsentation hier der Realpräsenz gleichkommt¹⁷ –, sondern verrät auch etwas über die Rolle des menschlichen Parts bei der Entstehung des Buches. Beachtet man, dass sich die zitierte Passage am Ende des zweiten Buches befindet und weitere fünf Bücher darauf folgen, so evokiert das ikonographisch gut bezeugte Bild „Gott mit dem Buch in der Hand“ die Idee des präexistenten Buches, des so genannten göttlichen Exemplars.¹⁸ Das bereits fertige Buch in der Hand Gottes steht für das ideelle Exemplar des *Fließenden Lichts* und will zum Ausdruck bringen, dass der Inhalt des Buches vom Menschen nicht frei erfunden werden kann (etwa in einem kreativen Akt des Schaffens, wie es bei heutigen Autoren der Fall ist¹⁹): Es kann nur abgeschrieben werden, und zwar nach dem präexistenten göttlichen Exemplar. Das kreative Potenzial des Menschen wird auf diese Weise eingeschränkt, ja eliminiert. Es ist Gott, dem das Attribut, Autor des Buches zu sein, eigentlich zukommt.²⁰ Dem Menschen bleibt nichts anderes übrig, als die Rolle des Kopisten zu übernehmen. Deshalb wundert es wenig, an einer anderen Stelle, und zwar im Anschluss an eine Szene, die wiederholtes Mal den göttlichen Schreibbefehl thematisiert, auf folgende Beteuerung zu stoßen:

Alsust ist dis buoch minnenklich von gotte har komen und ist us menschlichen sinnen nit genomen.

(„So also ist dies Buch auf dem Wege der Liebe von Gott gekommen und hat seinen Ursprung nicht im menschlichen Verstand“, IV.2, S. 238,2f.).

Dass der Mensch im *Fließenden Licht* indes nicht nur Sprachrohr und Schreibwerk Gottes ist, wird aus anderen Textstellen deutlich, die von einem ausgeprägten Autorenbewusstsein des Ich-Sprechers Zeugnis ablegen:

Ich muos mich selber melden, sol ich gotz guete werlich moegen verbringen.
(„Ich muss von mir selbst reden, um Gottes Güte vortragen zu können“, III.15, S. 194,10f.)²¹

Ich muos sprechen got ze eren und ovch durch des buoches lere.
(„Ich muß reden – um der Ehre Gottes willen und auch wegen der Lehre, die dies Buch enthält“, IV.2, S. 228,19f.).

Die Rolle des Menschen erschöpft sich im *Fließenden Licht* demnach nicht in der des Schreibers. Der Mensch wird zum Ko-Autor des Buches,²² so dass man von einer doppelten Autorschaft des *Fließenden Lichts* sprechen darf.²³

Die Ko-Autorschaft des Menschen bleibt indes nicht auf die Person Mechthilds beschränkt: Sie wird auf einen Schreiber ausgeweitet:

Eya herre, ich súfzen und gere und bitte fúr dinen schriber, der das buoch na mir habe geschriben, das du im ovch wellist die gnade geben ze lone, die nie menschen wart gelúhen.
(„O Herr, ich seufze und wünsche und bitte für deinen Schreiber, der das Buch nach meiner Anweisung geschrieben hat, daß du auch ihm zum Lohn solche Gnade schenken mögest, wie sie noch niemals einem Menschen zuteil wurde“, II.26, S. 138,8–11).

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Fürbitte für einen späteren Abschreiber oder aber für jemanden gilt, der am Schreibprozess unmittelbar beteiligt ist. Dies hängt davon ab, wie man die Aussage, der Schreiber hätte das Buch *na mir* geschrieben, verstanden wissen will. Die in den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts entstandene lateinische Übersetzung des *Fließenden Lichts*, *Lux divinitatis* genannt, hat die referierte Stelle temporal (und nicht kausal) verstanden:

O domine cum gemitu cum desiderio peto pro scriptoribus qui hunc librum *post me* conscripserint ut gratiam tuam eis in mercede conferas etc.²⁴

Hier geht es eindeutig um Abschreiben, wobei auch die Sorge mit-schwingt, Gottes Gande möge die Kopisten begleiten, alles richtig abzuschreiben. Die Stelle kann aber auch anders gedeutet werden, wie es der Übersetzung von Vollmann-Profe zu entnehmen ist: Die Übersetzung, der Schreiber habe nach Mechthilds Anweisung gearbeitet, suggeriert die Situation des Diktats. In dieser Lesart nimmt der anonyme Schreiber an der Entstehung des Buches unmittelbar teil und soll sogar mit Gottes Gnadengaben ausgezeichnet werden. Er scheint demnach nicht nur in den Schreib- sondern auch in den Offenbarungsprozess selbst einbezogen zu sein.

Ich breche hier ab und verzichte auf die Diskussion weiterer Stellen, die darauf angelegt sind, dem subjektiv als zwingend erlebten göttlichen Schreibauftrag auch objektiv Geltung zu verschaffen, indem der Schreibe-befehl Gottes durch einen Beichtvater als offizieller Vertreter der Kirche erneuert und bestätigt wird (vgl. IV.2, S. 236,32ff.).²⁵ Eines dürfte deutlich geworden sein: Um sich schriftliterarisch betätigen zu können, muss frau einige Abstriche an ihrer Autorschaft in Kauf nehmen und Anteile ihrer schriftstellerischen Autonomie an andere Instanzen (Gott, Schreiber, Beichtvater) abgeben. Damit kommt sie dem christlichen Demutsgebot nach und wird vom Verdacht auf Selbstüberhebung, die als Hauptsünde galt, dispensiert. Man fragt sich allerdings – vor allem in Kenntnis der frühen Textgeschichte des *Fließenden Lichts*, die hier nicht zur Sprache kommen konnte²⁶ –, ob die oben beschriebene Aufsplitterung der Autorschaft nur schriftlegitimatorische Gründe hat oder ob sie den tatsächlichen Umständen der Textgenese entspricht. Sollte dies Letzteres der Fall sein, so würde es – aus unserer moderner Perspektive betrachtet – einen empfindlichen Einschnitt in Mechthilds schriftstellerische Autonomie darstellen und die Grenzen weiblichen Literatentums in der Frauenmystik aufzeigen. Doch ist gerade diese Aufsplitterung der Autorschaft, die Mechthild die Möglichkeit bietet, als Autorität in geistlichen Angelegenheiten und als Schriftstellerin zu figurieren.

