

**»VOLKSKULTUR«**

**Aspekte einer kulturtheoretischen Debatte in Wissenschaft und Literatur,  
Wien/Prag 1884-1939.**

**ANNA-MARIA KÖNIG, MAG.**

**THESIS SUBMITTED TO THE UNIVERSITY OF NOTTINGHAM FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF  
PHILOSOPHY**

**JULY 2012**

## Abstract

*This study investigates the conceptualizations of "folk-culture" from the late 19<sup>th</sup> century through to the 1930s. "Folk-culture" was broadly discussed in this period all over Europe (and Russia) and especially in science (Philologies, Folkloristics) and literature. More precisely, the thesis examines the debates held in the context of the Austrian-Hungarian Empire (Vienna and Prague) around the turn of the century. During this period of accelerating industrialization, commodification and separation of cultural spheres, a significant number of intellectuals and writers were interested in alternative forms of cultural production. As the hitherto disregarded "folk-cultures" provide different notions of the artwork and the artist, their interest in "folk-culture" and "folk-art" is part of the broader discussion of the societal status and function of art and literature at the turn of the twentieth century. Representing a vehicle for the analysis and reflection of current cultural developments, the theorization of folklore and other forms of folk-art seeks responses to the aforementioned processes conceived as culturally problematic. Part I studies the emergence of 'Volkskunde' as a scientific discipline in Austria. Part II analyses the relations between German Philology in Prague and the German-speaking Jews in the Prague Circle, namely Oskar Baum, Max Brod, Franz Kafka and Felix Weltsch. Part III deals with the Russian linguists and folklorists Roman Jakobson and Petr Bogatyrev who came to Prague in the 1920s and sought to develop, in combining Russian and Western European theories, a new model of "folk culture".*

*Meinen lieben Eltern, in großer Dankbarkeit*

## INHALTSVERZEICHNIS

### Einleitung (6)

1. WAS IST „VOLKSKULTUR“ (6)
2. (HOCH-)KULTUR UND „VOLKSKULTUR“ (9)

*Wissenschaft – „Volkskultur“ (9) • Literatur – „Volkskultur“ (10) • Literatur – (Literatur-)wissenschaft (11)*

3. AUFBAU (11)

### TEIL I

#### „Volkskultur“ und ihre Wissenschaften: Volkskunde in Österreich 1884-1914. (14)

1. PARADOXE ETHNOGRAPHIE: DAS ‚KRONPRINZENWERK‘ (15)
2. NACKTE TATSACHEN – FRIEDRICH SALOMON KRAUSS' INSZENIERUNGEN EINER NEUEN WISSENSCHAFT (24)

*Salomon Friedrich Krauss – Friedrich S. Krauss (24) • F.S. Krauss und die Slawische Philologie (30) • ‚Volkspoesie‘ nach Jacob Grimm (33) • „Österreichische Ethnographie“ (37) • Die slawisch-türkische Mischsprache ... (44) • ... und das Ende einer akademischen Laufbahn (48)*

3. WISSENSCHAFT IM MUSEUM: ALOIS RIEGL UND MICHAEL HABERLANDT (53)

*Das k.k. Österreichische Museum für Kunst und Industrie (55) • Alois Riegl: Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie (1894) (57) • Das Österreichische Museum für Volkskunst (66) • Sammeln und Erforschen (67) • Was ist die ‚Volksseele‘? (71)*

### Teil II

#### Die Schriftsteller des „Prager Kreises“ und die Philologie, Prag 1902-1924 (80)

1. AKADEMISCHES VORSPIEL: KÖNIGINHOFER- UND GRÜNBERGER-HANDSCHRIFTEN REVISITED (81)

*Literaturdenkmäler (83) • „sociologische Analyse“ (84) • Die slawische Frage (87)*

2. LITERATURGESCHICHTE VON OBEN UND UNTEN (90)

*Germanistik in Prag (90) • Die Gründung des ‚Euphorion‘ und die Modernisierung der Germanistik (93) • Literaturgeschichte und Volkskunde (1907) (95) • Deutsch-böhmische Volkskunde (100)*

3. DIE LITERATUR EINER KLEINEN NATION (102)

*Jüdische Studenten in Prag (102) • Kosmopolitismus – Indifferentismus – Nationalismus (109) • Richard, Samuel, Max und Franz (119) • „kleine Literatur“ (127) • Kafka und Goethe (134) • Das große Theater von Oklahoma (143)*

4. ZUR KONSTRUKTION DES „PRAGER KREISES“ (155)

*Kreis versus Stamm (155) • Der „Brodsche Kreis“ (160) • Beim Bau der chinesischen Mauer (163) • Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse (175)*

**Teil III**

**Europäische Wissenschaft und „russische“ Wissenschaftstheorie, Prag 1920-1939 (195)**

1. IMPORT – EXPORT. VOLKSKULTURBEGRIFFE IN DER PRAGER WISSENSCHAFTSLANDSCHAFT (196)

*Zirkel- und Zeitschriftengründungen (196) • Die “Kultur der Nordwestslaven” und die Erneuerungsbestrebungen innerhalb der Slawistik (201) • Die Saussure-Rezeption von Roman Jakobson und Petr Bogatyrev (213)*

2. AUSBLICK: VOLKSSEMIOTIK (236)

*Die ästhetische Funktion als „Poetizität“ (Roman Jakobson) (237) • ... als ‚soziales Faktum‘ (Jan Mukařovsky) (244) • ... als sozialer Akt (Petr Bogatyrev) (248)*

**Ergebnis (258)**

**Bibliografie (262)**

*Objektiv oder sachlich zu sein heißt, Wahres festzustellen, und da muß ich gleich bemerken, daß echte Volksforschung nur als ein Politikon zu betreiben ist. (Friedrich Salomo Krauss, Süddeutsche Monatshefte, 14.8.1915)*

*Wir überließe[n] das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht hatten – Selbstverständigung. (Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, 1859)*

## Einleitung

### 1. WAS IST „VOLKSKULTUR“?

Mein Interesse für den Begriff „Volkskultur“ geht auf ein an der Universität Wien abgehaltenes Proseminar zurück, indem ich mich mit der Konstruktion von Volk in der romantischen Literatur, genauer mit den Redaktionsprinzipien der Volksliedersammlung von Achim von Arnim und Clemens Brentano *Des Knaben Wunderhorn* beschäftigte. Die noch heute viel gelesenen romantischen Märchen- und Liedersammlungen stehen einerseits mit dem aufkommenden Nationalismus in Zusammenhang, andererseits stellen sie Versuche dar, über die Fiktion des Volks eine zur elitären Hochkultur alternative Kulturtradition zu behaupten bzw. zu begründen. Das „Volk“ wird dabei als Hort von – der eigenen Kultur verlustig gegangenen – Qualitäten wie Einfachheit, Authentizität, Ursprünglichkeit und Natürlichkeit imaginiert. Diese sich zwar volkstümlich gebenden, dabei aber hochgradig ästhetisierten Sammlungen haben also kaum etwas mit tatsächlicher „Volkskultur“ zu tun,<sup>1</sup> sondern füllen Leerstellen der eigenen literarisch-ästhetischen Tradition. Sie geben von daher vor allem Aufschluss über die aus der eigenen kulturellen Tradition resultierenden Bedürfnisse und Wünsche. Indem sich in ihnen – zu nennen sind auch die *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm – so etwas wie das ‚Andere‘ des ‚Eigenen‘ abbildet, bieten sie in erster Linie ein Reflexionsmedium der eigenen kulturellen Verfasstheit. Damit ist aber auch das Grundproblem der Auseinandersetzung mit „Volkskultur“ skizziert: Bei so genannter „Volkskultur“ handelt es sich nicht um authentische kulturelle Zeugnisse eines wie auch immer vorstellbaren „Volks“, sondern um Konstruktionen und Artefakte, die vor allem in Relation zu den kulturellen Voraussetzungen ihrer Sammler und ‚Aufschreiber‘ stehen und aus dieser Perspektive betrachtet werden müssen. In der vorliegenden Arbeit geht es daher nicht um die Darstellung oder Beschreibung einer etwaigen

---

<sup>1</sup> Zu den Redaktionsprinzipien vgl. etwa Heinz Rölleke: ‚Zu Straßburg auf der Schanz‘. Clemens Brentanos Kreation eines ‚Wunderhorn‘-Liedes. In: Konrad Feilchenfeldt/Kristina Hasenpflug u.a. (Hgg.): *Goethezeit – Zeit für Goethe. Auf den Spuren deutscher Lyriküberlieferung in die Moderne*. Festschrift für Christoph Perels. Tübingen: Niemeyer 2003, 161-168.

„Volkspoesie“ oder „Volkskultur“, sondern um das immer problematische Verhältnis der Darstellungen und Beschreibungen von „Volkskultur“ zu ihrem angenommenen, aber realiter nur schwer feststellbaren Gegenstand. Es handelt sich also, wie ich im Folgenden weiter ausführen möchte, zunächst um ein erkenntnistheoretisches Problem.

Im angesetzten Untersuchungszeitraum, 1884-1939, also von der Hochblüte des Liberalismus bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, ist diese erkenntnistheoretische Frage an folgende Problemlagen geknüpft: Die westlich-europäische Kultur steht in diesem Zeitraum vor allem für Wissenschaft, Technik und Fortschritt.<sup>2</sup> In der Kunst und Literatur finden sich damit einhergehend dem Avantgardebegriff korrelierte Vorstellungen von ästhetischer Subversion und Revolution. „Volk“ bezeichnet dagegen einerseits einen kulturell rückständigen bzw. randständigen Bereich, der im Zuge des westlichen Imperialismus zunächst mit außereuropäischen Kulturen assoziiert wird. Es steht hier für das Wilde und Primitive, das Niedere und Minderwertige. Es ist also von vornherein eine klare Wertehierarchie zwischen „Volk“ und (europäischer) „Kultur“ eingezogen, die nicht zuletzt dazu diente, Kolonialisierung, Ausbeutung und Vernichtung außereuropäischer Völker zu legitimieren. Daneben existiert ein zweiter, auf die eingangs genannten romantischen Fiktionalisierungen zurückgehender Volksbegriff weiter: Das „Volk“ wird hier in einer nicht klar bestimmten, jedoch fernen Vergangenheit angesetzt und als Ursprung der eigenen Kultur betrachtet. Es besteht *de facto* nur auf dem Papier. In Sammlungen und Kompendien von Epen, Sagen, Liedern und Märchen tradierte sich, so die Auffassung, der „Volksgeist“ – eine Art geistige Essenz der eigenen kulturellen Tradition. Insbesondere für die mit den romantischen Sammelbewegung in engem historischen Konnex stehenden Philologien – Jacob Grimm gilt als Begründer der deutschen Philologie – stellt dieser Volksbegriff ein wichtiges Betätigungsfeld dar. Im Zusammenhang mit dem gegen Ende des 19. Jahrhunderts aggressiver werdenden Nationalismus fungiert das solchermaßen konzipierte Volk als Legitimierung nationaler Aspirationen. Ab den 1920er Jahren verstärkt sich die ideologische Aufladung des Volksbegriffs. Er wird zur Projektionsfläche von Fantasien den eigenen kulturellen Status betreffend. So imaginiert der Germanist und Begründer der ‚Germanenkunde‘ Rudolf Much die Germanen beispielsweise als kriegerisches Herrenvolk.

