

# **PUBLICATIONES**

## **UNIVERSITATIS MISKOLCINENSIS**

**SECTIO PHILOSOPHICA**  
**TOMUS X. – FASCICULUS 1.**



**E TYPOGRAPHEO UNIVERSITATIS**  
**MISKOLC 2005**



## TARTALOMJEGYZÉK

József Bessenyei: Änderungen im Stadtnetz Ungarns in der Anfangsphase der türkischen Besatzung	3
Erika Kegyesné-Szekeres: Weibliches Sprechen im Schnittpunkt der feministischen Philosophie und Linguistik	21
Ferenc L. Lendvai: Nationalsozialismus und Preußischer Sozialismus	39
László Szabó: Dionysos und Orpheus – Mythos als Daseinbejahung bei Nietzsche und Rilke	55
Renáta Szemán: Die Geschichte als Organisationsprinzip in den Novellen von Cervantes	65
József Tillmann: Die Namen nicht auf Wahnhafte tragen	69
Lajos András Kiss: Le corps des Communistes	83

# ÄNDERUNGEN IM STADTNETZ UNGARNS IN DER ANFANGSPHASE DER TÜRKISCHEN BESATZUNG, UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER GEFLOHENEN BÜRGER

JÓZSEF BESSENYEI

In der Zeit der türkischen Expansion, besonders aber in der Zeit nach der Schlacht bei Mohács nahm in der Geschichte der ungarländischen Städte eine neue Periode ihren Anlauf. Bedeutende Gruppen der Bevölkerung des Königreiches Ungarn waren damals gezwungen, ihren Wohnort zu verlassen, viele Stadtbewohner mussten sich ebenfalls einen neuen Wohnsitz suchen.

Zuerst zogen nach dem Fall von Belgrad im Jahre 1521 die Stadtbewohner Syrmiens, eines der reichsten Gebiete des Königreiches, nach Norden. Auf eine große Anzahl von Flüchtlingen aus den südlichen Territorien, die zu jener Zeit in Ofen erschienen, weist die Präsenz von zahlreichen Bürgern mit Familiennamen *Bácsi*, *Boroki*, *Szerémi*, *Kamonci* hin. Der berühmte Ofener Richter Péter Pálczán stammte aus Kamonc, sein Freund Tamás Bornemisza kam aus Karom. In anderen Städten, die in türkische Hände gefallen waren, wie in Ofen, Stuhlweißenburg, Fünfkirchen, Gyula, Szegedin, machten sich ebenfalls viele Flüchtlinge auf den Weg. Das Stadtnetz Ungarns hat sich umgewandelt, seine Schwerpunkte haben sich verlagert. Zum Nutznießer dieser neuen Situation wurden Städte wie Raab, Pressburg, Kaschau und insbesondere die Stadt Tyrnau – Städte, die der osmanischen Besatzung entkamen.

Bevor sie für anderthalb Jahrhunderte unter türkische Oberherrschaft gelangte, musste die Hauptstadt des Landes mehrmals alle Betrübnisse und Leiden des Machtwechsels erfahren. Zuerst verließ nach dem Empfang der Nachricht über die Niederlage bei Mohács die überwiegende Mehrheit der Bürger Hals über Kopf die Stadt.<sup>1</sup> Nach dem Abzug der Türken und dem Einzug Ferdinands I. kehrte der Großteil der Bevölkerung zwar zurück, aber ihre Hoffnungen erwiesen sich als fruchtlos: Die Tage ihres Aufenthaltes in der Stadt waren gezählt, zumal am 8. September 1529, als Ofen wieder in die Gewalt der Türken übergegangen ist, und die

---

<sup>1</sup> Szerémi 1857, 123. Der Vortag Szerémis war nicht genau. Es sind auch Daten über ungarische Flüchtlinge bekannt, so z.B. über Gergely Bornemisza. ÖstA HHStA Hung. AA. 1543. undatiert. Fol. 127. Das Archiv der Stadt Wien bewahrt in den Bänden der Reihe der Kammeramtsrechnungen die Namen jener, die für den Erwerb des Bürgerrechts eine Gebühr gezahlt haben. Bedauerlicherweise fehlt aus dieser Reihe gerade der Band mit den Daten des Jahres 1526. Als Beispiel aus dem Jahre 1527: AStW OKA 1/64. 1527. Fol. 10r. Jorg Engelmann sailer von Ofen. Fol. 10v. Ioannes Peer Goltschmid von Ofen. Zu der Flucht der Ungarn siehe noch Kubinyi 1973, 201, 206, 128 (Fußnote).

Türken den Großteil des deutschen Bürgertums, das entsprechend dem versprochenen freien Abzug die Stadt zu verlassen versuchte, schonungslos niedermetzten. Diejenigen, die am Leben geblieben sind, erwartete auch kein besseres Schicksal, sie wurden nämlich von König Johann I. ausgesiedelt.<sup>2</sup> Im Jahre 1541 nahmen die osmanischen Eroberer die Hauptstadt endgültig in Besitz. Damit kann die dritte und zugleich größte Fluchtwelle in Verbindung gesetzt werden, die Flüchtlinge schlugen vornehmlich die Richtung nach Pressburg ein.

Unter den Gründen für die Aufwertung Pressburgs ist zu erwähnen, dass noch im Jahre 1529, als Ofen in Königs Johann Szapolyai Hände geriet, die ungarische Kammer dorthin geflohen ist. Auch der Statthalterrat, eine Institution, der in Abwesenheit des Königs eine immer größere Rolle zukam, ist dorthin gezogen. 1536 erließen die Stände auch ein Gesetz, in dem sie Pressburg zur Hauptstadt des Landes erklärten.<sup>3</sup> Die Nähe zu Wien, einem ständig wachsenden Verwaltungs- und Handelszentrum, erhöhte die Bedeutsamkeit der neuen Hauptstadt. Unter den ungarländischen Städten verzeichnete im Jahre 1542 Pressburg den intensivsten Handelsverkehr.<sup>4</sup> Daher kann es als selbstverständlich betrachtet werden, dass viele von den Ofener Bürgern gerade nach Pressburg geflohen sind und sich dort ein neues Leben aufzubauen versuchten.

Einige sind jedoch in Ofen geblieben, der Bekannteste unter ihnen war das Oberhaupt der türkischen Partei, Miklós Turkovith. Sein Sohn János kam – und dies kann man wohl als symbolisch betrachten – nach dem Abschluss seines Studiums an der Universität in Wien nicht in das von den Osmanen belagerte Ofen zurück, sondern setzte sein Leben in Pressburg fort, er nahm in den Dreißigstzollämtern der Umgebung eine Stelle an.<sup>5</sup>

Eine Reihe Ofener Flüchtlinge – unter ihnen zahlreiche Händler – kam nach Pressburg. So schrieb Gergely Bornemisza seinen Brief an den Herrscher, in dem er ihn um Hilfe ersuchte, bereits dort.<sup>6</sup> Nicht ohne Erfolg, da er zum königlichen Aulicus wurde.<sup>7</sup> Tamás Drailing hatte das Pressburger Bürgerrecht bereits früher erworben, daher ist es selbstverständlich, dass er dorthin geflohen ist.<sup>8</sup> Auch Benedek Bácsi

<sup>2</sup> Szerémi 1857, 263-264; Kubinyi 1973, 208-209. Johann Szapolyai hat nach dem Übergang Kaschau in ungarische Hände im Jahre 1536 die gleiche Methode angewandt.

<sup>3</sup> 1536/49. In: CJH 1899, 34-35.

<sup>4</sup> Ember 1988, 676-679.

<sup>5</sup> Er war zuerst als Schreiber der Szencer, danach der Galgócer, letztendlich des Újhelyer Dreißigstzolls tätig, danach stand er im Dienste von László Bánffy. Siehe Pressburg, am 11. Februar 1552. Turkovith János – Zu Tamás Nádasdy: USA AUKammer Fam. Nádasdi Miss. 37. cs.

<sup>6</sup> Die erste Angabe über seinen Aufenthalt in Pressburg: Pressburg, am 8. April 1542. ÖStA HHStA Hung AA Fasc. 47. Fol. 23.

<sup>7</sup> Levéltári Közlemények [Archivarische Mitteilungen] 1926, 121.

<sup>8</sup> AHStP AStP K 83 1533-1534, 67. Bürgerrecht gelt.

wurde wieder nach Pressburg verschlagen.<sup>9</sup> Es ist lehrreich, einen Blick auf das Schicksal von Péter Kochaim (Kokon, Ortwein) zu werfen. Als Sohn von Joachim Kochaim,<sup>10</sup> einem Bürger, der aus Pressburg nach Ofen gezogen ist, begann er seine Karriere in Ofen, nach der Schlacht bei Mohács verließ er jedoch die Hauptstadt und erwarb bereits im Juli 1527 das Pressburger Bürgerrecht.<sup>11</sup> Im Jahre 1534 lebte er noch sicherlich dort, später ist er jedoch nach Pápa gezogen.<sup>12</sup> Der Weg von Tamás Bornemisza führte von Buda ebenfalls nach Pressburg.<sup>13</sup> Der berühmte Ofener Richter Péter Pálczán ging zuerst in Richtung Kaschau und erst 1550 ließ er sich endgültig im neuen Zentrum des Landes nieder.<sup>14</sup> Eine andere, ebenfalls nicht unbedeutende Gruppe der Fliehenden wählte Großwardein als neues Heim. Auch dies ist kein Zufall, da Großwardein eine bedeutende Station an jenem Hauptverkehrsweg darstellte, der Siebenbürgen mit der Landesmitte und dadurch zugleich mit Wien verband, die Stadt galt auch als der wichtigste Ort, der dem Gebiet jenseits der Theiß (ung. *Tiszántúl*), dem Zentrum der ungarischen Rindzucht, die Verbindung mit dem Westen sicherte.

Einer der vielleicht Bekanntesten unter den hierher Geflohenen ist Demeter Garai: In der Rangliste der westungarischen Zollstationen, die aufgrund der Daten von 1542 erstellt wurde, nahm er den zehnten Platz ein. Ferner muss Antal Was erwähnt werden, der auf Platz fünfundsechzig lag, beide befinden sich unter jenen Kaufleuten, die den größten Umsatz gemacht hatten.<sup>15</sup> Hier kann auch Benedek Szócs (Pesti) genannt werden, der im Jahre 1542 sich mit Sitz in Pest und Großwardein registrieren ließ. In der Rangliste der Kaufleute belegte er mit 28 Ft Export und 1574 Ft Import den achtundsechzigsten Platz.<sup>16</sup> Auch János Kalmár aus Pest lebte im Jahre 1543 in Großwardein, das Dreißigstzollverzeichnis des nächsten Jahres registrierte ihn bereits als einen Wiener.<sup>17</sup> Neben ihnen erscheinen noch die Namen von Gáspár Szabó, János

<sup>9</sup> Pressburg, den 7. Juli 1544. AHStP AStP 4 i 1. Fol. 57v. – Pressburg, den 29. November 1547. AHStP AStP 2 a 3. Fol. 9r.

<sup>10</sup> Über die Familie und Péter Kochaim vgl. Kubinyi 1967, 273. 146 F. – Kubinyi 1994, 32-33.

<sup>11</sup> AHStP AStP K 77 1526-1527. Fol. 45. Bürgerrecht gelt nach Jacobi.

<sup>12</sup> Eine Angabe aus dem Jahre 1534: Horváth, 1966, Nr. 5793. und SNA GAPK Prot. Nr. 5. 1534. 658-659. – In den Jahren 1536 und 1539 war er Bürger in Pápa, vgl. Bessenyei 1994a, Nr. 154. – Erwähnung: SNA GAPK Prot. Nr. 6. 3. 1539, „Petri Kokon alias Orthwainn nuncupati olim civis et mercatoris Budensis, nunc in oppido Papa commorantis“. Pressburg, am 13. Januar 1542. AHStP AStP 2 a 2. Fol. 103r.

<sup>13</sup> Am 13. Januar 1542. AHStP AStP 2 a 2. Fol. 103r.

<sup>14</sup> AHStP AStP K 109. Fol. 58. „Bürgerrecht gelt vom Zabo Peter gewesnen Richter zu Ofen.“

<sup>15</sup> Ember 1988, 556-562; Geccsényi 1991, 28-29; Bessenyei 1994, 38.

<sup>16</sup> Ember 1988, 561; Bessenyei 1994, 37.

<sup>17</sup> Zu János Kalmár vgl. ÖStA HKA NÖKA Proth. T. 7. E. R. 1540. Am 21. Tag Junii. – Zu

Nagyszájú (er ist 1542 geflohen), András Kenéz Szűcs, zwei ehemaligen Oberrichtern von Pest, und außerdem begegnen noch in den Dokumenten der Jahre nach 1541 die Namen zahlreicher bekannter Krämer wie z.B. János Bódog, Gábor Bódog, István Szöcs, Mihály Szöcs, Simon Kádas, Péter Paksi.<sup>18</sup> In der städtischen Zusammenschreibung des Jahres 1552 steht, dass viele Ofener und Pester Handwerker, deren Namen dem Zusammenschreiber unbekannt sind, „in platea Olazi“ leben. Diejenigen dreiundzwanzig Bürger jedoch, die in Steinhäusern – „in platea civitatis Waradiensis“ – wohnen, führt er namentlich an.<sup>19</sup>

Laut Aussagekraft der Dreißigstzollregister des Jahres 1542 führte Großwardein den Handelsumsatz Ungarns mit bedeutendem Vorsprung – vermutlich auch dank den vielen hauptstädtischen Kaufleuten. Am Anfang der 50er Jahre des 16. Jahrhunderts änderte sich jedoch diese Lage. Um diese Zeit, im Juli 1551 übergab der Statthalter Frater Georgius zusammen mit Siebenbürgen auch Großwardein an Ferdinand von Habsburg. Diese Handlung zog türkische Angriffe nach sich und ab dieser Zeit wurde die Burg Großwardein mehr und mehr zu einer Grenzburg. Im Jahre 1552, als der Versuch einer Rückeroberung von Szegedin in einem Fiasko endete, setzte „die Belagerung von Szegedin“ – d.h. die endgültige Übernahme der Stadt durch die Türken – eine große Flüchtlingswelle in Gänge.<sup>20</sup>

Der Kampf um die Stadt, die in den Mittelpunkt der Machtkämpfe der beiden Könige geraten war, verzog sich über Jahre, er führte am 10. April 1557 zur Kapitulation derjenigen, die auf der Seite der Habsburger standen.<sup>21</sup> Dies führte zum Niedergang von Großwardein, die dortige Tätigkeit der Händler nahm ein Ende. Die Ofener und Pester Krämer sind geflohen. Bekanntlich sind mehrere unter ihnen nach Kaschau gegangen, so István Was und sein Bruder, sie verließen die Stadt bereits 1553.<sup>22</sup> Der Pester Mihály Szöcs beschloss nur viel später, in der Zeit der Belagerung

---

seinen Wiener Kontakten vgl. die Eintragung vom 21. April 1541. ÖStA HHStA Reichsregisterbücher T. 30. Fol. 184v-189v. – Als Bürger von Wardein: Pressburg, am 24. Dezember 1543. AHStP AStP. 4 i 1. Fol. 55r. – Das Dreißigstzollverzeichnis des Jahres 1544 registriert ihn mit Wohnsitz in Wien. Letzte Erwähnung: Pressburg, am 8. Mai 1552. AHStP AStP. 4 i 1 Fol. 100v.

<sup>18</sup> Zu Simon Kádas vgl. AStK H III/2 Verbotbuch 1554-1555. „Kadas Symon pesthiensis civis, olim, nunc vero Varadini commorans.“

<sup>19</sup> Jakó 1940, 381-382.

<sup>20</sup> Die „Fluchtgeschichte“ Szegedins ist aus den weit verzweigten Untersuchungen von Sándor Bálint und Ferenc Szakály bekannt. Dazu vgl. Bálint 1975, 92-100 und Szakály 1995, 172-205.

<sup>21</sup> Zur Geschichte Großwardeins vgl. Balogh 1982, 65-66.

<sup>22</sup> AStK H III/2 Verbot buch. Fol. 41. Eintragung von 10. November 1553 darüber, dass das Haus von Antal Was, das er für 300 Forint erworben hatte, in das Stadtbuch eingetragen wurde.

von Großwardein den Umzug.<sup>23</sup> Der Großwardeiner Bürger János Sárosy organisierte nach dem Fall seiner Stadt im Jahre 1558 seine Übersiedlung nach Kaschau.<sup>24</sup> Der Ofener Flüchtling Benedek Szócs starb im Februar 1557 in der Zeit der Belagerung der Stadt. Seine Witwe hat die Angelegenheiten der Familie im Jahre 1562 bereits in Kaschau verwaltet.<sup>25</sup>

Es ist durchaus kein Zufall, dass gerade Kaschau zum Zielpunkt der Flüchtlinge wurde.<sup>26</sup> Zwischen Großwardein und Kaschau entstanden bereits früher enge Handelsbeziehungen, zumal beide Emporen wichtige Stationen am Verbindungsweg zwischen Siebenbürgen und den polnischen Territorien waren. Der entscheidende Grund ist jedoch in jenem politischen Umstand zu suchen, zufolge dessen gerade dann, als die Herrschaft Ferdinands I. in Großwardein schwächer wurde und nachher auch aufhörte, die Habsburgerherrschaft nach Kaschau zurückkehren durfte. Nachdem sie auf die Krone verzichtet hatten, verließen im Jahre 1552 Fürst Johann Sigismund und seine Mutter das Land. Unter die Obhut König Ferdinands zurückgelangt, wurde die sich konsolidierende Stadt zu einer soliden und zuverlässigen Basis für die fliehenden Kaufleute. Der Herrscher hat den sich nach diesen trüben Zeiten dort niederlassenden ungarischen Bürgern gleiche Rechte gesichert, wie den alteingesessenen deutschen Bürgern der Stadt.<sup>27</sup> Zufolge des Saugeffekts dieser Geschehnisse fanden umsiedelnde Kaufleute aus zahlreichen Städten Ungarns – nicht nur aus Großwardein, sondern auch aus Szegedin und Debrecen – ein neues Heim hinter den Schutzmauern von Kaschau. So ist es kein Wunder, dass die aus der türkischen Besatzungszone hinzugezogenen ungarischen Kaufleute um die Mitte der 50er Jahre des 16. Jahrhunderts bereits einen beträchtlichen Teil des Handelsverkehrs abwickelten.

In der älteren Fachliteratur wurde die Meinung laut, dass der Kapitän Szapolyais, Lénárd Czecey diese Händler in die Stadt gerufen habe, anstelle der vom König Johann (nach dem Muster Ofen) im Jahre 1536 aus Kaschau ausgesiedelten Deutschen.<sup>28</sup> Doch die Quellen deuten darauf hin, dass die Zuziedlung gerade in den Jahren nach der Übernahme der Stadt Kaschau von den Habsburgern bzw. nach dem Tode Czeceys größeres Ausmaß annahm. So erscheint z.B. der Pester Imre Zákány

---

<sup>23</sup> AHStP AStP 2 c 1. Fol. 140-141. Pressburg, am 7. Juli 1557. Zu Zeugenaussagen über den Händler Mihály Szócs vgl. Bessenyei 1999, 92.

<sup>24</sup> SNA GAKJ Aut. Prot. E. 1558-1562.[1558] Fol. 32r-34r. Der Großwardeiner Bürger János Sárosy ist nach Kaschau gezogen und fordert die Schulden der Kaschauer Händler.

<sup>25</sup> AStK Archivum Secretum. Ladula CC Fasc. Szócs. Nr. 1-13. 1562-1647. Nr. 1. Am 17. März 1562. „Az waradi Zeöch Benedekné feleletei Zabo László ellen, az eő wey ellen.“

<sup>26</sup> Zu Kaschau vgl. Granasztói 1989.

<sup>27</sup> Urkunde Ferdinands I. Datiert: Wien, am 7. April 1552. USA AU Kanzlei. Libri regii Bd. 3 57-58.

<sup>28</sup> Takáts Sándor: Czecey Lénárd kapitány [Kapitän Lénárd Czecey.], in Takáts 1979, 63-94.

nur 1553 in Kaschau,<sup>29</sup> Benedek Pap und Ferenc Szöcs, die bekanntesten und über den größten Umsatz verfügenden Händler, erwarben 1554 das Kaschauer Bürgerrecht. Eine endgültige Beantwortung der Frage scheint nicht einfach zu sein, weil über die fünfzehn Jahre, als Czecey Kapitän war, kaum schriftliche Quellen erhalten geblieben sind. Zum anderen muss beachtet werden, dass zu dieser Zeit die wohlhabenden Kaufleute in mehreren Städten über Hausbesitz und Depot verfügten. Auf jeden Fall zeugt von Umsicht und Überlegung des endgültigen Umzugs von István Was die Tatsache, dass er im Jahre 1560, mehrere Jahre nach seinem Umzug, seinen Weingarten in Großwardein gegen einen Weingarten in Kaschau umtauschte.<sup>30</sup>

Es steht außer Zweifel, dass es um diese Zeit zahlreiche Vorteile hatte, Bürger in Kaschau zu sein. Neben der Zollfreiheit befreite der Herrscher die Bürger der Stadt nach dem großen Feuerbrand des Jahres 1556 von der Abgabe jeglicher Steuer für acht Jahre, am 10. Juli 1557 sogar von der Zahlung des Dreißigstzolls. Im Vergleich zu den vorigen Wohnorten versprach daher Kaschau ein erwünschenswertes Heim. Auch seine geographische Lage bot sich für Zusiedler an, da von dort die ehemaligen Pester und Ofener Händler ihre gewohnte Handelstätigkeit auf den früher bereits in Anspruch genommenen, in den Norden nach Krakau und in den Westen nach Wien führenden Handelsstraßen ungestört fortsetzen konnten.

Das wichtigste Exportprodukt in Richtung Krakau war der Wein, ein wichtiger Artikel des Imports war das Salz.<sup>31</sup> Der Verbot des Weinexports im Jahre 1567 und die nachherige sich fast jährlich abwechselnde Aufhebung und Wiedereinführung des Verbots bedeuteten einen großen Schlag für die regen wirtschaftlichen Beziehungen.<sup>32</sup> Es ist daher nicht verwunderlich, dass im Kaschauer Handel ein Stagnieren sich merkbar macht und dass der Handel sich in Richtung Wien wendet.<sup>33</sup>

Durch den Niedergang von Großwardein erhielt Debrecen als ein traditionsreiches Verkehrszentrum und ewiger Rivale selbstverständlich eine größere Gewichtung. Obwohl eine Anzahl von Kaufleuten, die nach Debrecen übersiedelten, bekannt ist,<sup>34</sup> ist der Zuzug in dieser Zeit unbedeutend.<sup>35</sup> Debrecen

<sup>29</sup> AStK H III/2 Verbot buch. Maculatoria 1553. Fol. 14.

<sup>30</sup> AStK H III/2 mac. 11. Fol. 34. Am 30. März 1560. Joannes Miser vertauscht seinen Weingarten in Kaschau gegen den Weingarten von István Was auf dem Weinberg von Großwardein.

<sup>31</sup> Aus den kleinpolnischen Kammerrechnungen geht hervor, dass sie auch mährischen, österreichischen, moldawischen und griechischen Wein importiert haben. Rybarski 1928, 118-122. – Halaga 1992, 142-143.

<sup>32</sup> Divéky 1905, 50.

<sup>33</sup> Kemény 1896, 214-215.

<sup>34</sup> Zwei Flüchtlinge aus Stuhlweißenburg in Debrecen: Benedek Ságvári und János Szöcs. SNA GAPK Prot. Nr. 7 et 8, 327, 331. 1549. – Über János Szöcs, den ehemaligen



wurde erst nach dem Fall von Gyula im Jahre 1566 zu einem bedeutenden Einzugsort, zum Heim zahlreicher Bürger aus Gyula. Es ist jedoch eine Tatsache, dass fast jeder bedeutende Händler ein Depot in Debrecen hatte bzw. dass er seine Tätigkeit auch dort ausübte. Als Beispiel soll hier auf die weit verzweigte Tätigkeit von Benedek Szöcs in Debrecen, der von Pest nach Großwardein geflohen ist, hingewiesen werden, eine Tätigkeit die sowohl Geldverleih als auch Vollstreckung von Testamenten umfasste.<sup>36</sup>

Der Fall Ofens in die Hände der Türken hat sicherlich zur Aufwertung von Stuhlweißenburg geführt: Die Stadt wurde auch früher schon als eines der wichtigsten Handelszentren des Landes in Evidenz gehalten, nach 1541 zählte sie zu den anziehendsten Zufluchtsorten. Darauf kann man aus der Einzugserlaubnis Ferdinands I. aus dem Jahre 1542, die er für die Bewohner von Tolna ausstellen ließ, schließen.<sup>37</sup> Wenn die Krönungsstadt 1543 nicht unter türkische Besetzung gekommen wäre, hätte sie durch ihre geographischen Gegebenheiten, ihre zentrale Lage und ihre Traditionen vielleicht jene führende Rolle im Handel übernehmen können, die die Hauptstadt gespielt hatte. Die Bürger von Stuhlweißenburg erlitten jedoch baldigst ein ähnliches Schicksal, wie die Ofener und sie wurden zur zweitgrößten Flüchtlingsgruppe.

Der Niedergang der Stadt konnte während der Zeit der Besetzung durch die Türken nicht angehalten werden.<sup>38</sup> Als Zeichen früherer Größe konnten für die Zeitgenossen vielerorts nur noch die in jeder der vorher erwähnten Städten erscheinenden Flüchtlinge dienen. In Ráckevi, einer Siedlung deren Bewohner zu den Weißenburgern enge Kontakte aufrechterhielten, füllten sie eine ganze Straße.<sup>39</sup> Viele von ihnen sind nach Pressburg gegangen, wie z.B. Lukács Kecskés, Gergely Huszár.<sup>40</sup> Den Namen von Wolf Eisen treffen wir in Großwardein, Urbán

---

Weißburger Bewohner vgl. MPStD 1981b 145, 461.

<sup>35</sup> Szakály 1995, 123.

<sup>36</sup> MPStD 1979. Am 19. April 1548. 60. Nr. 492.

MPStD 1981a. Vor dem 26. April 1548. 63. Nr. 6.

MPStD 1981a. Am 24. Mai 1548. 72. Nr. 84.

MPStD 1981a. Am 7. Juni 1548. 74. Nr. 103.

MPStD 1981b. Am 28. Dezember 1549. 174. Nr. 411.

MPStD 1981b. Am 21. Januar 1550. 178. Nr. 445.

<sup>37</sup> Szakály 1995, 173.

<sup>38</sup> Zum Niedergang Stuhlweißenburgs vgl. Vass 1989. Matuz 1986.

<sup>39</sup> Einige namentlich bekannte Bürger, die nach Ráckevi umgesiedelt sind: Lajos Alagos, Antal Szalay, Pál Bornemisza: Wien, am 12. März 1550. ÖStA HKA NÖKA Proth. T. 22. E. R. 1550. Fol. 103r. Zu Alagos vgl. Szakály 1995, 134, 205 (Fußnote).

<sup>40</sup> In Pressburg: Zu Péter Balogh: SNA GAPK Prot. Nr. 13. Extraseriale. Item 15. 16. et 17. seriale. 1561-1572. 134-135. – Szegyes Tamás, Nyíró Imre: SNA GAPK Prot. Nr. 9 et 10. 1551-1556. 313-316. Lukács Kecskés, Tharchy Albertus, Ferenc Markhazý, András Nagh,

Radics ist in Gyula erwähnt, János Sárosi in Tolna, Sebestyén Dalmadi<sup>41</sup> in Ödenburg.<sup>42</sup> In Kaschau haben von den ehemaligen Weißenburgern Gergely Szabó, Ferenc Lanthos, Péter Ferenczy, György Aranyműves, Pál Bela ein neues Leben begonnen.<sup>43</sup> Antal Szalay und Albert Khindisch sind bis nach Wien gerannt,<sup>44</sup> und der im Jahre 1542 als Weißenburger Bürger bekannte János Schiller taucht 1546 ebenfalls in Wien auf.<sup>45</sup> János Víg verlegte seine Tätigkeit nach Altenburg.<sup>46</sup>

Die maßgeblich durch die Kriegsereignisse induzierte Umwandlung im Netz der ungarischen Handelsstädte nahm damit noch kein Ende. Am Ende der 60er Jahre und am Anfang der 70er Jahre des 16. Jahrhunderts erlebte die Wirtschaft von Tyrnau eine explosionsartige Entwicklung, wobei zweifelsohne auch das Erscheinen der Flüchtlinge eine bedeutende Rolle spielte. Ihre erste Welle erreichte Tyrnau 1541, damals kam z.B. Józsa Bódog von Pest über Großwardein nach Tyrnau. Er stand im Ruf eines erfolgreichen Kaufmannes und die Zeitgenossen hielten ihn im Jahre 1576 für einen der wohlhabendsten hiesigen Händler.<sup>47</sup> Der bereits mehrmals erwähnte Pester Mihály Szócs wählte nach Großwardein und Pressburg Tyrnau zu seiner Heimatstadt.<sup>48</sup> Miklós Szárazy zog von Ofen dorthin, danach ging er – indem er seinem Handelsweg folgte – nach Ungarisch-Brod, 1560 wohnte er bereits dort.<sup>49</sup> Auch Tamás Bornemisza fand seinen neuen, nunmehr endgültigen Wohnort im Schutz der Stadtmauern von Tyrnau, nachdem er sein Haus in Pressburg verkauft hatte.<sup>50</sup>

Neben ihnen zogen vornehmlich aus dem Gebiet der ungarischen Tiefebene zahlreiche vermögende Händlerbürger dorthin, sie hielten die durch die türkische Oberherrschaft vorgegebenen Möglichkeiten bereits für zu eng, oder die dortigen Lebensbedingungen wurden unsicher. Der Großteil von ihnen brachte

---

Gergely Hwzar, Mihály Kermendi.: SNA GAPK Prot. Nr. 9 et 10. 1551-1556. 321-322.

<sup>41</sup> Zu Dalmadi vgl. SNA GAPK Prot. Nr. 9 et 10. 1551-1556. 60-61. In ETE V. k. Nr. 611. 629-630.

<sup>42</sup> Gecsényi 1991, 29.

<sup>43</sup> Kaschau, den 28. Dezember 1563. AStK H III/2 mac 12. Fol. 89r.

<sup>44</sup> Wien, den 5. Dezember 1550. ÖStA HKA NÖKA Proth. T. 23. E. R. 1550. Fol. 263. Sallay Anthal und Khindisch Albiert baid burger von Stuelweissenburg.

<sup>45</sup> Gecsényi 1991, 29.

<sup>46</sup> Wien, den 9. Juli 1551. ÖStA HKA NÖKA Proth. T. 25. E. R. 1551. Fol. 21r. Wiyg Janusch vormals Burger und Sesshaft zu Stuelweyssenburg jeczo aber zu hungrihen Altenburg Wonhafft.

<sup>47</sup> Kazimir 1980, 226-228; Takáts (ohne Jahresangabe) 189, 21; Szakály 1995, 333.

<sup>48</sup> Bessenyei 1999, 92-93.

<sup>49</sup> Szakály 1995, 120. Angabe aus Tyrnau: Am 19. Juli 1561. SABT AStT Liber act. jud. 1553-1576. 169. p

<sup>50</sup> Zuerst wird sie im Jahre 1573 „civis Tyrnaviensis“ genannt. USA AUKK Ben. resol. 1573. Fol. 54.

auch ein beträchtliches Vermögen zu seinem neuen Wohnort mit. Unter ihnen war der aus der Tiefebene stammende János Trombitás ein landesweit bekannter Krämer, gleichzeitig Hauptdarsteller in einer der wendungsreichsten Spiongeschichten des Jahrhunderts, der Ende 1577 die Besatzungszone verließ, um sich in Tyrnau niederzulassen.<sup>51</sup> Sebestyén Thököly, ein Händler mit der vielleicht ruhmreichsten Karriere der Zeit, der gegen Ende seines Lebens auch in die Kreise der Aristokratie gelangte, wechselte seinen Wohnort vom Gebiet der osmanischen Oberherrschaft im Jahre 1569 nach Tyrnau.<sup>52</sup> Die Zuziedlung des Graner Erzbischofs, der auch die Position des ungarischen königlichen Statthalters innehatte, verlieh der Stadt ein eigentümliches Kolorit, er ging im Interesse der 1543 dort sesshaft gewordenen Esztergomer Bürger und Kaufleute öfters vor.

Die Tyrnauer haben die sog. Böhmisches Straße, die über Tyrnau nach Mähren und Böhmen führte,<sup>53</sup> Pressburg jedoch nicht rührte, mit großer Intensität in Anspruch genommen, zudem haben sie den Handel mit Prag in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fast monopolisiert,<sup>54</sup> sowie rege Handelsbeziehungen zu Wien unterhalten. All dies hatte eine besonders günstige Wirkung auf ihre Einkommensverhältnisse ausgeübt. In der Landesrangliste nahmen sie im Jahre 1542 mit 79 Lieferungen nach den Händlern von Wien, Pressburg und Stuhlweißenburg die vierte Stelle ein.<sup>55</sup>

Dieser beispiellose Aufschwung ist nicht ohne Antezedenzen. Die Bevölkerung von Tyrnau wuchs bereits ab den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts beachtlich, ab den 50er Jahren desselben Jahrhunderts kamen auch bedeutende Bauunternehmungen. Aufgrund der erhalten gebliebenen Steuerlisten zeichnet es sich ab, dass innerhalb der Bevölkerung auch der Zuwachs der wohlhabenderen Schicht bedeutend ist: Im Jahre 1560 zahlten bereits um 60 % mehr Bewohner Steuer, als in der ersten Hälfte des Jahrhunderts.<sup>56</sup> Die Entwicklung hatte also innere Beweggründe, der sichtbare Aufschwung wurde jedoch durch äußere Umstände verursacht. Nach dem Übergang von Szegedin in türkische Oberhand ist auch die Position von zwei weiteren Verkehrszentren der Tiefebene schwächer geworden. Antal Székely, der Truppenführer Lazarus von Schwendis hat 1565 Debrecen ausgeraubt, und dabei die größte Handelsgesellschaft der Region, die

---

<sup>51</sup> Szakály 1995, 326.

<sup>52</sup> Gecsényi 1995, 776.