Anmerkungen

- * Die Vortragsform wurde beibehalten, der Text mit Fussnoten ergänzt.
- ¹ S. dazu etwa Ehrenscheidtner, Marie-Luise: *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner, 2004.
- ² Grundmann, Herbert: Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache. *Archiv für Kulturgeschichte*, 26, 1936, S. 129–161, hier: S. 133f.
- ³ Man denke etwa an den *Liber benedictus* mit dem *Buch der göttlichen Tröstung* und das *Sermon vom edlen Menschen*, die Meister Eckhart der Königin-Witwe Agnes von Ungarn gewidmet hat.
- ⁴ Bumke, Joachim: *Mäzene im Mittelalter*. München: Beck, 1979, S. 85f., 116f., 136 und 231.
- ⁵ Papp, Edgar: Ava. In: Ruh, Kurt (Hg.): *Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters*, 1, 1978, Sp. 560–565 (im Folgenden: Verfasserlexikon).
- ⁶ Vgl. Liebertz-Grün, Ursula: Höfische Autorinnen. Von der karolingischen Kulturreform bis zum Humanismus. In: Brinker-Gabler, Gisela (Hg.): *Deutsche Literatur von Frauen*. Bd. 1. München: Beck, 1988, S. 39–64, bes. S. 54–63.
- ⁷ Eine Sangspruchdichterin und Meistersingerin namens Brigitta ist allerdings bekannt (wenn auch ohne eigenes Œuvre), s. Brunner, Horst: Brigitta. In: *Verfasserlexikon*, 1, 1978, Sp. 1036. Ob hinter dem Namen *Gedrut* (= südbair. Gertrud), dem in der Heidelberger Liederhandschrift A 30 Strophen zugeordnet sind, eine Autorin steht, ist kaum wahrscheinlich, s. Mertens, Volker: *Gedrut*. In: *Verfasserlexikon*, 2, 1980, Sp. 1135.
- ⁸ Vgl. Greith, Carl: *Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250–1350)*. Freiburg/Br.: Herder, 1861, S. 216f. und Morel, Gall (Hg.): *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit*. Regensburg: Manz, 1869, S. XXX.
- ⁹ Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 2. München: Beck, 1993, S. 17.
- ¹⁰ Gemeint ist die Fähigkeit, sich über hohe geistliche Gegenstände wie etwa die Gottesschau zu äußern, s. Ruh, Kurt: *Beginnsmystik*. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 106, 1977, S. 265–277, S. 266, Anm. 5.
- ¹¹ Ruh [Anm. 9], S. 267.
- ¹² Vgl. Bürkle, Susanne: Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums. *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 113, 1994,

Sonderheft, S. 116–143.

¹³ Ich denke an die *Vita* des Heinrich Seuse oder das *Gnadenleben* des Engelthaler Kaplans Friedrich Sunder, die nicht weniger affektiv sind als ihre Pendants aus dem Bereich der Frauenmystik.

¹⁴ Haug, Walter: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität*. Tübingen: Niemeyer, 1995, S. 550–578.

¹⁵ Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe von Vollmann-Profe, Gisela: *Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2003.

¹⁶ Ortman, Christa: Das Buch der Minne. Methodologischer Versuch zur deutsch-lateinischen Gegebenheit des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg. In: Hahn, Gerhard (Hg.): *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur*. Stuttgart: Kröner, 1992, S. 158–186, hier: S. 172.

¹⁷ Vgl. Hasebrink, Burkhard: Sprechen vom Anderen her. „Heterologie“ mystischer Rede als epistemischer Fluchtpunkt mittelalterlicher Literarizität. In: Ehlich, Konrad (Hg.): *Germanistik in/und/für Europa. Faszination - Wissen*. Bielefeld: Aisthesis, 2006, S. 391–399.

¹⁸ Graf, Katrin: *Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter. 9. bis Anfang 13. Jahrhundert*. Basel: Schwabe, 2002, S. 170–177.

¹⁹ Zu einigen Aspekten des mittelalterlichen Autorbegriffes, die Autorschaft nicht als kulturelle Konstante sondern als historisch bedingte Konstruktion erscheinen lassen, s. zuletzt Müller, Jan-Dirk: *Aufführung - Autor - Werk*. Zu einigen blinden Stellen gegenwärtiger Diskussion. In: Palmer, Nigel F. (Hg.): *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*. Tübingen: Niemeyer, 1999, S. 149–166.

²⁰ S. dazu Cramer, Thomas: *Solus creator est deus*. Der Autor auf dem Weg zum Schöpfertum. *Daphnis*, 15, 1986, S. 261–276.