---

<sup>2</sup> Zu den Begriffen Kultur versus Zivilisation vgl. Geoffrey H. Hartman: *The Fateful Question of Culture*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press 1997, 205-225.

Beide der eben skizzierten Volksbegriffe spielen auch in der für die Jahrhundertwende charakteristischen Kulturkritik – eine Kritik vor allem an der Technik- und Fortschrittsgläubigkeit – eine wichtige Rolle. In Anbetracht des sozialen, ökonomischen und ökologischen Ungleichgewichts – ein nicht unwesentlicher Faktor der aufkommenden nationalistischen Bewegungen – mehrten sich jene Stimmen, die sich kritisch gegenüber dem Modernisierungsprozess und nachdenklich bis skeptisch dem Fortschrittsparadigma gegenüber äußern. Auch die literarische Moderne partizipiert größtenteils an dieser Kulturkritik und ist in diesem Sinn auch als anti-modernes Projekt, also ein Projekt, das sich gegen den Modernisierungsprozess in all seinen Konsequenzen wendet, zu verstehen.<sup>3</sup> Insbesondere der erste Volksbegriff erfährt dadurch eine Aufwertung. „Volk“ bezeichnet hier nicht mehr nur das kulturell Rückständige und Minderwertige, sondern wird positiv besetzt. Es wird in Opposition zur herrschenden Kultur mit Religion, Natur und Weiblichkeit assoziiert. Diese Aufwertung hat auch ein zunehmendes Interesse für die volkskulturellen Erscheinungen in der eigenen Kultur zur Folge. „Volk“ bzw. dessen „Kultur“ findet sich nunmehr auch im bäuerlichen Milieu der eigenen Provinzen. Auch die Etablierung der Volkskunde als wissenschaftlicher Disziplin ist Teil dieser als gesamteuropäisches Phänomen beobachtbaren kulturkritischen Bewegung.

„Volkskultur“ fungiert im festgesetzten Zeitrahmen also einerseits als Projektionsfläche des eigenen kulturellen Selbstverständnisses und wird nach der Jahrhundertwende bzw. insbesondere ab den 20er Jahren zunehmend ideologisch besetzt. Sie teilweise mit dieser Funktionalisierung überschneidend steht „Volkskultur“ auf der anderen Seite für eine Art ‚Gegenkultur‘, für ein kulturelles Gegenmodell zu europäisch-westlichen Kulturvorstellungen, und fungiert damit ebenfalls als Projektionsfläche. Im ersten Fall ist diese Instrumentalisierung verbunden mit der Affirmation bzw. Überbietung der herrschenden Wertvorstellungen, im zweiten mit einer Abwendung und kritischen Reflexion derselben. Beiden Richtungen aber ist eine gewisse kulturelle Bedürftigkeit anzumerken und beide Richtungen verhandeln über die jeweilige „Volkskultur“ die eigene westlich-europäische Kultur am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

---

<sup>3</sup> Vgl. Steve Giles: Afterword. Avant-garde, Modernism, Modernity: A theoretical Overview. In: Steve Giles (Hg.): Theorizing Modernism. Essays in critical theory. London, New York: Routledge 1993.

## 2. (HOCH-)KULTUR UND „VOLKSKULTUR“

### Wissenschaft – „Volkskultur“

Insbesondere in den Humanwissenschaften ist im festgesetzten Untersuchungszeitraum ein vermehrtes Interesse am Volk und seiner Kultur feststellbar. Insofern das liberale Wissenschaftsverständnis der Ethnografie – also Fortschritt, Technik, ökonomische Verwertbarkeit – einerseits eine klare Wertehierarchie gegenüber dem Gegenstand implizierte, andererseits Objektivität als oberste Maxime wissenschaftlicher Tätigkeit ansetzte, lässt sich das Verhältnis zwischen Ethnografie und „Volkskultur“ als paradox beschreiben, denn wie lässt sich etwas mit den Mittel der westlichen Wissenschaft objektiv beschreiben, das auf ganz anderen Parametern aufgebaut ist? Wissenschaftliche Tätigkeit wird hier, indem sie die eigene Sichtweise dem Gegenstand überstülpt, zu einer Form der Beherrschung und auch Zerstörung des Gegenstands. Nicht zufällig erlebte die Ethnografie im Zuge des Kolonialismus im 19. Jahrhundert ihre Blütezeit. Aus der genannten Kulturkritik kristallisiert sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein Problembewusstsein. Es wird versucht durch alternative Wissenschaftsentwürfe und Wissenschaftstheorien, dem Problem beizukommen. Auch die frühe Volkskunde, eine Kombination aus ethnografischen und philologischen Vorgaben, die sich in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts als wissenschaftliche Disziplin etabliert, partizipiert an dieser kulturkritischen Bewegung. Auch wenn sich die junge Disziplin teilweise in unauflösbare Widersprüche verstrickt, beruht ihr Selbstverständnis im Vergleich zur Ethnografie auf einer ungleich größeren Sensibilität gegenüber dem Gegenstand „Volkskultur“. Insbesondere im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn bringt sie theoretisch reflektierte Wissenschaftsentwürfe hervor (vgl. das Kapitel zum ‚Kronprinzenwerk‘). Auch in Russland entwickeln junge Philologen in den späten 1910er und 1920er Jahren (vgl. Teil III dieser Arbeit) in enger Zusammenarbeit mit der russischen Ethnologie oder Volkskunde und – die katastrophale Entwicklung, die die europäische Kultur nimmt, bereits abehend – in kritischer Absetzung vom europäischen Wissenschaftsbegriff und seinen kulturimperialistischen Implikationen Wissenschaftsentwürfe, die der problematischen Beziehung zwischen der Wissenschaft und ihrem

Gegenstand, wie es im paradoxen Verhältnis von Ethnografie und „Volkskultur“ besonders deutlich vor Augen tritt, Rechnung zu tragen versuchen.

### Literatur – „Volkskultur“

Insbesondere auch die Literatur ist ein wichtiger Motor der größeren kulturkritischen Bewegung und zeigt reges Interesse an „Volkskultur“ oder „Volksliteratur“. Beide bilden einen Bestandteil der literarischen Moderne, die gemeinhin lediglich mit Ästhetizismus, Sprachkritik, Avantgarde u.ä. assoziiert wird. Mit einem anderen, feineren Instrumentarium ausgestattet als die Wissenschaft erkunden Schriftsteller und Schriftstellerinnen im Untersuchungszeitraum schreibend neue Möglichkeiten, dem oben skizzierten Problem beizukommen. Der fixe Beobachterstandpunkt, den die so genannte „Objektivität“ voraussetzt, wird in Schreibprogrammen, die sich auf die Seite der „Volkskultur“ schlagen, verlassen und andere Wege der reflektierenden Beschreibung werden gesucht. Nichtsdestotrotz bleibt das Verhältnis problematisch und wird problematisiert. Als beispielhaft für die Schwierigkeiten, die die Bemühungen der Literatur um die „Volkskultur“ mit sich bringen, kann etwa Martin Bubers Herausgeberschaft chassidischer Volksdichtungen gelten. Schon Franz Kafka kritisiert an Bubers Übersetzungen – Buber selbst verstand sich als Sprachrohr des Volks – eine ästhetisierende, am Geschmack des europäischen Bildungsbürgertums orientierte Übersetzungspraxis, die dem Gegenstand nicht gerecht würde. Hieran zeigt sich auch die Nähe der literarischen Auseinandersetzung mit „Volkskultur“ zu den wissenschaftlichen Programmen der frühen Volkskunde. Ein vergleichbares Unternehmen findet sich beispielsweise in den Übersetzungen südslawischer Märchen und Sagen durch den frühen Volkskundler Friedrich Salomo Krauss. In Anbetracht der historischen und politischen Verläufe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entsteht sowohl in der Volkskunde als auch in der Literatur die Idee einer „volkstümlichen“, d.h. demokratischen Literatur oder Kultur. Auch das Interesse der Schriftsteller des ‚Prager Kreises‘ am jiddischen Theater und anderen bisher nicht als solche wahrgenommenen kulturellen Erscheinungen steht in diesem Zusammenhang. Auf besonders bemerkenswerte Art ist das schwierige Verhältnis zwischen Kunst/Literatur und Volk dabei in Kafkas *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* literarisch gestaltet.