<sup>53</sup> Zu den böhmischen Beziehungen von Tyrnau vgl. Simončič – Watzka 1989, 74.

<sup>54</sup> In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts handelten aus dem Gebiet Ungarns vornehmlich Kaufleute aus Tyrnau – so z.B. András Nagyszombati, Bálint Sekar, Mihály und Lőrinc Vörös, Benedek Kálmán, János Vörös, Ferenc Szilágyi, András Birsem, Péter Golthan – mit Prag. Janaček 1955, 171.

<sup>55</sup> Ember 1988, 678.

<sup>56</sup> Šimončič-Watzka 1989, 34-77.

über 50 000 Forint verfügte, zu Grunde gerichtet.<sup>57</sup> Nach dem Fall von Gyula im Jahre 1566 ging ein weiteres Zentrum mit ausgedehnten althergebrachten Handelsbeziehungen verloren und auch hier machten sich Flüchtlinge auf den Weg. Jener Umstand, dass in den Registern der westungarischen Zollstationen aus dem Jahre 1545 aus dem ganzen, östlich von der Donau liegenden Landesgebiet sich die Gyulaer nach den Debrecener und den Großwardeiner Händlern als die Aktivsten zeigen, deutet auf die Relevanz von Gyula hin.<sup>58</sup> Die Quellen registrieren auch den oben bereits erwähnten außerordentlich erfolgreichen Sebestyén Thököly als Gyulaer Bürger.<sup>59</sup> Einige von den Gyulaer Flüchtlingen kamen sogar nach Kaschau.<sup>60</sup>

Zum Nutznießer dieser tiefgreifenden Umordnungen wurde Tyrnau, dessen Bürger einen immer größeren Anteil am westlichen Handel bekamen. Es stellt sich jedoch die Frage, warum die Pressburger und die Kaschauer Krämer nicht imstande waren, ihre ähnlichen Möglichkeiten und Gegebenheiten zu nutzen, zumal sie über alles, was zum Tyrnauer Aufschwung beitrug, so über eine vorteilhafte geographische Lage, den Rang einer freien königlichen Stadt, verfügten. Es ist ein unbezweifelbares Faktum und zugleich der Hauptgrund der Erfolge, dass die Gesellschaft in Tyrnau in vieler Hinsicht offener, geduldiger war, als die Pressburger, vor allem was die Aufnahme der ungarischen Ethnie betrifft.<sup>61</sup> Pressburg, wo die deutsche Überlegenheit eifersüchtig geschützt wurde, öffnete viel langsamer den Ungarn gegenüber. (Bisher ist lediglich eine einzige Grenze des Öffnens bekannt, nämlich jene, dass die Stadt die jüdischen Händler feindselig behandelt hat, zu ihrem Schutz hatte der Herrscher mehrmals, so in den Jahren 1529 und 1539 einzugreifen.<sup>62</sup>)

Aus Tyrnau konnte man die Handelsbeziehungen zu den Territorien, die unter osmanischer Oberherrschaft standen – so z.B. mit Debrecen, einer Stadt, die nach dem Untergang von Großwardein dessen Position übernahm – leichter Aufrecht erhalten, als aus Pressburg.<sup>63</sup> Wie bereits erwähnt, machten sich im Handel Kaschaus mit Polen

<sup>57</sup> Roncsik 1927.

<sup>58</sup> Szakály 1995, 121-123.

<sup>59</sup> Gecsényi 1991, 29.

<sup>60</sup> Karácsonyi 1896, 176.

<sup>61</sup> Gecsényi 1995, 776.

<sup>62</sup> Diesbezügliche königliche Verfügungen: Ofen, am 15. Mai 1529. SABT AStT Decr. reg. Karton c. 1. Nr. 8. – Wien, am 25. Februar 1539. SABT AStT Decr. reg. Karton c. 1. Nr. 50.

<sup>63</sup> Gecsényi 1995, 776. – Zu den Beziehungen in Debrecen vgl. die Bände des MPStD. – Weitere Daten: Prag, den 11. Februar 1544. SABT AStT Decr. reg. Karton č. 1. Nr. 71. Fábíán Baráthy. – Pressburg, am 3. Februar 1549. SABT AStT Decr. reg. Karton č. 2. Nr. 111. Der Fall der Debrecener Händler András Cherko und der Fall der Tyrnauer Händlers Mihály Kosar.

in diesen Jahrzehnten Krisenerscheinungen merkbar und eine Hinwendung nach Wien ist zu beobachten. Die Wiener Beziehungen ließen sich aus Tyrnau wesentlich leichter handhaben, als aus Oberungarn. Der Wein als Hauptexportprodukt der Kaschauer hätte den Transport nach Wien nicht überstanden.

Dieser skizzenhafte Überblick soll mit der Stadt Wien abgeschlossen werden, einer Stadt deren Führungsrolle im Prozess des ungarischen Warenaustauschs gerade nach der Niederlage bei Mohács besonders erstarkte. Bereits früher nahm Wien eine besondere Stelle in dem ungarischen Außenhandel ein, in den Jahren des doppelten Königtums jedoch machten sich weitgehende und weit reichende positive Änderungen bemerkbar auf diesem Gebiet. In dieser mit inneren Kriegen gekennzeichneten, als unsicher anmutenden Zeit nahmen immer weniger ausländische Händler die Risiken der Handelsreisen nach Ungarn auf sich, an ihrer Stelle nahmen zunehmender die ungarischen Händler, die sich in den verwirrenden inländischen Verhältnissen besser orientieren und sich leichter zurechtfinden konnten, die Waren – vor allem das Rind – mit nach Wien. Nachdem die Ware den Besitzer gewechselt hatte, erkauften sich die nach Ungarn zurückkehrenden Krämer ihre Importwaren ebenfalls dort. Es scheint merkwürdig zu sein, dass diese in Wien lebenden ungarischen Händler mit der Ausnahme von Paur das Bürgerrecht nicht aufnahmen. Im Wiener Bürgerbuch begegnen überraschend wenige Ofener und Ungarn generell, und diejenigen, die dort genannt werden, waren mit Ausnahme Paur keine Kaufleute.<sup>64</sup> Es lebten jedoch zahlreiche ungarische Händler in Wien. Im Dreißigstzollverzeichnis aus dem Jahre 1544 steht Wien als Wohnort folgender, aufgrund ihrer Namen als Ungarn identifizierbarer Händler: Péter Balog, Tamás Erdélyi, Ferenc Huszár, György Király, András Kevi, János Kalmár, Máté Kalmár, Ottilia Kalmár, Tamás Kalmár, Zsigmond Kalmár, Péter Korcsolyás, Kristóf Mészáros, Bertalan Olasz, János Pécsi, László Szabó, Sebestyén Szabó, Lénárd Szabó. Im Jahre 1545 bekannten sich Folgende als Wiener: Benedek Bácsi, Péter Balog, Vince Balog, Tamás Bornemisza, András Deák, András Esztergályos, Gáspár Fazekas, György Fazekas, Lénárd Fazekas, Márton Halász, Tamás Hordós, Tamás Kalmár, György Korcsolyás, Péter Korcsolyás, János Sárközi, János Szabó, László Szabó, Márkus Tükészítő. Selbstverständlich können auch unter den mit deutschen Namen Eingetragenen solche Händler vorkommen, die aus Ungarn übersiedelt oder geflohen sind. Der ungewöhnliche Umstand, dass sie das Bürgerrecht nicht erwarben, kann vielleicht damit erklärt werden, dass es Wiener Bürgern in diesen Jahren verboten war, persönlich nach Ungarn zu reisen und dort Besorgungen zu erledigen. Wenn diese Ungarn zu den Wiener Bürgern aufgenommen worden wären, hätten sie ihre eigenen Handelsaussichten eingeschränkt. Um ein Beispiel zu erwähnen: Der Wiener Marktaufseher hat die Tiere von Tamás Bornemisza einmal deswegen beschlagnahmt, weil er sozusagen

<sup>64</sup> Siehe Fußnote 1. Hanns Paur zu Ofen, Kaufmann erwarb im Jahre 1546 das Bürgerrecht.

als Wiener Bürger diese auf der Tiefebene persönlich erkaufte und damit das für alle Wiener geltende Verbot missachtet habe. Bornemisza war danach gezwungen, in verzweifelten Anträgen zu erklären, dass er nie Wiener Bürger gewesen und auch jetzt keiner sei. Es war schwieriger, dies über seinen Schwager Michael Weiss zu beweisen, der ihn als Wiener Bürger auf seine Reise begleitete. Deswegen erachtete er über ihn nur soviel als notwendig zu sagen, dass er ihm aus „reinem Mitleid“ geholfen habe.<sup>65</sup>

Neben der Sicherung des Kapitals haben die Wiener in der Organisation eine entscheidende Rolle gespielt, der Großteil der Abwicklung wurde zur Aufgabe der Ungarn die Verwandten der Wiener in Ungarn selbstverständlich mit eingeschlossen, wie z.B. Bornemisza im Falle des Wiener Weiss. Es ist auch denkbar, dass ein Teil der im Dreißigstzollregister mit Wohnsitz in Wien vermerkten Kaufleute ähnlich wie Bornemisza ein Flüchtling aus Ungarn war.

Die in den früheren Jahren zustande gekommenen Kontakte zu Wien blieben selbstverständlich trotz der geänderten Umstände erhalten, und man konnte mit der Unterstützung zahlreicher Ofener oder Pester Bürger zählen, die noch vor 1541 dorthin gezogen sind. Aus Ofen stammte der Kaufmann Johann Aisler (Eisler, Farkas), dessen Namen man nicht nur in den Dreißigstzollregistern der Jahre 1544 und 1545 lesen kann, sondern auch andere seiner Geschäfte in Ungarn sind bekannt. Der Umstand, dass einer der Familienmitglieder auch zum Mitglied im Ofener Rat geworden war, zeugt vom Rang der Familie, in Wien wurde einer der Familienmitglieder zum Bürgermeister gewählt.<sup>66</sup> Der Mitarbeiter von Péter Bornemisza, Hans Paur wickelte vornehmlich mit Kaufleuten aus Ráckevei Geschäfte ab in Pressburg.<sup>67</sup> Auch mit der ungarischen Kammer stand er in Handelsbeziehung.<sup>68</sup> Der Fakt, dass er in Kaschau einen Weingarten erkaufte hat, charakterisiert seine Entschlossenheit für Ungarn.<sup>69</sup>

Nach 1541 schlossen sich den bereits länger in Wien Lebenden auch Flüchtlinge an. Der Bekannteste unter ihnen ist Péter Korcsolyás, einer der Hauptfiguren im „Verrat“ des Jahres 1541, der im Jahre 1542 noch als Ofener, 1545 bereits als Wiener registriert wurde. Vencel Schliesser war vermutlich in einer ähnlichen Lage, er wird im Dreißigstzollregister des Jahres 1542 mit Wohnsitz in Ofen und Wien erwähnt.

Außer den Erwähnten entfalteten noch viele Wiener Händler Beziehungen mit Ungarn. Aus früheren Untersuchungen sind die Namen von István Kullock,

<sup>65</sup> [Nach dem 3. Juli 1549?] ÖStA HKA HFU RN 2. 1549. Fol. 160-161.

<sup>66</sup> Kubinyi 1963, 109-110. Kubinyi 1971, 257-258.

<sup>67</sup> Pressburg, am 13. Januar 1542. AHStP AStP 2 a 2. Fol. 103r.

<sup>68</sup> 1555 SNA GAPK Prot. n. 9 et 10. 380-381. Protestatio nobilis Joannes Eisler alias Farkas civis civitatis Viennensis contra Maiestatem regiam (Pemfflinger Márk).

<sup>69</sup> 1553. AStK H III/2 Verbotbuch Fol. 40.

Blo Stanzel und Caspar Huethoffer bekannt.<sup>70</sup> Die Person Huethoffers ist auch deswegen interessant, weil er für die Verknüpfungsrolle, die Wien zwischen Ungarn und den westlicher liegenden Gebieten gespielt hat, ein gutes Beispiel liefert. Huethoffer erschien nämlich in einem Prozess von Tamás Bornemissza gegen den Iglauer Händler Paul Leeb als Faktor Leeb's.<sup>71</sup> Wolf Kremer ist für seine ungarischen Beziehungen bekannt, auch László Edlasperger (Juncker), dessen Vater Peter untergeordneter Marktaufseher der Niederösterreichischen Kammer, ein angesehener Ofener Bürger und zugleich der Pächter des Ofener und Weißenburger Dreißigstzolls war.

Die fliehenden Bürger wählten sich den Wohnsitz meist an einem Ort der früheren Handelsbeziehungen und -kontakte, es war im Allgemeinen eines der Handelszentren. Sie konnten ihre Tätigkeit trotz der erlittenen Schicksalsschläge – öfters auch unter Verlust des ganzen Vermögens – fortsetzen. Selbstverständlich bedurften sie der Unterstützung, dies erhielten sie anscheinend auch, zumal ihre Kontakte erhalten blieben: in Form von neuen Krediten, Verlängerung der Rückzahlungsfrist der früheren Kredite, Unterstützung durch den Herrscher. Bei der Flucht ließen die Händler ihren Wohnsitz und ihr Vermögen zurück, laut Zeugnis der Daten konnten die Glücklicheren nicht nur ihr eigenes Leben retten, sondern auch den Handelsumsatz erhalten, ihr Vermögen nach einer Zeit zurückgewinnen und in einigen Fällen vermehren. Dadurch trugen sie zur Blüte der sie empfangenden Gemeinschaft wesentlich bei.

### *Literaturverzeichnis*

Balogh Jolán 1982: *Varadinum. Várad vára* [Varadinum. Die Burg Várad], Bd. 2, Budapest

Bálint Sándor 1975: *Szeged reneszánszkori műveltsége* [Zur Bildung in Szegedin in der Renaissance], Budapest  
/Humanizmus és reformáció 5/

Bessenyei József 1994: „Budai és pesti menekültek Északkelet-Magyarországon a XVI. században” [Ofener und Pester Flüchtlinge in Nordostungarn im 16. Jahrhundert], in *Studia Miskolcinsia 1*, Miskolc, 35-43.

---

<sup>70</sup> Geccsényi 1995, 775. Die Bezeichnung „Wiener Händler“ bedarf auch im Falle Huethoffers einer Präzisierung, da er erst im Jahre 1568 das Wiener Bürgerrecht aufnahm. AstW Bürgerbücher 44, 61. Huethoffer Caspar 1568 März.

<sup>71</sup> SABT ASiT Miss. Iglau, am 17. Februar 1563. Franciscus Leeb (der Vater Pauls) – An die Stadt Tyrnau. Nennt Caspar Huethoffert den Factor Pauls.

Bessenyei József 1994a: *Enyingi Török Bálint*. A bevezetést írta és a forrásokat közzéteszi BJ [Bálint Török von Enying. Mit einer Einleitung von JB], Budapest 1994, XLV, 324. /Magyar Történelmi Társulat/

Bessenyei József 1999: „Vizsgálat Szócs Mihály ügyében (Adalék a XVI. század első fele kereskedelmi útvonalainak történetéhez)” [Untersuchung im Falle von Mihály Szócs (Angaben zur Geschichte der Handelsverkehrswege der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts)], in *Studia Miskolcinsia* 3, Miskolc, 92-96.

CJH 1899: *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytar* [Corpus Juris Hungarici. Ungarische Gesetzessammlung], Bd. II.: Gesetzartikel der Jahre 1526-1608, szerk. Márkus Dezső et al.; ford. és utalásokkal ellátták Kolosvári Sándor és Óvári Kelemen, Budapest

Divéky Adorján 1905: *Felső-Magyarország kereskedelmi összeköttetései Lengyelországgal főleg a XVI-XVII. században* [Die Handelsbeziehungen Oberungarns zu Polen unter besonderer Berücksichtigung des 16. und des 17. Jahrhunderts], Budapest /Művelődéstörténeti Értekezések 17/

MPSStD 1979: *Debrecen város magistrátusának jegyzőkönyvei 1547* [Magistratsprotokolle der Stadt Debrecen 1547], összeállította, közzétette Balogh István /A Hajdú-Bihar megyei Levéltár forráskiadványai 1/

MPSStD 1981a: *Debrecen város magistrátusának jegyzőkönyvei 1548* [Magistratsprotokolle der Stadt Debrecen 1548], ford. Balogh István, szerk. Szendrey István, Debrecen /A Hajdú-Bihar megyei Levéltár forráskiadványai 2/

MPSStD 1981b: *Debrecen város magistrátusának jegyzőkönyvei 1549* [Magistratsprotokolle der Stadt Debrecen 1549], ford. Komoróczy György, Debrecen /A Hajdú-Bihar megyei Levéltár forráskiadványai 3/

Ember Győző 1988: *Magyarország nyugati külkereskedelme a XVI. század közepén* [Der Außenhandel Ungarns mit dem Westen um die Mitte des 16. Jahrhunderts], Budapest

SKG 1902-1912: Bunyitay Vince Rapaics Raymund Karácsonyi János Kollányi Ferenc Lukcsics József: *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából, I-V. k.* [Schriftdenkmäler zur Kirchengeschichte aus der Zeit der ungarischen Glaubenserneuerung. Bd. 1-5], Budapest

Gecsényi Lajos 1991: „Kelet-magyarországi kereskedők a nyugati távolsági



kereskedelemben 1546-ban” [Ostungarische Händler im Fernhandel mit dem Westen im Jahre 1546], in *A Hajdu-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve XVIII.*, Debrecen, 25-35.

Granasztói György 1989: „A kassai kereskedelem a 16. században” [Der Kaschauer Handel im 16. Jahrhundert], in *Gazdaság, társadalom, történetírás. Emlékkönyv Pach Zsigmond Pál 70. születésnapjára*, Budapest, 63-83.

Halaga, Ondrej R. 1992: *Počiatky Košíc a zrod metropoly. Hospodársko-sociálne, správne a kultúrne dejiny*, Košice

Horváth, Vladimír 1966: *Archív mesta Bratislavy. Inventár listín a listov. II. (1501-1563)*, vypracoval VH, Bratislava

Jakó Zsigmond 1940: *Bihar megye a török pusztítás előtt* [Das Komitat Bihar vor der türkischen Verwüstung], Budapest

Janaček, Josef 1955: *Dejiny obchodu v předbelohorské Praze*, Československé Akademie Vied, Praha

Karácsonyi János 1896: *Békés vármegye története 1. k.* [Die Geschichte des Komitats Békés. Bd.1], Budapest, 176.

Kazimir, Štefan 1980: *Obchod Trnavy v 16. storočí, in Trnava, okres a mesto. Štúdie*, zostavil Jozef Simončič, Bratislava, 226-228.

Kemény Lajos (szerk.) 1896: „A kassai harmincad 1558-ban és 1597-ben”, [Der Kaschauer Dreißigstzoll in 1558 und 1597], in *Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle* 3 (1896), 214-215.

Kubinyi András 1963: „Die Nürnberger Haller in Ofen. Ein Beitrag zur Geschichte des Südosthandels im Spätmittelalter”, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 52 (1963-64), 85-96.

Kubinyi András 1967: „Budai és pesti polgárok családi összeköttetései a Jagelló-korban” [Die Familienverbindungen Ofener und Pester Bürger im Zeitalter der Jagelló], Sonderdruck aus *Levéltári Közlemények* 37 (1967), 227-291.

Kubinyi András 1971: „A budai német patriciátus társadalmi helyzete családi összeköttetéseinek tükrében” [Zum gesellschaftlichen Status des Ofener deutschen Patriziats im Spiegel seiner Familienverbindungen], *Levéltári Közlemények* 42

(1971), 203-269.

Kubinyi András 1973: „Budapest története a későbbi középkorban Buda elestéig (1541-ig)” [Die Geschichte Budapests im Spätmittelalter bis zum Fall Ofens 1541], in Gerevich László Kosáry Domokos (szerk.): *Budapest története II. k.*, Budapest, 6-335.

Kubinyi András 1994: „Buda és Pest szerepe a távolsági kereskedelemben a XV-XVI. század fordulóján” [Zur Rolle von Ofen und Pest im Fernhandel um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert], *Történelmi Szemle* 36 (1994), 1-52.

Matuz József 1986: Die Steuerkonskription des Schandschaks Stuhlweissenburg aus den Jahren 1563 bis 1565, Hunyadi István közreműködésével közzéteszi MJ, Bamberg, 239-240 /Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken 3/

Roncsik Jenő 1927: „Egy debreceni kereskedő cég pusztulása (Barachkai Szabó Máté et Comp.)” [Untergang einer Handelsfirma in Debrecen (Máté Barachkai Szabó et Comp.)], in *Debreceni Képes Kalendárium*, 54-59.

Rybarski, Roman 1928: *Handel i polityka handlowa Polski w XVI stuleciu*, tom. I.: Rozwój handlu i polityki handlowej, Poznań

Simončič, Jozef – Watzka, Jozef (ed.) 1989: *Dejiny Trnavy*, Bratislava

Szakály Ferenc 1995: *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez* [Marktflecken und Reformation. Aufsätze zur Frage der frühen Verbürgerlichung in Ungarn], Budapest

Szerémi György 1857: *Emlékirata Magyarország romlásáról* [Denkschrift über den Niedergang Ungarns], közli Wenzel Gusztáv, Pest

Takáts Sándor é.n.: „A magyar tőzsérek és kereskedők pusztulása” [Untergang ungarischer Rinderhändler und Kaufleute], in *Szegény magyarok*, h.n.

Takáts Sándor 1979: *Buda két árulója* [Die zwei Verräter Ofens], Budapest

Vass Előd 1989: „Források a székesfehérvári szandzsák történetéhez 1543-1566” [Quellen zur Geschichte des Sandschaks Stuhlweissenburg 1543-1566], in *Fejér megyei történeti évkönyv* 19 (1989), 69-83.

**Quellenverzeichnis:**

AStW: Archiv der Stadt Wien (Bécs Város Levéltára)

- OKA: Ober-Kammeramtsrechnungen

AStK: Archiv der Stadt Kaschau (Archív mesta Košíc; Kassa Város Levéltára)

- H III/2: Verbotbuch

-- mac 11: 1561

-- mac 13: 1565

SABT: Staatsarchiv des Bezirks Tyrnau (Nagyszombati Állami Járási Levéltár, Okresný Archív v Trnave)

AStT: Archiv der Stadt Tyrnau (Archív mesta Trnavy, Nagyszombat város levéltára)

-- Liber act. jud.: Liber actorum judiciariorum

-- Decr. reg.: Decreta regia (Král'ovské dekréty)

USA: Ungarisches Staatsarchiv (Magyar Országos Levéltár)

- AU Kanzlei: Archiv der Ungarischen Kanzlei (Magyar Kancelláriai Levéltár)

-- Libri regii (A 57)

- AUKK: Archiv der Ungarischen Königlichen Kammer (Magyar Királyi Kamara Levéltára)

-- Ben. resol.: Benignae resolutiones (E 21)

- AU Kammer: Archiv der Ungarischen Kammer (Magyar Kamara Archivuma)

-- Fam. Nádasdy: Archiv der Familie Nádasdy (E 185)

ÖstA: Österreichisches Archiv

- HKA: Hofkammerarchiv

-- NÖKA: Niederösterreichische Kammer

-- HFU: Hoffinanz. Ungarn

- HHStA: Haus- Hof- und Staatsarchiv

-- Hung.: Ungarische Akten. Alter Bestand

-- AA: Allgemeine Akten

-- Reichsreg.: Reichsregisterbücher

AHStP: Archiv der Hauptstadt Pressburg (Archív mesta Bratislavy; Pozsony Főváros Levéltára)

- AStP: Archiv der Stadt Pressburg. Schriften und Briefe (Pozsony város levéltára. Iratok és levelek)

-- 2 a 3: Actionale protocollum 1548-1565

-- 2 c 1: Liber conceptorum, informationum et expeditionum cancellariae civitatis

Posoniensis de annis 1555-1565

- - 4 i 1: Verbotbuch
- - K 77: Kammerrechnungen 1526-1527
- - K 83: Kammerrechnungen 1533-1534
- - K 109: Kammerrechnungen 1550-1551
- - I 1: Liber mandatorum

SNA: Slowakisches Nationalarchiv (Slovensky Národný Archív, Szlovák Nemzeti Levéltár)

- GAKJ: Glaubwürdigenarchiv des Konvents Jászó (Jászói Konvent Hiteleshelyi Levéltára)

GAPK: Glaubwürdigenarchiv des Pressburger Kapitels (Pozsonyi Káptalan Hiteleshelyi Levéltára)

### *Abkürzungsverzeichnis zu den Signaturen*

- Bd. = Band
- c. = Titel
- č. = číslo
- cs. = Schuber
- Decr. reg.= Decreta regia
- Fasc. = Fasciculus
- Fam. = Familie
- Fol. = Folio
- GB = Gedenkbücher
- j. = Fußnote
- Miss. = Missiles
- Nr. = Numerus, Nummer
- Prot. = Prothocollum, Prothocolla
- r = recto
- RN = Rote Nummer
- St. = Stadt
- T. = Tomus
- v. = verso

# WEIBLICHES SPRECHEN IM SCHNITTPUNKT DER FEMINISTISCHEN PHILOSOPHIE UND LINGUISTIK

ERIKA KEGYESNÉ-SZEKERES

## *Einführung*

Weibliches Sprechen sowie geschlechtsspezifisches Sprechen bzw. geschlechtstypisches Sprachverhalten lassen sich als Querinhalte feministischer Philosophie und feministischer Linguistik bezeichnen. Weder die wissenschaftsgeschichtlich älteren Begriffe wie „*Frauensprache und Männersprache*“ noch die moderneren linguistischen Bezeichnungen der Genderperspektive wie „*weibliche und männliche Sprechweise*“ sind allein mit philosophischen Instrumentarien zu beschreiben, auch die Fachdebatten in diesem Bereich der feministischen Philosophie beziehen sich stark und in erster Linie auf die Ergebnisse der feministischen Linguistik. Andererseits wären die empirischen und des besonderen die qualitativen Untersuchungsergebnisse der modernen Genderlinguistik von heute ohne die vielfältigen Ideen des philosophischen Diskurses über die Frau als Metapher<sup>1</sup> kaum erklärbar.

Ausgangspunkt für diesen disziplinären Schnittpunkt ist, dass die feministische Philosophie und die feministische Linguistik einen sehr ähnlichen Geschlechtsbegriff herausgearbeitet hatten: Geschlecht bezeichnet „nicht nur biologisch die Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht, sondern gleichzeitig auch eine fundamentale *soziale* Unterscheidung in allen historischen und gegenwärtigen Gesellschaften in höchst unterschiedlichen Formen und Funktionen. Mit der Geschlechtszugehörigkeit wurden und werden nicht nur soziale Rollenzuweisungen und ungleiche Zugangsmöglichkeiten zu gesellschaftlichen Ressourcen legitimiert, sondern auch bestimmte Eigenschaften Männern und Frauen als geschlechtsspezifisch zugeschrieben“ (Landweer 2000: 233-234). Unter den Zuschreibungskategorien des Geschlechts – ganz unabhängig davon, ob unter dem Begriff Geschlecht eine Kategorisierungsform der Biologie (*Sex*) oder eine Kategorisierungsform der Soziologie (*Gender*) verstanden wird –, spielt die geschlechtsspezifische bzw. geschlechtstypische Sprechweise eine zentrale und besondere Rolle.

Die folgenden Beispiele haben am Beispiel des *weiblichen Sprechens* zu präsentieren, wie sehr stark und eng die beiden feministischen Disziplinen (feministische Philosophie und feministische Linguistik) in ihren disziplinären Bereichen miteinander zusammenhängen, aufeinander wirken und einander gegenseitig beeinflussen können und welche Fragenstellungen für beide

---

<sup>1</sup> Dazu s. die detaillierte Darstellung bei Klinger 1995.

Disziplinen von der Genderperspektive aus vom Belang sind.

In der ersten Phase der feministischen Philosophie waren die Schlagworte wie Androzentrismuskritik, Geschlechtsegalität und Geschlechterdifferenz maßgebend. Als androzentrisch wurde vor allem die falsche Universalisierung bezeichnet, die das Weibliche als Besonderes gegenüber dem Mann konstruierte. Dafür ist ein Pendant im Sprachgebrauch vieler Sprachen der Welt, dass die Bezeichnungen für weibliche Personen in Abhängigkeit zur männlichen Sprachform abgeleitet werden,<sup>2</sup> welche sprachliche Abhängigkeit der Frau von feministischen Linguistinnen auch explizit nachgefragt wurde.

In den 70-80-er Jahren berufen sich feministische Philosophinnen des Öfteren darauf, dass der Mann *a priori* als Paradigma für beide Geschlechter nicht stehen kann (so z.B. auch Irigaray 1980: 30), wonach die feministische Sprachkritik im Westen den institutionellen Gebrauch des generischen Maskulinums kritisierte und exemplarisch zwei sprachliche Alternativen vorschlug: entweder eine sprachliche Beidnennung<sup>3</sup> mit grammatischen oder lexikalischen Mitteln, um eine sprachliche Symmetrie zu bewirken oder die sprachliche Geschlechtsneutralität,<sup>4</sup> die die explizite Nennung des Geschlechts umgeht. Ideologisch-theoretisch gesehen sicherten beide Möglichkeiten eine sprachliche Gleichheit der Geschlechter, indem im ersten Fall Zweck und Ziel des sprachlichen Handelns die Differenzierung, im zweiten aber die Nicht-Differenzierung der Geschlechter ist.

Auch in der zweiten Phase der feministischen Philosophie sowie der feministischen Linguistik geht es weiterhin um eine sprachliche Geschlechtsspezifikation, aber nicht mehr systemlinguistischer Art und Weise, was eigentlich nichts mehr bedeutete, als Bezeichnungsmöglichkeiten für die gegebene, soziokulturell vorkonstruierte Geschlechtsidentität zu suchen, sondern diskursiver Art und Weise. Es geht hier um die spezielle Sichtbarmachung des sozialen (nicht biologischen) Geschlechts in Diskursivität und durch Diskurs, was theoretisch auch annehmen lässt, dass Geschlecht kein vorkonstruiertes, gegebenes Konzept sei, es soll im Diskurs erst konstruiert werden. Ein wenig vereinfachend formuliert, ging es in der ersten Phase beider Disziplinen um die Kategorie Sex, während in der zweiten Phase das Konzept des Gender in den Vordergrund drang.

In meinem Beitrag wird untersucht und verglichen, was die Feministische Philosophie über die sprachliche Darstellung des Femininums, der Femität und des weiblichen Sprechens sagt und wie die philosophischen Überlegungen mit den

<sup>2</sup> Z.B. mit grammatischen Mitteln im Deutschen *Lehrer-Lehrerin*; mit lexikalischen Mitteln im Ungarischen *beteg-nőbeteg* (dt. Kranker – ein weiblicher Kranker).

<sup>3</sup> Beidnennung oder Splittingform im Deutschen: Student-Studentin, Schüler-Schülerin.

<sup>4</sup> Geschlechtsneutralität bewirkende Umschreibungen: die Lesenden, die Studierenden, die Lernenden.

Methoden der Linguistik interpretiert werden können.

„*Die Suche nach der eigenen Stimme*“

Die feministische gesellschaftsphilosophisch auswirkende Literatur- und Sprachkritik hat klar dargestellt, „dass die Fundamente der Unterdrückung in der Sprache selbst zu suchen sind, im abendländischen Typus der Symbolisierung, der durch eindeutige Sinnzuweisungen das «Andere» zu eliminieren versucht“ (Lindhoff 1995: VII). Dadurch, dass feministische Schriften in der Literatur, Sprachwissenschaft und Philosophie die alten patriarchalischen Metaphern über *Mann* und *Frau* in ihrer binären Symbolizität neu interpretiert haben, indem sie diese nicht nur ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleideten und ihnen neue Bedeutungen zuschrieben, sondern sie auch semantisch umgewertet haben, konnte auch *das andere Geschlecht, die Frau* in ihrer eigenen Sprechweise zu Worte kommen.

Dieser Paradigmenwechsel verhalf die feministisch denkenden Autorinnen, Sprachforscherinnen und Philosophinnen zur Erkenntnis, dass zum Ausdruck weiblicher Denk- und Sichtweise auch das Abrechnen mit der patriarchalischen (d.h. männlichen) Sprechweise unausweichlich nötig sei. Aus diesem Zweck wurde auch der Begriff der Sprache neu thematisiert. Eine neue weibliche Identität bzw. die Suche nach dieser Identität hat einen experimentellen, doch aber auch spielerischen sprachlichen Prozess mit sich gebracht, einen neuen Diskurs über die Sprache, im Ablauf dessen klar bewiesen wurde, dass die „sinn- und realitätskonstitutive Macht der Sprache“ (Lindhoff 1995: VIII) beim sprachlichen Zustandekommen der Geschlechterkonstruktionen weiter nicht mehr abzuleugnen ist. Es wurde eindeutig bestätigt, dass sich die patriarchalische Macht gerade mithilfe ihrer sprachlichen Macht so stark präsentieren konnte. Diese sprachliche Macht wurde zum Beispiel in die Metapher über *das starke Geschlecht* transferiert, und die Metapher über *das schwache Geschlecht* muss eindeutig auch mit einer sprachlichen Machtlosigkeit der Frau in Zusammenhang gebracht werden.

Die patriarchalische Macht und so auch die sprachliche Macht der Männer widerspiegeln sich auch in ihrem bzw. durch ihren Sprachgebrauch, wodurch *das andere Geschlecht, die Frau* in der Sprache und durch die Sprache unsichtbar gemacht wurde, zum Beispiel auch dadurch, dass sie im Sprachgebrauch vieler Sprachen nicht explizit benannt wird, erst im Fall, wenn sie der Sonderfall ist.<sup>5</sup> Aus diesem Grunde mussten neue sprachliche Mittel zur Verfügung gestellt werden, um das Weibliche, die weibliche Identität auszudrücken. Ein neues Frauenbild musste also konstruiert, aber damit parallel das alte Bild der Frau dekonstruiert

<sup>5</sup> Zum Beispiel im Satz: Die Minister, unter ihnen auch eine Ministerin, verließen den Konferenzsaal spät in den Abendstunden.

werden. Die Aufgabe feministisch denkender Autorinnen, Sprachforscherinnen und Philosophinnen war und ist es, die sprachlichen Mittel zum Ausdruck einer neuen weiblichen Identität zu finden.