²¹ Ich weiche hier von der Übersetzung von Vollmann-Profe [Anm. 15] ab: *sich melden* übersetzt sie mit ‚sich selbst bloßstellen‘, *verbringen* mit ‚zur Wirkung bringen‘. Beim letzteren schwingt die von Eberhard Nellmann beanstandete Bedeutung ‚Vollendung (statt richtiger ‚Verkündigung‘) des Werkes Gottes‘ mit, s. *Dis buoch ... bezeichent alleine mich*. Zum Prolog von Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit“. In: Schnell, Rüdiger (Hg.): *Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit*. Bern: Francke, 1989, S. 200–205, hier: S. 204, Anm. 24.

²² Ein solch erweiterter Begriff von der Rolle des Kopisten entspricht den mittelalterlichen Gegebenheiten: Der Kopist verfügte – oft zum Ärger mittelalterlicher Autoren, aber auch moderner Editoren – über weitaus größere, aus heutiger Sicht fast schon auktorial anmutende Lizenzen und Kompetenzen, als es unser Begriff des Abschreibens ahnen lässt, s. dazu Schubert, Martin J. (Hg.): *Der Schreiber im Mittelalter*. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.

²³ S. dazu zuletzt Dicke, Gerd: Aus der Seele gesprochen. Zur Semantik und Pragmatik der Gottesdialoge im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg. In: Henkel, Nikolaus (Hg.): *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter*. Tübingen: Niemeyer, 2003, S. 267–278.

²⁴ *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*. Bd. 2. Solesmenseium O.S.B. monachorum cura et opera. Paris 1877, Prolog, S. 444. Die Neuausgabe der *Lux divinitatis* wird im Rahmen des Projektes „Texteditionen lateinischer Mystik aus dem Kloster Helfta“ von Ernst Hellgardt, Elke Senne und mir vorbereitet (erscheint bei de Gruyter: Berlin-New York), s. dazu meinen Aufsatz: Ein wieder aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg „Lux divinitatis“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* (erscheint demnächst).

²⁵ Ausführlich diskutiert bei Peters, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer, 1988, S. 116–129.

²⁶ S. dazu demnächst meine Freiburger Dissertation. Erste Hinweise findet man in meinem Aufsatz: „Eya herre got, wer hat dis buoch gemachet?“ Zum Umgang von Editoren und Redaktoren mit der „Autorin“ Mechthild von Magdeburg. In: Golz, Jochen (Hg.): *Autoren und Redaktoren als Editoren*. Tübingen: Niemeyer (voraussichtlich 2007).

András István Hegedűs (Szeged)

Die *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt*

Einleitung.

Die Wirkung der Entdeckungsfahrten auf die deutsche Literatur

Naturgemäß fanden auch Entdeckungsfahrten und Reisen in der deutschen Literatur ihren Niederschlag. Die Berichte von Columbus und Vespucci wurden in Spanien nicht gedruckt, erlebten aber mehrere deutsche Ausgaben. An den Entdeckungsfahrten im Zeitalter der Renaissance hatten Deutsche kaum Anteil, trotzdem ist die Zahl der deutschsprachigen Reiseberichte ziemlich hoch. Einer Marktstatistik bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts zufolge waren sowohl bei den Americana als auch im engeren bei den Brasiliana die relativ häufigsten Drucklegungen im deutschen Sprachraum zu verzeichnen.

Länder bzw. Sprachräume	Zahl der Auflagen	Verteilung nach Verwendung der Nationalsprache
Deutscher Sprachraum	146 Americana 38 Brasiliana	Americana: 28,6 % Brasiliana: 38%
Italien	125 Americana 21 Brasiliana	Americana: 24,5 % Brasiliana: 21%
Spanien	89 Americana 8 Brasiliana	Americana: 17,4 % Brasiliana: 8%
Frankreich	65 Americana 16 Brasiliana	Americana: 12,7 % Brasiliana: 16%
Niederlande	31 Americana	Americana: 6,07 %

Aus den Daten der Tabelle geht es eindeutig hervor, dass die Gattungen Americana und Brasiliana – angesichts der Zahl der Auflagen und Verwendung der Nationalsprache – die weiteste Verbreitung im deutschen Sprachraum fanden.¹

Reiseberichte als Neue Zeitungen

Zahlreiche gedruckte Reiseberichte der Frühen Neuzeit beruhen auf Neuen Zeitungen, da auch der private briefliche Nachrichtenverkehr

sich bereits im 16. Jahrhundert nach Übersee erstreckte.² Zu belegen ist diese Gattungszugehörigkeit am Beispiel des Südamerika-Themas durch die folgenden sechs – davon fünf anonym – Neuen Zeitungen:

1. *Copia der Newen eytung (!) aus Presilg Landt* (eine Ausgabe, Nürnberg); *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt* (zwei verschiedene Ausgaben desselben Titels (Augsburg, 1515). Diese Neue Zeitung wird in meiner Studie ausführlich dargestellt.
2. Johann von Angliara: *Die schiffung mitt dem Lanndt der Gulden Insel gefunden durch Hern johan von Angliara Hawptman des Cristenliche Kunnigs von Hispania. gar hübsch ding zu hören mit allen yren leben vnd sitten.* (ca. 1521/22, vermutlich eine Übersetzung aus dem Italienischen)
3. *Ein Schöne Neue zeytung so Kaysерlich Mayestet auss India yetz newlich zukommen sind. Gar hüpsch von den Newen ynsehn, vnd von yrem sitten gar kurtzweylich zülesen.* (ca. 1522). Diese Neue Zeitung enthält die erste und die dritte Reise von Columbus, vermutlich die Reise Alonso de Ojedas zum Golf von Urabá, einen Bericht über die Unternehmungen von Cortez in Mexiko und über Magellans Weltumselung – erste gedruckte Nachricht davon im deutschsprachigen Raum. Sie zeigt durchgängig eigenmächtige und wahrscheinlich auf mangelhaften Kenntnissen beruhende Eingriffe des Herausgebers.
4. *Neue zeitung. von dem lande. das die Sponier funden haben ym 1521. iare genant Jucatan.* (ca. 1522).
5. *Neue Zeytung aus Hispanien und Italien.* (ca. 1534). Es ist die deutsche Übersetzung der italienischen Übertragung eines Briefes an Karl V. von einem Begleiter Pizzaros. Diese Neue Zeitung ist die älteste im deutschen Sprachraum erschiene Nachricht über Peru.
6. *Copey etlicher brieff so auß Hispania kummen seindt / anzaygent die eygenschafft des / Newen Lands / so newlich von Kay. May. Armadi auff dem newen Mór gefunden ist worden / durch die Hispanier.* (Nürnberg, 1535). Diese Neue Zeitung umfasst eine ausführliche Beschreibung Perus.