### Literatur – (Literatur)wissenschaft

Interesse für „Volkskultur“ findet sich zwischen 1884 und 1939 also sowohl auf (literatur-)wissenschaftlicher Seite – die Germanistik bezieht um die Jahrhundertwende wesentliche Impulse aus der frühen Volkskunde – als auch auf Seiten der Literatur. Allerdings ist der Blickwinkel deutlich verschieden. Denn obwohl die Literaturwissenschaft die volksculturellen Zeugnisse nun zu ihrem Gegenstandsbereich erklärt, zieht sie eine klare Grenze zum literarischen Höhenkamm und propagiert solchermaßen eine ‚Zwei-Klassen-Literatur‘. Gleichzeitig werden auch die mit der „Volkskultur“ sympathisierenden Schriftsteller – also die Gegenwartsliteratur – zum Gegenstand der literaturwissenschaftlichen Forschung erklärt. Der mit klaren ästhetischen Wertvorstellungen ausgestattete wissenschaftliche Blick richtet sich nun also nicht nur auf die „Volkskultur“, sondern auch auf die Literatur noch lebender und großteils junger Schriftsteller, die auf ihre literaturgeschichtliche Festschreibung reagieren bzw. sich zur Wehr setzen. Die unterschiedlichen Ansätze der Literatur und Literaturwissenschaft im Umgang mit „Volkskultur“ sind deshalb aber auch nur in Relation zueinander verstehbar, insofern die jungen Schriftsteller ihren Blick auf „Volkskultur“ in Abgrenzung zur wissenschaftlichen Perspektive auf das Phänomen entwickeln. Diese Nähe der Literatur zur „Volkskultur“ zeigt sich auch in aus Russland importierten und in Prag in den 1920er und 1930er Jahren weiterentwickelten Kulturtheorien, die Literatur und „Volkskultur“ (hier: Folklore) als zwei gleichberechtigte Bestandteile der kulturellen Evolution auffassen, deren unterschiedliche Voraussetzungen jedoch nach einem differenzierten und an dem jeweiligen Gegenstand geschulten wissenschaftlichen Blickwinkel verlangen.

### 3. AUFBAU

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, die sich an den eben beschriebenen Relationen orientieren und gleichzeitig chronologisch aufgebaut sind. Der historische und geografische Rahmen der Studie ist mit Österreich zwischen 1884 und 1939 festgesetzt, wobei diese Begrenzung nicht streng gezogen ist und Auseinandersetzungen mit „Volkskultur“ in Russland und Prag nach dem Ersten Weltkrieg in die

Untersuchung einbezogen werden. Teil I („**Volkskultur“ und ihre Wissenschaften: Volkskunde in Österreich 1884-1914**) behandelt die Etablierung der Volkskunde als wissenschaftlicher Disziplin. Ausgehend von dem ethnographischen Monumentalwerk *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, besser bekannt als ‚Kronprinzenwerk‘, werden die Widersprüchlichkeiten dieser sowohl aus der Ethnografie als auch der Philologien entstehenden Disziplin anhand konkreter personeller und institutioneller Konstellationen unter die Lupe genommen. Teil II (**Die Schriftsteller des „Prager Kreises“ und die Philologie, Prag 1902-1924**) untersucht die Beziehung zwischen den Schriftstellern des „Prager Kreises“ und der Prager Germanistik, insbesondere August Sauer, dessen wissenschaftliches Programm eine Kombination aus Literaturgeschichte und Volkskunde vorsah. Das Augenmerk liegt dabei zunächst auf der komplexen politischen Lage des durch die Nationalitätenkämpfe geschüttelten Prag vor dem Ersten Weltkrieg bzw. auf den Auswirkungen auf die Universität und ihren Vertretern. Durch diese vorangestellte Kontextualisierung erscheint die Literatur der Schriftsteller des „Prager Kreises“, die in direktem Kontakt zu Vertretern der universitären Germanistik stehen, in einem neuen Licht. Teil III (**Europäische Wissenschaft und „russische“ Wissenschaftstheorie, Prag 1920-1939**) verfolgt die Arbeiten der aus Russland emigrierten Literaturwissenschaftler und Folkloristen Roman Jakobson und Petr Bogatyrev in Prag in der Zwischenkriegszeit. Unter Rückgriff auf die russische Wissenschaftstradition, in Zusammenarbeit mit der ortsansässigen Slawistik und in kritischer Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus Ferdinand de Saussures konzipieren die befreundeten Wissenschaftler einen „ganzheitlichen Strukturalismus“, der von einer gleichberechtigten Behandlung von Literatur und „Volkskultur“/Folklore, von *langue* und *parole*, ausgeht. Der sich hier abzeichnende Wissenschaftsbegriff sieht im Dialog einen Weg, um wissenschaftlichen Imperialismus zu verhindern und (Selbst-)Erkenntnis zu ermöglichen. Dieser Weg wurde durch den gewaltsamen Einmarsch der Nazis in die Tschechoslowakische Republik im Jahr 1939 auf lange Zeit verstellt.

Das Ziel dieser Dissertation besteht demnach in der Auseinanderfaltung des skizzierten erkenntnistheoretischen Problems anhand ausgewählter historischer Konstellationen. Das Interesse liegt dabei auf den Beziehungen und der Kommunikation zwischen den schreibenden Individuen. Reine Erkenntnis, so die Grundannahme dieser Arbeit, ist nicht möglich. Erkenntnisprozesse finden

zwischen Individuen – dialogisch, wenn man so will – statt. Die Ergebnisse wissenschaftlicher und literarischer Arbeit stehen in einem kommunikativen Kontext, beziehen sich aufeinander, geben Antworten oder stellen Fragen, kritisieren oder affirmieren vorangegangene Texte. Einige dieser textuellen Beziehungen, die Bestandteile der weitläufigen Debatte über „Volkskultur“ bilden, sollen in dieser Arbeit rekonstruiert werden. Die leitenden Fragen bei der Analyse sind dabei „Was will der Text sagen?“, „Was liegt dahinter?“, „Warum sagt oder schreibt jemand etwas?“. Die vorangestellten Motive erweisen sich beim genaueren Hinsehen nämlich in den seltensten Fällen als die eigentlichen Beweggründe. Diese relationale Analyse- und Interpretationsweise von Texten hält mitunter, so viel sei vorweggenommen, Überraschungen parat.

Mein Dank gilt insbesondere Elizabeth Boa, Arno Dusini, Klaas-Hinrich Ehlers, Steve Giles, Elisabeth Grabenweger, Robert Leucht, Petra Messner, Werner Michler, Dagmar Paulus, Clemens Peck, Annegret Pelz, Michael Rohrwasser, Matthias Uecker und einigen anderen, die die Keime zu dieser Arbeit gelegt haben bzw. gärtnernd eingeschritten sind.

## TEIL I

### „Volkskultur“ und ihre Wissenschaften: Volkskunde in Österreich 1884-1914.

*Ich betrachte es als einen müssigen Streit, ob man unsere Beschäftigung mit Volksüberlieferungen Folklore oder Volkskunde heisst, denn beides sind Schlagwörter, so dehnbar und zerrbar, wie Philologie oder Philosophie oder Anthropogeographie oder Religionswissenschaft. Es ist eine kindische Forderung, dass sich der Name, d.h. die Benennung eines Begriffes mit dem Begriffe decken müsse.<sup>4</sup>*

Im folgenden Teil soll versucht werden, die im Vergleich zu anderen, in Europa zeitgleich entstehenden Volkskunden spezielle Entwicklung, welche die Volkskunde im Vielvölkerstaat Österreich bis zum Ersten Weltkrieg nimmt, zu konturieren. Den Ausgangspunkt der Analyse bildet das von Kronprinz Rudolf initiierte ethnografische Monumentalwerk *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* – das so genannte ‚Kronprinzenwerk‘ –, das zwischen 1886 und 1902 in 24 Bänden erschienen war. Dieses war dazu gedacht den zunehmenden Nationalitätenkonflikten durch die ethnografische Erfassung und Repräsentation der Monarchie in ihren Kronländern und Provinzen, d.h. durch die Herstellung eines gemeinsamen kulturellen Bezugspunkts, entgegenzuwirken. Gleichzeitig handelte es sich dabei um ein wissenschaftliches Prestigeobjekt, mit dem der liberal eingestellte Kronprinz die Monarchie gegenüber dem Ausland auf der Höhe der Kulturentwicklung zeigen und damit als modernen Nationalstaat profilieren wollte. Hieran wird das paradoxe Verhältnis zwischen dem liberalen Wissenschaftsverständnis der Ethnografie und ihrem als vormodern eingestuften Gegenstand deutlich. Dieses Problem wird in der Konzeption des ‚Kronprinzenwerks‘ zwar theoretisch bedacht, kann praktisch jedoch nicht eingelöst werden.

Der zweite Abschnitt beleuchtet die Etablierung der Volkskunde, die sich ab den 1890er Jahren im Zuge einer gesamteuropäisch beobachtbaren kulturkritischen Bewegung. Sie entwickelt sich eine

---

<sup>4</sup> Friedrich Salomo Krauss/Lucian Scherman: Volkskunde. Allgemeine Methodik 1890-1897, in: Kritischer Jahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie, Bd. IV, H.3. Erlangen: Fr. Junge 1898-1900, 1-134, hier 23.

Verbindung von ethnografischen und philologischen Vorgaben dar, und verstrickt sich damit in unlösbare Widersprüche, wie anhand der wissenschaftlichen Kontroversen zwischen dem frühen Volkskundler Friedrich Salomo Krauss und dem Slawisten Vatroslav Jagić gezeigt werden soll.

Die Etablierung vollzieht sich dabei zunächst in Zeitschriften- und Museumsgründungen. Im dritten Abschnitt wird daher untersucht, inwieweit sich das Selbstverständnis der Volkskunde nicht nur aus konzeptionellen, sondern auch aus institutionellen Interessen generiert. Insbesondere das wissenschaftliche Programm von Michael Haberlandt, Gründer und späterer Direktor des Museums für österreichische Volkskunde (1895), lässt sich in dieser Hinsicht interpretieren. Konzeptionell und inhaltlich interessanter erweist sich der kulturgeschichtliche Essay *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie* des Kunsthistorikers Alois Riegl, der „Volkskultur“ mit dem Wirtschaftssystem des Hausfleißes korreliert.