Einen der ersten Versuche, um die eigene, weibliche Stimme zu finden, machte Julia Kristeva (1987). Sie versuchte in ihren Schriften der obigen Zielsetzung feministischen Ansatzes nachzukommen, indem sie die möglichen Bedeutungsfelder der Begriffe *Mann* und *Frau* semantisch erwog. Als Ergebnis ihrer semantischen Überlegungen schuf sie eine Theorie, in der das menschliche Subjekt in Einheit von Körper, Sprache (bzw. Sprachgebrauch) und sozialer Positionierung dargestellt wurde. Den sprachlichen Prozess, in dem den sprachlichen Ausdrücken Bedeutung und Sinn verliehen wird, stellte sie sich als ein Gegenspiel von zwei Modalitäten vor, der *Semiozität* und der *Symbolizität*. Nach Kristeva sei die semiotische Kraft der Sprache vor allem in der phonologischen und phonetischen Ebene der Sprache zu suchen, während die symbolische Kraft der Sprache ein Ergebnis von soziokulturellen Konventionen sei, hinter dem Lautkörper ist also auch eine konnotative Bedeutung des Wortes zu exemplifizieren. In diesem Sinne haben die weiblichen Autoren bis in die sprachliche Ebene der Symbolizität vorzudringen, wo sie ihre eigenen Metaphern zu schaffen haben, deren systematischer Gebrauch sie zu einer neuen Sprachlichkeit führen wird.

Aber – gibt Meyer (1997) zu bedenken – wenn wir die Sprache selbst und in sich auch als ein Symbol auffassen, können wir schnell zum versimpflichten Gedanken kommen, dass die sprachliche Ebene der Symbolizität eine männliche Kategorie und die sprachliche Ebene der Semantizität eine weibliche Ebene symbolisiert, woraus logischerweise folgt: die Männer beherrschen die Sprache, weil sie in Symbolen denken, während die Frauen die Sprache nicht zu beherrschen vermögen, da sie in ihrem weiblichen Sprachgebrauch auf der Ebene der Semiozität bleiben und sich nur mithilfe semiotischer sprachlicher Mittel ausdrücken können.

In der Metaphorik von Kristeva symbolisiert also das Semiotische das weibliche Sprechen, die weibliche Ausdrucksweise, während das Symbolische die männliche Sprachform; die beiden seien Gegenbilder, und stünden im ewigen Kampf. Es ist gleichsam zu erkennen, dass das Semiotische dem Symbolischen, die weibliche Sprachform der männlichen untergeordnet sei, wie die Frau dem Mann. Wie Mann und Frau verschieden sind, so verschieden sind ihre Sprechweisen und Ausdrucksformen, meint Kristeva. So einfach ist es aber nicht. Eine diverse Umdeutung des Begriffs der Semiozität weist die Frau in die Welt der Körperlichkeit hin und das Körperliche ist sprachlich mit semiotischen Mitteln am prägnantesten auszudrücken. In diesem Sinne befindet sich die Frau in einem Teufelskreis: sollte sie sich die Denkweise und so auch die sprachliche Ausdrucksweise der männlichen Symbolizität aneignen oder sollte sie eine eigene



weibliche Symbolizität schaffen samt ihren weiblichen Ausdrucksmitteln? Egal welchen Weg sie geht, bleibt sie ein Opfer einer androzentrischen (im Wortgebrauch von Kristeva phallozentrischen) Weltordnung.

Kristeva vertritt schließlich selbst die Meinung, dass „die plötzliche Entäußerung des Leiblichen in der Sprache, durch die das Unbewusste ausgedrückt werden kann“ (Meyer 1997: 187), kann die Frau dazu verhelfen, in die Ebene der Symbolizität vorzudringen und dem Teufelskreis zu entkommen. Kristeva kritisierend kam Meyer zu einer anderen Meinung: sie hat das Semiotische in der Theorie von Kristeva nämlich so interpretiert, dass es eigentlich eine Formseite, eine formale Ebene der Sprache bzw. des sprachlichen Ausdrucks ist, in der bzw. auf der man mit der Sprache auch sehr spielerisch umgehen kann, indem wir mit Assoziationen, mit unseren akustischen Eindrücken über die lautliche Form der Wörter ein sprachliches Spiel betreiben. Aus diesem Gedankengang kann – etwas elementar ausgedrückt – auf Folgendes gefolgert werden, wenn die Frauen eine neue weibliche Sprechweise zum Ausdruck ihrer Identität schaffen wollen, haben sie erst und nur mit der Sprache zu spielen und es ist für sie kein Zwang mehr, die Ebene des Semiotischen verlassen zu müssen.

In ihrer Schrift *Die Revolution der poetischen Sprache* (1978) erörtert Kristeva auch die These, dass die sprachliche Artikulation im semiotischen Sinne durch einen Code transferiert werden kann, und allein durch diese sprachliche Transformation kann den Dingen einen Sinn, d. h. eine Symbolik verliehen werden. Zwischen *Mann und Frau* besteht ein dynamisches, kämpferisches Verhältnis, wie auch zwischen Semiozität und Symbolizität, wenn diese *Mann und Frau* ihren Sprechformen nach beschreiben. Aber wie das Semiotische in das Symbolische übergehen kann, so kann der gesellschaftliche Sprachgebrauch die Bedeutung alter Metaphern entweder befestigen oder neu schreiben. In diesem sprachlichen Prozess aber, wie es sich Kristeva vorstellt, wird das Symbolische durch das Semiotische umgedeutet. Nach dieser Logik der Funktion der Sprache müssten die Frauen zuerst eine erneuerte Semiozität sprachlich hervorbringen können, die die Fähigkeit besitzt, das Weibliche selbst und in sich ausdrücken zu können. Dadurch und erst danach kann das Semiotische auf die Ebene des Symbolischen gehoben werden. Danach und erst dadurch kann eine Gleichstellung von Frau und Mann erzielt werden, wenn sie einander sprachlich im Symbolischen gleichgestellt sind. Wie sich dieser Prozess sprachlich vollzieht, beschreibt Kristeva folgenderweise: „Was wir als Sinnggebung kennzeichnen, ist eben jene unbegrenzte und nie abgeschlossene Erzeugung, jenes unaufhaltbare Funktionieren der Triebe auf die Sprache zu, in ihr und durch sie hindurch, [...] auf das Subjekt und die Institutionen zu, in ihnen und durch sie hindurch. Dieser heterogene Prozess ist weder anarchische Zerstückelung noch schizophrene Blockierung, sondern eine Praxis des Strukturierens und Destrukturierens, er ist Vorstoß hin zu den subjektiven und gesellschaftlichen Grenzen, und nur unter dieser

Voraussetzung ist er Lusterleben und Revolution.” (Kristeva 1978: 31, zitiert nach Meyer 1997: 191.)

Nicht nur die sprachliche, sondern ganz im Allgemeinen die Problematik der Frauen ist darin zu suchen, dass sie die Grenzen des Semiotischen nicht überschreiten können. Wegen dieser Bemerkung haben viele Kristeva vorgeworfen, dass sie die Frauen dazu auch nicht für fähig hält, die Ebene des Symbolischen zu finden. Kristevas Kritiker wie zum Beispiel Butler (1991) sind der Meinung, dass sie die Frau metaphorisch eben durch die Sprache bzw. durch ihre speziell weibliche Sprech- oder Schreibweise mit der Körperlichkeit gleichsetzte, bzw. das vorgab, dass mit der neuen Stimme der Weiblichkeit auch nichts anderes als die weibliche Lust ausgedrückt werden könnte, obzwar auch symbolisch. Obwohl durch diese metaphorische Gleichsetzung (Sexualität = Frau) Kristeva selbst den Begriff der Frau auf die Körperlichkeit reduziert haben mag, blieb ihre Erkenntnis als Sprachforscherin und psychoanalytische Philosophin jedoch revolutionär: zur Geburt der neuen Frau neuer Zeiten sollen zuerst die sprachlichen Schranken und Grenzen abgebaut werden, vor denen die Frau jetzt noch stünde, um das weibliche Ideale erreichen zu können.

Demnach sei Kristevas größter Verdienst, dass sie es erkannt habe, dass der patriarchalische (in ihrem Wortgebrauch phallische) Sprachgebrauch den Frauen die sprachliche Wirklichkeit eines weiblichen Selbstausdrucks verweigert. Es wäre aber wohl ein großer Fehler ihre Theorie über die Revolutionierung der Sprache aus dem Gesichtspunkt der Frau so sehr zu vereinfachen, dass das Symbolische in seiner Erscheinung mit der Maskularität, in seiner sprachlichen Determinierung mit dem Maskulinum als grammatischem Geschlecht, das Semiotische mit der Feminität, in ihrer sprachlichen Determiniertheit mit dem Femininum als grammatischem Geschlecht gleichzusetzen sei, aber diese Vereinfachung macht uns letzten Endes auch klar, warum die Revolutionierung der Sprache unentbehrlich sei.

Auch andere radikalfeministische Theoretikerinnen (z.B. Irigaray) entwickelten ihre Ideen über die weibliche Stimme. Auch sie haben es erkannt, dass ihre feminine Welt mit maskulinen Kategorien, mit maskulinen stilistischen Mitteln und mit maskulinen grammatischen Formen nicht zu beschreiben ist, eben deswegen sei für die Frau die Aneignung und Benutzung maskuliner Sprachverwendungsformen eine heimtückische Falle (Bronfen 1995). Bei der Suche nach der eigenen Stimme haben die feministisch denkenden Autorinnen philosophischer und literarischer Schriften auch ihre Überzeugung zur Sprache gebracht, dass sie ihre Freiheit durch die Entpatriarchalisierung der Sprache erreichen können, so könnten sie sich nach langer Verstumtheit endlich „freisprechen“

Auch Luce Irigaray hat sich ein bestimmtes Sich-Freisprechen der Frau ausgemalt, indem sie „das normale Sprechen“ von Frau und Mann beobachtend

stets zum Schluss kam, dass der etablierte Diskurs ein männlicher Diskurs ist, und der Diskurs der Frauen existiert außerhalb des etablierten Diskurses. Der Diskurs der Männer ist wissenschaftlich und argumentativ, während der Diskurs der Frauen emotionell und sensibel ist. Sie las zum Beispiel die klassischen Werke der Philosophie aus dieser Perspektive neu, vor allem die Schriften von Platon, Descartes und Hegel, und konnte immer überzeugender belegen, vor allem in ihrer Schrift „*Die Zeit der Differenz*“, dass „es ein anderes, nicht-männliches Sprechen geben muss“ (1987: 67), das erst durch die geschlechtssensible Analyse und Kritik des männlichen Sprechens offenkundig gemacht werden kann. Meyer (1997: 152) interpretierte ihre Zielsetzung mit den folgenden Worten: „Das Ziel ihrer Analyse ist es, ein weibliches Sprechen zu entwickeln, wobei es Irigaray nicht um eine völlig andere Sprache geht, sondern um eine Aufhebung der allgemein üblichen sozial determinierten Sprachpraxis, die eine weibliche Identifikation bisher verhindert hat.“

Letzten Endes argumentiert Irigaray in ihrer Schrift „*Die Zeit der Differenz*“ für die etablierte Existenz einer *Frauensprache* bzw. *Männersprache*, die in einem nebengeordneten und nicht in einem untergeordneten Verhältnis existieren. Aus diesem Gesichtspunkt befürwortete Irigaray die Entfaltung einer eigenen weiblichen Kultur, die unter anderem durch den Sprachgebrauch von der männlichen Kultur abweicht. Irigaray sieht die Frauen als Sprecher einer sexuell markierten Sprache (d.h. die Mehrheit der Sprachen unterscheidet die Geschlechter systemlinguistisch), die durch ihre speziellen und typisch weiblichen Erfahrungen zu „*parler femme*“ werden, d.h. sie markieren in ihrem Sprachgebrauch nicht nur ihren Sexus (biologisches Geschlecht), sondern sie positionieren sich auch in ihrer Wortwahl und Fragetechnik als exemplarisch weiblich.

Aber: „*Frau sprechen* heißt vor allem nicht «universal» zu sprechen“ (Schor 1992) und die Frau sollte auch nicht universal (d.h. männlich) sprechen, sondern weiblich, und es wäre die emanzipatorische Aufgabe der Frau ihre eigene Ausdrucksform zu finden und eine Spracharbeit zu leisten, wodurch die weibliche Stimme von der männlichen bewusst unterschiedlich gemacht werden kann. In einem berühmten Satz von Irigaray heißt es wohl: „Und doch, die Frau, es spricht. Doch nicht «ähnlich», nicht «gleich», nicht «identisch mit sich» noch zu irgendeinem  $x$  usw.“ (Irigaray 1978: 78.)

Die grundlegendsten Ideen des Feminismus wurden auch in der Sprachwissenschaft aus linguistischem Blickwinkel debattiert. Die wichtigsten Fragenstellungen der feministischen Linguistik der 70-er Jahre lassen sich wie folgt zusammenfassen: „Da in allen Gesellschaftsstrukturen das biologische Geschlecht (Sexus) eine entscheidende Rolle spielt bei der Verteilung von Macht und Prestige und damit zugleich entscheidenden Einfluss hat auf wirtschaftliche und soziale Aktivitäten sowie auf Bildung und Erziehung, fragten sich feministische Sprachforscherinnen der ersten Stunde danach, ob und auf welche

Weise solche geschlechtstypischen Ungleichheiten sprachlich repräsentiert und perpetuiert werden und welche politischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind.“ (Bußmann 1990: 130.)

Auch aus dem obigen Zitat geht es deutlich hervor, dass feministische Sprachkritik und sozial-feministische Philosophie ein gemeinsames Interesse für die Sprache entfalteten, woraus eine Gesellschaftskritik herauswuchs, die vom politischen Standpunkt der Frauen konzipiert wurde und eine sprachphilosophische Kritik an dem gesellschaftlichen Sprachgebrauch evaluierte. Die Interessen zweier Disziplinen stimmten vor allem aus gesellschaftlichen Gründen überein, die wichtigsten Aussagen der feministischen Sprachkritik waren mit der gesellschaftlichen Emanzipation der Frau weitgehend im Einklang: keine sprachliche Unterwerfung der Frau, auch die Frauen sollen sprachlich mitgemeint und mitbenannt sein. Die frauenpolitische Konstellation der 70-er Jahre brachte auch die Erkenntnis mit sich, dass das „praktizierte Herr(!)schaftssystem über Frauen als politisches System zu identifizieren und zu analysieren“ (Schröder 1983: 450) nicht genügend sei, es soll auch als ein Sprachsystem identifiziert und analysiert sein, in dem die Frauen auch sprachlich die gleichen Rechte zu besitzen haben wie die Männer, da die patriarchalische Gesellschaftsordnung auch im Sprachgebrauch widerspiegelt: die lange Zeit geprägte Obligatorik der maskulinen Personalpronomen in manchen Sprachen,<sup>6</sup> die Asymmetrien in Titeln und Anredeformen,<sup>7</sup> sowie die automatische Erstnennung des Mannes bei Aufzählung<sup>8</sup> von nicht gleichgeschlechtlichen Personen. Andererseits bewiesen die geschlechtsspezifischen soziolinguistischen Untersuchungen, dass Frauen in gemischtgeschlechtlichen Gesprächen nicht gleichrangig gehört werden und nicht gleichrangig sprechen können (Trömel-Plötz 1983: 38).

Die *Sprache der Frauen* (mit etwas weniger etabliertem Begriff die Frauensprache) wurde mit der Begründung, dass die Frauen weniger sprachliche Rechte haben als die Männer, wodurch sie dann beim Sprechen eingeschränkt werden, zusammenfassend wie folgt charakterisiert: sie sprechen unsicher, bescheiden, lächelnd, zuvorkommend, ihre Sprache ist „gefällig, zurückhaltend und bittend“ (Trömel-Plötz 1983: 39). Die männliche Sprechweise (die Männersprache, wie man es noch in den 70-er Jahren zu sagen hatte) wurde reziprok kontrovers beschrieben: „Männer haben mehr Rechte als Frauen, sie sprechen öfter, länger, ungestörter, in ihrem Tempo, über ihre Themen, sie

<sup>6</sup> Z.B. auch im Deutschen wurde der folgende Satz von feministischen Linguistinnen sehr störend empfunden: Manch einer hat sein Geld verloren.

<sup>7</sup> Z.B. im Deutschen gab es lange Zeit keine entsprechenden femininen Formen für Bezeichnung von hohen Ämtern wie z.B. Dekanin, Doktorandin, Doktorin usw.

<sup>8</sup> Z.B. auch im Ungarischen wird die männliche Person öfters zuerst genannt als die weibliche: A férfi és a nő együtt jöttek [«Mann und Frau kamen zusammen»].

kontrollieren den Ablauf des Gesprächs und sie können ausreden. Frauen werden eingeschränkt, sie dürfen nicht so oft und lang sprechen, müssen warten, bis sie das Wort bekommen, werden öfter durch Unterbrechungen gestört, müssen schneller sprechen, können weniger Themen zu Ende führen, müssen aufmerksam und ermunternd zuhören und dürfen nicht ausreden." (Trömel-Plötz 1983: 39)

Die Ziele (wie zum Beispiel die sprachliche Sichtbarmachung der Frau) und die vorher zitierte Beschreibung der weiblichen Sprechweise führten dazu, dass feministische Philosophinnen und Linguistinnen der 70-80-er Jahre gleichermaßen radikal die Erneuerung des Sprachsystems sowie der weiblichen Sprechweise forderten.

Im disziplinären Schnittpunkt der Feministischen Philosophie und Linguistik lässt sich sagen: Feminismus, feministische Wissenschaftstheorie und feministische Linguistik sprechen den geschlechtsspezifischen bzw. geschlechtstypischen Sprechweisen der Geschlechter seit den Anfängen feministischer Identitätssuche (d.h. die Suche nach der eigenen Stimme) eine zentrale Bedeutung zu, „nachdem Frauen durch die subjektive Erfahrung «befreiter Kommunikation» in «unzensierten Gesprächen» (*consciousness-raising groups*) ihre Fremdheit in der überlieferten patriarchalischen Sprache begriffen haben" (Bußmann 1990: 128), suchten sie nach sprachlichen Wegen zur freien Kommunikation.

### **„Sich freisprechen“**

Die Phase des Sich-Freisprechens begann mit einer Umdeutung und Neudeutung des Begriffs Geschlecht, wobei Judith Butler mit ihren kreativen Ideen eine primäre Rolle spielte.

Butler (1991), eine der wichtigsten Theoretikerinnen feministischer Philosophie, aber auch der feministischen Linguistik wies damit im Zusammenhang darauf hin, dass als eine der elementarsten Funktionen der Sprache zu bestimmen ist, das binäre Verhältnis der Geschlechter mit binären Kategorien zu beschreiben. Eine gesellschaftliche Opposition wird also auch im gesellschaftlichen Sprachgebrauch mit in Opposition stehenden Attributionen etabliert. In den meisten Kulturen werden Frau und Mann, die weibliche und die männliche Lebensform mit absolut binärer Logik beschrieben, die das zur Folge hat, dass wir sowohl uns selber als auch andere um uns ähnlicherweise sprachlich und nicht sprachlich als männlich oder weiblich positionieren. Butler bezeichnet diesen Prozess in Anlehnung an Foucault als *gendered experience*, und lässt uns folgern, dass mit Attributionen eben die wesentlichsten und akzidentellen Eigenschaften aller Lebewesen beschrieben werden können, und auf diese Weise werden auch die geschlechtlichen Qualitäten einer Gesellschaft künstlich

hervorgebracht. Diesem Gedankengang folgend<sup>9</sup> führt Butler aus, dass das Geschlecht in sich eine bloß sprachlich existierende Fiktion ist, aber eben diese Eigenschaft des Geschlechts konnte es ermöglichen, dass es alleine auch sprachlich möglich wurde, dass ein Mann mit maskulinen sozialen Eigenschaften zu positionieren ist oder er sich selber mit solchen zu positionieren hat, wenn es um eine maskuline Identitätsbildung geht, aber gerade durch den Sprachgebrauch, wodurch ein Mann mit femininen sozialen Eigenschaften positioniert wird, erleidet eben seine männliche Identität einen Defekt. Dieselbe sprachliche Positionierung gilt auch für eine Frau mit femininen Kategorien und es wirkt gesellschaftlich unakzeptabel, eine Frau mit maskulinen Eigenschaften zu bekleiden.

Dieser Prozess bewirkt aber, kommt Butler zum Schluss, dass es nicht mehr möglich sei, das Geschlecht und die Geschlechtlichkeit als eine sprachliche Kategorie sekundärer Bedeutung zu behandeln, auch wenn wir uns das Geschlecht als ein fiktives sprachliches Produkt vorstellen, sollen wir leicht einsehen, dass es in der Geschlechterfrage um nichts anderes geht, als um ein „unvereinbares Spiel der Adjektive“ (Butler 1991: 48), die die semantische Funktion haben, die Frau und den Mann zu bestimmen, d.h. aber ursprünglich nicht existierende Kategorien durch die Sprache existierend zu machen. Aus Butlers Ideen geht es hervor, dass allein der systemlinguistische Eingriff in den Systemaufbau von Sprachen die paradoxe Problematik des weiblichen Sprechens nicht auflösen kann, trotzdem wurde noch lange Zeit darauf beharrt, dass das Mitbenanntsein und das Mitgemeintsein der Frau ein großer Fortschritt auf einem langen Weg zur Frauenemanzipation war. Und obwohl in der zweiten Welle der feministischen Sprachkritik eine gewisse Präzision der sprachlichen Parameter der weiblichen und männlichen Sprechweise erfolgte, wurde an der Beschreibung der weiblichen und männlichen Sprechweise im Vergleich zur ersten Welle der feministischen Sprachkritik im Wesentlichen nicht viel geändert. Bei Bußmann ist zum Beispiel zu lesen: „Frauen verwenden häufiger als Männer Unsicherheit signalisierende Frageintonation und Rückfragen, konjunktivische Formen in Bitten und Aufforderungen (anstatt direkter Imperative), emphatische Adverbien und eine korrektere Grammatik, Männer dagegen dominieren die Themenwahl, unterbrechen Frauen häufiger, nehmen längere Redezeiten in Anspruch.“ (Bußmann 1990: 133.)

Auch aus diesem Grunde fühlte sich die postmoderne feministische Philosophie zu einem Paradigmenwechsel verpflichtet, der den rigiden Geschlechteroppositionen durch Dekonstruktion alter Geschlechterrollen entgegenwirken kann. Die neuen Ansätze zielten auf eine Kritik am dichotomen Denken wie zum Beispiel *Weiblichkeit* versus *Männlichkeit*, *Rationalität* versus *Emotionalität*, *Sprechen* versus *Schweigen*, was im Späteren zur Diversifizierung

<sup>9</sup> Dazu mehr bei Butler 1991.

traditioneller und stereotypischer Vorstellungen führen kann. Daher musste auch die feministische Linguistik ihre bisherig zweipolige Bewertung von weiblichem und männlichem Sprechstil überprüfen und die Gültigkeit der stereotypischen Oppositionen allenfalls ganz in Frage stellen, was die feministische poststrukturalistische Philosophie bereits getan hat, indem es besagt wurde, dass es ein „weibliches Sprechen“ (d.h. eine spezielle weibliche Ausdruckform) als unmittelbarere Versprachlichung der Weiblichkeit in sich nicht gibt, statt dessen müsste die Rede davon sein, wie die „kreative Variation von Tradiertem“ (Bußmann 1990: 150) zu entfalten und zu entwickeln sei.

Für poststrukturalistische Sprachauffassungen der feministischen Philosophie und Linguistik ist das Konzept von Sprache und das Konzept von Geschlecht bzw. der konzeptuelle Zusammenhang von Sprache und Geschlecht (d.h. das Zusammenspiel zwischen Sprache und Geschlecht) ein zentraler Ausgangspunkt weiterer Erkenntnisse. Im Poststrukturalismus geht es erstens um die Erkenntnis, dass die humanistische philosophische Auffassung des Subjektbegriffes nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Es gäbe nicht *den* Menschen, *den* Mann und *die* Frau, die sich der Sprache zu bestimmten Zwecken bedienen, also sprächen – vereinfacht dargestellt – *alle* Frauen eine *Frauensprache* bzw. *alle* Männer eine *Männersprache*, wie es in der ersten Stunde der Genderlinguistik angenommen wurde. Die poststrukturalistische Auffassung impliziert viel mehr die Erkenntnis, dass der Sprachgebrauch von Frauen und Männern sehr heterogen sein kann, wonach die Sprech- und Schreibweise der Frauen, und so auch die Sprech- und Schreibweise der Männer voneinander ja unterscheidet, aber die eine oder andere Frau, der eine oder andere Mann spricht ja natürlich auch wieder unterschiedlich, d.h. bedient sich der typischen Elemente der Frauen- bzw. Männersprache einer anderen Qualität und Quantität. Anders formuliert: es gibt Differenzen im Sprachgebrauch der Geschlechter, aber auch unter den Repräsentanten der Geschlechter.

Diese neue Auffassung über Sprache und Geschlecht wurde ab den 90-er Jahren auch in der feministischen Philosophie und Linguistik rezipiert, mit besonderem Nachdruck im oben zitierten Werk von Butler (1991). Eigentlich geht Butler „in ihrer Analyse der Konstruktion dessen, was Gender ausmacht, noch einen Schritt weiter als poststrukturalistische Theoretiker/innen vor ihr, die zwischen Gender als soziokulturell konstruiertem Geschlecht und Sex als biologischem Geschlecht unterschieden haben und den Aspekt der sozialen Konstruktion von dessen, was wir als gender erleben, betonten“ (Hornscheidt 2002: 13).

Die philosophische Übertragung der Unterscheidung von *Sex* und *Gender* oder die Übertragung der Butlerschen Idee, dass die Opposition von *Sex* und *Gender* „ad absurdum“ sei, weil nicht nur die Kategorie *Gender* sondern auch die Kategorie *Sex* kulturell geformt sei, brachte auch in der feministischen Linguistik

neue Positionen mit sich. Es reichte also durchaus nicht, „Frauen eine Stimme zu verschaffen“ (Hornscheidt 2002: 14), wie es in der früheren Phase der feministischen Linguistik gefordert war, es war ebenso auch ein Fehltritt den Frauen als einer homogenen gesellschaftlichen Gruppe eine homogen weibliche Stimme zuzuschreiben, also die Frauen als eine sowohl sozial als auch sprachlich homogene Gruppe zu betrachten. „Stattdessen ist es wichtig, sich anzuschauen, inwiefern die Kategorie «Frauen» überhaupt erst durch bestimmte Machtstrukturen hervorgebracht, konstruiert wird“ (Hornscheidt 2002: 15) und in diesem Sinne kann die poststrukturalistische Theorie der feministischen Philosophie auf die linguistische Kategorie *Gender* auch in der Sprachpraxis angewendet werden.

In Anlehnung dazu wird vor allem von Lakoff (1996) die These vertreten, dass es genderspezifische Gesprächsverhalten gibt, aber der weiblichen Sprach- bzw. Kommunikationskompetenz wird eine absolut positive Bewertung zugeschrieben. Die Fähigkeit zum Zuhören, der allgemeine Ausdruckswunsch des emotionalen Mitgefühls, das Einfühlungsvermögen in das Gegenüber, das auch durch Nachfragen zum Ausdruck kommt, bekamen in sehr vielen Berufsfeldern (wie z.B. ärztliche Therapie, Psychotherapie usw.) eine positive Konnotation (Hornscheidt 2002).

Obwohl die stereotypisch bekannte weibliche Sprachbegabung letztendlich mit positivem Ausklang rezipiert wurde – wie es zu sehen ist, wurde immer noch darauf beharrt, dass es „eine weibliche Stimme“ gibt. Gräbel beschreibt diese Paradoxe so: „Die (positive) Zuschreibung einer «weiblichen Kommunikationsfähigkeit» steht nur scheinbar im Widerspruch zu der (eher negativen) Aussage, dass Frauen immer noch Schwierigkeiten haben, in der Öffentlichkeit laut und deutlich, vor allem aber direkt zu sagen, was sie wollen. Tatsächlich handelt es hier um zwei Seiten einer durchaus überwiegend glänzenden! – Medaille. Beide Zuschreibungen beruhen letztlich auf der Annahme eines so genannten «weiblichen Sprachstils».“ (Gräbel 2004: 58.)

Bei Gilligan (1988) zum Beispiel wird die weibliche Sprechweise als *die Sprache der Fürsorge*, als *die Sprache der anderen Stimme* bezeichnet. Gilligan plädiert dafür, dass sich die weibliche Stimme in erster Linie nicht durch ihre formalen Merkmale (wie z.B. unvollständige Sätze, Emotionswörter, Rückkoppelungen) auszeichnet, sondern durch ihre Inhalte.

So wurde die Sprachweise der Frau zum zweiten Mal zum Gegenstand feministischer Philosophie und Linguistik, und interessanterweise ist sie auf widersprüchliche Weise einmal verurteilt und andermal belobt wegen Benutzung derselben Sprachweise. In diesem Sinne braucht die Frage von Gilbert und Gubar keineswegs gerechtfertigt zu werden: „Ist Anatomie sprachliches Schicksal?“ (Gilbert & Gubar 1992: 386)



### „Weibliches Schweigen als Widerstand“

Sowohl bei der Suche nach der anderen bzw. eigenen Stimme als auch beim Sich-Freisprechen müsste die oben gestellte Frage instinktiv mit Ja beantwortet werden, wenn wir nicht verleugnen möchten, dass die Suche nach der eigenen Stimme genauso scheiterte wie der Versuch zum Sich-Freisprechen. Dies könnte auch ein Grund dafür sein, warum in den letzten 15 Jahren darüber so viel diskutiert wurde, ob die Frauen in öffentlichen und privaten Bereichen der Kommunikation zum Schweigen gebracht werden oder sie wählen selber und bewusst die Strategie des Schweigens als einen neuen Weg des Widerstands und im Rückblick auf die Misserfolge bei der Suche nach der anderen Stimme und beim Sich-Freisprechen. Um diese Frage beantworten zu können, sollen wieder beide Seiten desselben Medaillons genauer betrachtet werden.

Die radikalen Feministinnen interpretieren den Prozess des Zum-Schweigen-Bringens zweifelsohne als eine Waffe zur Unterdrückung der Frau. Wittig zum Beispiel konstruiert eine solche Herangehensweise an die Problematik des Schweigens, in der die sprachliche Machtausübung eine zentrale Rolle spielt. Wittig (1985) sagt aber auch aus, dass die strukturalistische bzw. sprachstrukturalistische Denkweise, die allein das sprachliche System dafür verantwortlich macht, dass die Frauen keine sprachliche Macht besitzen, weswegen sie durch die Sprache *verschwiegen werden* (d.h. unerwähnt bleiben), ebenso falsch und irreführend sei, wie die instrumentale Denkweise, die auf die Sprache als ein Instrument schaut, wodurch die Frauen *zum Schweigen gebracht werden*. Wittig vertritt die Meinung, dass die interaktionale Ordnung sowohl für das Schweigen als auch für die Verschwiegenheit der Frau verantwortlich gemacht werden soll, sie beruht ja auf der Machtverteilung. Der Sprachgebrauch – so Wittig – stellt eine institutionelle Sprachpraxis dar, die von den Machtausübenden mit dem Ziel und Zweck hervorgebracht wurde, ihre Macht zu untermauern. Die sprachliche Fiktion über die Kategorien Geschlecht, Frau und Mann schließen aber jede Möglichkeit eines neutralen Sprachgebrauchs aus, sowohl systemlinguistisch als auch interaktional.

Sprachlich gesehen solche *Waffen* zur Unterdrückung der Frau sind die Unterbrechungen, die Unterbrechungsversuche, die Überlappungen, aber auch die ausbleibenden minimalen kommunikativen Reaktionen des Kommunikationspartners oder der totale Abwesenheit jeglicher Antwort auf eine gestellte Frage, wie auch die Ignoranz und Desinteresse am aufgebrachten Thema einen zum Schweigen bringen kann.<sup>10</sup> Diese interaktionalen Sprachmittel können Ungleichheit im Gespräch schaffen, die ohnehin zum Schweigen der weiblichen Gesprächspartner führen können. Und wenn man zum Schweigen gebracht wird, ist man zu einer sprachlichen Passivität gezwungen.

---

<sup>10</sup> Beispiele s. bei Lakoff (1997).

Nicht nur die vorhin aufgezählten Diskursmittel können einen daran behindern, sich sprachlich zu betätigen. Gerade im Zusammenhang des weiblichen Schweigens soll es erwähnt werden, wie weit die zum Schweigen gebrachten Frauen selber die Schuld daran tragen, dass sie zum Schweigen gebracht wurden? Lakoff meint (1997), dass sich die Frauen „aus psychologischen Gründen“ (1997: 56) oft Komplizinnen bei ihrem „Stimmentzug“ (1997: 57) sind, weil sie selber daran mitspielen, dass sie ihrer Stimme wegen ihrer unkämpferischen Natur beraubt werden können.

Komplizinnen und Schuldträgerinnen sind aber auch die radikalen Feministinnen, die die Sprache sowohl in ihrem System als auch in ihrem Gebrauch auf totalitäre Weise feminisieren wollten, wie zum Beispiel Luise Pusch die deutsche Sprache. Ihre fehlschlagenden sprachlichen Lösungen,<sup>11</sup> die das Mitbenanntsein der Frau systemlinguistisch erzielten, wurden nicht nur zum Gegenstand scharfer Kritik, sondern auch zum Gegenstand zum Witzeln und Lächerlichmachen. Das Lächerlichmachen kann ein weiterer wesentlicher Grund zum Schweigen sein.

Gilbert und Gubar (1992) führen ihre Argumentation sehr präzise aus, warum sich weibliche zeitgenössische Sprachtheoretiker ebenso im Irrtum befinden, wenn sie die Sprache feminisieren wollen, wie sich die männliche Sprachtheoretiker im Irrtum befanden, als sie die Sprache für ein Zeichen des Patriarchats hielten, und davon ausgehend präsentieren wollten: wer die Macht hat, hat das Wort und wer keine sprachliche Macht habe, solle schweigen. Gilbert und Gubar plädieren dafür, „dass weibliche zeitgenössische Sprachtheoretiker in einer langen Tradition feministischer Sprachphantasie stehen, genau wie männliche Sprachtheoretiker gleichfalls einer langen Tradition maskulinistischer Sprachphantasie angehören“ (1992: 387) und verneinen die These, dass „«Weibliche» das ist, was sich nicht in die allgemeine Sprache einschreiben lässt“ (1992: 387).