Brasiliana. Brasilien in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit

Die Mannschaft Pedro Álvares Cabrals, des Entdeckers von Brasilien, bestand nicht aus hergelaufenen, beutegierigen Abenteurern, sondern zum größten Teil aus bewährten portugiesischen Seefahrern und Kriegeren, die für ihren König und ihr Vaterland in die Fremde zogen. Ihnen waren einige Ausländer zugeteilt, besonders deutsche Artilleristen. Diese bildeten seit

1489 in Lissabon aufgrund eines Privilegs des Königs João II. (1481–1495) ein geschlossenes Korps zum Dienst auf See. Mit Vorliebe wurden die Deutschen für Kriegsdienste angeworben. Zur Zeit Joãos II. fehlten die deutschen Artilleristen kaum einmal auf den portugiesischen Schiffen. So hatten sie an den großen Entdeckungsfahrten der Portugiesen teilgenommen und dabei wertvolle Dienste geleistet: unter Bartolomeu Dias auf der Fahrt nach dem Kap der Guten Hoffnung, unter Vasco da Gama auf der Entdeckungsreise nach Ostindien und unter Pedro Álvares Cabral auf dem Zuge nach Brasilien. Schon am Anfang der Geschichte Brasiliens, das heißt bei seiner Entdeckung, sind also Deutsche beteiligt.³

Dies macht es verständlich, warum Reiseberichte über Brasilien in Deutschland weite Verbreitung fanden. Bis 1550 wurden auf deutschem Sprachgebiet 38, bis 1798 81 Brasiliana gedruckt. In weiten Kreisen Deutschlands und Europas wurde der Name Brasilien durch die Flugschrift eines unbekanntenen deutschen Verfassers, die *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt*, bekannt. Nachdem auch der berühmte deutsche Kartograph Martin Waldseemüller auf seiner Karte von 1516 den südamerikanischen Erdteil mit *Brasilia sive Terra Papagalli* (Brasilien oder Papageienland) bezeichnet hatte, setzte sich der Name Brasilien immer mehr durch.⁴

Die Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt

Die *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt*, die schon Alexander von Humboldt beschäftigte, ist in einem textgleichen Doppeldruck mit orthographischen Abweichungen und anderem Tietelblatt überliefert:

1. *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt*. Dieser Druck wurde wahrscheinlich in Nürnberg gedruckt und besteht aus einem Tietelblatt mit einem Holzschnitt und vier ungezählten Seiten. Vorhanden: BEK Levéltár (Archiv der Universität Budapest), Budapest.
2. *Copia der Newen eytung (!) auß Presilg (!) Landt*. Dieser Druck wurde vermutlich in Augsburg gedruckt und umfasst ein Tietelblatt mit einem Holzschnitt und fünf ungezählten Seiten. Nach den neuesten Forschungen gibt es auch eine Augsburger Tietelvariante „Zeytung“.

Die kulturhistorische Bedeutung dieser Neuen Zeitung, von der elf Exemplare bekannt sind, steigt, wenn man die geringe Zahl der Erstauflagen deutscher Werke über Amerika aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erfährt: 21.

Land	Stadt	Institution
Deutschland	Leipzig	Univ. Bibliothek
Deutschland	Dresden	Sächsische Landesbibliothek
Deutschland	München	Bayrische Staatsbibliothek
Deutschland	Nürnberg	Germanisches Nationalmuseum (Scheurisches Archiv)
Deutschland	Regensburg	Städtisches Archiv
Deutschland	Augsburg	Fürstlich Fuggersches Archiv
USA	New York	Public Library
USA	Providence	Library of John Carter Brown
Brasilien	Rio de Janeiro	Biblioteca Nacional
Frankreich	Paris	Slg. Ternaux-Compans
Ungarn	Budapest	Bibliothek der Universität Loránd Eötvös (Budapest)

Die *Copia der Neuen Zeytung auß Presillg Landt* gibt eine zeitgenössische Information über eine portugiesische Handelsfahrt nach Brasilien und (NB!) Indien. Der Titel der Flugschrift ist irreführend, denn es wird über Brasilien kaum berichtet. Es erklärt sich aus den geringen portugiesischen Interesse für Brasilien. Nach der Entdeckung Brasiliens führte die Route der portugiesischen Indienfahrer stets über Brasilien, da durch die Windstillen an der Guineaküste die Schiffe manchmal über einen Monat lang festgehalten wurden. Im Gegensatz zu Indien zeigten die Portugiesen für Brasilien zunächst nur ein geringes Interesse. Bis 1530 – Beginn der Kolonialisierung – diente es als Zwischenstation für Indienfahrer oder wurde von Kaufleuten aufgesucht, die ihre Schiffe mit beehrtem Rotholz beluden. Die wenigen und mangelhaften Informationen über das neu entdeckte Gebiet werden überdies in die Beschreibung Indiens eingebaut. Dies macht den Reisebericht chaotisch und manchmal schwer zu verstehen.