## 1. PARADOXE ETHNOGRAFIE: DAS ‚KRONPRINZENWERK‘

Das auf den Kronprinzen Erzherzog Rudolf von Österreich zurückgehende und unter dem Namen ‚Kronprinzenwerk‘ bekannte ethnografische und publizistische Großunternehmen *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* verdankt sich dem Glauben seines Initiators, dem drohenden Zerfall des riesigen und „von Nationalitätenkonflikten erschütterte[n]“<sup>5</sup> Vielvölkerstaats durch die Herausgabe einer monumentalen, 24 Bände umfassenden und reich illustrierten, Buchreihe entgegenwirken zu können. Das ‚Kronprinzenwerk‘ war dazu angelegt, die gesamte Monarchie in ihren einzelnen Ländern, Kronländern, Ethnien und Volksgruppen ethnografisch zu erfassen: „Kronland für Kronland, Region für Region sollten Geographie und Geschichte, Flora und Fauna, Anthropologie und Volkskunde, Kunst und Architektur, Literatur und Musik, Volkswirtschaft und Verkehrswesen von Spezialisten beschrieben und dargestellt werden.“<sup>6</sup> Ihr Zusammenhang würde sich durch eine solche Darstellung, so die dahinter stehende Überzeugung, zwangsläufig erweisen, das ‚Kronprinzenwerk‘ also bewusstseinsbildend wirken und helfen, die aufgebrochenen und für die Monarchie lebens-

<sup>5</sup> Christiane Zintzen: Vorwort, in: C. Z.: (Hg.): *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Aus dem ‚Kronprinzenwerk‘ des Erzherzog Rudolf. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1999, 9.

<sup>6</sup> Ebd., 9.

bedrohenden Nationalitätenkonflikte zu kitten.

Der erste und in der *Neuen Freien Presse* euphorisch aufgenommene Entwurf des Kronprinzen,<sup>7</sup> bei dem er sich auf bereits bestehende vergleichbare Projekte beziehen konnte,<sup>8</sup> datiert auf das Jahr 1884; die Fertigstellung des ersten, signifikanterweise der Hauptstadt Wien gewidmeten Bands erfolgte zwei Jahre später – unter großem öffentlichen Aufsehen. Die Aufnahme war jedoch nicht nur positiv; insbesondere deutsch- bzw. tschechisch-nationale Blätter reagierten auf das von der jüdisch-liberalen Presse gefeierte Unternehmen mit heftiger Ablehnung.<sup>9</sup> Insgesamt besteht das Werk aus zu 24 Bänden zusammengefassten 587 Artikeln, die in 397 Einzellieferungen und in zwei Ausgaben, einer deutschen und einer ungarischen, erschienen. Entsprechend der seit dem ‚Ausgleich‘ 1867 nunmehr doppelköpfigen Monarchie wurden diese Ausgaben von zwei verschiedenen Redaktionen mit den Sitzen in Wien und Budapest betreut.<sup>10</sup> Nach dem fulminanten Start flaute das Interesse am ‚Kronprinzenwerk‘ langsam aber sicher ab.

Während die schon über Jahresfrist vorausgeschickten Presseankündigungen und die ersten Bände der Jahre 1886 und 1887 eine Flut von Reaktionen und Zeitungsartikeln verursachten, sank die öffentliche Aufmerksamkeit mit jedem Folgeband, will *auch* meinen: mit der sukzessiven geographischen und kulturellen Entfernung des Dargestellten von den Zentren Wien und Budapest. Fokussieren die ersten Bände diese urbanen Zentren, rücken die dargestellten Kronländer, Regionen und ethnischen Gruppen mit jedem weiteren Band buchstäblich weiter fort ins Ferne, Fremde und Marginale – mit dem Effekt, dass just nicht diese ‚exotischen‘ Bände verstärkt gelesen und rezipiert wurden, sondern, dass umgekehrt viele Subskribenten ihre Abonnements stornierten.<sup>11</sup> [Hervorhebung lt. Original]

An diesem Nachlassen des Interesses änderte auch der sagenumwitterte Freitod des Kronprinzen in seinem Jagdschloss bei Mayerling 1889 nichts. Das Projekt wurde im Andenken Rudolfs von seiner Gattin, Erzherzogin Stephanie von Österreich, zu Ende gebracht; der letzte Band über Kroatien und Slawonien erschien 1902.

Die Konzeption des ‚Kronprinzenwerks‘ ist von der liberalen Grundeinstellung seines Namenspatrons geprägt. Der naturwissenschaftlich gebildete und literarisch begabte Kronprinz befand sich damit im

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>8</sup> Vgl. Justin Stagl: Das ‚Kronprinzenwerk‘ – eine Darstellung des Vielvölkerreiches, in: Ákos Moravánsky (Hg.): Das entfernte Dorf. Moderne Kunst und ethnischer Artefakt, Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2002, 169-182, hier 170-175. (= *Ethnologica Austriaca*; 3)

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 175.

<sup>10</sup> Vgl. Zintzen, Vorwort, 9.

<sup>11</sup> Christiane Zintzen: Enzyklopädische Utopie: Ethnographie als Stiftung von Einheit im Diversen, in: Ákos Moravánsky (Hg.): Das entfernte Dorf. Moderne Kunst und ethnischer Artefakt. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2002, 183-205, hier 195. (= *Ethnologica Austriaca*; 3)

(öffentlich kund getanen) Widerspruch zur konservativen Regierung seines Vaters,<sup>12</sup> Kaiser Franz Joseph I., der seinen intellektuellen Sohn politisch zu marginalisieren suchte. Im ‚Kronprinzenwerk‘ konnte er dagegen ausleben, was ihm realpolitisch versagt war. Als Liberaler in der Tradition der österreichischen Aufklärung gelang es Rudolf, „die bedeutendsten wissenschaftlichen Autoritäten und liberalen Vordenker für sein Projekt“<sup>13</sup> zu gewinnen, das damit eine doppelte Ausrichtung aufweist: Einerseits sollte es zur Hebung der patriotischen Gefühle der „Völkerstämme“ beitragen, andererseits aber auch, wie Rudolf in seiner dem 1887 erschienenen Übersichtsband vorangestellten Einleitung formuliert, „auf der Höhe der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung“ und künstlerischen Technik stehen:

Die österreichisch-ungarische Monarchie entbehrt trotz mancher guter Vorarbeiten noch immer eines ethnographischen Werkes, welches, auf der Höhe der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung stehend, mit Zuhilfenahme der so sehr vervollkommenen künstlerischen Reproductionsmittel, anregend und belehrend zugleich, ein umfassendes Gesamtbild unseres Vaterlandes und seiner Volksstämme bietet. Das Studium der innerhalb der Grenzen dieser Monarchie lebenden Völker ist nicht nur für den Gelehrten ein höchwichtiges Feld der Thätigkeit, sondern auch von praktischem Werthe für die Hebung der allgemeinen Vaterlandsliebe.

Durch den wachsenden Einblick in die Vorzüge und Eigenthümlichkeiten der einzelnen ethnographischen Gruppen und ihre gegenseitige und materielle Abhängigkeit von einander muß das Gefühl der Solidarität, welches alle Völker unseres Vaterlandes verbinden soll, wesentlich gekräftigt werden.

Jene Volksgruppen, welche durch Sprache, Sitte und theilweise abweichende geschichtliche Entwicklung sich von den übrigen Volksbestandtheilen abgesondert fühlen, werden durch die Thatsache, daß ihre Individualität in der wissenschaftlichen Literatur der Monarchie ihr gebührendes Verständniß und somit ihre Anerkennung findet, wohlthätig berührt werden; dieselben werden dadurch aufgefordert, ihren geistigen Schwerpunkt in Osterreich-Ungarn zu suchen.<sup>14</sup>

Auch in dem sich hier ausdrückenden Anspruch, zugleich ‚Volksbuch‘ und wissenschaftlich richtungweisend zu sein, gibt sich das ‚Kronprinzenwerk‘ als überaus ehrgeiziges Projekt zu erkennen. Es sollte nicht nur ein „Spiegelbild der Gegenwart“<sup>15</sup> sein, wie es im Schlusswort des kraftlos gewordenen Projekts heißt, sondern geriert sich auch, zumindest anfänglich, als Wegweiser in die Zukunft. Die Bevorzugung von „Geographie, Prähistorie, Ethnographie und Volkswirtschaft“ zugunsten von „Historie“ und Politik bei der Darstellung der einzelnen Regionen kann also nicht, wie Justin Stagl

<sup>12</sup> Vgl. Kronprinz Rudolf: Majestät, ich warne Sie... Geheime und private Schriften, hg. von Brigitte Hamann, Wien/München 1979.

<sup>13</sup> Zintzen, Vorwort, 10.

<sup>14</sup> Rudolf von Osterreich: Einleitung, in: Christiane Zintzen (Hg.): Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Aus dem ‚Kronprinzenwerk‘ des Erzherzog Rudolf. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1999, 23f.

<sup>15</sup> Vgl. Zintzen, Vorwort, 12.

vorschlägt, als Argument für die Ausblendung des „zeitliche[n] Wandel[s]“ und der damit einhergehenden mythisierenden Verklärung der „Gegenwart des Kaiserstaates“ geltend gemacht werden.<sup>16</sup> Vielmehr äußert sich in der Präferenz dieser ‚angesagten‘ wissenschaftlichen Disziplinen Rudolfs liberale Wissenschafts- und Technikbegeisterung, der sich die Realisierung des ‚Kronprinzenwerks‘ nicht zuletzt verdankt. Hier stoßen wir aber auf ein Grundproblem des ‚Kronprinzenwerks‘ sowie ähnlicher ethnografischer Projekte: Wie nämlich verhält und verträgt sich ihr manifester Fortschrittsglaube zu bzw. mit dem Gegenstand ihrer Untersuchung, in diesem Fall also den größtenteils bäuerlichen Volkskulturen in den österreichischen Provinzen? Christiane Zintzen, die das ‚Kronprinzenwerk‘ 1999 in Auszügen neu herausgegeben hat, fasst dessen Tendenz in ihrem Vorwort folgendermaßen zusammen:

So sind nicht wenige Autoren des Kronprinzenwerks in der Bewertung der Art und Effekte der Modernisierung durchaus ambivalent: Begrüßt Friedrich Schlögl den Auf- und Ausbruch Wiens aus ‚langem Stillstande und steinerne[r] Erstarrung‘, so blickt er nicht ohne Befremden in jene ‚andere, völlig fremdartige Physiognomie der Stadt‘ und der ‚durch die ungeahntesten Ereignisse durcheinander geschüttelten Bevölkerung‘. Analog und in vergleichbarem Duktus bedauert Maurus Jókai, daß auch im Budapester ‚Zeitalter der neuen Erfindungen und Einrichtungen [...] ganze, einst berühmte Volksklassen verschwunden‘ seien, nicht einmal die traditionellen Volksbelustigungen hätten noch ‚die Urwüchsigkeit von ehemals‘. Quer durch die Monarchie verdrängt der internationale Geist der Moderne die jeweils gewachsene Regionalkultur – am offensichtlichsten in der Verdrängung der Volkstracht durch die internationale Pariser, Wiener oder Budapester Mode: So schätzt man in Kärnten ‚die französische Mode‘ und trägt sich nach dem ‚Journal‘, auch sei die Bauertracht ‚in ihrer Originalität schier dem Verschwinden nahe‘. Es gilt – so der volkskundliche Leitspruch – nun rasch zu retten, was zu retten ist, den Widerschein der aussterbenden Evidenzen zu erhaschen und – zu konservieren.<sup>17</sup> [Auslassungen lt. Original]