Daraus abgeleitet sei die Formel: wenn das Weibliche mit den herkömmlichen patriarchalischen Mitteln der Sprache nicht zu beschreiben ist, wäre nicht ratsamer, die Suche nach der eigenen Stimme aufzugeben und metaphorisch ausgedrückt – das Schweigen zu wählen?

Wie es den obigen Beispielen zu entnehmen ist, ist das Schweigen der Frau ein Thema heftiger Diskussion in der Feministischen Philosophie, Literaturkritik und Linguistik. Sowohl die Vertreterinnen der feministischen Philosophie als auch der feministischen Linguistik und Literaturkritik mussten

<sup>11</sup> Solche Beispiele sind für feminine Bezeichnungen *Deutschin*, *Laiin*, *Literaterin*, *Menschin* und für Entpatrifizierung der Sprache die Wortschöpfungen wie *Fraulichkeit* (statt *Herrlichkeit*), die *Compute* statt der *Computer*), *Frauschafft* (statt *Herrschaft*). (s. bei Pusch 1984, 1990).

einsehen, dass *die Stimme der Frau* weder mit den Methoden der dekonstruktiven noch mit denen des poststrukturalistischen Feminismus zu finden war, was auch in sich schon zu implizieren vermag, dass die Frau zum Schweigen verurteilt ist. So sind heutzutage die folgenden Fragenstellungen von einer großen Relevanz: warum die Frauen überhaupt zum Schweigen verurteilt sind, wie sie zum Schweigen gebracht wurden und was sie etwa durch ihr bewusstes Schweigen ausdrücken wollen, falls das Schweigen als ein Mittel des Widerstands interpretiert wird? Bedeutete dies letzten Endes eine Neuinterpretation der Sprachlosigkeit der Frau, aber ganz anders ausgeführt, wie es am Anfang der Feministischen Philosophie und Linguistik angenommen wurde.

Nun warum schweigen die Frauen? Das Schweigen hat ja vielerlei Gründe. Wenn es als eine passive sprachliche Tätigkeit ist, soll es einerseits mit Machtlosigkeit, Scheiterung des Kommunikationszwecks, mit wenigerem Sprachtalent oder Unwissen wie Unsicherheit begründet werden, andererseits aber auch mit Sprechangst, mit der Angst davor, dass man lächerlich gemacht wird, dass keiner sich für unsere Äußerungen interessiert usw. Wenn aber das Schweigen als eine aktive sprachliche Strategie der Frau ist, die bewusst von ihr gewählt wird, mussten vor allem und grundlegend die negative Beurteilung und totalitäre Abwertung der weiblichen Ausdrucksweise dazu geführt haben, dass die Frauen schweigen. Die weiblichen Autorinnen, die nach der eigenen Sprache der Frau gesucht haben und mit der Sprache experimentierten, wurden oft für „Hysterikerinnen“ gehalten, mit der Begründung, wenn sie schreiben, ist das „die *männliche Sprache der Frau*, die von weiblicher Erfahrung spricht“ (Mitchell, zit. nach Bronfen 1995: 440). Lindhoff (1995: 173) macht es klar, dass es den Feministinnen keinen Umweg an der von ihnen für patriarchalisch empfundenen Sprache als Werkzeug gibt: „Diese Stimme (d.h. die weibliche Stimme, v. d. F.) ist auf den männlichen Diskurs verwiesen, auch dann, wenn sie versucht, ihre eigene, andere Erfahrung zu artikulieren.“

Beim Schweigen der Frau kann eigentlich auch eine Erneuerung Irigaray's Idee nachvollzogen werden: Irigaray betonte, dass eine Frau, wenn sie vor der Öffentlichkeit reden möchte, soll so sprechen wie ein Mann, also soll die Sprechweise der Männer imitieren. Ihre Föminität kann und darf nicht im eigentlichen Text widerspiegelt werden, sondern erst zwischen den Zeilen und beim Zwischen-den-Zeilen-Lesen, also genau darin, was verschwiegen wird. Irigaray beschrieb die Morphologie des weiblichen Sprechens so: wenn die Frau im Gespräch sich selbst zu geben wagt, spricht sie in flüchtigen Bemerkungen, gibt einige Ausrufe von sich aus, verrät in abgebrochenen Sätzen ein paar Geheimnisse und in Halbsätzen lässt sie ihren Gegenüber vermuten, was sie ausdrücken will (zusammengefasst nach Moi 1999).

Und unser Problem ist: genau und gerade die vorhin beschriebene Art und Weise des weiblichen Diskurses wird darunter verstanden, wenn behauptet wird,

das die Frau schweigt. Aber wie es auch bei Kristeva zu lesen ist und wie es darauf schon hingewiesen wurde, die Sprache selbst und der Sprachgebrauch in sich ist ein Kampffeld der Geschlechter, und im Programm des modernen Feminismus soll es eingeschrieben stehen, dass das Schweigen der Frau nur ein prosodischer Zustand der Femität sei, und es ist sowohl kommunikativ als auch sprachrechtlich unzulässig, wenn das andere Geschlecht zum Schweigen gebracht wird, wie es heute im öffentlichen und privaten Diskurs immer noch so oft der Fall ist (Moi 1999).

Butler (1991) schlägt einen nicht weniger kämpferischen Versuch vor, als sie meint, dass zuerst und endlich mit der Tradition der mystischen Weiblichkeit abgerechnet werden sollte, und mit der totalen sprachlichen Dekonstruktion der historisch-traditionellen Geschlechterrollen kann eine neue „Sprachlichkeit“ erzielt werden, in der ja „die Markierung der Geschlechtsidentität“ (1991: 52) auch sprachlich neu konstruiert werden kann, was dazu führen könnte, dass die Frauen nicht mehr dem alten biblischen Paradigma eine Folge leisten sollten („Und das Weib solle schweigen“). Außerdem – schreibt Butler (1991: 53) – das Verleugnete, das Ausgeschlossene, das Verschwiegene, das Unterrepräsentierte (also das Weibliche in sich) bietet genügend Kritik zum Bruch mit alten Schemata. Das heißt, anstatt sich solcher sprachlichen Strategien zu bedienen, „die ein utopisches Jenseits ausmalen“ (Butler 1991: 61), sollte sich auch noch das Schweigen als ein realeres Mittel des Widerstands beweisen.

Auch in anderen neuen amerikanischen Schriften (z.B. Gal 2001) wird die oben beschriebene Paradoxie des Schweigens betont und sie tradieren dazu, das Schweigen der Frauen als Mittel des Sich-Gegensetzens, des Widerstands zu betrachten. Auch die Strategie des Schweigens kann eine Antwort auf die maskuline Ordnung sein, die die Frauen zum Schweigen bringt, aber mit der paradoxen Rückkoppelung der Frage, wird die Waffe des Mannes erst in der Hand der Frau wirksam. Das Schweigen kann die maskuline Ordnung in sich fragwürdig machen, und durch dieses In-Fragestellung zu zerstören beginnen. In diesem Sinne ist die weibliche Passivität eine bewusste Aktivität.

### ***Zusammenfassung***

In den letzten 40 Jahren, in den drei oben dargestellten Phasen der feministischen Philosophie sowie Linguistik stand das Thema des weiblichen Sprechens immer im Mittelpunkt, und dadurch im wissenschaftlich-thematischen Schnittpunkt beider Disziplinen. Konsequent wurde es behauptet, dass die Frauen anders sprechen als Männer und trotz aller Perspektivenwechsel, die sich in den drei forschungsgeschichtlichen Phasen vollzogen, blieb eine Idee relativ hartnäckig vertreten: „Wer anders redet, ist eine Frau.“ (Braun 2004: 10.) Alle oben beschriebenen Tendenzen sowie die letzte Aussage müssten aber mittels neuer sprachlicher Bestandaufnahme durchdacht werden, wobei zuerst gefragt werden

müsste: Reden Frauen wirklich so anders? (Braun 2004: 21.) Die drei oben dargestellten Phasen der feministischen Philosophie sowie Linguistik blieben erfolglos, wenn auch nicht ganz unwirksam, aber haben es gezeigt, dass nicht nur neue Ausdrucksweisen, sondern auch neue Methoden im Schnittpunkt der feministischen Wissenschaften zu suchen sind.

### **Literatur**

- Braun, Friderike 2004: „Reden Frauen anders?“, in *Adam, Eva und die Sprache*, hg. v. Karin M. Eichhoff-Cyrus, Mannheim: Dudenverlag, S. 9-27.
- Bronfen, Elisabeth 1995: „Weiblichkeit und Repräsentation – aus der Perspektive von Ästhetik, Semiotik und Psychoanalyse“, in *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, hg. v. Hadumod Bußmann – Renate Hof, Berlin: Kröner, S. 408-445.
- Bußmann, Hadumod 1990: „Das Genus, die Grammatik und der Mensch: Geschlechterdifferenz in der Sprachwissenschaft“, in *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, hg. v. Hadumod Bußmann – Renate Hof, Berlin: Kröner S. 114-161.
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter* (orig. „Gender Trouble“, 1990), Frankfurt: Suhrkamp
- Gal, Susan 2001: „Beszéd és hallgatás közt” (orig. „Between speech and silence“, 2000), *Replika* 45-46. sz., 163-190. o.
- Gilbert, Sandra M. Gubar, Susan 1992: „Sexuallinguistik: Gender, Sex und Literatur“, in *Dekonstruktiver Feminismus*, hg. v. Barbara Vinken, Frankfurt: Suhrkamp, S. 386-411.
- Gilligan, Carol 1988: *Die andere Stimme* (orig. „In a Different Voice“, 1982), München: Fink
- Gräbel, Ulrike 2004: „Weibliche Kommunikationsfähigkeit – Chance oder Risiko für Frauen an der Spitze?“, in *Adam, Eva und die Sprache*, hg. v. Karin M. Eichhoff-Cyrus, Mannheim: Dudenverlag, S. 43-56.
- Hornscheidt, Antje 2002: „Die Nicht-Rezeption poststrukturalistischer Gender- und Sprachtheorien der Feministischen Linguistik im deutschsprachigen Raum“, in *Neuere Ergebnisse der empirischen Genderforschung*, hg. v. Tamara Faschingbauer, Hildesheim: Olms, S. 5-52.
- Irigaray, Luce 1979: *Das Geschlecht, das nicht gleich ist* (orig. „Ce sexe qui n'en est pas un“, 1977), Berlin: Schmidt
- Irigaray, Luce 1980: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, (orig. „Speculum de l'autre femme“, 1974) Frankfurt: Suhrkamp
- Klinger, Cornelia 1995: „Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie“, in *Genus. Zur Geschlechterdifferenz*

- in den Kulturwissenschaften*, hg. v. Hadumod Bußmann – Renate Hof, Berlin: Kröner, S. 34-59.
- Kristeva, Julia 1978: *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt  
*Kristeva Reader, The* 1987, ed. Toril Moi, New York: Norton
- Lakoff, Robin Talmach 1997: „Wie Frauen zum Schweigen gebracht werden“, in  
*Frauengespräche: Sprache der Verständigung*, hg. v. Senta Trömel-Plötz,  
Frankfurt: Fischer, S. 39-59.
- Landweer, Hilde 2000: „Philosophie und Gender“, in *Gender Studien. Eine  
Einführung*, hg. v. Christine von Braun – Inge Stephan, Stuttgart: Metzler,  
S. 231-246.
- Lindhoff, Lena 1995: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, Stuttgart –  
Weimar: Metzler
- Meyer, Ursula 1997: *Einführung in die feministische Philosophie*, München:  
Taschenbuchverlag
- Moi, Toril 1999: „Feminista irodalomkritika“, in *Bevezetés a modern  
irodalomelméletbe*, szerk. Ann Jefferson – David Robey (orig. „Modern  
Literary Theory. A Comparative Introduction“, 1987), Budapest: Osiris,  
233-254. o.
- Pusch, Luise 1984: *Das Deutsche als Männersprache*, Frankfurt: Suhrkamp
- Pusch, Luise 1990: *Alle Menschen werden Schwestern*, Frankfurt: Suhrkamp
- Schor, Naomi 1992: „Dieser Essentialismus, der keiner ist – Irigaray begreifen“, in  
*Dekonstruktiver Feminismus*, hg. v. Barbara Vinken, Frankfurt: Suhrkamp,  
S. 219-246.
- Schröder, Hannelore 1983: „Feministische Gesellschaftstheorie“, in *Feminismus:  
Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*, hg. v. Luise F. Pusch,  
Frankfurt: Suhrkamp, S. 449-476.
- Trömel-Plötz, Senta 1983: „Feminismus und Linguistik“, in *Feminismus:  
Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*, hg. v. Luise F. Pusch,  
Frankfurt: Suhrkamp, S. 33-51.
- Wittig, Monique 1985: „The mark of gender“, *Feminist Issues* 5, 2: p. 3-27.

# NATIONALSOZIALISMUS UND PREUBISCHER SOZIALISMUS

FERENC L. LENDVAI

In Anbetracht der Kontinuität der deutschen Außenpolitik während des ersten und zweiten Weltkrieges ist es erforderlich, kurz auf die oftmals vorgetragenen Anschuldigungen im Zusammenhang damit einzugehen, dass es sich hierbei praktisch um die Fortdauer des „preußischen Militarismus“ handle, bzw. dass der Nazismus die unmittelbare Fortsetzung dessen und seine noch aggressivere Manifestation sei. Die Legende wurde – selbstverständlich in positivem Sinne – von den Nazis selbst sorgsam gehegt (wohl wissend, dass man sich damit zur Popularität verhalf); später dann beriefen sich diejenigen, die nicht so sehr Gegner des Nazismus als jene des „Preußentums“ waren, ebenfalls mit Vorliebe auf diese angebliche Verwandtschaft im negativen Sinne. Der „Tag von Potsdam“ gestaltete sich somit zur ständigen, beidseitigen Berufungsgrundlage... Es wäre wirklich überflüssig, alle Lügen und Verfälschungen Hitlers und seiner Nazis jeweils gesondert zu widerlegen, doch lohnt es sich vielleicht, kurz auf die preußenfeindlichen Anschuldigungen des Westens und Ostens einzugehen, dabei voraussetzend, dass sie nicht von Grund auf böswillig waren. Der britische Historiker A. J. P. Taylor bemüht sich, Hitler das Preußentum mit jener Behauptung anzuhängen, dass Hitler hinsichtlich seiner Abstammung (in Verbindung mit Österreich, Böhmen und mit dem Verlauf der Donau nach dem nahen Osten) zwar ein Großdeutscher sei doch wäre er praktisch wie durch Adoption als Führer des Reiches (in Bezug auf Polen und die überseeischen Kolonien) auch Kleindeutscher. Hinsichtlich seiner außenpolitischen Linienführung mochte das zwar stimmen, doch bietet dies keinerlei Erklärung für die Beziehung Hitlers ausgerechnet zu den Traditionen.<sup>1</sup> Die russische bzw. die russisch inspirierte DDR-Propaganda hingegen warf ständig mit Phrasen und Parolen wie „reaktionäres Preußentum“, „feudale Überreste“, „preußische Soldateska“ oder „Drang nach Osten“ um sich. Bekannt ist, dass man über einen langen Zeitraum hinweg darum bemüht war, mit allen Mitteln preußische Traditionen aus dem Gedächtnis der Bürger des ostdeutschen Staates zu streichen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A. J. P. Taylor: *The Course of German History. A Survey of the Development of Germany since 1815*, Hamish Hamilton, London (1946), S. 218. – Taylor hat diesen Zaubertrick nötig, da er zuvor bereits – die Fakten nicht leugnend – Hitlers österreichische Wurzeln anerkannte (ebenda, S. 216-217).

<sup>2</sup> Siehe *Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789*, hg. v. Gustav Seeber – Karl-Heinz Noack, Akademie, Berlin 1983, S. 14-15, 19, 47. Diese Propaganda setzt eine direkte Verbindung Friedrich der Große – Bismarck – Wilhelm II. – Hitler voraus, eventuell noch Luther an den Anfang der Reihe stellend (was übrigens vollkommen den Intentionen

Natürlich kann an dieser Stelle nicht davon die Rede sein, den Faschismus oder auch den Nationalsozialismus entweder historisch oder theoretisch einer Analyse zu unterwerfen.<sup>3</sup> Wir werden ausschließlich kurz darauf eingehen, inwiefern das, was in diesem Zusammenhang in Deutschland realisiert wurde (d.h. der Hitlerismus) mit preußischen Traditionen verknüpft war oder eben nicht. Gegenwärtig kann in detaillierten Ausarbeitungen bereits nachgewiesen werden, dass jener Grundgedanke Hitlers, welchen er im Laufe seiner Karriere maniakalisch zu realisieren bemüht war – sein Juden- und Slawenhass nämlich – noch während seiner Jugendzeit, in Österreich und vor allem in Wien zur Entfaltung kam. Er selbst hat immer jenen großen Einfluss anerkannt, den derzeit Georg Schönerer und Karl Lueger auf ihn ausübten. Dies ist kein Wunder, denn jener Schmelztiegel an Stimmen und Sprachen, den er auf den Straßen Wiens vorfand, bedeutete für den xenophoben Hitler das Anzeichen eines Reiches der „Blutschande“ Das „Reich aller Germanen“ war zu erschaffen, um die Deutschen Österreichs zu retten.<sup>4</sup> Es ging hierbei nicht simpel um individuelle Phantasterei,

---

Taylor und Borkenaus entspräche).

<sup>3</sup> Bezüglich der umfassenden Literatur zu diesem Problem vgl. z.B. folgende Resümees: Richard Saage: *Faschismustheorien. Eine Einführung*, Beck, München (1976, 2. Auflage 1977), der in erster Linie die gesellschaftliche Basis des deutschen Nationalsozialismus analysiert (S. 41 ff., 118 ff.); Mária Ormos: *Nácizmus – fasizmus* [Nazismus – Faschismus], Magvető, Budapest (1987) erörtert darüber hinaus (S. 90 ff., 279 ff., 367 ff.) auch weitere europäische Varianten.

<sup>4</sup> J. Sydney Jones: *Hitler in Vienna 1907-1913*, Stein and Day, New York (1983) (zuerst erschienen in deutscher Sprache unter dem Titel „Hitlers Weg begann in Wien“, Limes Verlag Niedermayer und Schlüter, Wiesbaden-München o.J.), S. 92. Das Buch geht detailliert auf die Wechselfälle im Leben des nicht vollkommen unbegabten jungen Hitler in Wien ein, auf seine sexuellen und künstlerischen Probleme. Jene Tatsache, dass die erfolgreichen Vertreter der modernen literarischen und Kunstströmungen zumeist jüdischer Abstammung sind, zeigt ebenso seine Wirkung bei ihm (und vermutlich bei der späteren Herausbildung des Begriffes von der „entarteten Kunst“), wie auch die ariosophistische Wissenschaft von den Rassen und der sexuelle Rassismus (d.h. praktisch Antisemitismus) der „Ostara“-Hefte des Jörg Lanz von Liebenfels. (Ebenda S. 95 ff., 117 ff.) Über den unter diesem Pseudonym wirkenden, von den Heiligenkreuzer Zisterziensern hinausgeworfenen Mönch (ursprünglich: Adolf Josef Lanz), dessen Werke Hitler nicht nur las, sondern den er einmal auch persönlich aufsuchte, hat der Psychologe Wilfried Daim eine eigenständige Monographie geschrieben: *Der Mann, der Hitler die Ideen gab*, 2. Auflage, Hermann Böhlau Nachf., Wien-Köln -Graz 1985 (1. Auflage: Isar, München 1958). Der Autor beschreibt sowohl die Ideen Lanz's als auch Hitlers als typisch österreichische – dabei detaillierte Parallelen ziehend (vgl. S. 190 ff. und vor allem 255 ff.): Hitler hat den preußischen Soldaten ebenso imitiert, wie es der Orden des Neuen Tempels von Lanz mit dem deutschen Ritterorden tat. (Lanz selbst hat den Titel „Ostara“ mit den Ostrogoten und ihrer angeblichen Göttin bzw. dem sich daraus ergebenden „Ostar-richi“ in Verbindung



wie sich auch Österreich nicht zufällig zum Schauplatz des gleichermaßen antisemitischen und demagogischen politischen Wirkens des Großdeutschen Schönerers und des christlichsozialen Luegers gestaltete. Das die unterschiedlichsten „Volksstämme“ miteinander vereinende und gegeneinander aufhetzende Österreich, in dem derzeit zunächst die Reformation und später dann die Aufklärung mit Gewalt erstickt wurde, und das unfähig war, sich als Nationalstaat zu organisieren, darüber hinaus auch nicht in der Lage, der Hegemonie des Deutschtums im Rahmen des angeblich „übernationalen“ Gebildes zu entsagen, und welches demzufolge den Übergang in moderne bürgerliche, ökonomische und gesellschaftliche Formation im Zeichen eines faulen Kompromisses mit mittelalterlich-feudalen und reaktionär-konservativen Kräften durchlebte – dieses Österreich war der ideale Geburtsort einer den Rassengedanken mit mittelalterlichen Gemeinschaftstraditionen verknüpfenden Idee: des „Nationalsozialismus“ Die 1904 in Trautenau (Trutnov) gegründete österreichische Deutsche Arbeiterpartei war dann die erste nationalsozialistische Partei: anlässlich ihres Kongresses in Wien nahm sie im August 1918 den Namen Deutsche Nationalsozialistische Arbeiterpartei an.<sup>5</sup> Die andere Partei, die zunächst ebenfalls Deutsche Arbeiterpartei hieß, später hingegen (nicht ohne Bezug auf die österreichische und sudetendeutsche Sparte) Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, mit ihrer derzeit bereits führenden Persönlichkeit, dem vom Österreicher formell zum Reichsdeutschen, tatsächlich aber zum Großdeutschen avancierten Adolf Hitler, wurde im Januar 1919 in München, der Hauptstadt Bayerns gegründet (Hitler trat im September der Partei bei, die Bezeichnung NSDAP war ab 1920 gebräuchlich), erneut also in einer – auch innerhalb des Reiches stark den Partikularismus wahren – süddeutschen und katholischen, feudale und agrarische Traditionen erhaltenden, der norddeutschen Reformation und Aufklärung sowie dem Fortschritt feindlich gesinnten Region bzw. Stadt. Nach der Niederschlagung der Bayrischen Räterepublik wiesen die führenden Politkräfte

---

gesetzt...) Daim zitiert mehrmals seinen Freund, den beim Zustandekommen des Buches ebenfalls eine Rolle spielenden Soziologen August M. Knoll: „Der Nationalsozialismus ist jene Bewegung, die das preußische Schwert der österreichischen Narretei zur Verfügung gestellt hat.“ Aus verständlichen Gründen konnte Lanz zur Zeit der Nazi Herrschaft nichts publizieren. Seine Verbindungen zu Ungarn (in erster Linie zur Gruppe „Marienkamp-Szt.Balázs“ des Ordens) sind im Detail nicht zu ermitteln.

<sup>5</sup> Die Umstände, die gesellschaftliche und ideologische Basis der Gründung der Partei (so auch der Widerstand der deutschen und böhmischen Arbeiter) werden von Andrew Gladding Whiteside ausführlich analysiert: *Austrian National Socialism before 1918*, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, in erster Linie S. 87 ff., 112 ff. – Die Bezeichnung „nationalsozialistisch“ hat übrigens eine der tschechischen Arbeiterorganisationen schon früher erwähnt: „Ceska Strana Národní Sociální“.

des stark antirevolutionär und reaktionär eingestellten Bundeslandes dem „roten“ und „linken“ preußischen Berlin gegenüber entschiedene Antipathie nach. Das Verhalten des so genannten „Kahr-Lossow-Seisser-Triumvirates“ war gleichermaßen ein bayrisch-föderalistisches wie großdeutsch-nationalistisches. Diese Herren mussten von Adolf Hitler und seinen Burschen mit ihren Waffen zur Zeit des berüchtigten „Bürgerbräu“-Putsches nicht sonderlich bedroht werden – schon gar nicht, als der sich quasi zufällig dort aufhaltende Nationalheld Ludendorff in der gegebenen Situation es als das Beste erachtete, sich dem Putsch anzuschließen. (Wohl hat Landeskommissar Kahr sich persönlich schließlich gegen den Putsch gewandt, doch haben ihn dann deshalb erwähnte Burschen bzw. deren Kameraden wie es sich gehört – wenn auch mit elf Jahren Verspätung – zu Tode geprügelt.) Der nach italienischem Vorbild ausgetüftelte *marcia su Berlino* war zwar zum Scheitern verurteilt, doch haben zahlreiche „mildernde Umstände“, wie der nach der Zerschlagung der Räteregierung in jener Situation so wichtige „vaterländische Geist“ und jener Fakt, dass der Prozess – rechtswidrig – nicht in Leipzig sondern in München stattfand, ihre Wirkung nicht verfehlt. Obwohl man in den Taschen des einen gefallenen Putschisten (Oberstlandesgerichtsrat Theodor von der Pfordten) einen kompletten neuen Verfassungsentwurf vorfand – was unter den gegebenen Umständen den Tatbestand des Hochverrates umfassend erschöpfte – veröffentlichte die *Bayerische Staatszeitung* einen ehrenden Nekrolog; den „Führer“ hingegen hat das Gericht zu einigen Jahren bequemer Festungshaft verurteilt, welche Strafe die obersten bayerischen Gerichte zunächst bedeutend milderten, später dann auf „Probezeit“ minderten und schließlich vollkommen erließen!<sup>6</sup>

Es zeigten sich darüber hinaus bereits Antezedenzen dahingehend, dass der Nationalsozialismus erfolgreich „das preußische Schwert der österreichischen Narretei“ zu stellen vermochte. Einer der wichtigsten diesbezüglicher Faktoren war der traditionelle preußische Sozialgedanke: die Idee vom so genannten

---

<sup>6</sup> Der ausgezeichnete kleine Band von Otto Gritschneider: *Bewährungsfrist für den Terroristen Adolf H. – Der Hitler-Putsch und die bayerische Justiz*, C. H. Beck, München (1990) geht ausführlich auf alle Details der Angelegenheit ein. Hitler hielt vor dem Gericht lange Propagandareden, die von der Presse umgehend publiziert wurden, und in denen er die Zentralregierung in Berlin ungestört simpel als „Novembervbrecher“ apostrophierte. Weder den ersten Staatsanwalt Ludwig Stenglein noch den zweiten Staatsanwalt und Untersuchungsrichter (und späteren CSU-Politiker) Hans Ehard, sowie noch weniger den Gerichtsvorsitzenden Georg Neithardt erteilte das Schicksal des unglückseligen Kahr (der Freitag des Naziputsches wurde von den Nazis morbide als „Kahr-Freitag“ erwähnt...), denn Neithardt z.B. wurde 1933 sogar Mitglied der Nazipartei und nach seinem Tode ließ sich der „Führer“ auf seiner Beerdigung vertreten... Siehe im erwähnten Werk S. 13, 28-29, 47, 48 ff., 62, 119 ff.

„preußischen Sozialismus“ Es ist kein Zufall, dass die deutsche Sozialdemokratie in den norddeutschen protestantischen Regionen über eine bedeutende Wählerbasis verfügte, während man in den west- und süddeutschen katholischen Regionen seine Stimme den konservativen (oftmals sogar bayrisch oder rheinländisch separatistischen) Parteien gab. Das war in den zwanziger Jahren der Fall, wobei sich die Lage zu Beginn der dreißiger Jahre infolge und zur Zeit der Weltwirtschaftskrise einem Wandel unterzog: während die katholischen Gebiete zunächst in den Händen der Konservativen verblieben, wurden die Regionen der Protestanten durch die Nazis erobert. Schließlich dann vermochten die Nazis anlässlich der berüchtigten Wahlen vom März 1933 im Nordwesten und Nordosten die absolute Mehrheit zu erzielen. Darüber hinaus hat man überall – so auch in Bayern die relative Mehrheit errungen. Die einzige Ausnahme bildete das Rheinland. Der nördliche Flügel der deutschen Sozialdemokratie war in sozialer Hinsicht schon immer ein um vieles radikalerer als der südliche. Und dies ist der Punkt, an dem jener nördliche Flügel der nationalsozialistischen Partei, welcher sich ebenfalls auf dieselbe Art und Weise von den Nazis im Süden unterschied, erfolgreich die seit der Reformation vom eschatologischen Gedanken beeinflusste norddeutsche protestantische öffentliche Meinung ins Visier nahm. Der nördliche Flügel der Nazipartei nämlich stand über lange Zeit hinweg unter dem Einfluss der Gebrüder Strasser, und zwar hauptsächlich in den zwanziger Jahren, zum Teil aber auch später noch. Der ältere Bruder, Gregor, zählte bis zum Schluss zu den getreuen Mitgliedern der Nazipartei und scheiterte Hitler gegenüber, als er innerhalb der Partei die sozialistische Strömung zu stärken wünschte. Im Jahre 1932 schließlich war er zum Rückzug gezwungen, was ihn jedoch nicht davor bewahren konnte, während des so genannten „Röhm-Putsches“ ermordet zu werden. Der jüngere Bruder, Otto, dagegen war ursprünglich Sozialdemokrat und nur von 1925 bis 1930 Mitglied der Nazipartei, brach danach endgültig mit Hitler, stellte seine Kampfgemeinschaft revolutionärer Nationalsozialisten und die so genannte „Schwarze Front“ auf. Nach 1933 schließlich organisierte er seinen Kampf gegen Hitler aus dem Ausland.<sup>7</sup>

Hitler selbst hat nie Wert gelegt auf einen Fortschritt hin zum wahren Sozialismus. Dieses Wort blieb bei ihm immer allein ein Mittel reinster Demagogie. Bezeichnend ist, dass der Strasser-Flügel während des

---

<sup>7</sup> In Bezug auf die Gebrüder Strasser siehe z.B. F. L. Carsten: *The Rise of Fascism*, B. T. Batsford, London (1967), S. 124 ff. – In Bezug auf den Nazieinfluss in Arbeiterkreisen vgl. zwei Studien aus folgendem Band: *Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*, hg. v. Uwe Backes – Eckhard Jesse – Rainer Zitelman, Propyläen (Frankfurt-Berlin 1990), und zwar Gunther Mai: „Arbeiterschaft zwischen Sozialismus, Nationalismus und Nationalsozialismus. Wider gängige Stereotype“ und Jürgen W. Falter: „«Anfälligkeit» der Angestellten «Immunität» der Arbeiter? Mythen über die Wähler der NSDAP“, S. 195 ff. bzw. 265 ff.

Volksentscheides 1926 über die entschädigungsfreie Enteignung des Vermögens von Herrscherfamilien in diesem Sinne agitierte, Hitler gegen eine solche geplante Verletzung des „Heiligtums Privatbesitz“ protestierte! Tatsächlich hat Hitler hinsichtlich seines nationalsozialistischen innenpolitischen Programms die Realisierung eines einzigen Punktes angeregt: die Vernichtung der Juden. Zunächst hatte er im Anschluss an die Machtergreifung noch einigen sozialen Programmen Raum gelassen, doch wiesen diese an Umfang und Effizienz eine ständig sinkende Tendenz auf. Der staatliche Eingriff ins Wirtschaftsleben wurde von ihm auch nur in dem Maße forciert, inwieweit jener im Interesse der Betriebe des Großkapitals lag bzw. inwiefern die Kriegsvorbereitungen ihn forderten.<sup>8</sup> Gegen die preußischen Junker (ja, ausgerechnet gegen die *preußischen* Junker!) führte man in den ersten Jahren noch eine großgrundbesitzfeindliche Propagandakampagne unter der Leitung des „Agrarexperten“ Walter Darré, die schon bald unterlassen wurde; in Bezug auf Gruppierungen und Monopole des Großkapitals kam so etwas nicht einmal im Ansatz in Frage!<sup>9</sup> Unter den namhaften Vertretern des „preußischen Sozialismus“ gab es einen bedeutenden Kultus um den verstorbenen Moeller van den Bruck – wäre er am Leben geblieben, hätte ihn dasselbe Schicksal wie Oswald Spengler ereilt oder wie den nach dem Prinzip des „Universalismus“ die korporativen gesellschaftsorganisatorischen Prinzipien erarbeitenden Wiener Othmar Spann: beide gerieten in einen heftigen Konflikt mit dem Hitlerregime. Von Hitler wurde jegliche Form des Sozialismus als „jüdische Destruktion“ qualifiziert, selbst dann, wenn absolut keine Verbindung zum Marxismus vorlag – doch gab es in der Ideologie von Spann zuviel an Christentum und in der von Spengler zuviel an Kantianismus...<sup>10</sup>

Da bleibt allein noch die Frage, in welchem Maße die politischen Führungsschichten Hitler in Preußen oder anderswo die Machtübernahme ermöglichten. Nun – gerade in Preußen am allerwenigsten. Bereits vor 1933 galten die Nazis in Braunschweig (September 1931), Mecklenburg-Strelitz (April 1932), Anhalt (Mai), Oldenburg (Juni), Mecklenburg-Schwerin und Thüringen (Juli) als „regierungsreif“; der von den Nazis anlässlich der Wahlen in Lippe-Detmold, diesem typischen Überbleibsel der traditionell deutschen „Kleinstaaterlei“, im

<sup>8</sup> Siehe im erwähnten Band die Studie von Albrecht Ritschl: „Zum Verhältnis von Markt und Staat in Hitlers Weltbild. Überlegungen zu einer Forschungskontroverse“, S. 243 ff.

<sup>9</sup> Vgl. bezüglich der von Darré geleiteten Kampagne gegen das Großgrundbesitzum Kurt Gossweiler: „Junkertum und Faschismus“, in *Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789*, S. 290 ff. Die historische Verbindung Hitlers zum Großkapital ist dermaßen bekannt, dass es überflüssig wäre, speziell darauf einzugehen.

<sup>10</sup> Siehe im erwähnten Band die Studie von Joachim Petzold: „Oswald Spenglers «Preußischer Sozialismus»“ S. 276 ff. und besonders 287-288. Spenglers Abscheu in Bezug auf die „Machtergreifung“ Hitlers kommt in *Jahre der Entscheidung* (Beck, München 1933) gut zum Ausdruck: vgl. in erster Linie die Einleitung zum Buch.