Die Flugschrift umfasst fünf bedruckte Blätter. Die erste Seite enthält den Titel und einen Holzschnitt, der zu dem Entdeckungsbericht gehört. Es ist deutlich erkennbar, dass die Künstler ebenso wie der Berichtersteller keine persönliche Kenntnis von der Neuen Welt und Indien besaß. Die schematische Abbildung macht eine genaue geografische Lokalisierung unmöglich.

Der Text ist in frühneuhochdeutscher Sprache verfasst und enthält einige unklare Formulierungen und verstümmelte beziehungsweise verdeutschte geografische und andere Eigennamen.

Die vorliegende Flugschrift stammt aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und gehört zu den frühesten gedruckten Berichten über die portugiesischen Expeditionen nach Brasilien bzw. Indien, die in deutscher Sprache verfasst waren und in Deutschland Verbreitung fanden. Die Zeit des Druckes ist sehr schwer zu bestimmen. Die Bestimmung des Druckers und des Druckorts stößt auch auf nicht geringe Schwierigkeiten.

Item wist das auff den zwelfften tag des Monadts Octobers Ein Schiff auß Presillg landt hye an ist kummen vmb geprech der Victualia / So daß Nono vñ Cristoffel de Haro vnd andere gearmirt oder gerüst haben. Der Schiff sein zway / durch des konigs von Portugal erlaubnuß vmb das Presilg landt zubeschreiben oder zu erfahren Vnd haben das Lanndt in Sechs oder Syben hundert meyll weyt beschribiert / dann man das vor wissen hat gehabt. (I. 1-8.)⁵

Mit diesen Worten beginnt unsere Neue Zeitung, ohne zu sagen, in welchem Jahr, noch in welchem Hafen die beiden Schiffe anlangten. Nur soviel wissen wir, dass die Schiffe mit Genehmigung des Königs von Portugal ausfuhren, und dass ihre Ausrüster ein gewisser Nono und Christopher de Haro waren. Von dem letzteren ist bekannt, dass er ein antwerpener Herrscher war. Später erwähnt der Berichterstatter, um etwaige Zweifel an der Richtigkeit seines Berichts zu bannen:

Der Piloto / das ist der schiffuerer / oder Schifflayter / So mit dysen Schiff gefaren ist / ist mein fast güt frewndt. Ist auch der berühmtest so in der konig von Portugal hat. Ist auch etlich Rayß in India gewesen. (I. 28-31.)

Wir erfahren seinen Namen aber leider ebenso wenig wie den des Verfassers. Wie bei den meisten Flugschriften ist auch bei dieser Neuen Zeitung über die Person des Verfassers nichts bekannt.

Doch lassen sich aus dem Inhalt einige Rückschlüsse auf die Entstehung ziehen. Die ungenauen Entfernungsangaben, die eine genaue Lokalisierung der erwähnten Küsten, Flüsse und Ortschaften erschweren oder unmöglich machen, deuten darauf hin, dass der

Bericht nicht von einem Expeditionsteilnehmer verfasst worden ist. Die *Copia der Newwen Zeytung auß Presillg Landt* geht vermutlich auf den Brief eines Welser-Agenten in Madeira zurück; sie beinhaltet den Reisebericht von Seeleuten an diesen Agenten und wurde von ihm niedergeschrieben, um die Welser zu Geschäften zu ermuntern. Als briefliche Weiterleitung eines mündlichen Berichts steht diese Flugschrift im argumentativen und stilistischen Zusammenhang der zeitgenössischen Briefsteller.

Wolfgang Neuber ist der Meinung, dass die *Copia der Newwen Zeytung auß Presillg Landt* auf die Zeit zwischen der Entdeckung Brasiliens im Jahre 1500 und der Zuhilfenahme der Flugschrift durch Johann Schöner zur Bearbeitung seines Globus 1515 zu datieren ist. Was den Ort betrifft, generell sind die wichtigsten Erscheinungsorte der Neuen Zeitungen identisch mit den Zentralstellen des Briefverkehrs der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also Augsburg und Nürnberg. Die Drucklegung der Briefe wurde zumeist durch die ortsansässigen Drucker veranlasst.⁶

Die Reise selbst und ihre Gefahren, Land, Leute und Landesprodukte werden des weiteren anschaulich geschildert, desgleichen die Güter, die die Schiffe mitbringen. Mit einer Ladung Brasilholz sind auch junge Knaben und Mädchen als Ware verfrachtet worden: „haben die Portugaleser wenig kost / dann sie das merer tayl mit freyem willen geben sein worden“, denn: „das volck allda vermayndt Ire Kynder farn in das gelobt landt“.

Der Inhalt dieser Flugschrift ist besonders vom kirchengeschichtlichen Standpunkt äußerst interessant. Der Bericht liefert Einzelheiten über die Religion der Ureinwohner der Malabarküste. Die Hinweise auf die so genannten Thomas-Christen sind sehr wertvoll.

Sye haben auch auff der selbigen Costa oder lanndt gedechtnuß von sant Thomas / Sye haben auch den Portugalesern die schrit im landt dynnen wöllen zaygen / Zaygen auch an das Creütz im lanndt dynnen steen. Vnd wann sie von sant Thomas reden / So sagen sie er sey der kleyn got. Doch es sey ein ander got der grösser sey. Es ist wol zuglauben / das sie gedechtnuß von sant Thomas haben / dann wissenlich ist / das sant Thomas hyndter Malaqua leibhefftig leyt / auf der Cost Siramatl / jm Golffo de Celon. Sie haiffen auch im landt Ire kynder fast Thomas. (II. 18-27.)