Der sich hier ausdrückende Konflikt zwischen Fortschrittsglauben einerseits und einer gewissen Anhänglichkeit oder auch Sentimentalität gegenüber den dem Modernisierungsprozess zum Opfer fallenden Volkskulturen andererseits macht sich Luft in einem für den volkskundlichen Diskurs des ausgehenden 19. Jahrhunderts typischen Aufruf zur Rettung, d.h. genauer zur musealen Archivierung derselben. Hierin zeigt sich das ‚Kronprinzenwerk‘, so Christiane Zintzen, als verstrickt in jene ‚ethnographische Aporie‘, die Tzvetan Todorov in seiner Studie der Kolonialisierung Amerikas in aller angebrachten Drastik das ‚Paradox des todbringenden Verstehens‘ nannte. Im Hinblick auf das ethnografische Unternehmen des Kronprinzen schreibt Zintzen:

<sup>16</sup> Vgl. Stagl, Das ‚Kronprinzenwerk‘, 178.

<sup>17</sup> Zintzen, Vorwort, 14f.

Implizit oder explizit öffnet sich jedoch in vielen Kulturporträts des *Kronprinzenwerks* jene ethnographische Aporie, die einerseits die Errungenschaften von Zivilisation, Fortschritt und Aufklärung begrüßt, andererseits jedoch den eben dadurch verursachten irreversiblen Verlust genuiner ethnischer Originalität und Authentizität verzeichnet und sich im ‚Paradox des todbringenden Verstehens‘ verfängt. Derselbe Autor [Čiro Truhelka, AK], der die ‚zivilisierenden‘ Effekte der österreichischen Invasion in Bosnien und Herzegowina begrüßt, begeistert sich als Ethnograph an der Rückständigkeit jener Regionen, wo ‚das Volk [...] bis vor Kurzem genau so lebte und dachte, wie es vor fünf oder sechs Jahrhunderten gelebt und gedacht hatte. Gewisse ursprüngliche Ausdrücke der Volksseele konnten sich auf diese Weise in fast ungetrübter Form bis zur Gegenwart erhalten, und der Ethnograph, der die Südslaven studieren will, kann sich kein besseres Forschungsgebiet wünschen‘.<sup>18</sup> [Hervorhebung und Auslassungen lt. Original]

Durch die demonstrative Wertschätzung der verschiedenen Volksgruppen und der ausdrücklichen Anerkennung ihrer kulturellen Eigenständigkeit, welche sich beispielsweise auch in der Wahl der Autoren niederschlägt, die größtenteils aus den von ihnen jeweils beschriebenen Regionen stammen,<sup>19</sup> begegnet uns das ethnografische Dilemma im ‚Kronprinzenwerk‘ jedoch in abgemilderter Form. Die Redaktionspolitik zeugt von der Sensibilität und Ernsthaftigkeit, mit der sich Rudolf ans Werk machte, und von einem daraus resultierenden – im zeitgenössischen Maßstab – bemerkenswert hohen Reflexionsgrad der Konzeption. Nichtsdestotrotz liegt das primäre Movens des ‚Kronprinzenwerks‘ in der Zukunft: die „Völkerstämme“ der Monarchie sollen sich aufgrund des in Papier vor ihnen liegenden Faktenmaterials selbst, d.h. aus freien Stücken, zu einer gemeinsamen Zukunft bekennen – und diese hieß Fortschritt und Modernisierung.

Zwar gibt sich der Thronfolger anfänglich nach außen hin voll Tatendrang und zukunftsfröh; schon in seiner Einleitung dringt aber bereits vereinzelt eine gewisse, und in Anbetracht der Situation des Vielvölkerstaats am Ende des 19. Jahrhunderts kaum verwunderliche, Verzagtheit an die Textoberfläche. Wenn Rudolf beispielsweise gleich zu Beginn seine Leserschaft auffordert, mit ihm eine virtuelle Wanderung durch das Imperium zu unternehmen, so wirkt der doppelte Hinweis auf die Weitläufigkeit des Lands nicht gerade ermutigend: „Diese Erwägungen veranlassten uns, diese Arbeit zu unternehmen, [...] die Lesewelt auffordernd zu einer Wanderung durch weite, weite Lande, zwischen vielsprachigen Nationen, inmitten stets wechselnder Bilder.“<sup>20</sup> Hier zeichnet sich ein Reich ab, das nicht zu überblicken, geschweige denn zu beherrschen ist. Gegen die bedrohlich gewordene Weite des Vielvölkerstaats nimmt sich das Machtzentrum Wien, von wo aus Rudolf seine eher einem

<sup>18</sup> Zintzen, Enzyklopädische Utopie, 191f.

<sup>19</sup> Vgl. Zintzen, Vorwort, 15.

<sup>20</sup> Rudolf von Österreich, Einleitung, 24.

Rundflug gleichende ‚Wanderung‘ beginnt, winzig und hilflos aus – trotz aller stilistischen Finten des Literaten Rudolf:

Wien, die herrliche Großstadt mit ihren Prachtbauten, dem alten Stefansdom, das Wahrzeichen Jahrhunderte alter Größe, in ihrem Centrum, an dem majestätischen Donaustrom gelegen, umgeben vom Kranze reizender Berge, rebengesegneter Hügel und rauschender Wälder, zwischen fruchtbaren Ebenen – so schön, so altherwürdig und dabei doch so ewig jung und aufblühend, ein Bild, wie es keine andere Metropole der Erde aufweisen kann.<sup>21</sup>

Die Schilderung der durchwanderten Länder, Kronländer und Provinzen der österreichisch-ungarischen Monarchie gleicht in ihrer klischeehaften, repetitiven Unbestimmtheit – aneinander reihen sich schöne Länder, reiche Ebenen, mächtige Gebirgszüge und üppige Vegetationen – einer konventionellen Eloge, die das Land eher zum Verschwinden bringt als neu erstehen lässt. Auch versteckt sich hinter dieser hoch gestimmten Rhetorik und Bildsprache eine symptomatisch niedrigschwellige Argumentation: „[...] und da sehen wir, wie sie sich allmählig aneinander reihen, ein Volk, ein Land nach dem anderen, immer fester schmiegen sich die Stämme, mit Macht vereint sie die Interessengemeinschaft [...]“<sup>22</sup>. Rudolfs Versprechen, solchermaßen Einblick in die „gegenseitige und materielle Abhängigkeit“ der „einzelnen ethnographischen Gruppen“<sup>23</sup> zu erhalten, legt darüber hinaus den Schluss nahe, dass Rudolf die, wenn es um das Habsburgerreich geht, viel beschworene ‚Einheit in der Vielheit‘ nur auf der kühlen Basis eines Wirtschaftsbündnisses für realisierbar hielt. Eine Umwandlung der altersschwachen Monarchie in den von Rudolf imaginierten modernen Staat ist bekanntlich nicht geglückt.

Der bereits dem Textgewebe der Einleitung zum ‚Kronprinzenwerk‘ innewohnende Zweifel an der Durchführbarkeit dieses mehr als ehrgeizigen Projekts, konterkariert Rudolfs nach außen getragenen Glauben an die Möglichkeiten moderner Wissenschaft und Technik. Gerade aber in der im Vergleich zu anderen europäischen Staaten in Österreich bisher vernachlässigten Ethnografie sieht der Erzherzog eine Wissenschaft im Entstehen begriffen, die sich vor anderen Disziplinen durch parteipolitische Unabhängigkeit, Unvoreingenommenheit und Objektivität auszeichne. Dementsprechend lautet seine Forderung:

Es ist daher gerade in unserem Vaterlande von hoher Wichtigkeit, die Ethnographie und ihre

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., 26.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 23.

Hilfswissenschaften zu pflegen, da dieselben, ferne von allen unreifen Theorien und von allen Parteilichkeiten, das Material sammeln, aus welchem allein eine objective Vergleichung und Abschätzung der verschiedenen Völker hervorgeht. Dies ist bisher noch nicht oder wenigstens nicht in der angedeuteten Richtung der Fall gewesen. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß gerade in Österreich-Ungarn die Ethnographie weit weniger gefördert wurde als in Deutschland, England und Frankreich und neuerlich auch in Rußland, obgleich wir jene Specialisten, welche dazu vollkommen geeignet wären, vielleicht in gleichem Maße besitzen als andere Staaten.<sup>24</sup>

Rudolfs Insistieren auf der unbedingten Notwendigkeit einer streng wissenschaftlichen/ethnografischen Erfassung des ‚Lands und seiner Leute‘ ist dabei der Überzeugung geschuldet, dass die genaue Kenntnis und objektive Beurteilung der Verhältnisse, die „objective Vergleichung und Abschätzung der verschiedenen Völker“, Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben darstellt. Die Ethnografie löst Rudolfs Wissenschaftsauffassung beispielhaft ein: Sie steht methodisch *zumindest* auf der Höhe der Zeit und arbeitet unabhängig von abstrakten Modellen sowie ideologisch-politischer Vereinnahmung und hat einen gesellschaftlichen Nutzen. Dieser Wissenschaftsbegriff äußert sich auch in Rudolfs Rekrutierung von Mitarbeitern aus dem sozialwissenschaftlichen Umfeld, wie zum Beispiel dem Vater von Bronislaw Malinowski, Lucian Malinowski.<sup>25</sup>

Gleichzeitig aber zeigt sich das ‚Kronprinzenwerk‘ nicht bloß als nach ‚innen‘ gerichtet, sondern als wissenschaftliches Prestigeobjekt, dem es um die Anerkennung von außen, d.h. durch das (wissenschaftliche) Ausland angelegen ist. Es soll den Beweis für die internationale Konkurrenzfähigkeit der Donaumonarchie, auch in wissenschaftlicher Hinsicht, erbringen und erweist sich damit einmal mehr als durch und durch liberales Projekt. So schreibt Rudolf in einem Brief an ‚Seine Majestät‘, den Kaiser: „Dem In- und Auslande soll dieses Werk aber zeigen, welch reiche Summe an geistiger Kraft diese Monarchie in allen ihren Ländern und Völkern besitzt und wie sie da vereinigt schaffen an einer schönen Leistung, die dem Selbst- und Machtgefühl des großen gemeinsamen Vaterlandes Allen dienen muß.“<sup>26</sup>

Rudolfs Auffassung der Ethnografie als objektive ‚Tatsachenwissenschaft‘ entspricht aber auch dem Selbstverständnis der sich ab den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts zunächst in Vereins- und Zeitschriftengründungen als wissenschaftliche Disziplin etablierenden Volkskunde. Im ‚Kronprinzenwerk‘

<sup>24</sup> Ebd., 24.