Januar 1933 errungene Sieg diente als letzter Anstoß (bzw. Vorwand) für die Berufung Hitlers zum Kanzler. Demgegenüber musste in Preußen die demokratische (deutsche *und* preußische) Traditionen wahrende und hütende sozialdemokratische Regierung Braun–Severing mit dem berüchtigten Staatsstreich vom Juli 1932 des Amtes enthoben werden. Hans-Joachim Schoeps ist der Ansicht, dass es die in der Schule August Bebels des Sohnes eines preußischen Unteroffiziers – aufgewachsene Generation sozialdemokratischer Politiker, wie Gustav Noske, Paul Hirsch, Otto Braun, Carl Severing, Wilhelm Sollmann usw. war, welche die Traditionen des preußischen Staates weiterführte und sich als verlässlicher Bürge preußischer Standhaftigkeit und Resistenz zeigte. In den Weimarer Jahren erwies sich Preußen als Musterrepublik: republikanisches Bewusstsein hat zum Ausgang des 14. Jahres der Republik nur in jenem Freistaat Preußen eine Heimstatt gefunden, dessen ganzer Stolz noch immer sein Beamtentum, die mustergültige Selbstverwaltung der Gemeinden und der Ausbau eines schlagkräftigen, zuverlässigen Polizeiparates war. Aus diesem Grunde kann – so Schoeps – der 20. Juli 1932 eher als jeder andere Tag als derjenige angesehen werden, an dem Preußen *de facto* zu existieren aufgehört hat.<sup>11</sup> Urheber und Ausführender des Staatsstreiches war Franz von Papen – Preuße nur insofern, inwiefern man einen sich zum Kapitalisten entwickelnden katholischen Aristokraten aus Westfalen-Saarland als Preußen bezeichnen kann. Der hannoverische Großdeutsche und national-völkische Alfred Hugenberg, der andere Quartiermacher Hitlers, könnte da schon eher als Preuße eingestuft werden – doch war auch er eindeutig Exponent des Ruhrkapitals.<sup>12</sup>

Letztendlich aber hat Hitler sein Amt Hindenburg zu verdanken, denn den denkwürdigen „Tag von Potsdam“ gab es tatsächlich. Scheinbar haben also die beiden preußisch-deutschen Nationalhelden Ludendorff und Hindenburg Hitlers Weg zur Macht ebenfalls geebnet: der eine im Jahre 1923, der andere 10 Jahre später. Von einer wissentlichen und eindeutigen Unterstützung jedoch kann nicht die Rede sein. Den Putsch von 1923 hat Ludendorff als unerwartete Gelegenheit akzeptiert, und obwohl er sich im Laufe des Prozesses eindeutig auf die „Loyalität“ Hitlers berief, hat er sich danach von ihm abgewandt und wies im weiteren jede Gemeinsamkeit zurück. Sein gesamtes politisches Wirken bewies übrigens Dilettantismus. Wenn auch nicht im selben Maße, so hat doch auch das Wirken Hindenburgs dilettantische Elemente aufzuweisen: genau wie bei Ludendorff kann von ihm ebenfalls nicht gerade behauptet werden, dass er eine Persönlichkeit mit großem Weitblick gewesen wäre... Beide waren Soldaten, und als solche

---

<sup>11</sup> Hans-Joachim Schoeps: *Preußen. Geschichte eines Staates*, 8. Auflage, Propyläen, Berlin (1968) (1. Auflage 1966), S. 291, 295 f.

<sup>12</sup> Siehe in diesem Zusammenhang Joachim Petzold: *Franz von Papen. Ein deutsches Verhängnis*, Buchverlag Union, München–Berlin 1995.

Verfechter der preußischen monarchistischen Traditionen: wenn sie Hitler anerkannten, dann taten sie das zögernd und sozusagen „mangels Besseren“ Hitler seinerseits wiederum war wissentlich darum bemüht, den Eindruck zu erwecken, die hohen Generäle hätten ihn tatsächlich als Gleichgestellten zu sich gesellt: zunächst versuchte er sich damit, in Hindenburg, nach dessen Tode dann über einen gewissen Zeitraum hinweg in Ludendorff den „Vater der Nation“ verkörpert zu sehen – selbstverständlich in einer Art und Weise, die ihn als den lieben Sohn dieses Vaters erachtet...<sup>13</sup> Die Nazis haben auch weiterhin großen Wert darauf gelegt, die traditionelle preußische Militärelite für sich zu gewinnen – selbst zur Zeit der größten Siege Hitlers nicht unbedingt mit Erfolg, schon gar nicht nach weitestgehender Agnoszierung der Katastrophenpolitik. Nach Ansicht Schoeps' und anderer handelte es sich bei der Verschwörung vom 20. Juli 1944 – wie sie ähnlich im Verlaufe des ersten Weltkrieges unvorstellbar gewesen wäre entschieden um das Werk der preußischen Polit- und Militärelite, denn vertreten waren praktisch sämtliche wohlklingenden Familiennamen: Yorck und Moltke, Witzleben und Schulenburg, Schwerin und Stülpnagel, Dohna und Lehndorff.<sup>14</sup>

Zusammenfassend kann konstatiert werden: was seitens des so genannten „Preußentums“ den Nationalsozialisten tatsächlich zur Macht verhalf, der

---

<sup>13</sup> Vgl. zu diesem Thema Wolfgang Ruge: „Grauer General, Kriegsverlierer und Ersatzkaiser – die drei Leben des Paul von Hindenburg“, in *Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789*, S. 219 ff. sowie Fritz Tobias: „Ludendorff, Hindenburg, Hitler. Das Phantasieprodukt des Ludendorff-Briefes vom 30. Januar 1933“, in *Die Schatten der Vergangenheit*, S. 319 ff. In letzterer Studie hat der Autor (der freudig historische Legenden anzweifelt) widerlegt, dass Ludendorff sofort gegen die Ernennung Hitlers protestiert hätte; jedenfalls ist schon charakteristisch, dass diese Legende geboren und – nach dem Krieg – verbreitet werden konnte.

<sup>14</sup> Sofort im Anschluss an die Machtübernahme hat Himmler die Gewinnung der alten Elite in Angriff genommen; siehe Gunnart C. Boehner: „The Third Reich and the problem of ‚Social Revolution‘: German officers and the SS“, in *Germany in the Age of Total War*, ed. by Volker R. Berghahn – Martin Kitchen, Crom Helm – Barnes Noble, London-Totowa/NJ 1981, S. 203 ff. Der Autor geht auf das Verhalten einiger für die SS eingetommener deutscher Offiziere ein, darunter Generalleutnant Moser, der anlässlich seines Lublin-Aufenthalts von 1944 die tatsächliche Lage in Majdanek erfasste und später erklärte, dass er keine Worte für jenes Grauen fände, das ihn im Angesicht jenes Barbarismus erfasst hätte: er lief zu den Russen über und gab im Juli 1944 eine Presseerklärung ab. – In seiner Abhandlung „20. Juli 1944 – Preußens letztes Kapitel?“ bestreitet Kurt Finker die These von Schoeps, unter anderem darauf verweisend, dass z.B. Stauffenberg selbst süddeutscher (nämlich schwäbischer) Herkunft war (*Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789*, S. 269 ff., 272). Selbstverständlich gab es seit 1871 kein gesondertes preußisches und deutsches Heer oder Offizierskorps: die Tradition war eine preußische. Dass es sich jedoch bei den Verschwörern um Konservative handelte, steht außer Zweifel, mindert aber nicht ihre Verdienste.

korporativ ausgerichtete „preußische Sozialismus“ nämlich, kam im hitlerschen System nicht zur Geltung; was jedoch realisiert wurde, der spezifische Antisemitismus nämlich, war keine preußische Idee. Beim rassistischen Antisemitismus handelte es sich um einen großdeutschen Gedanken, welcher – der österreichischen, sudetendeutschen und baltisch-deutschen Gedankenwelt entstammend in das nach dem verloren gegangenen Krieg in Lethargie versunkene, dem Diktat der westlichen Kapitalmächte unterworfenen Deutschland transplantiert wurde. Im Deutschen Reich gab es nie jenen spontanen Antisemitismus, wie außerhalb seiner Grenzen: die Judenverfolgung in Deutschland haben die Nazis künstlich von oben organisiert und mittels wissentlicher Hetzkampagnen waren sie bemüht, die Bevölkerung gegen die Juden aufzubringen, noch mehr aber darum, die den Juden Hilfe zu leisten Wünschenden einzuschüchtern. Wir waren zwar Zeugen dessen, dass ein gewisser kultureller Antisemitismus Bestandteil auch der preußischen Ideenwelt war, doch gibt es einen prinzipiellen Unterschied zwischen kulturellem und rassistischem Antisemitismus. Egal, ob er im Recht ist oder nicht, ob er chauvinistischen Charakters ist oder nicht – der kulturelle Antisemitismus behandelt die Judenfrage immer als ein rationell anzugehendes soziales Problem, er sieht den Juden als gleichrangigen Widersacher an und hält darüber hinaus seine Assimilation für möglich. Der rassistische Antisemitismus hingegen verlegt die Judenfrage in die Welt der irrationalen Mystik, dem „Erzfeind“ Juden wird als „niederer“ Kreatur von vornherein die Möglichkeit der Assimilation verwehrt, ihn derart tatsächlich unmöglich machend d.h. man erachtet ihn von Beginn an als zu vernichtendes Wesen.<sup>15</sup> Die Machtübernahme Hitlers hat tatsächlich nicht allein dem von Anfang an dem Nazismus gegenüberstehenden marxistischen oder marxistisch begründeten Sozialismus einen Schlag versetzt, sondern ebenso dem nicht-reaktionären Konservatismus, dem korporativen Sozialismus des „schöpferischen Konservatismus“<sup>16</sup> Zu Beginn ging der Nationalsozialismus noch mit antikapitalistischen Zügen einher – und stand damit in Verwandtschaft mit dem „preußischen Sozialismus“ In seiner entwickelten hitlerschen Form jedoch ging er bereits all dieser Spezifika verlustig.

---

<sup>15</sup> Vgl. im Zusammenhang mit all dem z.B. den Band *Verfolgung Vertreibung – Vernichtung. Dokumente des faschistischen Antisemitismus 1933 bis 1942*, hg. v. Kurt Pätzold, 3. Auflage, Philipp Reclam jun., Leipzig 1987 (1. Auflage 1983), in erster Linie S. 72 ff., 164 ff.; siehe weiterhin meine Einleitung zu der Ausgabe *Hét évtized a hazai zsidóság életében* [Sieben Jahrzehnte im Leben des heimischen Judentums] (in der Reihe Religionswissenschaftliche Studien), Institut für Philosophie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest 1990, Band I., S. 25 ff.

<sup>16</sup> Vgl. zum Begriff des „schöpferischen Konservatismus“ (sic!) (Arthur) Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*, 4. Auflage, hg.v. Hans Schwarz, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (1931/40) (1. Auflage 1923), S. 273.

Die Verfechter des konservativen „preußischen Sozialismus“ haben in Bezug auf die Probleme der deutschen Gesellschaft wirklich einen Ausweg, eine Art „dritten Weg“ gesucht, wenn auch keinen (marxistisch) sozialistischen, so doch einen, wie z.B. bei Giselher Wirsing formulierten antikapitalistischen und antiimperialistischen Weg – eine „neue sozialistische Ordnung“ sowie die „neue internationale Ordnung“. Die Devisen der konservativen Sozialisten waren Korporativismus und Föderalismus, doch stellten ihrer Meinung nach weder der Bolschewismus noch der Faschismus (der italienische nämlich) eine Lösung dar. Bei Wirsing heißt es, dass bis 1920 die Mittelschichten die soziologischen Hauptpfeiler des Staates bildeten: die antikapitalistische Arbeiterklasse war, ebenso wie das eigentliche Großkapital, dem bürgerlich-nationalen Liberalismus in politischer Hinsicht in gewissem Sinne gleichermaßen verbunden. Diese Schicht wurde zwischen 1921 und 1931 gänzlich aufgegeben und erst anlässlich der Reichstagswahlen 1930 fand man eine eigene politische Berufung. Der imperialistische Kapitalismus gestattet in Deutschland ebenso wie bei den zwischeneuropäischen Völkern die Existenz ausschließlich einer solchen Scheinsouveränität, wie es sie in Mittelamerika gibt. Die Ablösung formeller Demokratien durch die Diktaturen bedeutet keinesfalls die Entsagung vom Majorisierungsprinzip, sondern im Gegenteil: die Diktaturen haben den Demokratismus bis zum Äußersten geführt. Das Prinzip des Föderalismus wurde so Wirsing weitgehend in der sowjetischen Union sowie in der antiimperialistischen Türkei des Mustafa Kemal verwirklicht.<sup>17</sup> Die Sympathie für die osteuropäischen Revolutionen ist die eine charakteristische Folge dieser Strömung. Weiterhin folgt daraus, dass man sich oftmals mit ausgesprochener Begeisterung oder zumindest anerkennend über jene radikalen Gruppierungen oder Komponenten der marxistischen Arbeiterbewegung äußert, welche nicht geneigt waren, von den Westmächten die Oktroyierung des kapitalistischen Liberalismus auf die deutsche Gesellschaft anzunehmen, sondern sich jener auf revolutionäre Art und Weise widersetzen sich bei der Organisation selbst altbewährter lassalleanischer preußischer Traditionen bedienend.<sup>18</sup>

Dieses Gedankengut vermochte selbstverständlich allein im ursprünglichen Preußen einen Nährboden zu finden, d.h. in Ostdeutschland, wo nach dem zweiten Weltkrieg ein „sozialistischer deutscher Staat“ unter russischem Protektorat entstand. Die so genannte Deutsche Demokratische Republik hat zwar, wie bereits erwähnt – wenn auch ebenfalls auf den Druck von Moskau hin, da Stalin Preußen zumindest ebenso hasste wie Churchill –, einen unerbittlichen Kampf gegen das „reaktionäre Preußentum“ verkündet (wobei sicherlich u.a. jener Fakt eine Rolle

<sup>17</sup> Erw. Werk, S. 240, 254 ff., 311-312, 314-315.

<sup>18</sup> Vgl. z.B. Oswald Spengler: *Preußentum und Sozialismus*, Beck, München 1925, S. 16, 18.



gespielt hat, dass in der neuen Staatsführung vor allem zu Beginn viele Sachsen zu finden waren), doch hat man tatsächlich preußische Traditionen fortgeführt.

Die zunächst als westdeutscher Staat (genauer gesagt: mit einem west- und süddeutschen, rheinländischen und bayerischen Übergewicht) zu Stande gekommene Bundesrepublik hat sich wissentlich von diesen Traditionen abgewandt, denn sie erblickte in ihnen das hauptsächliche Hindernis der zum Westen gehörigen deutschen (liberalen) Demokratie. In politischer Hinsicht hat der einstige rheinländische Separatist Konrad Adenauer den Ausschluss Preußens aus dem neuen Deutschland realisiert, in ideologischem Sinne hingegen – unter vielen als einer der ersten – der österreichisch-stämmige Franz Borkenau.<sup>19</sup> (Das Einzige, was die Bundesrepublik von den preußischen Traditionen übernahm, war die Erhardsche „soziale Marktwirtschaft“ – soviel hatte man aus dem Schicksal der Weimarer Republik gelernt.) Österreich hat für sich urplötzlich das neue „österreichische“ Nationalbewusstsein, die österreichische Geschichte und Kultur entdeckt, um nach der Kriegsniederlage vor den das Land betreffenden Folgen befreit zu sein – und um selbstverständlich dem Befehl der Sieger, der östlichen und westlichen gleichermaßen, Folge zu leisten, welche die Existenz eines souveränen österreichischen Staates erneut als historische Notwendigkeit erachteten. (Wenn es schon aus diesen oder jenen Gründen nicht zweckmäßig erscheint, Deutschland wieder vollkommen aufzusplintern, so hat man sich mit einer erneuten Verstümmelung und mehrfachen Plünderung vor allem im Osten zu begnügen.) Zu einer bequemen Methode der österreichischen Mohrenwäsche gestaltete sich natürlich die übrigens schon auf umfassende Traditionen zurückblickende Beschimpfung des reaktionären, militanten, barbarischen Preußentums.<sup>20</sup>

Der Kontrollrat der Alliierten in Deutschland hat mit seinem Erlass Nr. 46 vom 25. Februar 1947 offiziell den preußischen Staat aufgelöst. Länder aber werden nicht mittels Verordnungen liquidiert. Die Grenzlinie zwischen west- und ostdeutschen Territorien zeichnete sich auch im 20. Jahrhundert klar ab. In der

---

<sup>19</sup> Gordon A. Craig erkennt in seinem Buch: *The End of Prussia*, University of Wisconsin Press (Madison 1984) im Kapitel „Prussianism and democracy: Otto Braun and Konrad Adenauer“ (S. 70 ff.) den Separatismus Adenauers nach 1919 an, ebenso, dass darauf sein preußenfeindlicher Standpunkt von 1946 zurückzuführen ist, darüber hinaus auch, dass Braun ein demokratisches Preußen vertrat. Schließlich jedoch ist er der Ansicht, dass Preußen 1933 „Selbstmord beging“ (S. 90-91). – Zur Ansicht Borkenaus vgl. vor allem: *Drei Abhandlungen zur Deutschen Geschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt (1947), S. 108.

<sup>20</sup> Zur österreichischen Mentalität in Bezug auf die Nazivergangenheit siehe Andreas Maislinger: „«Vergangenheitsbewältigung» in der Bundesrepublik Deutschland, der DDR und Österreich. Psychologisch-pädagogische Maßnahmen im Vergleich“, in *Die Schatten der Vergangenheit*, S. 479 ff., in erster Linie S. 482-483, 486-487.

Zwischenkriegszeit wurden verschiedenste Pläne zur territorialen Neugestaltung Deutschlands geboren, deren Analyse das eindeutig beweist – obwohl einer der Gesichtspunkte jener Entwürfe doch die „Gleichschaltung“ Preußens war.<sup>21</sup> Bereits im Jahre 1918 war der Plan des H. Preuss geboren, welcher bei Berücksichtigung der alten Grenzen doch auch mit dem Anschluss Österreichs rechnete. Demgemäß wären folgende die deutschen Länder: Preußen, Schlesien, Brandenburg (mit Mecklenburg und Pommern), Thüringen, Obersachsen, Niedersachsen (mit Schleswig und Holstein), Hessen, Westfalen, Rheinland, Baden, Württemberg, Bayern, Österreich. (Freistädte wären Berlin, Lübeck, Hamburg, Bremen und Wien.) Gemäß des vorläufigen Vorschlages von Hans Luther hätte Preußen in 12 Provinzen aufgeteilt werden müssen, d.h. es wären folgende Provinzen bzw. Länder zustande gekommen: (Ost-)Preußen, Oberschlesien, Niederschlesien, Pommern, Grenzmark, Brandenburg, Provinz Sachsen, Hannover, Schleswig-Holstein, Westfalen, Rheinland und die Stadt Berlin sowie Mecklenburg, Thüringen, Hessen, weiterhin die Städte Hamburg und Bremen als Reichslandprovinzen, denen sich als Freistaaten Sachsen, Bayern (mit der Pfalz), Württemberg, Baden anschließen würden. Autor des so genannten „Frankfurter Planes“ war A. Weitzel, der – ebenfalls den Anschluss voraussetzend – folgende Länder vorsah: (Ost-)Preußen, Schlesien, Pommern, Brandenburg, Obersachsen, Niedersachsen an der Elbe (d.h. Schleswig-Holstein und Braunschweig), Niedersachsen an der Weser (d.h. Hannover, Westfalen und Oldenburg), Nieder-Rheinland, Rheinland-Franken (d.h. Ober-Rheinland, Pfalz und Hessen), Oberfranken, Schwaben, Bayern, Österreich. Die Entwürfe Baumanns und Rabes stimmten nahezu überein, wonach die Länder folgende wären: (Ost-)Preußen, Schlesien, Ostseeterritorien (d.h. Pommern und Mecklenburg), Brandenburg, Mitteldeutschland (d.h. Sachsen, Anhalt und Thüringen), Niedersachsen, Schleswig-Holstein–Hamburg, Rheinland-Westfalen, Rhein-Main-Gau, Baden-Württemberg (bei Rabe mit dem Saarland), Saarland (bei Baumann), Bayern. Die Bildung von Wirtschaftsprovinzen und innerhalb jener von Bezirken empfahl E. Scheu, und zwar wie folgt: Baltisches Territorium (Preußen, Pommern, Mecklenburg), Schlesien, Mark (d.h. Brandenburg), Mitteldeutschland (mit den Kreisen Lausitz-Ostsachsen, Westsachsen-Ostthüringen, Westthüringen und Halle-Magdeburg), Nord-Westdeutschland (Schleswig-Holstein, Niedersachsen), Niederrheinland-Westfalen, Zentralrheinland (Hessen, Oberrheinland, Moselland), Oberrhein-Südwestdeutschland (Pfalz, Baden-Württemberg) und Bayern. Der Plan

<sup>21</sup> Zwecks Liquidierung des so genannten „Reich-Preußen“-Dualismus wurden in den 20-er Jahren zahlreiche – nachfolgend aufgeführte Pläne geboren; im Januar 1928 dann gründete man den Bund zur Erneuerung des Reiches unter der Leitung des einstigen Kanzlers Hans Luther. (Auch im Jahre 1953 wird unter seiner Leitung ein ähnlicher Ausschuss gegründet...)

W. Tuckermanns schließlich wünschte sozusagen germanische Stammesbeziehungen mittels folgender Länder zu berücksichtigen: (Ost-)Preußen, Schlesien-Lausitz, Mark (Brandenburg) und Pommern, Thüringen, Obersachsen, Niedersachsen, Nordsachsen (Mecklenburg und Schleswig-Holstein), Westfalen (mit Oldenburg), Hessen, Rheinland, Saarland, Baden (mit der Pfalz), Schwaben (Württemberg und Schwabenland), Bayern.<sup>22</sup> Diesen Plänen, von denen man bei der Neugestaltung nach dem zweiten Weltkrieg sicherlich einiges berücksichtigt hat, ist wohl zu entnehmen, dass die (entsprechend gehandhabten) historischen Aufteilungen immer bessere als die künstlichen sind, und von diesem Gesichtspunkt her verweist jeder Entwurf (mit Ausnahme eines Punktes bei Tuckermann) ziemlich genau den Grenzverlauf, welcher auf Jahrhunderte zurückverfolgt werden kann und der nach 1949 die „innerdeutsche“ Grenze bildete.

Die von der auf diesem Territorium gegründeten Deutschen Demokratischen Republik favorisierten Traditionen waren, wie bekannt, bereits bei den Vertretern des „preußischen Sozialismus“ anzutreffen, bei Moeller und Spengler nämlich. Dazu zählten zunächst die Reformation und innerhalb jener die Tradition der Volksreformation; es folgen die Traditionen Kants und vor allem Fichtes im Zusammenhang mit der preußischen Reformperiode und dem gegen Napoleon geführten Befreiungskrieg sowie dem damit in Verbindung stehenden preußisch-russischen Bündnis; dazu zählt allgemein die Sympathie dem revolutionären Russentum (wenn auch nicht unbedingt dem Bolschewismus) gegenüber, von welcher die Schriften Moellers und Spenglers nur so strotzen und

---

<sup>22</sup> Vgl. Walther Vogel: *Deutsche Reichsgliederung und Reichsreform in Vergangenheit und Gegenwart*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1932, S. 142 ff. Der Autor, Professor für historische Geographie an der Universität Berlin, vertritt entschieden den Standpunkt, dass Preußen das Kernstück des Deutschen Reiches sei, es war und auch bleiben würde. Dies bezog sich auf das moderne (und „hoffentlich“ einmal dann großdeutsche) Reich. (Erw. Werk, S. 125.) Kernland des alten Reiches nämlich war das Rheintal, doch kamen in der Neuzeit Österreich sowie Preußen zustande, sozusagen als deutsche Abwehrstaaten den halbasiatischen Großmächten (d.h. dem Osmanischen und Russischen Reich) gegenüber. (Derselbe: *Das neue Europa*, 16. Band der Reihe Bücherei der Kultur und Geschichte, Kurt Schroeder, Bonn-Leipzig 1921, S. 108 ff.) Der Standpunkt des Autors aber weist ein wenig widersprüchlich in Richtung britischfeindlicher kontinentaler Aussöhnung: seiner Meinung nach nämlich ist Tirpitz der einzige weitsichtige Staatsmann seiner Zeit, der den richtigen Weg beschritt, als er im Interesse des beharrlichen und letzten Gefechtes gegen England die Übereinkunft mit Russland suchte, auch wenn der Preis dafür die Aufopferung Konstantinopels und der Habsburgermonarchie ist. Die brüchige Monarchie nämlich hätte den externen Bedrohungen und internen Spannungen sowieso nicht standgehalten, wäre auf Einwirkung des Panslawismus früher oder später zerfallen – für das siegreiche Deutschland aber hätte das schon keine Gefahr mehr dargestellt, da die kleinen Balkanstaaten sowieso in Deutschland Zuflucht vor dem russischen Koloss gesucht hätten. (Siehe ebenda S. 148-149.)

die in der DDR dann als „ewige Sowjetfreundschaft“ manifestiert wird demgegenüber steht eine Art Angelsachsen-Feindlichkeit (in der DDR mit der betonten Erinnerung an die anglo-amerikanischen Bombardierungen).<sup>23</sup> Wie erwähnt, ist bei den „preußischen Sozialisten“ die Sympathie für die so genannten „roten Preußen“ (zumindest für die nicht-jüdischer Abstammung wie Engels, Bebel) ebenso vorhanden.<sup>24</sup> Eine quasi halboffizielle Stellungnahme der DDR konstatiert – mit dem Abklingen der anfänglich aggressiven Preußenfeindlichkeit – nachdrücklich, dass es auch in der Geschichte Preußens fortschrittliche Traditionen gäbe.<sup>25</sup> Die DDR aber vermochte nicht über ihren eigenen Schatten zu springen: sie konnte nie unumwunden eingestehen, dass man Erbe der preußischen (oder auch: preußischen und sächsischen) Traditionen war. Eigentlich wurden auch im Westen nur selten ernsthafte diesbezügliche Andeutungen gemacht.<sup>26</sup> Obwohl Führungskräfte und Ideologen der DDR für eine gewisse Zeit gern von einem „einheitlich sozialistischen Deutschland“ mit dem *Kernstaat* DDR träumten (bei dem es sich offensichtlich ebenfalls um eine preußische Reminiszenz handelte), und obwohl sich später dann auch eine Art spezifisches ostdeutsches Identitätsbewusstsein herauszubilden begann, entbehrte doch die Konzeption der „sozialistischen deutschen Nation“ jeglicher Grundlage. Man kann aber nicht wissen, was geschehen wäre, hätte die Staatsführung nicht auf diese Weise, sondern unter der schwarz-weiß-roten Flagge und dem Symbol des schwarzen oder roten Adlers vereint mit dem gestreift-bekränzten sächsischen Wappen die Formierung Preußen-Sachsens (oder Sachsen-Preußens) in Angriff genommen... Im November/Dezember 1989 haben letztendlich noch viele ihre Stimme für einen souveränen ostdeutschen Staat abgegeben, und da hätte dieser Staat schließlich eine eigene (nationale) Identität erlangen müssen.<sup>27</sup> Die erneute kleindeutsche

<sup>23</sup> Vgl. z.B. Klaus Drobisch: „Im antifaschistischen Kampf: Argumente aus den Befreiungskriegen 1812/13“, in *Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789*, S. 255 ff.

<sup>24</sup> Zu den „roten Preußen“ (wie z.B. Ernst Niekisch) siehe die abschließenden Abschnitte im Buch von Bernt Engelmann: *Preußen. Land der unbegrenzten Möglichkeiten*, Bertelsmann, München 1979, passim.

<sup>25</sup> Horst Bartel Ingrid Mittenzwei Walter Schmidt: „Preußen und die deutsche Geschichte“, in *Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789*, S. 314.

<sup>26</sup> Siehe u.a. das Rundtischgespräch „The role of the German Democratic Republic within Eastern Europe“, im Band *Eastern Europe in the 1970s* (erschieden in der Reihe Praeger Special Studies in International Politics and Government), ed. by Sylvia Sinanian – Istvan Deak – Peter C. Ludz, Praeger, New York – Washington – London (1972), S. 242 ff., in dem Melvin Croan – nach Dahrendorf – darauf verweist, dass auf diesem Territorium die Kontinuität autoritärer Traditionen bzw. Politikultur zumindest seit 1933 besteht und dass dies einen der beiden deutschen Entwicklungswege darstellen kann.

<sup>27</sup> Die Herausbildung einer ostdeutsch-preußischen Identität wurde in der DDR letztendlich durch die sowjetische Besatzungsmacht verhindert, welche Ostdeutschland ausschließlich

---

Wiedervereinigung (mit nun west-südwestdeutschem Übergewicht) hat diese spezifische Neuaufgabe der preußischen Staatlichkeit liquidiert.

---

als eine zu veräußernde Kriegsbeute behandelte, bis zum Schluss den Status der „Zone“ aufrechterhaltend und über vier Jahrzehnte hinweg preußische Traditionen sowohl physisch als auch geistig wesentlich zerstörend bzw. vernichtend. (Denken wir doch dabei allein an die Zerstörung des Berliner Stadtschlusses oder der Potsdamer Garnisonskirche...) Stefan Heym meinte, dass die DDR gegenwärtig nur noch Fußnote der Geschichte sei – aber es gibt Fußnoten, die zumindest genauso interessant wie der Haupttext sind.

# DIONYSOS UND ORPHEUS: MYTHOS ALS DASEINSBEJAHUNG BEI NIETZSCHE UND RILKE

LÁSZLÓ V. SZABÓ

*La fonction de la poésie  
est de nourrir l'esprit de  
l'homme en l'abouchant  
au cosmos.*

(Francis Ponge: „Le  
Monde Muet est notre  
seule patrie”)

Man sagt über Orpheus, diese merkwürdige Gestalt der antiken Mythologie, er habe Tiere gezähmt, Felsen bewegt, Meereswogen geglättet; unter der Zauberwirkung seines Singens hielt der Felsblock Sisyphus' inne, stand das Rad des Ixion still, erholten sich die Danaiden von ihrer mühseligen Arbeit, vergaß Tantalos seinen unstillbaren Hunger und Durst. Apollo war Orpheus' göttlicher Meister (manche sagen Vater), der selbst seine Leier von seinem Bruder Hermes erhalten dem Sänger gab. Und als sich dieser in der Suche nach der heiß geliebten Eurydike in den Hades begeben musste, verzauberte er auch Charon und Persephone, die ihm das Unmögliche möglich zu machen bereit waren: die Wiederkehr der Verunglückten in die Welt, falls sie vom Sänger nicht erblickt würde. Der Verstoß gegen das Verbot bestätigt den unüberbrückbaren Abgrund zwischen Lebenden und Toten. Doch hätte Orpheus, er, der Dichter, Eurydike nie wieder lebendig machen können: Denn die Dichtung kann nie die Wirklichkeit versuchen. Ihr bleibt nur das Singen über das Leiden, nicht jedoch die Möglichkeit, die dichterische Wahrheit gegen die empirische Wirklichkeit auszutauschen. Das Dichten und Singen bleibt nur dem einsamen Dichter, der sein Leiden und seine Wahrheit im Gedächtnis bewahrt und in Lied und Wort übersetzt.

Bereits Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) verglich Dionysos mit Orpheus, doch während jener seine Mutter Semele aus dem Hades heraufbrachte, blieb Orpheus' Höllenfahrt letztendlich erfolglos. Aber seitdem trug sein apollinisches Wesen den Schatten des dionysischen Schicksals; wie dieser von den Titanen, so wurde Orpheus von den Mänaden zerrissen: „Der Sohn des Apoll erfährt das Schicksal des Dionysos. Orpheus, der Dichter, ist Dionysos-Zagreus, der Zerrissene.” (Gockel 1981: 282.) War Orpheus' Kunst apollinischer Herkunft, so folgte sein *fatum* den Spuren des Dionysos. Aischylos erzählt in seiner verlorenen Tragödie „Bassarai” (Bacchantinnen), Orpheus habe eines nachts den Berg

Pengaión, einen Ort dionysischer Kulte, bestiegen, um in der aufgehenden Sonne den Gott Apollon zu verehren. Und als er von wütenden thrakischen Frauen getötet wurde, trug der Fluss seinen Kopf nach Lesbos, wo er im Dionysos-Chor Bakheion begraben, während seine unversehrte Leier in einem Apollo-Tempel bewahrt wurde (Kerényi 1997: 316f.).

Nietzsche griff in der *Geburt der Tragödie* (1872), wie auch Rilke in seinen *Sonetten an Orpheus* (1922), auf einen antiken griechischen Mythos zurück.<sup>1</sup> Die beiden bilden damit freilich keine Einzelfälle der Moderne, man kann ja sogar von einer Renaissance des Mythos von der Frühromantik<sup>2</sup> durch die sog. „klassische Moderne“ eines Thomas Mann, Hermann Broch, T. S. Eliot oder D. H. Lawrence<sup>3</sup> bis in die Gegenwart sprechen. Die erfolgreichen Mythosbearbeitungen eines Christoph Ransmayr (*Die letzte Welt*, 1982), oder einer Christa Wolf (*Kassandra*, 1983) zeugen von der gegenwärtigen Faszination am Mythos.<sup>4</sup> Man kann deshalb heute Dietrich Borchmeyer nur zustimmen, wenn er behauptet: „Das Ende der Faszination des Mythos ist jedenfalls nicht abzusehen.“ (Borchmeyer 1994: 306.) Der Mythos erscheint sogar als Gegenbild zur „Dialektik der Aufklärung“ und der zivilisatorischen Gegenwart. Das Schöpfen aus dem Mythos vermehrt die kreative Kraft und das Potenzial der Sinnggebung in einer in infinite Wahrheiten zerfallenen Welt. Das Schaffen, der schöne Schein des Apollo entspringt dem dionysischen Daseinsgrund und trägt zur Bereicherung weltlicher Erscheinungsformen bei, es ist, in der Formulierung Manfred Engels, eine „Verbindung von Apollinischem und Dionysischem in ganzheitlichem Erkennen und Gestalten.“ (Engel 1986: 199)

Die thematisch-motivischen Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und

<sup>1</sup> Auf eine frühe Rezeption des Orpheus-Mythos bei Rilke, auf seine Assoziation des Totenreiches mit dem dichterischen Gedächtnisraum weist bereits das Gedicht „Orpheus. Eurydike. Hermes“ hin, das in die *Neuen Gedichte* (1907) aufgenommen wurde (s. etwa Ammelburger 1995: 59ff.). Aber auch andere Gedichte Rilkes, nicht zuletzt die französischen, bezeugen das Interesse des Dichters für die antiken Gottheiten. Vgl. dazu die Studie B. Böschsteins (1997).