Die Thomas-Christen sind Christen an der südwestindischen Malabarküste, die ihren Ursprung nach zweifelhaften Überlieferungen auf den Apostel Thomas – sein Grab in Mylapore bei Madras ist ein Wallfahrtsort – zurückführen. Ostsyrische Christen aus dem Sassanidenreich haben im 4-6. Jahrhundert die schon früher begonnene Mission in Nordindien fortgeführt und wohl auch die von Ägypten aus gegründeten Christengemeinden Südindiens in ihre Obhut genommen, wie eine genaue Analyse der Thomas-Tradition es wahrscheinlich machte. Als die Römische Kurie den portugiesischen Kolonisatoren – Vasco da Gama landete 1498 an der Malabarküste – das Patronat über alle Christen in Indien übertrug, setzte der Konflikt mit den syrischen Christen ein.⁷

Ein beachtenswerter Charakterzug des Berichts ist, dass die gesellschaftliche Ordnung und Sitten der Ureinwohner der Malabarküste vom Berichtersteller beziehungsweise seiner Quelle anerkannt werden. Diese Wahrnehmung der indischen Urbevölkerung durch einen Europäer als soziale Wesen und als Menschen macht diese Neue Zeitung einzig in ihrer Art. Es gelang dem Verfasser, die Untugend des europazentrischen Standpunkts abzulegen. Dies ist von großer Bedeutung, wenn man daran denkt, dass die Ureinwohner der Neuen Welt ihren Status als Menschen erst 1537 durch die Bulle *Veritas ipsa* von Papst Paul III. zugesprochen erhielten.⁸

Als wol gepolirt / das ist vol volcks / oder ser wonhafft / vnd sagen ye mer gegen Cabo / ye pesser volck sey / mit güter weyß / erbers wesens / haben in jn gar keyn mißsprach / dann das ain ort mit dem andern kriegt. Essen aber nit an einander / wie undtern Presill landt / Schlagen aber an einander zu todt / nemen keynen gefangen. Sagen das volck sey fast von güter freyer Condicion / das ist güter Art. Das volck hat auch auff sollicher costa oder seyten / keyn leze / das ist gesetz / noch kunig / dann das sie die alten undter jnen eren / vnd den selbigen volgen / Zu gleicher weys als in dem undtern Presill landt. Ist auch als ein volck / dann das sie ein andere Sprach haben. (II. 7-18.)

Die sich an die *Copia der Newen Zeytung* knüpfenden Fragen, nicht nur die Datierung des Druckes, die Feststellung von Drucker und Druckort, ihre Verbreitung, auch die Fragen nach der Persönlichkeit und Nationalität des Verfassers der Neuen Zeitung, der Sprache, in der sie

ursprünglich abgefasst war, der Datierung des Berichtes und der ihm zugrunde liegenden Reise sind somit wiederum angeschnitten und harrten der Lösung.

Transkription der *Copia der Newen Zeytung auß Presillg Landt*

Item wist das auff den zwelffften tag des Monadts Octobers Ein Schiff auß Presillg landt **hye** an ist kummen vmb geprech der Victualia / So daß Nono vñ Cristoffel de Haro vnd andere gearmirt oder gerüst haben. Der Schiff sein zway / durch des konigs von Portugal erlaubnuß vmb das Presillg landt zubeschreiben oder zu erfahren Vnd haben das Landt in Sechs oder Syben hundert meyll weyt describiert / dann man das vor wissen hat gehabt. Vñnd da sie kommen sein ad Capo de bona sperantza / das ist ein spitz oder ort so in das meer get / gleich der Nort Affril / vnd noch ein grad höher oder weyter. Vñ do sie in solche Clima oder gegent komen sein Nemlich in Vierzig grad hoch / Haben sie das Presill mit ainem Capo / das ist die spitz oder ein ort / so in das meer get / funden. Vñ haben den selbigen Capo vmbseylet oder vmbfaren / vñ gefundê / das der selb Calfo gleich ist gangen wie Europa leynt mit dem Syt ponente leuante / das ist gelegêheynt zwischen dem auffgangk oder Ost / vnd nydergannk oder West / Dann sie haben auff der andern seyten auch die landt gesehen / Als sie bey Sechtzig meyllen vmb den Capo kommê sein / zu gleicher weyß als weiß ainer in Leuanten fert / vnd die skritta de gibilterra passiert / das ist / furfert / oder hyndurch einfarn / vnd das landt von Barbaria sicht. Vnd als sie vmb den Capo kûmen sein / wie gemelt ist / vnd gegen vns Nordwestwertz geseylet oder gefahren haben. Do ist vngewitter so groß worden / auch windt gewesen / das sie nicht weyter haben kûnnen saylen / oder faren. Do haben sie durch Tramõtana / das ist Nort / oder mitternacht / wider her vmb auff die annder seyten vnd Costa / das ist landt / von Presill müssen faren. Der Piloto / das ist der schiffuerer / oder Schifflayter / So mit dysen Schiff gefaren ist / ist mein fast güt frewndt. Ist auch der berûmbtest so in der konig von Portugal hat. Ist auch etlich Rayß in India gewesen / der sagt mir vnd vermayndt / das von sollichem Cabo dye Presill / das ist ein anfangk des Presill landt / vßer Sechshundert meyl gen Malaqua sey. Vermayndt auch in kurtzer zeyt durch solichen (?A ij?) Viagio / das ist weg oder rayß / von Lisibona gen Malaqua zufa-