<sup>25</sup> Vgl. Stagl, Das ‚Kronprinzenwerk‘, 178.

<sup>26</sup> Kronprinz Erzherzog Rudolf: Denkschrift, 15.2.1889, in: Christiane Zintzen (Hg.): Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Aus dem ‚Kronprinzenwerk‘ des Erzherzog Rudolf. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1999, 278.

sei sogar, so Christiane Zintzen mit Referenz auf Leopold Schmidt, den Verfasser der ersten *Geschichte der österreichischen Volkskunde* (1951), „der Terminus ‚Volkskunde‘ zum erstenmal und konsequent im modernen Sinne gebraucht worden und es habe das Monumentalwerk der jungen Disziplin Anregungen und Anerkennung gleichermaßen zu liefern vermocht“<sup>27</sup>. Zu bemerken ist dabei, dass der im ‚Kronprinzenwerk‘ sich abzeichnende Aufstieg der Volkskunde/Ethnologie von einer ‚parawissenschaftlichen‘ Sammelbewegung zu einer wissenschaftlichen Disziplin keineswegs auf Österreich beschränkt war. Es handelt sich vielmehr um ein Phänomen der gesamten westlichen Welt als auch Russlands. In Österreich stellt die Gründung der Wiener Anthropologischen Gesellschaft 1870<sup>28</sup> durch Ferdinand Freiherr von Andrian-Werburg, der später für das ‚Kronprinzenwerk‘ als wissenschaftlicher Redakteur des Fachbereichs Ethnografie und Anthropologie tätig war, einen Anfangspunkt des noch ein gutes halbes Jahrhundert dauernden Institutionalisierungsprozesses der österreichischen Volkskunde dar. Als nächster Meilenstein auf dem Weg der Volkskunde an die österreichischen Universitäten kann etwa die Lancierung der ersten volkskundlichen Zeitschrift, *Der Urquell*, 1890 durch Friedrich Salomo Krauss geltend gemacht werden. Es folgen 1894/95 die Gründung des Vereins für österreichische Volkskunde mit dazugehöriger Zeitschrift und einem Museum durch Michael Haberlandt und Wilhelm Hein.<sup>29</sup> 1921 gelingt es dem österreichischen Volkskundler Adolf Hauffen an der deutschen Universität in Prag den ersten Lehrstuhl für deutsche Volkskunde einzurichten, der von „manchen Fachvertretern für den überhaupt ältesten deutschen Lehrstuhl auf diesem Fachgebiet“<sup>30</sup> angesehen wird. Prag freilich befindet sich zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in Österreich.

<sup>27</sup> Zintzen, Vorwort, 16.

<sup>28</sup> „Diese 1870 unter dem Einfluß der Naturwissenschaften gegründete Sozietät vereinigte Prähistoriker, Anthropologen und Ethnographen, verlegte 1877 ihren Sitz an das ‚K. u. K. Naturhistorische Hofmuseum‘ und brachte ihre anthropologische und prähistorischen Sammlungen in die von ihr vorbereitete ‚Anthropologisch-Ethnographische Abteilung‘ der naturhistorischen Hofsammlungen als Geschenk ein. Daß man ‚in der von heller Begeisterung für die Sache erfüllten Gründerzeit [...] nicht nur an die Physische Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, sondern auch an die Volkskunde [dachte]‘, führte 1884 zur Einsetzung einer ‚ethnographischen Kommission‘, die sich zunächst mit jenen Maßnahmen beschäftigte, die zur Pflege der Volkskunde bzw. Ethnographie der alten österreichisch-ungarischen Monarchie und der Balkanländer zu ergreifen waren.“ (Olaf Bockhorn: ‚Volkskundliche Quellströme‘ in Wien: Anthro- und Philologie, Ethno- und Geographie, in: Wolfgang Jacobeit/Hannjost Lixfeld/Olaf Bockhorn (Hgg.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1994, 417-423, hier 419.)

<sup>29</sup> Zur Gründung vgl. Klaus Beitz: 90 Jahre Österreichisches Museum für Volkskunde, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 88 (1985), 227-249.

<sup>30</sup> Petr Lozoviuk: *Böhmische Volkskunde. Zur Bestandsaufnahme einer Fachtradition, die es niemals gab*, in: Georg R. Schroubek: *Studien zur böhmischen Volkskunde*, hg. und eingel. von Petr Lozoviuk. Münster/New York: Waxmann 2008, 7-26, hier 12f.

Die Etablierung der österreichischen Volkskunde, die insbesondere mit der Person Michael Haberlandts verbunden ist, entwickelt sich damit aus dem ethnografischen Programm. So war Haberlandt vor der Museumsgründung Mitarbeiter im K.K. Naturhistorischen Hofmuseum und Mitglied der Anthropologischen Gesellschaft.<sup>31</sup> Ethnografie und Volkskunde sind noch lange zwei Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache, wie noch aus dem Habilitationsansuchen Arthur Haberlandts von 1914 deutlich hervorgeht.<sup>32</sup> Sie ist international ausgerichtet, disziplinär in der Nähe von Geografie und Anthropologie angesiedelt und gemäß der liberalen Fortschrittsideologie wissenschafts- und technikgläubig. Im Gegensatz zu den historisch-philologischen Disziplinen und insbesondere der klassischen Philologie verfolgt sie mit ihrer Tätigkeit klare sozialpolitische Interessen: die Erkenntnisse der Ethnografie sollen nutzbringend auf die eigene Gesellschaft angewendet werden. Neben der Abgrenzung zu den historisch verfahrenen Disziplinen steht die ethnografische, d.h. internationale und liberale Linie der Volkskunde in zunehmendem Konflikt mit der Nationalisierung der Volkskunde, wie sie vor allem von den jeweiligen Philologien vorangetrieben wird. Dazu aber später mehr. Vorweg kann jedoch gesagt werden, dass die unter anderem von Kronprinz Rudolf vertretene ethnografische Ausrichtung der Volkskunde zum Gegenstand (zu den Sachen), die mit den Philologien assoziierte mythologische Ausrichtung hingegen zur Ideologie (zu den Wörtern) hinneigt. In den ersten zwei Jahrzehnten ihrer Etablierung ist die Orientierung der Volkskunde zwischen diesen Spannungsfeldern noch offen, da der ideologische Druck auf das System der Wissenschaften noch relativ gering ist. Das Kräfteverhältnis der beiden Richtungen wird sich in den kommenden Jahrzehnten der ideologischen Verfestigung jedoch klar zugunsten der zweiten Ausrichtung verschieben, wie sich an der Geschichte der universitären Institutionalisierung der Volkskunde noch zeigen lassen wird. Wenn also in den Humanwissenschaften gegen Ende des 19. Jahrhunderts Volkskultur verhandelt wird, dann wird zunächst die eigene, d.h. ‚moderne‘ Kultur westlicher Prägung oder ‚Modernität‘<sup>33</sup> verhandelt und in weiterer Folge die Position, welche die

<sup>31</sup> Vgl. Franz Grieshofer: Entwicklungslinien im volkskundlichen Museumswesen Österreichs, in: Klaus Beitzl (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich, mit Beiträgen von Olaf Bockhorn, Franz Grieshofer, Herbert Nikitsch, Margot Schindler. Wien: Selbstverlag des österreichischen Museums für Volkskunde 1992, 21-40, hier 32.

<sup>32</sup> Vgl. Olaf Bockhorn: Volkskunde an österreichischen Universitäten, in: Klaus Beitzl (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich, mit Beiträgen von Olaf Bockhorn, Franz Grieshofer, Herbert Nikitsch, Margot Schindler. Wien: Selbstverlag des österreichischen Museums für Volkskunde 1992, 9-19, hier 15.

<sup>33</sup> Vgl. Steve Giles: Afterword. Avant-garde, Modernism, Modernity: A theoretical Overview, in: ders. (Hg.): Theorizing Modernism. Essays in critical theory. London/New York: Routledge 1993.

Wissenschaft in ihr einnimmt bzw. einnehmen sollte. In der Volkskultur-Debatte, wie sie in den Humanwissenschaften ab den 1880er Jahren geführt wird, so wollen wir fürs Erste festhalten, steht damit auch die Stellung und die Aufgaben von Wissenschaft zur Disposition.

## 2. NACKTE TATSACHEN – FRIEDRICH SALOMON KRAUSS' INSZENIERUNGEN EINER NEUEN WISSENSCHAFT

*Er ist sich selbst Schuld, wenn ich auf solchen Verdacht komme, denn ich muss mit Bedauern hinzufügen, dass er mit seinem ganzen Auftreten nicht den Eindruck eines zuverlässigen, wahrheitsliebenden Beobachters macht.  
(Vatroslav Jagić über F. S. Krauss)<sup>34</sup>*

Die folgenden Ausführungen gelten einem Akteur im Wissenschaftsbetrieb des Wiener *Fin de Siècle*: Friedrich Salomo Krauss (1859-1938), der in seiner Person die Spannungen, Paradoxien, Widersprüche und Konflikte, welche die Humanwissenschaften in dieser Zeit bestimmen und aus denen auch die Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin hervorgeht, beispielhaft austrägt. Krauss, der schon allein durch seine Herkunft zum Außenseiter im wissenschaftlichen Leben prädestiniert war, zieht sich nach ersten Abweisungen nicht ‚bescheiden‘ zurück, sondern lockt durch seine gewagten wissenschaftlichen Entwürfe die etablierte Wissenschaftsgilde aus der Reserve. An seiner wissenschaftlichen Vita lassen sich die in der Wissenschaft – und damit einhergehend: in der Verfertigung von Wissen – wirksamen Ausschluss- und Unterdrückungsverfahren, ihre politisch-ideologische Dimension, beispielhaft ablesen.