<sup>2</sup> Verfolgt man den Mythosbegriff etwa mit Heinz Gockel, so ist dessen Bedeutung bereits in der Aufklärung offensichtlich, doch erst von der Frühromantik kann man von einer Renaissance des Mythos im Sinne einer produktiven Anverwandlung mythischer Stoffe gegenüber aufklärerischer Mythoskritik sprechen.

<sup>3</sup> Für thematische Gemeinsamkeiten zwischen D. H. Lawrence und Rilke vgl. die Dissertation Ian R. Leslie, insbesondere das Kapitel mit dem Titel „Die Formsucher: Bemerkungen Rilkes und Nietzsches über die zeitgenössische Kunst“ (Leslie 1990: 89-94).

<sup>4</sup> Entsprechend widmet Sabine Wilke zwei Studien diesen Autoren in ihrem merkwürdigen Buch über „Poetische Strukturen der Moderne“ (Wilke 1992). Zu würdigen in diesem Kontext ist auch Ioana Crăciuns Untersuchung zu den Funktionen des Mythos in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Crăciun 2000).

Rilke<sup>5</sup> zeigen sich auch in ihrer Interpretation des Dionysos- bzw. Orpheus-Mythos. Auch da, wo keine Gottheit genannt wird, scheint Rilke das tiefste Verständnis für das Dionysische zu zeigen, wie bereits an einer Stelle im *Florenzer Tagebuch*, wo es heißt:

Es sind nur Augenblicke, aber in diesen Augenblicken sehe ich tief in die Erde hinein. Und sehe die Ursachen aller Dinge wie die Wurzeln breiter, rauschender Bäume. Und sehe, wie sie alle aneinander greifen und sich halten wie Brüder. Und *sie trinken alle aus einem Quell*. (FT: 64.)<sup>6</sup>

Auch lag ja für Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* eine gemeinsame Quelle hinter der Erscheinungswelt, hinter Dingen und Bäumen ebenso wie hinter Kunstwerken, der dionysischen Tragödie in erster Linie. Der junge Rilke war gewiss ein aufmerksamer Leser der *Geburt der Tragödie*, doch auch der spätere scheint sich von dieser „Quelle“ nicht entfernt zu haben, ganz im Gegenteil. Denn es ist eben die mythische Gestalt des Orpheus, die die feinste Verwandtschaft mit Dionysos zeigt. Sie sind verwandt, dieser Orpheus und Dionysos, beide „eingeweiht in die Alchimie der Einsamkeit“ (Heller 1975: 80), aber auch in die des Schmerzens und Leidens, die Schattenseiten des Lebens, die doch integraler Teil desselben sind. Beide bejahen somit das menschliche Dasein in dessen Totalität, verklären es in ein Übermaß an Seligkeit. Aus dieser Perspektive der vorbehaltlosen Daseinsbejahung heraus, die dem Leben als Ganzem eine zusätzliche Intensität verleiht und die Schöpferkraft vermehrt, kann man ebenso wohl von einer orphischen Weltanschauung Nietzsches<sup>7</sup> als, umgekehrt, von einer dionysischen Weltanschauung Rilkes sprechen. Orpheus' „Gesang ist Dasein“, heißt es in Rilkes Sonett (I 3), sein Herz „vergängliche Kelter/ eines den Menschen unendlichen Weins“ (Sonett I 4), er rühmt „Erfahrung, Fühlung, Freude“ (I 13) mittels einer „Musik der Kräfte“ (I 12); und auch Zarathustras „Trunkenes Lied“ (ZAR: IV. Teil) preist die dionysische Lust am Dasein, die dessen Ewigkeit will: „Doch alle Lust will Ewigkeit –/ – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ Beide, Orpheus und Dionysos, setzen eine existentielle Tiefe hinter der Vielfalt der Erscheinungen und

<sup>5</sup> Vgl. dazu Erich Hellers Essay *Rilke und Nietzsche* (Heller 1964: 69-125); dazu noch Irina Frouwens Studie „Nietzsches Bedeutung für Rilkes frühe Kunstauffassung“ (Frouwen 1987).

<sup>6</sup> Hervorhebung von mir, L.V.Sz. – Das *Florenzer Tagebuch* Rilkes (entstanden 1898) zeigt allerdings, neben *Ewald Tragy* und den *Christus-Visionen*, den stärksten Einfluss des Philosophen.

<sup>7</sup> Die Bezeichnung dürfte überraschend klingen, doch ist sie bereits in der Forschung aufgetaucht. So wenn Johanna J. S. Aulich das Erbe der orphischen Weltanschauung der Antike nicht nur bei Rilke, sondern auch bei Nietzsche, Hölderlin und Novalis untersucht (vgl. Aulich 1998: insb. 153-179).



Gefühle, einen (Ab)Grund des Seins voraus, an den sie gemahnen wollen, und aus dem zu „schöpfen“ sie die heiligste Aufgabe des Künstlers sehen.

Das beste Medium beider Götter ist die Musik, so wie die dionysische Tragödie aus dem Geiste der Musik geboren wurde, so wie Orpheus' Saiten Menschen, Tiere und Pflanzen und auch die Unterwelt verzauberten, das ewig rollende Rad des Ixion zum Stillstand brachten. Orpheus' Musik ist *die* Kunst schlechthin, er selbst das Urbild jedes Künstlertums, und deshalb ewig, so wie auch in Rilkes *Florenzer Tagebuch* das Idealbild des Künstlers die dem täglichen Tun entgegengesetzte aber zugleich darin wirksame Ewigkeit repräsentiert: „Der Künstler ist die Ewigkeit, welche hineinragt in die Tage.“ (FT: 29.) Wo aber Orpheus zur Leier greift, um sein unaussprechliches Leiden zum Ausdruck zu bringen, da ruft Dionysos den Gott des schönen Scheins, Apollo zu Hilfe, um Kunst zu *werden*. So wird dieser Herr über das Chaos des Dionysos und gestaltet, wie Rilke in einem berühmten Brief von 1904 schreibt, die „Millionen reifen, feinen, goldenen Formen“, „ein ganz und gar ausgegorenes und durchglühtes apollinisches Gebilde“ (zit. nach Heller 1975: 85). Wenn Orpheus die gestaltlose Kunst ist, die Musik selbst, die Diesseits und Jenseits durchdringt, um beide in Gesang zu vereinigen, so *gestaltet* Apollo das Kunstwerk, indem er ihm Sprache und Form verleiht. Der schaffende Künstler, der sowohl Orpheus' Gesang als auch den Seinsgrund des Dionysos wahrnimmt, ist mehr als ein Nachahmer vorgegebener Schönheit, denn er vermag durch diese *Wahrnehmung* neue Wahrheiten,<sup>8</sup> seien sie schön oder schrecklich – „Alle Engel sind schrecklich“, heißt es in der Ersten Elegie – zu schöpfen, die die bereits existierende, aber im ständigen Wandel begriffene Welt mitschöpfen. Diese tiefsten und inneren Wahrheiten sind aber keine philosophisch oder theologisch prästabilierten orthodoxen Wahrheiten, denn letztere sind vielmehr Ausprägungen des Zeitgeistes als dionysisch-orphische Erkenntnisse. Nietzsche, der Dionysos dem Gott der Christen vorzog, meinte es auch nicht anders, als er „jeder Wahrheit, sogar der schlichten, herben, hässlichen, widrigen, unchristlichen, unmoralischen Wahrheit“ Seinsberechtigung zuerkannte (GM I: 1).<sup>9</sup> Auf diesem Grund schöpferischer Erkenntnis entschwindet jede Scheidewand zwischen Dichten und Denken, die Dichtung selbst wird Erkenntnis, so wie es etwa auch von Brochs Vergil erhofft und verlangt wurde.

<sup>8</sup> Die Pluralform kann eben durch Nietzsches Kritik am „objektiven“, etwa empirisch-wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff gerechtfertigt werden. Allerdings entlarvt Nietzsche selbst in seiner „kritisch-analytischen Periode“ die dichterischen Wahrheiten als „Lügen“ und die Künstler als Lügner (dazu Meyer 1993: 68). Auf die Implikationen des Verhältnisses Wahrheit – Lüge bei Nietzsche kann jedoch die vorliegende Arbeit nicht eingehen.

<sup>9</sup> Bei Nietzsches Werken verweisen die römischen Zahlen auf den Teil oder die Abhandlung, die arabischen auf die Absatznummern. Siehe Literaturverzeichnis.

Eine solche Kunst, die Erkenntnis werden will, ist offenkundig nicht *l'art pour l'art*, sondern gleichsam *l'art pour l'homme*, dessen Werden zu fördern, sie sich zum Ziel setzt. Die Anforderung dieser Kunst mit existenziellen Ansprüchen wird weniger an den modernen Menschen wie er ist, an den nie zum Bewusstsein seines Seinspotenzials gelangenden Schlafwandler (um wieder an Broch zu erinnern), sondern vielmehr an den Menschen „wie er sein soll“ im Sinne Nietzsches gerichtet. Um den Menschen aus seiner inauthentischen Existenz, aus seinem bedenkenlosen Laufen – „Leute laufen, überholen sich“ (RW VI, 710) – herauszureißen, muss seine Wandlungsfähigkeit angesprochen und erfordert werden: „Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert.“ (Sonett II 12.) Erst der in Werden und Wandlung begriffene Mensch kann durch den schönen Schein der Kunst<sup>10</sup> erlöst werden. Durch den Gesang des Daseins wird der Künstler selbst zum Verklärer des Daseins, er übernimmt gleichsam die Rolle des „verklärenden Genius“ des Apollo, nicht aber um bei dem *principium individuationis* zu verbleiben, sondern, im Sinne der von Nietzsche formulierten „dionysisch-apollinischen Anthropologie“, in der Gesellschaft von Dionysos den Bann der Individuation zu zersprengen und dem Menschen den Weg „zu dem innersten Kern der Dinge“ aufzuzeigen:

Apollo steht vor mir, als der verklärende Genius des principii individuationis, durch den allein die Erlösung im Scheine wahrhaft zu erlangen ist: während unter dem mystischen Jubelruf des Dionysos der Bann der Individuation zersprengt wird und der Weg zu den Müttern des Seins, zu dem innersten Kern der Dinge offen liegt. (GT: 16.)

Wenn der Künstler, der schlechthin Erkennende und zur Erkenntnis Auffordernde hinter den Schleier Majas in den innersten Kern der Dinge eindringt, dann tut sich ihm ein Blick auf, der seinen Erkenntnishorizont um eine Dimension erweitert. Die so erlangte Erkenntnis wirkt auf den Erkennenden zurück, der seine Wesensgleichheit mit den Dingen hinter der Welt des schönen Scheins entdeckt und mit ihnen ein Bündnis auf Grund des erweiterten und vertieften Verstehens schließt. In Rilkes *Florenzer Tagebuch* liest man:

Und dabei wird es mir immer klarer, daß ich gar nicht von den Dingen rede, sondern davon, was ich durch sie geworden bin, [...] daß ich den Dingen immer mehr ein Jünger werde, der ihre Antworten und

---

<sup>10</sup> Wenn Apollo, als der Gott aller bildnerischen Kräfte, der seiner Wurzel nach der „Scheinende“, die Lichtgottheit ist und, so Nietzsche, den „schönen Schein der inneren Phantasie-Welt“ beherrscht (GT: 1), das soll allerdings darüber nicht hinwegtäuschen, dass Rilkes Anliegen, nicht weniger als Baudelaires oder das der Naturalisten, war, die *ganze* Wirklichkeit, das Grässliche oder Hässliche inbegriffen durch die Genauigkeit des Sehens zur Sprache zu bringen.

Geständnisse durch verständige Fragen steigert, der ihnen Weisheiten und Winke entlockt und ihre großmütige Liebe mit der Demut des Schülers leise lohnen lernt. (FT: 70 f.)

Diese Erkenntnis ist zwar Metaphysik, insofern sie die Begrifflichkeit und physische Greifbarkeit der Dinge hinterfragt, setzt aber ihren transzendentalen Ursprung nicht voraus. Nicht einmal das Symbol (das „Bezeichnende“, wenn man der Semiotik gerecht werden will) des Engels wird als ein transzendentes Wesen konzipiert. Die vom Dichter besungenen Dinge, wie vor allem in den frühen Gedichten Rilkes, die einfachen, wohlbekanntesten Gegenstände wie eine Geige oder ein Ball, sind Erscheinungen, an deren Wesen sich das erkennende Subjekt heranwagt. Aber die Immanenz der Dinge tut sich nur insofern auf, dass das Subjekt gleichsam auf die eigene Subjektivität Verzicht leistet und das Objekt in einem Prozess der *Wahrnehmung* penetriert. Das Objekt wird damit, wie auch bei einem Stéphane Mallarmé oder Georg Trakl, nicht mehr dem erkennenden Subjekt untergeordnet, sondern offenbart seine Wesensgleichheit mit dem entpersönlichen Subjekt. Im immanenten Wesen der Dinge verschwindet die Grenze zwischen Subjekt und Objekt,<sup>11</sup> ihr apollinischer Schein wird entlarvt, sie zelebrieren ihr gleichzeitiges Einssein in einer Welt, die zum Bewusstsein seines Selbst gelangt ist. Die Bezeichnungen Subjekt und Objekt überhaupt werden relativ, ihre Koinzidenz annulliert ihre gewohnte Unterscheidung und lässt nur diejenige Erkenntnis übrig, die man getrost dionysisch nennen darf. Denn sie spricht die Einheit allen Seins aus.

Dieser Standpunkt verneint jede Trennung von Ich und Welt, Subjekt und Objekt, Mensch und Ding, Gestalt und Gestalt, Begriff und Begriff (auch „Gut und Böse“), er lehnt mithin das *principium individuationis* in einem Ineinanderschmelzen von Immanenz und Transzendenz ab. Er proklamiert die Notwendigkeit einer authentischen Existenz, wo der Mensch seinen Zustand des Nicht-mehr-zu-Hause-Seins „in der gedeuteten Welt“ (I. Elegie) überwindet. Ist mit dem Tod Gottes die traditionelle Metaphysik und mit ihr jede herkömmliche Sinn- und Seinsdeutung erschüttert worden, so bleibt dem Dichter, Rilke nicht weniger als Nietzsche, die Atlas'sche Aufgabe auf die Schultern zu nehmen, jenseits von Begriffen und Kategorien neue Horizonte irdisch-menschlicher Existenz auszuzeichnen. Die „Struktur“ hinter ihren Werken verrät die gleiche „Einfalt aller fragelosen Hingabe“ (Heller 1975: 104) an die Welt, an die Erde, die es nach Kräften zu rühmen galt. Aus der Verneinung des Menschen wie er *ist* erwächst der Anspruch auf den Menschen und einen „Menschensinn“ (Nietzsche), die die Hoffnung der Zukunft tragen. Doch diese Zukunft wird nicht in eine nie erreichbare und nie aussprechbare Transzendenz projiziert, sondern im Augenblick

<sup>11</sup> Dasselbe besagt Theo Meyers Bezeichnung eines „lyrischen Monismus“ (Meyer 1993: 197f.).

des Hier und Jetzt, des „Hiersein ist herrlich“ festgehalten, wo zwischen Rilkes „Ein Mal“ – „Aber dieses / *ein* Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein* Mal: / *irdisch* gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar“ (X. Elegie) – und Nietzsches ewiger Wiederkunft im eigentlichsten Sinne kein Unterschied vorliegt.<sup>12</sup> Denn die Ewigkeit des Augenblicks ist, hier wie dort, die Erlösung von der Nichtigkeit individueller Existenz. Der Mensch, Erlöser seines selbst im Grenzland zwischen Immanenz und Transzendenz, erlebt diesen ewigen Augenblick mit der höchsten Freude, die nicht nur jedes irdische Leiden übersteigt und überwindet, sondern auch schöpferisch macht.

Mit dem Orpheus-Mythos schöpfte Rilke bekanntermaßen aus einer reichen symbolistischen Tradition: So hat die *explication orphique de la terre* gegenüber der *deviation homérique* bereits bei Mallarmé eine poetologische Relevanz (vgl. Hoffmann 1987: 195). Orpheus verfügt über eine Kraft des Perennierens, die vermöge der zur Sprache und Dichtung gewordenen Musik aus der Vorzeit her als immer Seiendes – „Denn immer ist's Orpheus, wenn es singt“ – in der Gegenwart und der Zukunft weiterwirkt. Sein Gesang ist keine entrückte, dem Menschen unzugängliche Transzendenz, sondern die „Artikulation eines universalen Bewußtseins“ (Hoffmann 1987: 197), mithin eine immanente Sphäre, die jedoch die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens umweht. Als mythische Gestalt ist er ebenso wenig greifbar wie die Musik oder die reine Poesie, erst durch seine „Metamorphose in dem und dem“ (Sonett I 4) tut er sich den Sinnen auf und wird *begreifbar*. Sein Bild, das es dem Menschen zu wissen gilt, übersteigt die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz, denn: „Aus beiden Reichen erwuchs seine weite Natur.“ (Sonett I 6.) Der Aufruf „Wisse das Bild“ (Sonett I 9) ist insofern eine Antwort auf die zentrale, an den Menschen gerichtete Frage des Dichters „Wann aber *sind* wir?“, als dass er eine Erkenntnismöglichkeit jenseits der Alltagswirklichkeit, doch diesseits menschlicher Existenz anbietet. Er mahnt an ein dionysisches „unbegrenzt In-Allem-Leben“, von dem Rilke in seinen *Marginalien zu Nietzsches Geburt der Tragödie* schreibt.<sup>13</sup> Die Aufgabe der Dichtung, insofern sie Orpheus treu bleiben will, ist nun eben die Ausdehnung menschlicher Horizonte der Wahrnehmung. Für den nach Erkenntnis strebenden Dichter ist deshalb jedes Singen ein orphisches Ereignis, eine Offenbarung des Unzeitlichen in der Zeit.

<sup>12</sup> Als Rilke'sche Symbole des zurückkehrenden Seins kann man etwa den *Brunnen*, den *Spiegel* oder den *Baum* mit seinen *Zweigen* und seiner *Frucht* betrachten (vgl. Leisi 1987: 17ff).

<sup>13</sup> „Das Dionysische Leben ist ein unbegrenzt In-Allem-Leben, zu dem der Alltag sich wie eine lächerliche kleine Verkleidung verhält. Aber da vermittelt die Kunst die Erfahrung, daß diese Verkleidung die einzige Möglichkeit bietet von Zeit zu Zeit in die großen Zusammenhänge einzutreten, die, über Momente und Metamorphosen hin, sich ausspannen.“ (RW VI: 1165.)

Der so begriffene Orpheus ist keine Gottheit des Hades, aus dem es, wie von der „Toteninsel“ Alfred Böcklins, keinen Rückweg gibt, sondern eine Imagination, die den Styx in beide Richtungen überqueren kann. Seine Stimme ist keine stille Verlockung ins Jenseits, sondern ein Preislied des Daseins trotz der Einmaligkeit menschlichen Lebens. Er entspricht vollkommen den Absichten eines Dichters, der das menschliche Dasein trotz jedes Leidens und jeder Vergänglichkeit besingen und bejahen will. Und eben auf diese Weise kann Orpheus die gleiche Funktion bei Rilke erlangen, wie Dionysos bei Nietzsche.

Paul de Man's Einwand: „Was die Innerlichkeit von Dingen zu sein scheint“ sei „keine substanzielle Analogie zwischen dem Selbst und der Dingwelt, sondern eine formale und strukturelle Analogie zwischen diesen Dingen und den figuralen Mitteln von Worten“, und das klammert allerdings eben diese oben skizzierte Metaphysik aus, die einzige „Artisten-Metaphysik“ (GT: *Vorrede*), die Nietzsche zuließ, zu Gunsten von einem „Vorrang des Lautelements“, den man nicht nur im *Stunden-Buch*, sondern auch beim späteren Rilke bestätigt finde (de Man 1988: 70). Aus demselben Standpunkt ergibt sich allerdings auch die Feststellung: „Die Entsprechung [zwischen dem dichterischen Selbst und den Dingen] bestätigt nicht eine versteckte Einheit, die in der Natur der Dinge und Wesenheiten vorhanden ist; sie ist vielmehr wie das nahtlose Zusammenstecken einzelner Stücke in einem Puzzle.“ (Ebda.) Dieses Puzzlespiel mit eigenen, in erster Linie lautlichen Regeln, diese „List“ der dichterischen Sprache sei somit ein Wesensmerkmal, das Rilkes Lyrik durchzieht. Wenn sich aber de Man fragt, ob die Dichtung Rilkes „wirklich die Sprachkonzeption teilt, die ihr zugewiesen wird“ (de Man 1988: 59), so erscheint doch auch die Rückfrage gleichberechtigt, ob die *Auslegung* einer Sprache die hermeneutische Voraussetzung der Daseinserkenntnis erübrigen kann oder darf. Wenn man sich gegen die Interpretation der (dichterischen) Sprache als von bloßem „Hilfsmittel in ihrer Beziehung auf eine Grunderfahrung“ (de Man 1988: 58) zur Wehr setzt, und das Spiel in der Sprache ohne ihren Ursprung im menschlichen Dasein als Zusammenwirkung von Zeichen behandelt, dann scheint jede Frage nach einer dionysischen Erkenntnis in den Hintergrund zu rücken. Doch eben als Hintergrund vermag die Erkenntnis die Sprache an den Tag zu fördern, die nicht ihr Werkzeug, sondern ihre wahrnehmbare Erzeugung und Entsprechung ist. Die Sprache des Dichters und das Dasein der Dinge sind ebenso komplementär, wie Apollon und Dionysos, und wer jene zerlegt und dieses nicht wahrnimmt, der wird allerdings, wie Sokrates, kein Ohr für Dionysos und Orpheus haben.

## Literatur

### - Primärliteratur

#### (A) Nietzsche

GM = Nietzsche, F. 1990: *Zur Genealogie der Moral*, in Das Hauptwerk, Band IV., München: Nymphenburger

GT = Nietzsche, F. 1990: *Die Geburt der Tragödie*, in Das Hauptwerk, Band III., München: Nymphenburger

ZAR = Nietzsche, F. 1990: *Also sprach Zarathustra*, in Das Hauptwerk, Band III., München: Nymphenburger

#### (B) Rilke

FT = Rilke, R.M. 1994: *Florenzer Tagebuch*, Frankfurt/Main: Insel

RW = Rilke, R.M. 1987: *Sämtliche Werke*, Band I-VI., Frankfurt/Main: Insel

### - Sekundärliteratur

Ammelburger, G. 1995: *Bejahungen: Zur Rhetorik des Rühmens bei Rainer Maria Rilke*, Würzburg: Königshausen & Neumann

Aulich, J. S. 1998: *Orphische Weltanschauung der Antike und ihr Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke*, Frankfurt/Main: Peter Lang

Borchmeyer, D. 1994: „Mythos“, in Borchmeyer, D. Žmegač, V. (Hg.): *Moderne Literatur in Grundbegriffen*, 2. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 292-308.

Böschenstein, B. 1997: „Antike Gottheiten in den französischen Gedichten Rilkes“, in *Rilke heute. Der Ort des Dichters in der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 214-235.

Crăciun, I. 2000: *Die Politisierung des antiken Mythos in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Tübingen: Niemeyer

De Man, P. 1988: „Tropen (Rilke)“, in *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 52-90.

Engel, M. 1986: *Rilkes Duineser Elegien und die moderne deutsche Lyrik*, Stuttgart: Metzler

Frouwen, I. 1987: „Nietzsches Bedeutung für Rilkes frühe Kunstauffassung“, in *Blätter der Rilke-Gesellschaft*, Jg. 14, 21-34.

Gockel, H. 1981: *Mythos und Poesie: Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt/Main: Klostermann

Heller, E. 1964: *Nietzsche. Drei Essays*, Frankfurt/Main: Suhrkamp

Heller, E. 1975: *Nirgends wird Welt sein als innen. Versuche über Rilke*,

Frankfurt/Main: Suhrkamp

Hoffmann, P. 1987: *Symbolismus*, München: Wilhelm Fink

Kerényi K. 1997: *Görög mitológia*, Szeged: Szukits

Leisi, E. 1987: *Rilkes Sonette an Orpheus*, Tübingen, Gunter Narr

Leslie, I. R. 1990: *Betrachtungen über Religion und Kunst in den Schriften von R. M. Rilke und D. H. Lawrence* (Diss., Berlin)

Meyer, Th. 1993: „Rainer Maria Rilke”, in *Nietzsche und die Kunst*, Tübingen-Basel: Francke, 197-213.

Wilke, S. 1992: *Poetische Strukturen der Moderne. Zeitgenössische Literatur zwischen alter und neuer Mythologie*, Stuttgart: Metzler

# DIE GESCHICHTE ALS ORGANISATIONSPRINZIP IN DEN NOVELLEN VON MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA

RENÁTA SZEMÁN

Miguel de Cervantes Saavedra lebte in einer Zeit, in der die Weltgeschichte das Leben der einzelnen Personen schwer beeinflusste. Cervantes nahm als Soldat an den wichtigsten Schlachten – wie zum Beispiel Lepanto – teil und er benutzte in seinen Werken die dort erlebten Erfahrungen. Diese Technik kann auch in seinem Band beobachtet werden, dessen Titel *Novelas ejemplares* (Exemplarische Novellen) ist. Dieser Band wurde – nach mehr als 25 Jahren – im Jahre 1613 veröffentlicht. Zwischen 1588 und 1613 schrieb Cervantes seine Novellen, die eine vorher noch nicht gekannte Gattung in Spanien vertraten. Deshalb nannte Tirso de Molina Cervantes „den spanischen Boccaccio“<sup>1</sup> Er war nämlich der erste, der diese Gattung in Spanien ausprobierte und – obwohl er dem italienischen Vorbild folgte – einen einzigartigen, zu den spanischen Verhältnissen passenden Band schuf. „Die Entlehnung italienischer Formen für die spanische und portugiesische Lyrik schloß keineswegs eine originale Weiterbildung volkseigener Kunstelemente aus. Vielmehr beobachtet man, wie das Entlehnte dem Überlieferten, das Überlieferte dem Entlehnten zugute kamen und einander befruchtend bald auch den anderen Gattungen der Literatur vornehmlich dem Drama und der Kunstprosa, eine in ihrer Art klassische und weltgültige Vollendung ermöglichten.“<sup>2</sup> Ein wichtiges Element in den Novellen von Cervantes war die Benutzung der historischen Ereignisse als Organisationsprinzip. Die Geschichte ist mit der Wirklichkeit streng verknüpft und es kam auch vor, dass die Konflikte nicht durch die fiktive Geschichte herausgelöst waren, sondern sie reflektierten auf ein existierendes historisches Problem.

In diesem Artikel werde ich eine Novelle ausführlicher analysieren und ich möchte auch den historischen Hintergrund kurz vorstellen, um die Rolle der Geschichte als Organisationsprinzip in der Novelle „La española Inglesa“ (Die englische Spanierin) beweisen zu können.

\* \* \*

Gleich am Anfang der Novelle kann man realisieren, dass die Geschichte im Hintergrund dieser abenteuerlichen Liebesgeschichte auch eine wichtige Rolle spielt. Die Hauptheldin, die 7jährige Isabela wurde von einem englischen

---

<sup>1</sup> Benyhe, János: „Cervantes, az elbeszélő“, in Cervantes: *Példás elbeszélések*, Európa, Budapest 1958, S.10.

<sup>2</sup> Laaths, Erwin (Hg.): *Geschichte der Weltliteratur*, Gondrom, Bindlach 1988 S. 322.



Edelmann, Clotaldo aus Cádiz entführt, aber diese Entführung war eigentlich keine persönliche Rache, sondern es ist ein Teil einer größeren Vergeltung, die zwei Nationen – die Englische und die Spanische – betrifft.

Die Auseinandersetzung zwischen England und Spanien hatte mehrere Dimensionen und Ursachen. Der Kampf um die Seemacht erreichte seinen Höhepunkt im Jahre 1588. Die wirtschaftliche Konkurrenz auf den Weltmeeren gipfelte in einer großen Schlacht, deren Auswirkung ein andauernder Krieg war. Eine Station dieses Krieges war die Eroberung von Cádiz im Jahre 1596.<sup>3</sup> Francis Drake und der Graf von Essex bemächtigten und machten die ganze Stadt dem Erdboden gleich.

Mit diesem Hintergrund beginnt die Novelle. Die Zeitgenossen von Cervantes kannten diese historischen Ereignisse, deshalb war es genug, nur den Namen der Stadt Cádiz zu nennen, und die Leser wussten, dass es in dieser Geschichte nicht nur um einen imaginären Konflikt geht, sondern auch um den tatsächlichen Kampf zwischen England und Spanien.

Fiktion und Wirklichkeit beeinflussen einander ständig in den Novellen von Cervantes. Die Geschichte des entführten Mädchens setzt sich in England fort und der Autor zeigt uns das Leben des englischen Königshofes. Zuerst bekommen wir Informationen darüber, dass Religionskonflikte auch in den englischen adeligen Familien vorkommen. Clotaldo und seine Familie waren nur dem Anschein nach Protestanten, in der Wirklichkeit waren sie Katholiken. In England aber unterstützte Elisabeth die Protestanten, deshalb hatte die Familie Angst, dass ihr Geheimnis an den Tag kommt. Die adelige Familie der Novelle von Cervantes existierte in der Wirklichkeit nicht, aber das Problem der Religionskonflikte war ganz realistisch. Die Religion spielt eine große Rolle in dieser Novelle. Auf der Ebene der Fiktion kann man die Situation auch als Glücksfall deuten. Isabela, als Spanierin ist natürlich eine Katholikin und Ricaredo, Clotaldos Sohn ist auch Katholik. Dieses „Glück“ ermöglicht, dass die Liebe des Paares am Ende der Geschichte in Erfüllung gehen konnte.

Cervantes beschrieb das Leben einer adeligen englischen Familie ganz ausführlich. Die Leser können erfahren, welche Fähigkeiten und Kenntnisse für eine adelige Frau wichtig waren. Die Erziehung von Isabela ist wie ein Spiegel, es zeigt die wichtigsten Prinzipien, nach denen eine adelige Frau am Ende des 16. Jahrhundert erzogen werden musste. Vor allem musste sie religiös sein (in dieser Novelle ist selbstverständlich die katholische Religion die „wahre“ Religion). Isabela konnte englisch und spanisch sprechen; Lesen und Schreiben gehörten auch

---

<sup>3</sup> In demselben Jahr verstärkten sich auch die Religionskonflikte zwischen England und Spanien: „Frankreich, England und die Niederlande verbündeten sich gegen die gegenreformatorischen Versuche Spaniens“, in *Weltgeschichte in Zahlen*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1977, S. 160.

zur Kultur in einem humanistischen Milieu. Das Singen und die Musik waren die Mittel der Unterhaltung im Königshof.

Die Königin, Elisabeth beeinflusste das Leben ihrer Untertanen in jedem Bereich. In dieser Novelle begannen die Konflikte mit der Erscheinung der Königin. Sie hatte das Recht, die Ehe eines Paares zu behindern oder eine Eheschließung zu fordern. Sie bestrafte das Paar, weil sie den Vorsatz ihrer Ehe nicht früher zu wissen gaben. Sie befahl Ricaredo, sich wie ein Ritter zu benehmen und Heldentaten für ihre Liebhaberin zu verrichten. Was bedeutete aber eine „Heldentat“ in dieser Zeit? Seeräuberei treiben und viel Geld oder wertvolle Güter erbeuten! Die Beurteilung dieser Tat war ganz anders wie heutzutage. Von den Feinden zu rauben war eine Heldentat. Die Seemacht war wichtig für England, Spanien, Portugal und auch für die Türkei. Deshalb war es kein Zufall, dass diese Nationen immer im Kampf standen. In der Novelle bemerkt man das Durcheinander der Verhältnisse in diesem Machtkampf.

Ricaredo hielt sich auf einem englischen Schiff auf, auf dem spanisches Hoheitszeichen war. Das Schiff fuhr zur Terceira-Insel,<sup>4</sup> um portugiesische Schiffe auszurauben. Aber sie stoßen auf eine türkische Galeere. Auf der Galeere waren spanische Gefangene, die auf einem Schiff gefangen genommen wurden, das aus dem Gebiet von Indien kam, wo die Portugiesen herrschten. Ricaredo befreite die Gefangenen und nahm die wertvollen Güter – wie zum Beispiel Perlen, Diamanten und Gewürze an sich. Als Sieger konnte er endlich heimkehren, aber die Schicksalsprüfungen waren noch nicht zu Ende.

Die Intrigen in einem Königshof waren ganz alltäglich. Cervantes kannte ausführlich das Hofleben. Er war abhängig von der Gunst des Königs und seinen Günstlingen.<sup>5</sup> (Zum Beispiel die Veröffentlichung eines Buches konnte nur mit der Hilfe eines einflussreichen Protektors gelingen.) Die Günstlinge hatten einen großen Einfluss auf die Entscheidungen des Herrschers. In der Novelle erschienen zwei Personen in der Rolle der Günstlingen: Eine Hofdame und ihr Sohn, Graf Arnesto. Sie wollten die Eheschließung verhindern, weil sich der Graf in Isabela verliebte. Die Hofdame wollte ihrem Sohn helfen, aber sie konnte ihr Ziel nur mit Worten nicht erreichen, und sie entschied, Isabela zu vergiften. Mit dem Tod des Mädchens nahm das Liebesdreieck ein Ende. Nach der Erzählung der Vergiftung erfahren die Leser, dass Vergiftungen in den Königshöfen nicht ungewöhnlich waren. Endlich entpuppt sich aber die Wahrheit: das Leben des Mädchens wurde von einem Arzt gerettet und die zwei Intriganten wurden bestraft. Die Hofdame fiel bei der Königin in Ungnade und sie musste 10 000 Goldtaler als Schadenersatz

---

<sup>4</sup> Terceira ist die drittgrößte Insel der Azoren.