ren vnd widerumb kumen / das dem künig von Portugal mit der Specerey ein grosse hilff wirdt pringen. Sie finden auch das landt vō Presill hynumb get byß gen Malaqua Vnd als sie wider auff die Costa oder seyten von Presill wider Westwertz kumen sein / haben sie vil güter Rio / das ist fluß vñ porten gefunden / deßgleichen am hyndan faren. Als wol gepolirt / das ist vol volcks / oder ser wonhafft / vnd sagen ye mer gegen Cabo / ye pesser volck sey / mit güter weyß / erbers wesens / haben in jn gar keyn mißbrauch / dann das ain ort mit dem andern kriegt. Essen aber nit an einander / wie undtern Presill landt / Schlagen aber an einander zu todt / nemen keynen gefangen. Sagen das volck sey fast von güter freyer Condicion / das ist güter Art. Das volck hat auch auff sollicher costa oder seyten / keyn leze / das ist gesetz / noch kunig / dann das sie die alten undter jnen eren / vnd den selbigen volgen / Zu gleicher weys als in dem undtern Presill landt. Ist auch als ein volck / dann das sie ein anndere Sprach haben. Sye haben auch auff der selbigen Costa oder lanndt gedechtnuß von sant Thomas / Sye haben auch den Portugalesern die schrit im landt dynnen wöllen zaygen / Zaygen auch an das Creütz im lanndt dynnen steen. Vnd wann sie von sant Thomas reden / So sagen sie er sey der kleyn got. Doch es sey ein ander got der grösser sey. Es ist wol zuglauben / das sie gedechtnuß von sant Thoma haben / dann wissenlich ist / das sant Thomas hyndter Malaqua leibhefftig leyt / auf der Cost Siramatl / jm Golffo de Celon. Sie haïßen auch im landt Ire kynder fast Thomas. Im lanndt dynnen hat es groß pyrgk / Sagen an etlichen orten nymer der schne darab kume / als sie vom landt volck bericht werden. Sye sein in etlichen Porten gewesen / do sie vil vnnd mancherlay seltzamer fell von wilden thieren funden haben / So die lewt also rauch an tragê vber die plossen hewt / wissen die nit zuberayten. Nemlich fel vō Leen vnd Leoparden / der selben vil im landt do sein / Lur auch Genet / so man in Hispania fecht / auch kleyne fell / wie die Geneten sehen / vnd sein trifft wie ein Lur / wann sye sein fast kostlich von hasen / vnd dunn von fell / gleich wie ein Mader. Die grossen fell von den Leoparden vnd Luren zerschneyden sie vñ machen gürtel darauß / ainer spann prayt. Sie haben auch vil Otter vnd Pyber / das ain zaichen ist / das landt groß fließent wasser hat. Sie haben auch gürttel von felen die mir vn bekant sein. Vor gemelter fell / vñ mer manyr oder weyß rauhe war hab ich fur mich gekaufft / doch nit vil / dann sie keyn Summa vō solcher raucher pellaterey pracht

haben / sie sagen / haben nit darnach gestelt / dann sie es fur nicht geacht haben. Sye sagen das das ander Schiff so noch do hynden sey / bring vil solcher fell vnd mancherlay ding / dan es lenger geladen hat. Ist auch der hauptman von den zwayen Schiffen. Ich hab auch vnder andern dingen drey stuck von etlichen fellen zusammen genedt kaufft / sein fast alle drey so groß vnder ein rock zufutern / haben die Portugaleser fur nicht geacht / sie deckès im Landt vber sich / ist zu gleicher weyß zusammen genet als man bey vns dye wolffsdeck macht. Es ist fur war ein kostlichs fuetter ain im selbs. Die fell sein als groß an in selbs als ein Dachs / vnnd haben farb als ein hirsch. Ist auff dem fell fast Rauch vñ wollen / hat lang spitzige har / etwas dick / zu gleicher weyß wie ein Zobel. Das fell ist inen leicht wie ein Mader. Das fel an im selbs schmeckt auß der massen wol. Das landt hat auch wunderbarlich vil frucht / vñ die güt / nnd als ander frucht / dan wie wirs in vnsern landen haben. Haben auch gefunden in dem landt Căna fistola / in der groß eines arms groß. Habê auch hönig wachs / ein Gúmi / vñ des vil / gleich wie Gloret / vil vñ mancherlay gefögels / Rauch von fuessen. Ir wereist mit hanndtpogen / zu gleicher weyß wie in dem undtern Presill landt der prauch ist. Haben keyn eysenpergk / geben vmb ein Art oder peyhell vnd messer was sie habê wie dan in dem vndtern Presill landt der geprauch ist. Sie haben auch im landt ein sort Specerei / Prent auff der zungen wie pfeffer / noch resser / wechst in ainem Schelflein mit vil kornlein darjnnen es wechst. Ist das Gran oder korn zu gleicher weyß als groß als ein arbayß. Ir solt auch wissen / das sie genügsam anzayung bringen 6 das sie vñ Cabo / wie gemelt ist / gegen vns bey zway hundert meyll sein / da selbst in ainer port vnd fluß gewesen sein / do haben sie anzaygen von vil Sylber vñ gold / auch uppfer / so im landt dynnen ist. Sie sagen das der Hauptman von dem andern Schiff dem kunig von Portugal ein Sylbere Art oder peyhel bring / zu gleicher weyß wie Ir Art von staynen sein. Bringt im auch ein metal / sagen sehe wie messing / vnd emtpahe keyn Rost noch verletzung / wissen nicht ob es nyder Goldt ist oder was es ist. Sie haben auch an dem selben ort an der See erlandt von dem selbigen volck ein anzayung das im landt dynnen ein pyrg volck sei / hab vill golds / trag das gold duñ geschlagen / zugleich weyß wie harnisch an der styren / vñ forn an der prust. Der Hauptmann bringt auch einem man von dêselbigen landt / der hat den kunig von Portugal yesehen wöllen. Der sagt er wöll dem