### Salomon Friedrich Krauss – Friedrich S. Krauss

Friedrich Salomon Krauss wurde als Kind jüdischer Eltern in dem „kleinen Dorf am Ostrand der Habsburger Monarchie“ Purnazovica Brod,<sup>35</sup> geboren und hieß eigentlich Salomon Friedrich Krauss.

<sup>34</sup> Vatroslav Jagić: Rezension zu Smailagić Meho. Pjesan naših muhamedovaca, zabilježio Dr. F. S. Krauss, in: Archiv für slavische Philologie X (1887), 339-346, hier 343.

<sup>35</sup> Vgl. Raymond Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859-1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie

Erst als er 1877/78 in die Hauptstadt Wien kam, um Klassische Philologie und Geschichte zu studieren, fängt Salomon Friedrich Krauss an mit Friedrich S. Krauss zu unterzeichnen.<sup>36</sup> Dieser Umstand lässt bereits auf die schwierige Stellung schließen, die Krauss in diesen an symbolischem Kapital reichen humanwissenschaftlichen Disziplinen innehatte. Seinen Namen macht sich Krauss in Konsequenz durch auffällige Publikationen.

Der erste ‚Skandal‘ datiert noch auf Krauss’ Studienzeiten, als er sich 1881 als Übersetzer der *Symbolik der Träume* des Artemidoros aus Daldis hervortut. Obwohl vom Verlag um das Kapitel über sexuelle Träume gekürzt – das Freud 18 Jahre später in *Die Traumdeutung* wieder hinein reklamiert<sup>37</sup> – wurde das Buch in Fachkreisen nicht gerade freundlich aufgenommen. Denn trotz der schlussendlichen Aussparung des Traum-Kapitels übersetzte Krauss sexuelle Anspielungen nicht wie üblich ins Lateinische, sondern ins Deutsche<sup>38</sup> und löste dadurch indignierte Reaktionen, wie beispielsweise die seines Professors Theodor Gomperz (1832-1912), aus: „Warum aber sollte ein derartiges, für weite Kreise der Gebildeten bestimmtes Buch Stellen enthalten, die man den Blicken jeder gesitteten Frau ängstlich entziehen muß?“<sup>39</sup> Krauss selbst stellt die Geschichte seiner Artemidoros-Herausgabe retrospektiv folgendermaßen dar:

Kaum hatte ich den Schmerz wegen der Verstümmelung meiner Arbeit verwunden, als sich meine Philologieprofessoren wegen der Wahl des Autors auf mich mit Hohn, Spott, Verachtung und allem Übel stürzten. Sie verekelten damit vor meinen Augen nicht bloß sich selbst, sondern auch die klassische Philologie, als deren gar zu überbezahlte Vertreter sie an der Wiener Universität fungierten.<sup>40</sup>

1882 folgt die Promotion mit der Schrift *De praepositionum usu apud sex scriptores historiae Augustae*, die nur mit ‚Genügend‘ beurteilt wird; parallel dazu bereitet er aber schon die Publikation der zweibändigen Sammlung *Märchen und Sagen der Südslaven, in ihrem Verhältnis zu den Sagen und Märchen der übrigen indogermanischen Völkergruppen* vor, die 1883/84 erscheint und von der

---

des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis: Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990, 9. (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde; Sonderband 3)

<sup>36</sup> Michael Martischnig: Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese. In: Raymond Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859-1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990, 155-243, hier 157f. (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde; Sonderband 3)

<sup>37</sup> Martischnig, 159

<sup>38</sup> Vgl. Johannes Reichmayr: Friedrich Salomon Krauss und Sigmund Freud – Begegnung unorthodoxer Gelehrter. In: Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse 1 (1988), 133-155, hier 135.

<sup>39</sup> Zit. nach Reichmayr, 135.

<sup>40</sup> Zit. nach Martischnig, 160.

Öffentlichkeit positiv aufgenommen wird.<sup>41</sup>

Diese zweite größere Publikation ist einem seiner Lehrer, dem Begründer der Linguistischen Ethnographie Friedrich Müller (1834-1898), gewidmet.<sup>42</sup> Sie markiert Krauss' endgültige Abwendung von der Klassischen Philologie und seine Hinwendung zu der neuen, jedoch noch namenlosen ‚Wissenschaft von der Volkskultur‘. Im Vorwort zum ersten Band bezeichnet sie Krauss einmal als „Völkerentwicklungsgeschichte“<sup>43</sup>, ein andermal als „vergleichende Sagen- und Märchenkunde“ (XIV) bzw. „Sagenforschung“ (XIV). An anderer Stelle wiederum will Krauss „vom ethnologischen Standpunkte aus“ schreiben (XII) oder vergleicht die darin zur Anwendung kommende Methode jener eines „Archaeologe[n]“ (XIII). In den meisten Fällen wird von einer Benennung aber abgesehen, d.h. diese schlicht durch ‚wir‘ ersetzt. Von der offenbar prekären Identität dieser jungen Disziplin versucht der 25jährige Krauss abzulenken, indem er nicht nur den „festgefugten Bau“ dieser „jungen Wissenschaft“ rühmt, „die trotz ihrer Jugend schon einen ehrenvollen Platz in der Weltwissenschaft sich erobert hat“ (VIII), sondern sie kurzerhand zur ‚tragendsten‘ aller Wissenschaften erklärt: „Der früher verachtete, oder richtiger, gar nicht beachtete Stein, den die Bauleute bei Seite ließen, wird nun zum Schlussstein, sonst stürzte das ganze Gewölbe ein.“ (VIII) Nachdem er solchermaßen die Bedeutsamkeit der neuen Wissenschaft außer Zweifel gezogen hat, unternimmt es Krauss, über ihren Gegenstandsbereich, ihre Methodik sowie ihre Zielsetzungen zu informieren.

Der wichtigste Gegenstand dieser neuen Wissenschaft stellt nach Krauss die Volksliteratur dar, die, und auch hierin gibt sich Krauss selbstbewusst, ihrem Status nach nur der *Ilias* und der *Odyssee* vergleichbar sei: „Was diesen Liedern einen unvergänglichen Wert sichert, ist das in ihnen ausgeprägte allgemein menschliche Empfinden und Denken, das immer und ewig unter allen Himmelsstrichen sich gleich bleibt.“ (IX) Der Unterschied zwischen den griechischen Epen und der

<sup>41</sup> Vgl. Burt, Friedrich Salomo Krauss, 62.

<sup>42</sup> „Friedrich Müller war ab 1869 ordentlicher Professor für Vergleichende Sprachwissenschaft und Sanskrit in Wien. Er gilt „als Begründer der ‚Linguistischen Ethnographie‘. Sein Hauptwerk *Grundriß der Sprachwissenschaft* in vier Bänden (1876-1888) enthält eine umfangreiche Darstellung der Sprachen der Erde. Die Menschenrassen werden von ihm nach dem Gesichtspunkt der Sprachwissenschaft eingeteilt. 1867 erschien im Sammelband *Reise der österreichischen Fregatte Novara* aus seiner Feder der ‚Linguistische Teil‘, 1869 der ‚Anthropologische Teil: Ethnographie‘. Darin findet sich eine Übersicht afrikanischer, amerikanischer, indischer, australischer und polynesischer Sprachen. Vor allem in der Wiener Akademie publizierte Müller eine größere Anzahl von Arbeiten über iranische und neuindische Sprachen in vergleichender Hinsicht.“ (Fritz Lochner von Hüttenbach, Freiherr: *Historische Sprachwissenschaft*, in: Karl Acham (Hg.): *Geschichte der Humanwissenschaften*. Bd. 5: *Sprache, Literatur und Kunst*. Wien: Passagen 2003, 49-65, hier 50.)

<sup>43</sup> Friedrich Salomo Krauss: *Sagen und Märchen der Südslaven*. Zum großen Teil aus ungedruckten Quellen von Dr. Friedrich S. Krauß, 2 Bde. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich 1883/84, XI (wird im Folgenden direkt im Text zitiert)

Volksliteratur besteht nur in der Art ihrer Entstehung: „Bei einem Erzeugnis der Volksliteratur wird nie nach demjenigen geforscht, welcher der erste gewesen, der dasselbe z.B. dieses oder jenes Volkslied aufgebracht. Der Sänger verschwindet als ein winziger Teil des Ganzen, dessen Gefühle er bloß zum Ausdruck bringt.“ (IX) Wobei jede Literatur von Weltrang „ihre ganze Kraft“, so Krauss, aus dem „Volkstümlichen“ schöpft (vgl. X). Der Vorteil von Volksliteratur für die Wissenschaft liegt aber nach Krauss gerade in ihrer ‚kollektiven Existenz‘:

Durch eine zusammenfassende Betrachtung der Volksliteraturen gewinnt man einen tieferen und klareren Einblick in die Denkart, die Bestrebungen und Zustände der verschiedenen-  
artigsten, durch Zeit und Raum getrennten Völker, als irgend ein Literarhistoriker durch die  
sorgfältigste Haarspalterei aller höheren Literatur, als irgend ein Geschichtsschreiber, mag er  
sein ganzes Leben zwischen vergilbten Aufzeichnungen in staubgeschwängerten Archiven ver-  
kümmert haben, je zu gewinnen in der Lage sind. Was Letztere erlangen, ist ein schwanken-  
des Bild von Ausnahmeständen einzelner Individuen oder Fürstenhöfe. (IXf.)