<sup>5</sup> Sieber, Harry: „The magnificent fountain: Literary patronage in the court of Philip III“, in Michael McGaha (ed.): *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 1998, pp. 85-116.

bezahlen; ihr Sohn musste sechs Jahre lang im Exil leben. Isabela kehrte nach Spanien zurück, aber der Schadenersatz konnte sie nur mit der Hilfe eines Händlers bekommen, weil alle wirtschaftlichen und kommerziellen Beziehungen zwischen England und Spanien wegen des Krieges verboten waren. Dieses Moment zeigt auch die historischen Verhältnisse zwischen den zwei Ländern.

Die letzte Station in der Geschichte ist das Treffen des Liebespaares, aber die Begegnung verlief nicht ohne Probleme. Ricaredo geriet in türkische Gefangenschaft und er wurde nach Algier geliefert. Nach zwei Jahren wurde er von einem Pater ausgelöst. Die Geschichte endete glücklich, mit der Eheschließung des englischen Edelmannes und der spanischen Dame.

Die Szene der Gefangenschaft konnte Cervantes sehr lebhaft beschreiben, weil er selbst in Algier gefangen war. „Fünf Jahre mußte er als Christensklave in Algier bleiben, ehe er nach schwieriger Auslösung 1580 als freier Mann wieder spanischen Boden betrat.“<sup>6</sup>

Bei dem Schreiben benutzte Cervantes auch im Allgemeinen seine eigenen Lebenserfahrungen und seine Kenntnisse über die historischen Ereignisse der Periode. Er beschrieb ganz realistisch das Hofleben und die Intrigen, den Kampf um die Seeherrschaft, den politischen Konflikt zwischen England und Spanien und die Religionskonflikte. Die Handlung ist zwar idealistisch beschrieben, aber im Hintergrund konnten die Leser die wahren Probleme der Weltgeschichte erkennen.

---

<sup>6</sup> Laaths, Erwin (Hg.): *Geschichte der Weltliteratur*, a. a. O., S. 327.

# DIE NAMEN NICHT AUF WAHNHAFTES TRAGEN

JÓZSEF TILLMANN

*Spuren von Religiösem gibt es überall* – schrieb ein Freund, als ich erwähnte, was mich gerade beschäftigt. Tatsächlich gibt es solche Spuren überall, wo es Menschen gibt. In den Häusern, auf den Märkten, in den Medien. Und es braucht gar nicht eine der vielen etablierten Religionen zu sein. Man glaubt an Heilsbotschaften verschiedener Heilpraktiker und Unheilpraktiker, folgt dem Werbewort so vieler (Frohe)Botschaften versprechender Bild- und Tonträger.

Religiosität ist anthropologische Gegebenheit. Eine menschliche Konstante, nur die zeit- und kulturgebundene Verteilung seiner „Gegenstände“ zeigt verschiedene Muster. Und in dieser Hinsicht unterscheidet sich im Grunde genommen das ungarische Universum nicht besonders von anderen (mittel)europäischen Universen. Einige Spezialitäten müssen jedoch kurz erwähnt werden: Neben neuen Synkretismen, Esoterismen aller Art dominiert der alte nationale Paganismus – wie in allen retardierten Regionen unseres Kontinents. Es ist jedoch eine „renovierte“ Version, neben christlichen Deckfarben zeigt er auch oft anthroposophische Allüren. (Das Grotleske an diesem „organischen“ Naturpolytheismus zeigt sich u.a. in seiner Boden- und Wurzelverehrung – wobei man bedenken muss, dass die Anhänger Abkömmlinge der zuletzt angesiedelten Nomaden Europas sind.) Das dominante Element ist jedoch in allen religiösen Strömungen – handelt es sich um christliche oder nichtchristliche – das gnostisch-manichäische. Es hat sich im vorigen Wahljahr breit und offensichtlich manifestiert. Durch die geschickt ausgeübte und mit ungewöhnlichen Marketingtechniken verbreitete machiavellistische Machtpolitik der vorigen Regierung gipfelte es in einer „gnostischen Ausschweifung“ ich zitierte die Formulierung eines katholischen Theologen, von einem der Besten übrigens.

In seinem eben erschienenen Buch *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn* schreibt der Gehirnforscher und Neurophilosoph Detlef B. Linke: „Wenn man die Religion als Begleiter der menschlichen Evolution betrachtet, dann lässt sich die geistige Entwicklung des Menschen als zunehmende Einsicht in seine religiöse Beziehung beschreiben.“<sup>1</sup> Zur Sichtbarkeit, zur Einsicht ist Licht unerlässlich. Licht, Lumière(s), Aufklärung. *Die Theologie, das Nachdenken über Gott, (hat) die Aufklärung selbst hervorgebracht* – sagt Hannes Böhringer. *Theologie in der biblischen Tradition ist das Wort Gottes, seine Selbstaufklärung, Ausgangspunkt jedes weiteren Nachdenkens über ihn. Aus der Aufklärung über ihn ist dann eine Aufklärung von ihm (weg)geworden. Dank dieser Bewegung ist ein*

---

<sup>1</sup> Detlef B. Linke: *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, Reinbek 2003, S. 34.

*großer Teil der Theologie selbst fortgerissen worden und gewissermaßen vor der Aufklärung untergetaucht, existiert aber verwildert und verwahrlost weiter und taucht z.B. in der romantischen und modernen Kunst auf.<sup>2</sup>*

### ***Verschärfter Verdacht***

All die heute anzutreffenden religiösen Phänomene stehen im Zeichen der Postmoderne. Gegenüber ihrer modernen Vorgeschichte schmückt sich die Postmoderne gerne mit religiösen Referenzen. Ihre Hauptmerkmale sind Beliebigkeit, Unverbundenheit und Historismus.

Für den postmodernen Historismus ist Vergangenes ein Magazin der Formen und Figuren. Die digitalisierten Speichermedien machen Archive ferner Zeiten und Orte mit einem Mausclick zugänglich. Durch Kollagierung- und Insertierungstechniken aller Art werden die Reservoirs aus den Lagerräumen schnell auf die Benutzeroberfläche gebracht.

Das Aneignen von Fremdem, Vergangenen ist mühsam und braucht gewisse Vertiefung, wiederum geht das Zitieren und Reziklieren – besonders mit Computern – leicht und ist konform.

Inmitten der historisierten Bild-, Sprach-, Klang- und Textlandschaften erscheinen selbst die überkommenen Modi der religiösen Traditionen als postmodern und werden auch so akzeptiert. Die Rezitation heiliger Texte scheint den neueren Zitierungsverfahren sehr ähnlich, wie auch überkommene Sprachgewohnheiten mancher Gläubiger und Kleriker. Oft ist die Ähnlichkeit nicht scheinbar, sondern wesentlich: das bloße Gebrauchen von Vorgefundenem, von Überkommenem, ohne die geringste Mühe des Aneignens, des Bedenkens, des Erfahrens.

In der wohlbeleuchteten Postmoderne lassen sich nicht nur neue Lichtgebilde, sondern auch neue Schatten beobachten. Damit geht ein verstärkter Verdacht gegenüber der ganzen Moderne einher. Neben der neuen Unbefangenheit der Religion gegenüber zeichnen sich merkwürdige Veränderungen in der Selbstdeutung mancher konfessioneller Gläubiger ab. Ghislain Lafont, französischer (Benediktiner-)Theologe hat darauf aufmerksam gemacht, dass *die Versuchung groß ist, dass sich die Katholiken in der Rolle jener gefallen, die „Recht hatten“ die es „schon vorhergesagt hatten“, und die Moderne schon beerdigen, ohne jemals die Begegnung mit ihr gewagt zu haben; und dass sie, wenn auch nicht führende, aber doch eine „bewegende“ Rolle in der radikal antimodernen „Postmoderne“ einnehmen.*<sup>3</sup> Modernität lässt sich aber nicht so leicht eliminieren – letzten Endes ist Postmoderne auch eine Art Moderne. Und der moderne Verdacht – oder feiner formuliert: die Skepsis – vertieft sich durch die Erfahrung mit der postmodernen Religiosität zusätzlich.

<sup>2</sup> Hannes Böhringer: „So irre ich auch zwischen Philosophie und Kunst hin und her.“

<sup>3</sup> Ghislain Lafont: *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris 1994

*Wenn nun Religion und Philosophie ihre Überzeugungskraft verlieren – schreibt in seinem letzten Buch Hannes Böhringer –, wenn sie als Fiktion, als Dichtung erscheinen, wenn ihr Kunstcharakter hervortritt, dann kommen auf die Kunst die Funktionen der Religion und der Philosophie zu.*<sup>4</sup> Offensichtlich gibt es eine Verschiebung der Proportionen sowie auch eine neue Verteilung der Funktionen. Bei dieser „funktionellen Veränderung“ kommen verschiedenen Künsten nicht nur religiöse Funktionen verstärkt zu, sondern es wird noch mehr auf ihre wahrnehmenden Fähigkeiten gesetzt.

Um sich auf das Unerwartete, auf das Neue entsprechend einzustellen, genügt nicht das bloße Warten. Um es überhaupt zu entdecken, bevor es eintrifft, muss es eine Bereitschaft für das Aufnehmen, für das Wahrnehmen geben. Um die entsprechenden Fähigkeiten parat zu halten, beraten uns alte wie neue Schriften – vom Neuen Testament bis hin zu neurologischen Sachbüchern. Die neuere Hirnforschung hat aufgedeckt, dass *Wahrnehmung* ein aktiver Vorgang ist, *der gewöhnlich komplexe sensomotorische Mechanismen ins Spiel bringt*. Und dass das Wahrnehmungserlebnis *nicht sensualistisch strukturiert* ist.<sup>5</sup> Das Wahrnehmen ist eine Aktivität. Und die besten „Aktivisten“ sind unumstritten die Künstler und Künstlerinnen. Fabrizio Plessi, Bildhauer und Video-Künstler hat diese spezifische Fähigkeit folgendermaßen beschrieben: „Ein Künstler ist ein Tier mit großer Sensibilität, mit weitreichenden Antennen, die ihn befähigen, Probleme zu sehen und zu ahnen, die andere Menschen nicht sehen“<sup>6</sup>

Auf die Beziehung zwischen Religion bzw. Theologie und Schriftkunst bezogen bedeutet dies ungefähr, dass *nicht die Kunst die Theologie braucht, sondern die Theologie braucht die Kunst* wie es der ungarische Literaturwissenschaftler und Theologe Marcell Mártonffy schrieb. Seine Behauptung wird von dem schon erwähnten Ghislain Lafont weitgehend bestätigt. In seinem Aufsatz *Ort der Wahrheit im theologischen Denken* schreibt er darüber, dass das theologische Denken, ohne es wahrzunehmen, unterwegs zu rationalistischen Glaubensdeutungen verarmt und sich verirrt, und „dass dabei wesentliche Dimensionen verachtet wurden, besonders die der sinnlichen Wahrnehmung musste seine Wirkung langsam einbüßen, und damit auch die Metaphern und das unendliche Spiel spiritueller Bedeutungen.“<sup>7</sup>

### ***Die Namen nicht auf Wahnhafes tragen***

*Der Literatur kommt in der heutigen Situation noch eine besondere Rolle und dadurch eine heikle Position zu. Ein Schriftsteller hat es nicht leicht mit seinem*

<sup>4</sup> Hannes Böhringer: *Auf der Suche nach Einfachheit. Eine Poetik*, Berlin 2000

<sup>5</sup> Detlef B. Linke: *Kunst und Gehirn. Die Eroberung des Unsichtbaren*, Reinbek 2001

<sup>6</sup> Interview mit Fabrizio Plessi, *KUNSTFORUM*, Bd. 136

<sup>7</sup> Ghislain Lafont: *A. a. O.*

*Rohstoff, mit der Sprache. Denn nicht nur Gegenstände, Schriften, (Texte, Ur-Texte) veraltern, verschleifen durch Gebrauch, sondern auch Sprachen, Sprechweisen nutzen sich ab. Und durch die Wörter werden auch Denk- und Sichtweisen, Perspektiven abgenutzt. Oft begangene Wege der Betrachtungsweise verfallen, bieten keine wahren Aussichten mehr, eher Erinnerungsbilder einstiger Ausblicke: Bilder der Nostalgie, Bilder der Phantasie, Trugbilder, Götzenbilder. Der oft geübten Traditionspflege dieser Art, der Idolatrie entspricht in Schriftkulturen die Textolatrie. Die Schriftverehrung erscheint nicht ausschließlich in Buchkulten, wie etwa im Islam, sondern auch in viel aufgeklärteren Kulturen.*

Gute Schriftsteller folgen dem alten Rat, der besagt: *Trage nicht den Namen auf das Wahnhafte* (Ex 20,7 übers. V. Buber-Rosenzweig; Luther übersetzte die Stelle etwas vereinfacht: *Den Namen nicht missbrauchen*). Auf Schriftkunst bezogen bedeutet es etwa: die Namen, die Wörter, die uns zur Verfügung stehen, nicht verschwenden, nicht auf Wahnhafte tragen. Um dieser Gefahr auszuweichen, wählen einige den umgekehrten Weg: sie gehen lieber *via negativa*. Aus Behutsamkeit, oder aus Verdacht, oder auch aus Vorsicht. Sie nehmen sozusagen schon von Anfang den Rat zum Umkehren an: sie kehren um. Wechseln die Angehensweise, die Perspektive.

Für einen Perspektivenwechsel solcher Art gibt es in der neueren ungarischen Kunst eine beispielhafte Geschichte. Es handelt um den Maler Béla Veszelszky, der es liebte, lange Stunden in dem Garten seiner Budapester Wohnung mit dem Studium des Sternenhimmels zu verbringen. Damit ihn bei dieser Lieblingsbeschäftigung die Vorbeigehenden nicht störten, begann er, auf Freundesrat übrigens, eine Grube zu graben. Die Arbeit hat er im Jahre 1956 begonnen und wurde erst 1959 fertig. Er arbeitete leidenschaftlich, bestimmte Stunden des Tages verbrachte er mit Schaufeln. Bei dieser, auch als Exerzitien zu betrachtenden Tätigkeit zogen ihn besonders die Bodenschichten an, die sich nacheinander auftaten. Es faszinierte ihn in einem solchen Maße, dass er erst viel tiefer als geplant aufhörte zu graben. Veszelszky observierte aber nicht nur auf diese unmittelbare, sozusagen vorsteinzeitliche Weise den Sternenhimmel, sondern auch durch ein astronomisches Fernrohr seines Freundes. Die Resultate dieser Himmelsbetrachtungen – die mit dem Studieren astronomischer Bücher verbunden waren – finden sich auf seinen Gemälden vor. Nicht als ob er den nächtlichen Himmel mit seinen unzähligen Lichtquellen auf die Leinwand bannen wollte. Unter seinen, mir bekannten Bildern befinden sich keine Himmelsgemälde; er malte fast ausschließlich die Landschaft, die er aus dem Fenster seiner Wohnung sah, und Porträts der ihm Nahestehenden (seiner Töchter und Freunde); sowie Selbstporträts, weil er, wie er sagte, sich selbst jederzeit zur Verfügung stand. All die Bilder aber, die im Tageslicht stehenden Landschaften wie die Menschengestalten malte er auf seine einzigartige Weise wie himmlische Phänomene: aus vielen farbigen Lichtpunkten – auf der Kehrseite des nächtlichen

Himmels, auf weißem Grund. Veszelszky hat Zwiesprache nicht nur mit Gelehrten sondern auch mit der Natur geführt. Während seiner Graben-Kontemplationen hatte er das größte Bild der Natur sogar gerahmt vor sich, den bestirnten Himmel im Rahmen der Erde, in den Rahmen der Bodenschichten seiner kreisförmigen Grube gefasst.

Die Angehensweise solcherart gewechselt, auf die Kehrseite gehend, tun sich neue Perspektiven, neue Sichtweisen auf. Sogar wohlbekannte Wörter bekommen einen neuen Glanz. Verbraucht scheinende Wendungen klingen unbekannt. Wenn man zum Beispiel in einem Gedicht von dem kürzlich verstorbenen György Petri liest: *Gras wächst nicht mehr /Vergebens peitschen heftige /Regenfälle den Boden* erwartet man als Fortsetzung keine Genesis-Apokryphen wie es hier folgt: *Es scheint so, dass Gott /Keinen neuen Garten hier plant („Kaputt“)*.<sup>8</sup> Oder wenn ein anderer Dichter, Szilárd Borbély, in seinem neuesten Zyklus *Amor und Psyche – Sequenzen* ein Liebestreffen *via negativa* beschreibt: *Und wenn Liebende sich in der Nacht /treffen, im Dunklen begegnet sich ihre Seele*, erwartet keiner die Umkehrung, wie folgt: *Denn im Körper zu leben ist selbst der Tod* (VI.).

### ***Wo beginnt und wie weit reicht das literarische Feld?***

Und schon bin ich fast unbemerkt bei der reinsten Form der Literatur angekommen, obwohl es mir am Anfang gar nicht so evident schien über ungarische Gegenwartsliteratur zu sprechen. Denn wo beginnt und wie weit reicht das literarische Feld?

Anscheinend gehören Beschreibungen von Betriebsunfällen ebenso dazu, wie Berichte von Agenten oder Denunzianten. Und sie werden auch so behandelt, d.h. als Literatur veröffentlicht. Für den ersten Fall sollen Franz Kafkas *Amtliche Schriften* stehen, die er während seiner Arbeit bei einer Arbeiterkrankenkasse verfertigte und die noch in DDR-Zeiten verlegt wurden. Für den letzteren die eben publizierten Geheimakten Mátyás Esterházy's ausführlich kommentiert von seinem Schriftstellersohn Péter Esterházy.

Dabei half mir die fast philosophische Definition von Imre Kertész auch nicht, auf die ich in seinem *Galeerentagebuch* gestoßen bin: „tiefgekühlte Verbalität – also die Literatur – ist nur Form, d.h. reine Vermittlung, wo sich Aufrichtigkeit wiederum nur vermittelt, sozusagen durch Technik äußern kann.“ Ebenso musste ich mir die Frage stellen: was heißt Zeitgenossentum? Welche ist die zeitgenössische Kunst? Zeitgenössisch sind die Zeitgenossen. Es scheint ein tautologischer Satz zu sein, ist es aber nicht unbedingt. Denn es gibt häufig „Genossen“ in der Zeit, die, in mehrfacher Hinsicht, nicht nur anderes Zeiterlebnis

<sup>8</sup> György Petri: *Schöner und unerbittlicher Mummenschanz* (hg. und nachgedichtet H.-H. Paetzke), Frankfurt/M. 1989



haben, sondern auch in anderen Zeiten leben, sich in andere Zeiten versetzen oder einfach stehen geblieben, wenn nicht zurückgefallen sind.

Eine von den bemerkenswertesten Erfahrungen der letzten Dekade für unsereiner war, wie unter dem Deckmantel der totalitären Einheitskultur Überkommenes verschiedener Vor-Zeiten und Vorstellungswelten überdauerte. Nicht vollkommen verwahrt, meistens eher verkümmert, teilweise abgestorben, nicht selten entstellt. Erstaunlich für mich war daran nur der Ausmaß der Deformiertheit, die als solche in der Öffentlichkeit ihre Stimme hören ließ. Umso mehr, da mir aus der Nähe eine zeitlich ziemlich „abgelegene“ und im Grunde genommen unversehrte Welt gut bekannt war: die meiner Großeltern. Sie waren immer völlig „unzeitgemäß“, territorial und kulturell fast vollkommen isoliert, in einem kleinen Dorf, als Donauschwaben – einen fast unveränderten Dialekt aus dem 18. Jahrhundert sprechend sprachlich nicht nur von der ungarischen Umgebung, sondern auch vom „Mutterland“ abgeschnitten.

Während ich an diesem Vortrag arbeitete, stieß ich zufällig in der rumänischen Kunstzeitschrift *BALKON* auf das Manifest der New Yorker Kritikerin Sina Najafi. Das Aufsehen erregende, ziemlich dichte und einschlägige Manifest<sup>9</sup> der Chefredakteurin der Zeitschrift *Cabinet* beginnt mit der Aufforderung: *Ban the word „contemporary“* Und die Verbannung des Wortes „zeitgenössisch“ begründet sie damit, dass es keinen philosophischen Grund hat und die Möglichkeit einer historischen Perspektive verstellt (*It has no philosophical basis and discourages a historical perspective*). Zeitgenössische Künstler, Literaten sind letzten Endes jene, mit denen man die gleiche Zeit teilt, mit denen man aufwächst. Wenn man die neuere ungarische Schriftkunst (Kunst, Kultur) aus einer „historischen Perspektive“ zu betrachten versucht, kann einem die besondere Zeit-Erfahrung auffallen. Die Rezeption der (Mode)Wellen der euro-amerikanischen Kunst- und Literaturszenen lief asynchron. Wie auch die Aneignung der Formen und des Gedankenguts der Klassischen Moderne und Vormoderne. Durch diese Verschiebung wurden andere Zusammenhänge entdeckt, wie auch gemeinsame Erfahrungen der Modernität anders gedeutet. Die Folgen dieser Verschiebung lassen sich auch im Wahrnehmen beobachten. Und nicht unbedingt zum Nachteil.

### ***Das Koordinatenkreuz der ungarischen Nachkriegsliteratur***

Wenn man das Koordinatenkreuz der ungarischen Nachkriegsliteratur zeichnen wollte, wäre es mit zwei *Oeuvres* zu entwerfen: die horizontale Achse wäre dann das Prosawerk von Géza Ottlik, die vertikale die Dichtung von János Pilinszky.

*Dass diese Behauptung nicht bloß sinnbildliche Aussagekraft hat, ist an zwei Bildern abzulesen.* Das eine ist eine eigenartige Graphik von dem

<sup>9</sup> Sina Najafi: „Ten Enemas for Contemporary Art“, *BALKON* (Cluj-Klausenburg), 2002/12

Schriftsteller Péter Esterházy. Dieses Bild ist ein ganz sonderbares Zwischengebilde mit Zügen der modernen (Landschafts-) Darstellung, der Abstraktion, der Kalligraphie und der mittelalterlichen Askese. Die Entstehungsgeschichte des Bildes erklärt all die Besonderheiten: Anfang der 80er Jahre hat Esterházy das Hauptwerk von Géza Ottlik *Die Schule an der Grenze*<sup>10</sup> auf ein DIN A-3-formatiges Zeichenblatt kopiert. Diese lange, täglich wiederholte Übung lässt auf tiefe, sogar identifizierende Aneignung deuten. Ähnliches findet man nur in vorgutenbergischen Zeiten – als Handwerk oder als asketische Übung. In der monastischen Tradition wurde das Kopieren heiliger Bücher, besonders der Heiligen Schrift als Penitenz verhängt. Auf Ungarisch ist das Drehbuch zu dem Film Andrei Rubljov von Andrei Tarkovskij in den 70er Jahren erschienen, worin der Gefährte des großen russischen Ikonenmalers damit bestraft wird, fünfzehn Mal die ganze Heilige Schrift niederzuschreiben...

Esterházy's Bild lässt sich als Geste der Ehre, als Anerkennen der Meisterschaft, der „Heiligung“ des Buches von Ottlik deuten. Es ist aber nicht bloß eine handgefertigte Kopie eines Textes, sondern auch ein modernes Kunstwerk ersten Ranges. Da man die Sätze des umfangreichen Buches auf einem Blatt nicht nach- und untereinander schreiben kann, hat Esterházy sie auf- und übereinander geschrieben. Das so entstandene Gefüge der Zeilen ist nicht homogen, sondern zeigt eine Schriftlandschaft, es gibt darin dunklere und hellere Streifen, dichtere wie dünnere Schichten. Es weist übrigens gewisse Züge der Verwandtschaft mit einigen Graphiken und Gemälden von Paul Klee auf (u.a. „Hauptweg und Nebenwege“). Der Titel eines Bildes bei Klee ist keine bloße Sprachform, um das Bild von anderen Werken unterscheiden zu können, sondern er enthält eine diskrete, meistens metaphorische und oft ironische „Anweisung“ Er deutet den *point of view*, die Perspektive an, woher es im Entfalten betrachtet wurde und empfiehlt, einen ähnlichen einzunehmen. Bei Esterházy lautet der Titel schlicht und sachlich: *Géza Ottlik: Die Schule an der Grenze*, es gibt aber auch einen Untertitel: *Einleitung in die (Schöne)Literatur*. Er nennt es später „Der Text als Landschaft“<sup>11</sup> Eine paradiesische Landschaft, eine ideale literarische Landschaft würde man denken, aber der Roman von Ottlik ist nicht gerade paradiesisch – eher ist er durch *Schnee und Schlamm* gekennzeichnet. *Schnee und Schlamm* ist nämlich der Titel des II., des Kernkapitels. Ottlik hat den ganzen Romantext mit einer Stelle des *Römerbriefes* – *es liegt nicht an jemandes Willen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen* (Röm 9,16) – verwoben, sozusagen daran aufgehängt. Nur hat er den, als lateinische Inschrift in den Roman inkorporierten Satz des Paulus, leicht umgestaltet. So erscheint in der zentralen Szene *Gottes Erbarmen* zwischen *Non*

<sup>10</sup> Géza Ottlik: *Die Schule an der Grenze*. (ü. v. Charlotte Ujvary), Fischer, Frankfurt/M. 1963; Volk und Welt, Berlin (O) 1973

<sup>11</sup> Péter Esterházy: *Bevezetés a szépirodalomba*, Budapest 1986, S. 11

*est Volentis* (Erstes Kapitel) und *Neque currentis* (Drittes Kapitel) nur indirekt. Trotz *Schnee und Schlamm* ist in diesem Roman *alles da*.

### *Es ist alles da*

*Es ist alles da* – wie in der so betitelten Erzählung von Géza Ottlik auch alles da ist, in einer noch komprimierteren Erzählform. Es ist die meisterhafte Beschreibung eines erfüllten Lebens, ein Gefühl der Lebensfülle eines Violinisten, genannt Jacobi. Er kehrt am Ende seines weltbewanderten Musikerlebens zurück in seine Geburtsstadt und findet den Stein seiner Kindheit – nicht jenen worauf Jacob sein Haupt niederließ und die Engel ihre Leiter ansetzten – aber doch einen Stein, der vieles trägt und verbindet: „Aber es war zuerst der Stein, den er wiedererkannt hatte. Nicht die raue Oberfläche, die Schattenspiele, sondern sein Wesen, sein Inhalt, seine Bedeutung – seine Musik. Musik in c-Moll. «Mein Gott!» dachte Jacobi [...] Der Straßenlärm löste sich auf, breitete sich aus, das Brausen der Stadt schwamm dahin, hinweg über den Heumarkt, hinweg über den Fluß, in die Ferne, es schwamm dahin und klang zurück von den Weihnachtsinseln her. Von den Hebriden. Von irgendwo unter dem Kreuz des Südens. Mein Gott, dachte Jacobi, ich bin auf dieser Erde gewesen.[...] «Mein Gott», dachte er, ich bin auf dieser Erde gewesen, habe in der Abendstunde den Sonnenschein gesehen, der über den rauhen Stein strich. Du hast mir Gras, Kieselsteine [...] gezeigt. [...] Und jetzt gewann ich diese frühe Erkenntnis wieder. Oder etwas für dessen Erscheinungsform, für dessen Existenz es in der menschlichen Sprache noch gar keinen Namen gibt. Empfinden, Zustand, Temperatur? Substantiv, Attribut, Verb, Adverb? Vielleicht dachte Jacobi, ein Augenblick der Schöpfung in seiner ganzen Vollendung und Einfachheit, vor der Namensfindung. Er geht der Sprache voraus, dem Geigenspiel, wie soll ich es also den Engeln melden?“<sup>12</sup>

Die Erzählung von Ottlik erschien 1968. Einige Jahre später notierte Imre Kertész in seinem Galeerentagebuch, das fast als ein Postskriptum zu der Novelle von Ottlik zu lesen ist: „Die transzendente Wirklichkeit umschließt uns wie ein Mutterschoß. Sie ist das einzig Gewisse, alles, was wir als materielle Gewissheit ansehen, ist tausendfach ungewisser. So gesehen ist die individuelle Tragödie ein Irrtum, das Glück dagegen nicht. Das Göttliche spiegelt sich in der Freude, als schöpferische Gedanke oder Gedanke der Schöpfung.[...] Das Staunen des Menschen über die Schöpfung; seine andächtige Verwunderung darüber. [...] Seine Verwunderung über das Bestehen der Welt ist vergangen und damit eigentlich die Ehrfurcht vor dem Leben, die Andacht, die Freude, die Liebe“<sup>13</sup> Diese Sätze machen gleichzeitig eine Zäsur in der Zeit deutlich, die nicht nur bei ihm erscheint.

<sup>12</sup> Géza Ottlik: „Es ist alles da“ (dt. von Heinrich Weißling), in *Liebe. Ungarische Kurzprosa aus dem 20. Jahrhundert* (ausgw. von I. Bart), Corvina, Budapest 1993, S. 231

<sup>13</sup> Imre Kertész: *Galeerentagebuch* (dt. von Kristin Schwamm), Reinbek 2002, S. 270

Dennoch erkundeten Schriftsteller die singulären Momente der Fülle. Der große Roman Buch der Erinnerung von Péter Nádas ist letztlich ein Entdeckungsweg, der in die Grenzsituationen höchster Intensität führt und sozusagen In Gottes Hand – so der Titel des sechsten Kapitels – gipfelt.

### ***Die vertikale Achse***

Im imaginären Koordinatensystem der neueren ungarischen Literatur lässt sich die vertikale Achse mit der Dichtkunst von János Pilinszky zeichnen. Nicht anders wie bei der Horizontalen (Ottlik) erscheint auch diese Achse nicht nur als Sinnbild. Im Fall Pilinszky's ist das Bild ein Wandbild: eine mit seinem Vierzeiler vollgeschriebene Wand, die ich vor vielen Jahren in der Wohnung einer Medizinstudentin sah. In dem Werk des 1981 verstorbenen Dichters und eines der größten theologischen Denker der letzten Epoche in Ungarn vollzieht sich eine sprachliche Wende, die für die ganze ungarische Literatur paradigmatisch ist. Sie lässt sich sogar mit dem Titel eines seiner Gedichte beschreiben: *Fest des Tiefpunkts*. Übrigens wurde diese Wendung Teil der Umgangssprache, mindestens unter Gebildeten.

Bis dahin verwendete Pilinszky in seiner modernen Sprachpoesie ab und zu Wörter, wie auch Wendungen der traditionellen religiösen Sprache. Wie etwa in dem Gedicht *Bevor*: „Der Vater nimmt das Kreuz zurück, /wie einen Splitter, /und die Engel, die Tiere der Himmel /schlagen die letzte Seite der Welt auf.“ Manchmal gebrauchte er sorgfältig platziert sogar lateinische Termini, wie „Monstranz; Et resurrexit tertia die“ (*Am dritten Tag*). In den 70er Jahren hat er diese modern rekontextualisierte, gehobene Sprache der traditionellen Religiosität nicht mehr gebraucht. Statt deren bediente er sich der radikalen Einfachheit, wie in der folgenden, einfach als *Gedicht* betitelten Dichtung: „Keine Erde ist Erde. /Keine Zahl ist Zahl. /Kein Buchstabe ist Buchstabe. /Kein Satz ist Satz. Gott ist der Gott. /Blume ist Blume. /Tumor der Tumor. /Winter ist Winter. /Konzentrationslager ist das eingegrenzte Gebiet ungewisser Form.“

### ***Pathos der Ironie***

Eine Zäsur zeichnet sich in der neueren Literatur nicht nur sprachlich ab. Es betrifft außer der Wortwahl besonders den Ton. Statt dem Tragisch-Ernsten wurde das Ironische dominierend, nicht unbedingt in der heiteren, eher in der bitteren Version.

An der *Ironie des Kontrastes* (Hofmanstahl) mangelte es in unserer Region schon in alten k.u.k.-Zeiten nicht. Seither gab es in Ungarn davon immer schon Unmengen. Und der Reichtum an Kontrasten wird nicht nur durch die *Ironie der Dinge*, sondern auch durch die der Sprache gesichert. Da der ironische Kontrast der Sprechweisen früher durch den pathetischen Nationalismus der sog. „christlichen feudalen Mittelschicht“ gegeben war, brauchte der pathetische Sozialismus nur

einige Wörter auszutauschen. Der Ton und der Jargon der Wortblasengebilde blieben letzten Endes unverändert und hatten alle öffentlichen Bereiche durchdrungen. Er sickerte sogar in ganz abgelegene Regionen, wie etwa Gebrauchsanweisungen technischer Geräte ein. Der Schriftsteller Péter Esterházy stellte z.B. den folgenden Satz aus dem Begleitheft eines PKWs als Motto vor einen seiner Texte: „Die Bodenhaftung des TRABANtes ist ausgezeichnet, aber es darf einen nicht zu Leichtsinngkeit verführen.“

Esterházy hat mit seinen Büchern nicht nur die „hohe“ Kunst der Literatursprache erneuert und deren Enge gelöst, sondern auch einen weitreichenden *Linguistic Turn*, eine sprachliche Revolution ausgelöst. *Ironie ist nicht eine Sache, die man wählt; heutzutage kann man nicht unironisch sein* – sagte er in einem Gespräch.<sup>14</sup> Seine ironiereiche Schreibweise hat auch weite Bereiche öffentlicher Diskursmoden durchdrungen; nicht wenige seiner Wendungen wurden „Gemeingut“ Die zugespitzte ironische Sichtweise hinderte ihn nicht daran, an angemessenen Plätzen Einschnitte und Übergänge in das Textgewebe zu setzen, wo existentieller Ernst waltet. So z.B. gipfelte sein früher, 1979 erschienener *Produktionsroman* in einer umfangreichen Fußnote, wo er das *Vater unser* der Weihnachtsmesse beschreibt ohne einen Hauch der postmodernen Unverbindlichkeit.