konig von Portugal so vil golds vnd Sylber anzeygen geben / das im Landt sey / das seine Schiff mit furen mögen. Die an dem selbigen ort sagen auch das zu zeiten anndere Schiff auch dar kumen / tragen klayder an als wir. Die Portugaleser sagen als die Franzosen / nach des volcks anzeygen. Vnd haben auch pert / fast all rot. Vnd wollen die Ersamen Portugaleser sagê / es seien Gezyner / so gen Malaqua nauigieren / geyt im ein anzeygung / das es war sey / Demnach wissend ist in Malaqua das Sylber vñ kupffer besser kaufft ist dañ in unsern landê. Also habt jr die Newen zeyttung. Das Schiff vndter der Coperta ist mit Presil holtz geladê / ob der Coperta voller erkaufften Jungen knaben vnd maydlen / haben die Portugaleser wenig kost / dann sie das merer tayl mit freyen willen geben sein worden. Dann das volck alda vermayndt Ire kynnder farn in das gelobt landt. Sie sagen auch das volck an dem selbigen ort werdt biß in Hundert vnd Vierzig Jar alt.

Anmerkungen

¹ Neuber, Wolfgang: *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1991, S. 222–223. Die Tabelle wurde nach Neuber vom Verfasser angefertigt.

² Vgl. ebd., S. 234–236.

³ Jacob, Ernst Gerhard: *Grundzüge der Geschichte Brasiliens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, S. 154–160.

⁴ Franzbach, Martin: *Brasiliana I-II. Jahrbuch für Lateinamerika*, 7, 1970, S. 156–157.

⁵ *Copia der Newen Zeytung aus Presillg Landt*. (Archiv der Universität Budapest, Ant. 0029)

⁶ Neuber [Anm. 1], S. 235.

⁷ Vgl. Jedin, Hubert (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1. Freiburg: Herder, 1973, S. 197–198.

⁸ Vgl. Neuber, Wolfgang: Exotismus, der physiognomische Blick und der Körper des Indianers in der Frühen Neuzeit. *Frühneuzeit-Info*, 6, 1991, S. 172–180.

Die Autoren des Bandes

ALVAREZ, GERARDO
Karl-Franzens-Universität, Graz
gerardo.alvarez@uni-graz.at

BARABÁS, LÁSZLÓ
Gesamthochschule Nyíregyháza
barabas@zeus.nyf.hu

BAZSÓ, MARIANNA
Gesamthochschule Nyíregyháza
soresm@zeus.nyf.hu

BECKER, TANJA
„Politehnica“ Universität Temeswar
tanja_ursula_becker@yahoo.de

BERZEVICZY, KLÁRA
Katholische Péter-Pázmány-Universität, Piliscsaba
klara_berzeviczy@yahoo.com

BÍRÓ, ANNAMÁRIA
Babes-Bolyai Universität, Klausenburg
biroanca@yahoo.de

BREYSACH, BARBARA
Europa-Universität Viadrina, Frankfurt
breysach@zedat.fu-berlin.de

CZAP, ILDIKÓ
Christliche Universität Partium, Großwardein
czapil@gmx.net

DUDAŠ, BORIS
Universität Rijeka
boris.dudas@web.de

FIRUZABADI, SEYED SAIED
Azad Universität zu Teheran
sfiruzabadi@yahoo.de

HAMMER, ERIKA
Universität Pécs
hhamerika@yahoo.de

HEGEDŰS, ANDRÁS ISTVÁN
Universität Szeged
heandris@freemail.hu

HILLENBRAND, RAINER
Universität Pécs
hillenbrand@idf.uni-heidelberg.de

KEGELMANN, RENÉ
Károly-Eszterházy-Hochschule, Eger
kegelmannrene@gmx.net

KISÉRY, ESZTER
Universität Debrecen
kiserynester@gmail.com

KORDICS, NOÉMI
Christliche Universität Partium, Großwardein
kordicsnoemi@gmail.com

LÉNÁRT, ORSOLYA
Eötvös-Loránd-Universität, Budapest
lenartorsi@travis.hu

MELWISCH, STEFAN
West-Universität Temeswar
telmo@aon.at

MELWISCH-BIRAESCU, SIMINA
West-Universität Temeswar
siminabiraescu@hotmail.com

NAGY, RITA
Károly-Eszterházy-Hochschule, Eger
nríta@freestart.hu

NEMES, BALÁZS J.
Universität Freiburg
nemesbalazs01@yahoo.de

NOWIKIEWICZ, ELBIETA
Kazimierz-Wielki-Universität in Bydgoszcz
elnowik@wp.pl

OPITZ, ANTONIA
Katholische Péter-Pázmány-Universität
anopitz@yahoo.de

OROSZ, GYÖRGY
Gesamthochschule Nyíregyháza
oroszgy@zeus.nyf.hu

PROPSZT, ESZTER
Universität Szeged
propszte@freemail.hu

RITZ, SZILVIA
Gáspár-Károli-Universität, Budapest
ritz.szilvia@chello.hu

SAFAVERDI, SOUSAN
Universität Azad Teheran
iranwafa@yahoo.com

SÁNTA-JAKABHÁZI, RÉKA
Babes-Bolyai Universität, Klausenburg
jakabhazireka@gmail.com

UJVÁRI, HEDVIG
Katholische Péter-Pázmány-Universität, Budapest
h.ujvari@t-online.hu

VARGA, PÉTER
Eötvös-Loránd-Universität, Budapest
vpp6106@t-email.hu