Ähnliches findet man übrigens in der neueren deutschen Literatur auch: erwähnenswert finde ich hier besonders die beiden Romane von Thomas Kapielski: *Davor kommt noch; bzw. Danach war schon*.<sup>15</sup> Die *Gottesbeweise* so der gemeinsame Untertitel beider Bücher – verbergen sich nach Hannes Böhringer „in kleinen, unscheinbaren Ausdrücken wie «gottlob» oder «Gott sei's geklagt», die gottweißwarum aus unserer Sprache noch nicht verschwunden sind [...]. Grammatisch werden diese Ausdrücke als Interjektionen bezeichnet. Hier finden sich großer Gott, gottseidank, um Gottes willen, ogottogott in der Gesellschaft von igittigitt, auweia, rums, yeah, super, geil und den aus den Comics bekannten, grammatisch aus Imperativformen von Verben gebildeten ächz, stöhn usw. Kapielski entdeckt die Gottesbeweise der Sprache, Interjektionen in der Babylonischen Gefangenschaft der Umgangssprache und entläßt sie aus ihrer gedankenlosen Betulichkeit.“<sup>16</sup>

Spuren von Ironie und Humor lassen sich auch in den Evangelien entdecken, obwohl ihnen im frühchristlichen Gedächtnis wenig Platz gewährt wurde und aus den überlieferten Schriftfassungen fast völlig fehlen. Doch scheint aus dem Jesuslogion darüber, was dem Kaiser gebührt, heute viel mehr göttliche

<sup>14</sup> *Üzenet* (Subotica-Szabadka), 2002/7-9.

<sup>15</sup> Thomas Kapielski: *Davor kommt noch; Danach war schon*, Merve, Berlin 1999

<sup>16</sup> Hannes Böhringer: O Gott! Lobrede auf Thomas Kapielski (Manuskript)

Ironie, als „realpolitische“ Anerkennung einer Besatzungsmacht. Wie auch jene Geste, mit der Jesus in den Staub schrieb, in einer der Textolatrie verfallenen Kultur nicht der Ironie entbehrte. Bei seinem feinfühligsten Nachfolger, wie etwa Dietrich Bonhoeffer, findet man entsprechende Resonanz im Ernst des Gefängnisses machte er die Notiz: *Letzter Ernst ist nie ohne eine Dosis Humor*.<sup>17</sup> Die Frage des göttlichen Humors taucht auch in den theologischen Reflexionen bei Imre Kertész auf: „Mir erscheint – schreibt er in seinem Tagebuch –, Gott als ein Humorist, ein etwas gnadenloser Humorist, dem die weise, wenn auch beschränkte Güte des wahren Humoristen jedoch nicht fehlt. – Doch das stimmt nicht, denn den Humor haben die Menschen erfunden, gerade wegen der Unzulänglichkeit Gottes; wäre Gott vollkommen und mit ihm das Leben (durchschaubar sowie ohne Tod und Schrecken), gäbe es keinen Humor.“<sup>18</sup>

Eine Dosis ernsten Humors hatte auch Esterházy, als er zufällig erfahren musste, dass sein verehrter Vater – den er in seinem großen Buch *Harmonia caelestis* fast hymnisch besungen hat jahrzehntelang als Spitzel des Geheimdienstes tätig war. Sein durch das Lesen der Agentenberichte seines Vaters verursachtes Entsetzen beschrieb er in seinem letzten Buch *Verbesserte Ausgabe. Beilage zur Harmonia caelestis*. Darin schrieb er u.a. folgendes: *Ich mußte so, aus meinem Vater vertrieben, auf Vieles verzichten*.<sup>19</sup> Dann auch: *Vatertum ist Parodie* (dt. im ung. Orig.). Und am Ende des Buches wiederholt er den alttestamentarischen Ton: *Ich wurde aus meinem Vater vertrieben. Ich werde aus meinem väterlichem Gut vertrieben*.<sup>20</sup> Die Vertreibung aus dem „väterlichen Paradies“ hat nicht nur eine persönlich-familiäre Bedeutung, sondern ist auch im übertragenen Sinne bedeutend. Und wird auch literarisch thematisiert hauptsächlich in den Werken von Imre Kertész.

### **Vaterfragen**

Während unserer Entwicklung lösen wir uns erst von unserer Mutter, später von unserem Vater und zuletzt scheiden wir meistens aus der Familie aus. Diese Evolutionslinie hat ihre Parallele in der Religionsgeschichte. Das Erwachsen beginnt mit der Loslösung von der (Mutter-)Erde und von den mit ihr zusammenhängenden Kulturen. Später, viel später folgen darauf die Wegbewegungen vom Vaterkult. Beide Loslösungen können nie die Verbindung nichtig machen, aber beide sind nötig zum Erwachsenwerden. Zum Freiwerden. Wie in der entsprechenden Phase eines aufwachsenden Menschen zieht sich der Vater zurück, um genügend Freiheit zu bieten, die ein Kind braucht, um

<sup>17</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, Berlin (O) 1982, S. 408

<sup>18</sup> Imre Kertész: *Galeerentagebuch*, S. 189

<sup>19</sup> Péter Esterházy: *Javított kiadás*, Budapest 2002, S. 100

<sup>20</sup> Péter Esterházy: *Javított kiadás*, S. 228

Erwachsener zu werden. Die Freiheit des Menschen entfaltet sich evolutiv. Die menschliche Evolution lässt sich *als zunehmende Einsicht in seine religiöse Beziehung* (Linke) charakterisieren. In dem Roman *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* von Kertész erscheint diese Beziehung nicht bloß als eine historische Perspektive, sondern als das persönlichste Anliegen eines Jeden – mit dem menschlichen Weltverständnis gleichbedeutend: „...dass also das *Verständnis* der Welt die religiöse Aufgabe des Menschen ist, völlig unabhängig von den verkrüppelten Religionen verkrüppelter Kirchen...“<sup>21</sup>

Unter den heutigen ungarischen Schriftstellern gehen seine Werke am offensten und tiefsten an diese Fragen heran. Bei Kertész hängt die Loslösung vom Vater von der „Vaterkultur, dieser weltumfassende Vaterkomplex“,<sup>22</sup> mit der Emanzipation vom Vater-Gott, mit der Emanzipation von der Religion am engsten zusammen – als persönliches Schicksal eines *Schicksallosen*. Im *Kaddisch* schreibt er über einen seiner Erzieher: „A.[...] erschien mir später bloß als Übertreibung jener Tugenden, zu denen ich von frühester Kindheit an erzogen worden war. [...] A. [...] erscheint mir im Bild des Vaters, ja die Worte Vater und A. erzeugen in mir das gleiche Echo. [...] Und wenn es stimmt, daß Gott ein glorifizierter Vater ist, dann hat Gott sich mir im Bild von Auschwitz offenbart.“<sup>23</sup> In seinem nächsten Buch *Ich – ein anderer* führt er seine theologischen Reflexionen noch weiter: „Gott hat die Welt erschaffen, der Mensch hat Auschwitz erschaffen. Ich stelle mir eine Theologie vor, die sämtliche schlechten Erfahrungen der Schöpfung zu einer Wissenschaft zusammenfaßt, deren Sprache jedoch von einem *göttlichen Stil*, von einem metaphysischen Kontrapunkt geprägt ist, aber nur rhetorisch, nicht argumentativ“<sup>24</sup>

Diese unmittelbare theologische Reflexivität ist einzigartig in der ungarischen Literatur. Das Fehlen anderer Stimmen, des Bedenkens des Religiösen solcher Art und auf diesem Niveau hat nicht hauptsächlich persönliche Gründe. Es wird vielmehr von der öffentlichen-institutionellen Religiosität vereitelt. „Die Performanzen des zeitgenössischen ungarischen Paganismus – diagnostiziert der Dramatiker-Dichter András Visky – lassen gerade die christlichen (und gläubigen) Stimmen fast verstummen. Das Wort in Sachen Religiosität ist vor allem Frage der Form; das Schwierigste ist jetzt in Ungarn Christ zu sein, natürlich nicht im neopaganen Sinn. In dieser Hinsicht ist in der Literatur die jüdische Tradition und Sprachreserve in einer besseren Lage“.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Imre Kertész : *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* (dt. von György Buda und Kristin Schwamm), Reinbek 1996, S. 86

<sup>22</sup> Imre Kertész : *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, S. 132

<sup>23</sup> Imre Kertész : *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, S.145

<sup>24</sup> Imre Kertész: *Ich – ein anderer*, Ilma Rakusa, Berlin 1998, S.100

<sup>25</sup> Brief am 15.12. 2002 (an den Verfasser)

### **Zusammenklingen zweier Stimmen**

Neuerlich hat Péter Esterházy das Schweigen auf diesem Terrain gebrochen. Sein letztes Buch, das ich schon erwähnte, ist eine Art öffentliche Beichte, ein Soliloquium, womit er die christliche Tradition der Vergebung anregte (A. Visky). Darin kommt auch die sonst tief verschwiegene Frage unseres Gottesbegriffes nach Auschwitz auf. Er fragt, das Buch Jeder ist Judas von Wolfgang Teichert lesend: „Ob selbst Gott nicht Verräter ist? (Auschwitz.) Kein irdischer wie kein himmlischer Vater antwortet darauf. Es ist auch ein Teil des Verrats, dieses Schweigen.“<sup>26</sup>

Mir scheint, dass das Schweigen doch nicht so vollkommen ist, wie es Esterházy behauptet, und es gibt einige, die die Frage zu beantworten suchen. Unter denen, finde ich, stammt die bedeutendste Antwort von Paul Ricoeur: „Besonders nah stehe ich den Einsichten von Hans Jonas, wenn wir versuchen den Gottesbegriff nach Auschwitz zu formulieren. Wir müssen die Kategorie der Allmacht aufgeben, denn es ist nicht eine rein religiöse, sondern eher eine theologisch-politische Kategorie. Einerseits wurde die Idee von der Quelle der Offenbarung nach Muster der absoluten politischen Macht geformt, im Tausch wurde dafür diese Vorstellung der Gottheit zur Legitimation der politischen Macht. Demnach dient die Religion dazu, Furcht in den Menschen zu wecken. Am Ende der Drohung ist die Hölle. Man müsste die Gedanken von Allmacht und Hölle gleichzeitig verwerfen und müsste eine andere Konzeption der Macht entwickeln – das wäre die Offenbarung. Man müsste es mit jener Schwäche der Liebe verknüpfen, die sich dem Tode ausliefert.“<sup>27</sup>

Zuletzt lassen Sie ihre Aufmerksamkeit auf das Zusammenklingen zweier Stimmen lenken. In demselben Gespräch, das Paul Ricoeur mit dem Gehirnforscher Jean-Pierre Changeaux führte, äußerte er sich noch folgendermaßen: „Das Zeichen einer großen religiösen Kultur und Mäßigkeit ist die Einsicht, daß andere auf anderen Wege sich auch nähern können. [...] Ich befinde mich auf einer fragmentierten Kugeloberfläche, die verschiedene Orte der Religiosität enthält. Wenn ich an der Oberfläche der Kugel zu laufen versuche, bin ich ein Eklektiker, und finde die universale Religiosität nie, werde höchstens ein Synthetiker. Wenn ich mich aber genügend in meiner eigenen Tradition vertiefe, überschreite ich die Grenzen meiner Sprache. Sobald ich mich der von mir «grundlegend» genannten Schicht nähere den andere auf anderen Wegen erreichen kann ich durch diese Tiefbohrung meine Distanz zu andern Traditionen vermindern. Die Entfernung ist

<sup>26</sup> Péter Esterházy: *Javított kiadás*, S. 24

<sup>27</sup> Jean-Pierre Changeaux – Paul Ricoeur: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998



auf der Oberfläche riesig, wenn ich aber mich vertiefe, komme ich dem anderen, der die selbe Wegrichtung hat, näher.“<sup>28</sup>

Es gibt eine Stelle in dem erwähnten Buch von Géza Ottlik – *Die Schule an der Grenze* – worin fast das Gleiche zu lesen ist: „An der Oberfläche der greifbaren Wirklichkeit leben wir voneinander getrennt. Doch irgendwo, jenseits des Wahrnehmbaren und außerhalb der Zeit, im Raume einer allumfassenden Wirklichkeit, sind wir miteinander verbunden. Unsere Antennen schneiden nur die Ebene dieser Welt und reichen über sie hinaus in eine unbekannte Dimension. Dort, in jenem glatten Kontinuum sind wir zu einer einzigen Einheit verbunden. [...] Wäre es anders, wäre all unser Bemühen eitel. Da es aber so ist, ist es uns möglich, obwohl wir an der Oberfläche des Seins die Hände vergeblich nacheinander ausstrecken, aus armseligem Schein und mit Hilfe toter Formen lebende Wirklichkeit zu erzeugen – wenn wir nur nicht müde werden, auf die Kräfte zu achten, die, im rechten Winkel von der Oberfläche weg, nach einer unbekannt Dimension streben. Wir können uns ja auch als Strahlen in einem Strahlenbüschel verstehen; denn je tiefer wir in uns selbst eindringen, auf den gemeinsamen Brennpunkt unserer Einsamkeit zu, um so mehr nähern wir uns einander, auch wenn die diskreten Punkte, in denen die Strahlen nahe oder ferne Peripherien schneiden, und die unscheinbaren Bahnen, die wir an der Kugeloberfläche beschreiben, einander überhaupt nicht berühren.“<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Jean-Pierre Changeaux – Paul Ricoeur: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*

<sup>29</sup> Géza Ottlik: *Die Schule an der Grenze*, S. 415-416

# LE CORPS DES COMMUNISTES\*

LAJOS ANDRÁS KISS

*„Camarades!  
Nous, communistes, nous  
sommes des hommes  
spécifiques. Nous ne  
sommes pas forgés d'une  
matière ordinaire.”*

(Staline)

Il y a une bonne dizaine d'années le communisme s'est écroulé en Europe Orientale et Centrale. Probablement les citoyens grandis en démocratie s'en étonnent, mais chez nous c'est une réalité: il n'y en a que très peu qui sont prêts à entreprendre – avec un minimum d'exigence scientifique – d'affronter l'ancienne pratique idéologique de marxisme en Europe de l'Est. (Bien sûr, je ne tiens pas compte des ouvrages politiques vulgarisants qui ne veulent que choquer et n'étudient pas la logique immanente du régime: d'une part parce que ces œuvres s'épuisent en énumérant le catalogue des centaines de milliers des victimes; d'une autre part, vu qu'il s'agit foncièrement des œuvres des auteurs occidentaux, il serait difficile de les considérer comme l'introspection des intellectuels de l'Europe orientale.) Il y a incontestablement quelques exceptions. Bien que même ces exceptions courageuses, comme par exemple, les anciens émigrants russes Boris Groys et Mihaïl Epstein, vivent en Occident depuis plusieurs décennies. Leurs œuvres, et même celles de Slavoj Žižek, philosophe slovène publiant surtout en anglais et en français, ne peuvent plus être considérées que sous certaine réserve comme ressortissants de la philosophie de l'Europe centrale.

Je ne dénie pas que lors de mon exposé je me référerai principalement aux œuvres de ces derniers. L'objectif de mon exposé sera d'énumérer des arguments pour justifier la thèse selon laquelle une *racine métaphysique* plus générale se trouve derrière la pratique idéologique soviétique mettant en relation la création de l'homme communiste et la transformation radicale du corps humain; et que ce fondement métaphysique d'une façon singulière reste une force particulièrement efficace, même après la chute du régime politique et économique du communisme. Voire, comme si c'était cette racine métaphysique engendrant et

---

\* Conférence à la Faculté Jean Monnet, Paris-Sud XI, 10 octobre 2002.

alimentant le projet communiste qui nourrirait les innombrables versions des *antropo-techniques* très courantes de nos jours, quoique apparemment „exemptes d'idéologie”

\* \* \*

L'idéologie de la période soviétique se caractérise en général comme l'hégémonie du matérialisme. En réalité, ce schéma simpliste ne peut pas être justifié sous l'optique d'une analyse historique et herméneutique plus minutieuse. Selon Peter Koslowski: „Même dans les thèses fondamentales du matérialisme dialectique se trouvent des idées gnostiques et occultes. Notamment la supposition que l'homme, grâce à son savoir acquis, exerce un pouvoir magique sur les forces de la nature et par ce biais il sujette le monde à ses propres objectifs.” (Koslowski 1992: 140.) Nikolaï Berdiaïev souligne dans un bon nombre de ses ouvrages que la version „russifiée” du marxisme occidental est un produit idéologique considérablement complexe qui, en fait, se débarrasse de la possibilité de toute définition précise.

En bref, il s'agit du fait que la théorie économique sèche de Marx n'a pas aucune répercussion particulière en Russie, mais c'est plutôt la foi sans condition dans le rôle *démiurgique* et sauveur du monde du prolétariat qui en a. Sachant qu'en Russie à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle il y a de plus en plus de personnes croyant – surtout sous l'influence des idées slavophiles – que le peuple russe peut détenir et détient un rôle exceptionnel dans la réintégration du monde défait. La conception que le monde occidental ainsi que l'homme européen soient *malades* est une évidence même en dehors de la Russie. C'est en effet le motif principal des idées de Nietzsche. Et puisque l'espoir de la mise en pratique des idées slavophiles s'éteint progressivement, il semble évident de chercher de nouvelles munitions intellectuelles dans l'importation occidentale. Les pensées de Marx et de Nietzsche s'avèrent très prometteuses pour le reconvertis russes.

Il n'est pas suffisamment connu, mais c'est un fait: à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles, c'est parmi les intellectuels russes que Nietzsche a le plus d'effets. La philosophie de Nietzsche fortement influence même Gorki qui débute justement à cette époque-là (voir Günther 1993; Agourski 1991). Dans les nouvelles précoces de Gorki l'optimisme lié aux valeurs vitales et aux saines énergies corporelles des va-nu-pieds s'oppose entièrement à la faiblesse corporelle et à la décadence intellectuelle de la „bourgeoisie” En outre, Gorki aussi est considérablement influencé par la socio-philosophie subversive du cercle des *bâtisseurs de dieu* („bogostroitelstvo”), le groupe le plus radical du nietzschéisme russe. En se basant sur les théories de Nietzsche, les *bâtisseurs de dieu* créent du marxisme et des récits évangélique sur le Messie, un type de l'homme supérieur qui évoque quelque part le „Christ prolétaire” étant capable de créer „le royaume de Dieu” déjà sur terre. Bien qu'à la suite de la révolution bolchevique ce soit

Lénine même qui lui reproche ses „fourvoiements idéologiques”, Gorki ne renie jamais sa croyance à la possibilité de la création de l’homme supérieur. Il croit sérieusement que ce ne soit qu’une question de temps et la science permettra d’exclure la mort de la vie humaine. En 1920 il écrit: „L’intelligence humaine déclare la guerre contre la mort en tant que phénomène naturel. Oui, contre la mort. Je suis vraiment persuadé que tôt ou tard, dans deux cents ans, mais peut-être en suffira-t-il cent pour que l’homme atteigne réellement l’immortalité.” (Cité par Agoursky 1991: 61.)

La théorie *Übermensch* de Nietzsche touche même Lounatcharski, l’un des premiers personnages importants de la politique soviétique de culture. Le jeune Lounatcharski talentueux – plus tard le commissaire du peuple – à ses débuts fait partie des philosophes de religion russes. Le chapitre „La mythologie du travail” de son ouvrage *Religion et socialisme* est l’exemple par excellence du gnosticisme païen du monde moderne. Il déploie l’histoire du mouvement ouvrier dans le cadre d’un symbolisme collectif et surtout des mythes solaires. Il déclare que le Soleil, le symbole de la vie active ainsi que d’une source d’énergie inépuisable vainc nécessairement les Ténèbres stériles et inactifs. Prométhée et Héraclès – en tant qu’alliés du genre humain et opposés à Zeus qui désire la déchéance de ce dernier – jalonnent le chemin que l’homme de l’avenir devra suivre. Sois plus que toi-même, dépasse les limites naturelles! – impose l’impératif de Lounatcharsky (voir Günther 1993: 88). Lounatcharski interprète d’une façon passablement hérétique l’histoire du péché originel de la Bible aussi. Car ces hommes exceptionnels sont les héritiers directs de Lucifer qui, en tant qu’héros de la révolte de l’intelligence, commencent la construction de la tour éternelle de la culture à Babilon, laquelle ne mérite que la reconnaissance en tant qu’une „géante Cité humaine, globale, passionnée et souffrante” Dans l’interprétation de Günther: „Lounatcharski relie la question du perfectionnement impliquant l’individuel et l’espèce entière avec l’aristocratique comportement nietzschéen concernant les souffrances des faibles. Tout ce qui touche la faiblesse, la maladie, la souffrance «la vie dégénérée, inférieure et faible» est à mépriser et surtout à refuser comme anti-esthétique.” (Günther 1993: 83.)

J’en suis conscient qu’une question bel et bien justifiée se pose ici Comment peut-on relier l’idéologie stalinienne communiste – manifestant une haine envers la religion et le christianisme et même désirant les anéantir – avec ces étranges intentions gnostiques, philosophiques et esthétiques. Pour formuler une réponse plus ou moins satisfaisante je vais avoir recours à l’interprétation de totalitarisme du philosophe russe émigré Boris Groys et du penseur français Claude Lefort.

Groys prouve d’une manière convaincante que l’idéologie de Staline se formant dans les années 30 a un bon nombre d’intérêts de sauvegarder la notion „Dieu-homme”, quoique sous une forme fortement réinterprétée. La conscience révolutionnaire a besoin du principe dionysiaque qui proclame le reniement radical

de l'ancien monde. L'homme communiste ne peut connaître aucun obstacle qu'il s'agisse soit de la modification des cours d'eau soit de la transformation radicale de sa propre nature. Dans son ouvrage, intitulé *Gesamtkunstwerk Staline*, considéré comme un vrai classique de nos jours, Groys formule la thèse, de prime abord stupéfiante, que l'avant-garde et la philosophie de l'art des années 10 du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que le *réalisme socialiste* stalinien expriment en fait le même concept. De même, le *réalisme socialiste* peut être considéré comme le véritable accomplissement des idéaux de l'avant-garde. „C'était l'époque stalinienne qui a réalisé de facto le rêve de l'avant-garde, c'est-à-dire il a organisé toute la société d'après un projet artistique global [nach einem künstlerischen Gesamtplan], quoique ce ne soit pas exactement la même façon dont l'avant-garde l'aurait voulu.” (Groys 1988: 14.)

Le philosophe français, Claude Lefort, quoique d'une autre approche, arrive aux mêmes conclusions que Groys dans son évaluation du totalitarisme stalinien. En analysant le régime stalinien Lefort recherche ce qui distingue la terreur stalinienne des agressions des despotes orientaux ou des tyrans romains et grecs, des horreurs des inquisitions ou des guerres de religion européennes. D'après le philosophe français, en observant soit les monarchies européennes, soit les sociétés despotiques orientales, on peut constater que le pouvoir absolu est limité de quelque manière. La limitation se réalise en Europe par le fait que certains groupes privilégiés des ordres et des villes disposent de différentes autonomies. Même en Orient, le pouvoir du despote n'est pas absolu puisque le monarque représente l'omnipotence et la perfection éternelle du monde divin et transcendent, mais *il ne s'y identifie jamais* (voir Lefort 1994: 100). Une toute nouvelle situation se présente lors de la naissance des démocraties modernes. En s'appuyant sur la célèbre thèse d'Ernst Kantorowicz, Lefort aussi souligne le changement appelé simplement le processus de désacralisation du pouvoir. Selon Lefort au Moyen Age „l'image du corps du roi, comme corps double, à la fois mortel et immortel, individuel et collectif, s'est d'abord étayée sur celle du Christ” (Lefort 1994: 171). Au cours de la révolution démocratique le pouvoir se détache du corps du souverain et déménage à un endroit inconnu. Le philosophe slovène, Rado Riha développe les pensées de Lefort comme ceci: En effet, l'essentiel de „l'invention” de la révolution démocratique c'est que la légitimation du pouvoir se réalise dans l'acte de la parole où la légitimation s'appuie exclusivement sur „soi-même”, sur son propre énoncé, et en conséquence, ne prend la responsabilité d'aucune transcendance. Lors de la Révolution française le pouvoir – comprenant tous les organismes administratifs de la société – se détache du corps du roi pour déménager dans un endroit imprécis et indéfini qui n'apparaît que dans l'acte de l'énoncé. Le pouvoir appartient à ceux qui sont capables de parler au nom du peuple, ou bien qui en ont la possibilité, tandis que le peuple ne devient ce qu'il est, c'est-à-dire ne se forme à base de la population empirique qu'à travers leurs

propos. (Voir Riha 1997: 54.) Justement c'est la raison pour laquelle la démocratie moderne doit faire face à une constante nécessité de légitimation. Car, au fond, c'est un dilemme rationnellement inextricable, ce qui provient, d'une part, de la thèse de „tous les hommes sont égaux” et d'autre part, du fait que „l'exercice du pouvoir ne se réalise que par quelques-uns” Les démocraties occidentales ont fini par apprendre à traiter cette aporie, quoique péniblement. En effet elles laissent vide l'endroit réel du pouvoir. „Le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporairement ou ne sauraient s'y installer que par la force ou par la ruse.” (Lefort 1994: 172.) Les corps du pouvoir sont en réalité des usurpateurs (les partis, les gouvernements, le parlement, etc.), le véritable pouvoir se personnifie dans le „peuple”, en général invisible. C'est pour cela l'organisme de la démocratie bourgeoise, comme si „dirigée par des remords anxieux” fait tout pour l'autolimitation (la séparation des pouvoirs, élections tous les N ans, etc.). D'un autre côté, les démocraties modernes, quoique prudemment, tentent certaines re-sacralisations. Par exemple, soit c'est la propriété familiale, soit c'est la propriété nationale qui se fait caractériser „sacrée” Cependant dans les situations historiques exacerbées – au moins d'après le témoignage du XX<sup>e</sup> siècle – les jeunes démocraties fortes ne se contentent pas de ces actions compensatrices et ne peuvent pas résister à la tentation de soulager cette angoisse caractérisant toute démocratie par un revirement radical. Ce moment de „la dernière goutte” est à la fois le moment de la naissance du régime totalitaire. Tout de même le peuple n'arrive pas à se manifester purement en soi-même dans le régime totalitaire non plus. A ce sujet Lefort explique: „Car le peuple-Un ne peut être à la fois figuré et énoncé que par un grand Autre; dans la première période, il ne peut l'être que par ce grand individu que Soljénitsyne a si bien nommé *Egocrate*.” (Lefort 1994: 101.) Lefort cite plusieurs fois la dernière ligne de l'œuvre de Trotsky sur Staline: „*L'Etat c'est moi!* Est presque une formule libérale en comparaison avec les réalités du régime totalitaire de Staline. Louis XIV ne s'identifiait qu'avec l'Etat. Les Papes de Rome s'identifiaient à la fois avec l'Etat et avec l'Eglise – mais seulement durant les époques du pouvoir temporel. L'Etat totalitaire va bien au-delà du César-papisme, car il embrasse toute l'économie du pays. A la différence du Roi-Soleil, Staline peut dire à bon droit: *la Société c'est moi!*” (Lefort 1994.) Donc, l'Egocrate en tant que démiurgique créatrice prend la place de Dieu. Il n'a plus besoin d'une transcendance extérieure, car dans son personnage s'interfèrent l'immanence et la transcendance. En ce qui concerne l'Egocrate, Lefort emploie également la métaphore de *l'artiste créateur*, et cette conception s'approche beaucoup de l'interprétation de Groys.

\* \* \*

Récemment j'ai eu l'occasion de lire *L'Adieu au corps* de David Le Breton. J'ai déjà rencontré quelques-uns de ses ouvrages dont le thème principal était l'observation des expériences corporelles des époques moderne et postmoderne sous leurs diverses formes. D'après l'annotation, Le Breton analyse les questions concernant la transformation radicale du corps humain dans une bonne douzaine d'ouvrages lors des dernières quinze années. L'un des protagonistes du premier chapitre est Orlan, l'artiste *Body-Art* très connue en France. L'art d'Orlan se traduit, en fait, comme une critique existentielle voulant délivrer l'existence humaine de toute entrave. Pour Orlan ce ne sont pas les déterminations sociales qui sont les frontières primordiales, mais c'est le caractère „donné” du corps dont elle est mécontente. „Le corps est le lieu où est questionné le monde.” (Le Breton 1999: 41.) Pour Orlan et les artistes *Body-Art* le corps n'est pas un „don”, mais une „disposition” offerte aux rêves, ingéniosités et fantaisies, ainsi une possibilité maniable de manière illimitée. „Si le corps des années 60 incarnait la vérité du sujet, son être au monde, il n'est aujourd'hui qu'un artifice soumis au *design* permanent de la médecine et de l'informatique.” (Le Breton 1999: 41-42.) Dernièrement c'est son propre corps qui se trouve dans le centre d'intérêt de l'art d'Orlan. Récemment elle a compté d'agrandir son nez ayant recours à la chirurgie esthétique. (Voudrait-elle reproduire le visage de Cyrano de Bergerac dans ses propres traits?) D'ailleurs auparavant elle s'est faite greffer de petites cornes sur son front. Par surcroît, elle veut continuer la transformation radicale de son corps même après sa mort. Plus précisément c'est l'accès possible à l'immortalité ou plutôt à la quasi-immortalité qui la préoccupe. „La mort n'arrêtera pas Orlan, car son cadavre momifié doit se trouver un jour dans un musée, inséré dans une installation avec vidéo interactive.” (Le Breton 1999: 44.) Il n'est peut-être pas superflu de mentionner au lecteur (à l'auditeur) le fait, pas très connu, que la momification et l'exposition du corps de Lénine avait aussi certains motifs qui ressemblaient étrangement à l'objectif du projet d'Orlan. Les communistes contemporains ont pensé que Lénine n'était pas vraiment mort. (Pensons au dicton souvent répété, presque sacralisé: „Lénine vivait, Lénine vit, Lénine vivra”.) Car le corps banal d'un petit bourgeois simulant un sommeil tranquille – qui fait penser à un jovial colporteur – servait, par une étrange inertie, d'une source „d'énergie interactive” et inépuisable pour des milliers de camarades pendant des décennies. Donc semblable aux communistes ayant l'intention de plier les lois naturelles à leur gré, Orlan déclare la guerre à toute détermination extérieure. „Mon travail écritelle, est en lutte, contre l'inné, l'inexorable, la nature, l'ADN (qui est notre rival direct en tant qu'artiste de la représentation) et Dieu” – cite Le Breton (1999: 44). Bien sûr, vous pouvez me poser la question de juste droit: n'est-ce un peu exagéré de relier si directement une idéologie responsable de la disparition des centaines de milliers de personnes et les idées extravagantes d'une artiste solitaire? La différence séparant les deux mondes est naturellement énorme, tout de même

derrière les concepts d'Orlan il y a davantage que la simple fantaisie déchaînée d'un artiste-monade solitaire. D'après un de ses critiques: Même l'identité qu'Orlan modifie de temps en temps sur son corps est sujette à des fantasmes collectifs produits par le monde médiatisé. La chirurgie esthétique nous permet de façonner un visage que nous voulons revoir dans le miroir. Cependant pour que cette apparence se hausse au rang de la valeur esthétique, il en faut davantage. C'est notamment le monde visuel médiatisé, transmis par la télévision qui ravitaille la révolte individuelle (voir Renaud, [www.horchamp.qc.ca/9710/emulsion/orlan.html](http://www.horchamp.qc.ca/9710/emulsion/orlan.html)). Et c'est exactement cet inconvénient dont ne se rend pas compte Peter Sloterdijk, philosophe populaire de nos jours, adepte réputé de l'utilisation des antro-techniques. Sloterdijk pense que nous, les hommes ont déjà lié notre destin à la technique. „S'il y a l'homme, c'est parce qu'une technique l'a fait surgir de la pré-humanité.” (Sloterdijk 2000: 88.) Si les nouvelles interventions antro-techniques se basent sur la relation bien comprise de l'homme social et la nature biologique, alors ces moyens pourront servir du progrès efficace de l'évolution – dit Sloterdijk. Il déclare que les adversaires de la technologie génétique, de la bionique, de la biotique, etc. sont principalement les philosophes (probablement engagés de gauche) et les intellectuels de média qui s'apitoient sur la perte de leur influence médiatique sur la masse, et prennent pour concurrents les technocrates de formation scientifique et sans engagement idéologique. Car même les vénérables pères de l'humanisme traditionnel profitent de la coutume millénaire de diviser la société en un groupe restreint des intelligents destiné à diriger et en un groupe très nombreux de la masse destiné à être dirigé. Et maintenant les techniciens génétiques „ont craché” dans la soupe des intelligents ayant rendu plus accidentel et plus démocratique que jamais les conditions de la „distribution d'intelligence” Cependant à mon avis, la situation n'est pas si simple. Car Sloterdijk lui-même est une vedette très recherchée des média allemands. Mais cela ne pourrait être qu'une inconséquence plutôt infime de son argument. Il est plus important de comprendre que même l'image de l'homme que les techniciens génétiques démontrent n'est pas neutre du tout, mais justement elle est définie par la culture européenne humaniste et millénaire – jugée trop inefficace par Sloterdijk. Il y a ainsi deux possibilités qui s'offrent aux nouvelles homo-techniques: ou bien entreprendre les transformations de l'homme actuel (avec tous ses avantages et inconvénients) ou bien préparer le saut dans un monde inconnu. Créer un Autre qui soit radicalement différent de soi-même, c'est un vieux rêve de l'homme. L'histoire nous enseigne: c'était justement ce rêve qui motivait la tentative manquée du communisme. Heureusement, le régime soi-même a disparu, ou bien est en voie de disparition. En revanche, le désir qui aidait jadis créer ce monde échoué s'est installé pour un séjour beaucoup plus longue que certains ne le penseraient.

*(Traduit par Beáta Varga)*



**Bibliographie**

- Agourski, Mihaïl: „Veliki ĩeretik (Gorki kak religiozni myslitel)”, *Voprosy filosofii* 1998/8
- Groys, Boris: *Gesamtkunstwerk Stalin*, M¼nchen 1988
- G¼nther, Hans: *Der sozialistische ¼bermensch – M. Gorkij und der sowjetische Heldenmythos*, Stuttgart – Weimar 1993
- Koslowski, Peter: *Russische Religiionsphilosophie und Gnosis*, Hildesheim 1992
- Le Breton, David: *L'Adieu au corps*, Paris 1999
- Lefort, Claude: *L'invention d¼mocratique*, Paris 1994
- Rado, Riha: „Der Terror der demokratischen Revolution”, in *Gestalten der Autorit¼t*, Wien 1991
- Sloterdijk, Peter: *La Domestication de l'¼tre*, Paris 2000