Die Volksliteratur ermögliche ein tieferes, weil objektivierbares Verständnis verschiedener Völker. Im Vergleich zu den bisher üblichen Geschichtsdarstellungen, die sich auf die ‚großen Individuen‘ kaprizieren, ermögliche die ‚kollektive Existenz‘ der Volksliteratur die Erfassung des Volksgeists, des allen Individuen eines Volkes gemeinsamen ‚geistigen Haushalts‘. Die solchermaßen objektivierbaren volksliterarischen Zeugnisse können sodann in ihrer Entwicklung beschrieben werden. Das Ziel der neuen Wissenschaft liegt deshalb nach Krauss in der Darstellung der „Völkerentwicklungsgeschichte“, denn, so Krauss weiter: „wir wollen erfahren, was bestimmte Völker zu bestimmten Zeiten gewünscht und gewollt, wie sie gelebt und gewebt, wie sie sich von ihren Neigungen und Lehren haben führen lassen.“ (XI)

Im Unterschied zur Mythologie jedoch bezieht die ‚neue Wissenschaft‘ ihr Material nicht aus alten Texten, sondern, so Krauss, „unmittelbar aus dem Volksleben“:

Wir wollen hier einen Bruchteil des geistigen Schatzes eines hochbegabten Volkes heben, in dem wir den Stoff in möglichst reiner und ursprünglicher Gestalt, sowohl für die Altertumswissenschaft und hierin namentlich für die Mythologie, als auch für die Culturgeschichte nutzbar machen. Wir wollen verzichten auf bloße Theorien, Abstractionen, Philosopheme und ähnliches Gesalbader, wollen rein geschäftsmäßig vorgehen und die *Ergebnisse unserer Forschung unmittelbar dem Volksleben entnehmen*. (XII f.) [Hervorhebung AK]

Gegen die „Theorien, Abstractionen, Philosopheme und ähnliches Gesalbader“ (XIII) anderer Wissenschaften stellt Krauss also die nüchterne und konkrete Arbeit der ‚neuen Wissenschaft‘ und befindet sich damit ganz im Wissenschaftsjargon der Zeit, der Wissenschaftlichkeit quasi gleichbedeutend mit

Tatsächlichkeit und Objektivität setzt. Eine Wissenschaft, die diese Tugenden beispielhaft verkörpert, ist dabei, das ging bereits aus Rudolfs Aufzählung der zukunftsweisenden Disziplinen im ‚Kronprinzenwerk‘ hervor, die Ethnografie. Nicht zufällig widmete Krauss sein Kompendium des „geistigen Schatzes eines hochbegabten Volks“ auch dem Sprachwissenschaftler und Ethnografen Friedrich Müller.

Gleichzeitig hat Krauss‘ Wissenschaftsentwurf eine klar historische Ausrichtung. Diesbezüglich schreibt er: „Nur auf Grund des mir vorliegenden Stoffes werde ich bestrebt sein, einfach und klar, Rückschlüsse auf die Vergangenheit zu ziehen, mit Hintansetzung aller älteren Aufzeichnungen über die Slaven, sofern die Nachrichten nicht in den Volksüberlieferungen eine Bekräftigung erfahren.“

(XV) Im Unterschied zur Altertumskunde und Mythologie, die Stoffe und Motive durch Textvarianten hindurch zu einem möglichen (indogermanischen) Ursprung zurückverfolgen, ist die Volksüberlieferung sozusagen lebendige Evidenz ihrer gesamten Genealogie. Insofern die Volksüberlieferung ihre „ursprüngliche Gestalt“ aber in sich trägt, erlaubt sie unmittelbare Rückschlüsse auf die Vergangenheit, auf die mögliche Urgestalt der Überlieferung. Im neuen Gegenstand ist die Vergangenheit also unmittelbar präsent und für die Wissenschaft greifbar. Die ‚neue Wissenschaft‘ soll daher die alten (Altertumskunde und Mythologie) auch nicht ersetzen, sondern ihr zur Seite stehen, ihr das riesige Reservoir ‚geistiger Schätze‘ erschließen und sie dadurch im ‚Leben‘, im ‚Tatsächlichen‘ verankern.

Die ‚neue Wissenschaft‘, die Krauss in seinem Vorwort skizziert, stellt also eine Kombination des alten philologisch-mythologischen und des neuen ethnografischen Ansatzes dar; nicht ohne sich jedoch in Widersprüche zu verstricken. Zwar knüpft Krauss in seiner Wissenschaftskonzeption deutlich an die historischen Bestrebungen der Vergleichenden Mythologie und Altertumskunde an. Das erklärte Ziel der ‚neuen Wissenschaft‘ besteht dementsprechend in der Rekonstruktion eines vergangenen, historisch und geographisch nicht spezifizierten (Ur-)Zustands. Indem es die Sammlung jedoch als bloßen „Bruchteil des geistigen Schatzes eines hochbegabten Volkes“ vorstellt, verweist das Vorwort aber gleichzeitig auf ein davon deutlich verschiedenes Projekt: die Zusammenstellung der gesamten, zu einem gewissen Zeitpunkt vorhandenen Volksüberlieferung eines konkret lokalisierbaren Volks. Ein Projekt also, in welchem sich, zwar vage und unbestimmt, eine wissenschaftliche Akzentverschiebung vom historisch-genetischen Ansatz zu räumlichen Modellen, d.h. von der diachronen zur synchronen Betrachtungsweise abzeichnet. Eine weitere Ungereimtheit

in Krauss' theoretischer Konstruktion besteht in dem Problem, wie sich die „ursprüngliche Gestalt“ des „unmittelbar dem Volksleben“ entnommenen Stoffes herauslösen lassen soll. Welche Verfahren hat Krauss hierzu im Sinn?

Bezeichnenderweise steht die Unmittelbarkeits- und Tatsachenemphase des Vorworts in scharfem Kontrast zu Krauss' *tatsächlicher* Forschungspraxis. Sein Material nämlich bezieht er nicht „unmittelbar aus dem Volksleben“ oder aus ungedruckten Quellen, wie der Untertitel angibt, sondern aus bereits bestehenden Anthologien, d.h. aus zumindest zweiter Hand. Die Vertrauenswürdigkeit seiner Quellen, gepaart mit seiner eigenen Volkskenntnis, liefern nach Krauss aber Beweis genug für die ‚Unverfälschtheit‘ seiner Sammlung:

Von besonderer Wichtigkeit bei unseren Untersuchungen ist die Beantwortung der Frage, wo, wann und von wem die Sagen und Märchen aus dem Volksmunde aufgezeichnet worden. Ganz abgesehen davon, daß meine Quellen so zuverlässiger Art sind, daß man ihnen unbedingtes Vertrauen entgegen bringen muß, ist mir dadurch, daß ich selbst aus dem Volksmunde eine Unzahl Sagen und Märchen gehört, und das Volk, in dessen Mitte ich aufgewachsen, gründlich kenne, ein sicheres Mittel an die Hand gegeben, die mir von Anderen zufließenden Beiträge ihrer Echtheit nach gehörig zu würdigen. (XIX)

Dass er in der praktischen Umsetzung den Maßgaben seines groß ausholenden Wissenschafts-entwurfs nicht entsprechen kann, lässt sich nicht nur an dieser Stelle unschwer folgern. Tatsächlich handelt es sich nämlich bei seinem Kompendium südslawischer Märchen und Sagen um nichts anderes als eine, wenn auch, wie zeitgenössische Kritiker anerkennen, gut gelungene *Übersetzung* von bereits publiziertem Material ins Deutsche.

Die dabei zur Anwendung kommenden redaktionellen Prinzipien sind jedoch weniger an von Krauss eben noch deklarierten wissenschaftlichen Standards als vielmehr am Publikumsgeschmack des bürgerlichen *Fin de Siècle* orientiert. Zwar behauptet Krauss in seinem Vorwort, die Texte unverfälscht und unverschönt – „ohne sie irgendwie zu verschönern“ (XVI) – wiedergegeben zu haben. Etwaige Änderungen und Eingriffe seien, so Krauss, einzig seinem Bemühen geschuldet, diese raren Zeugnisse südslawischer Volkskultur dem westlichen Publikum zugänglich zu machen, bzw. umgekehrt dem „Werke in weiten Kreisen Zutritt zu verschaffen“ (XVI). Und dem Herausgeber, möchte man hinzufügen.

Das marktgerechte Ergebnis ist ein stilistisch glatter, mit schlüpfrigen Details gespickter Text. Dies lässt sich gut anhand der ersten Fabel aus *Sagen und Märchen der Südslaven* mit dem signifikanten

Titel *Der Wolf als Römer* illustrieren. Diese setzt im klassischen ‚Märchenton‘ ein: „Es saß einmal ein Wolf im Walde und dachte sich: ‚Warum soll ich ein Wolf sein und die übrigen Tiere hinmorden, ich muß fort in die Welt, fort nach Rom, ich werde Römer.‘ – Er trat wohlgenut die Reise an und begegnete auf der Reise einer Sau.“ (I, 1) In wohltemperiertem Rhythmus schreitet die Erzählung voran. Nach einigen, nicht immer glimpflich verlaufenen Abenteuern, trifft der Wolf auf einen Ziegenbock:

Ganz zerschunden und zerfetzt suchte er das Weite, traf den Ziegenbock und redete ihn an: ‚Hörst du, Stinkbart, ich mucke dich ab.‘ – Der Ziegenbock erwiderte: ‚Nun, wenn dem so ist, so stell dich in die Mitte der Wiese und heb den Schweif auf, dann werde ich von einer und mein Bruder von der anderen Seite dir in den Magen hineinspringen und du wirst auf lange Zeit hinaus satt sein.‘ – Dem Wolf leuchtete das sehr wohl ein und er stellte sich mit emporgehobenem Schweife in Mitten der Wiese auf. [...] (I, 3)

Mit der Übersetzung der südslawischen Volksliteratur trifft Krauss offenbar einen Nerv der Zeit. So zählte beispielsweise der Kronprinz Rudolf von Österreich zu den Bewunderern der Anthologie<sup>44</sup> und auch buchhändlerisch konnte Krauss von einem Erfolg sprechen. „Der Erfolg des ersten Bandes ist“, wie Krauss in der Einleitung zum zweiten Band der Sammlung stolz vermerkt, „ein für deutsche Verhältnisse wahrhaft glänzender. Die Auflage von tausend Exemplaren ist, wie mir mein wackerer Verleger schrieb, nahezu vergriffen.“ (II, VIII) Mit der Veröffentlichung seiner Übersetzung konnte sich Krauss also auch außerhalb der wissenschaftlichen Welt einen Namen machen. Der Terminus „Volkskunde“ taucht zum ersten Mal in Krauss’ Einleitung zu dem ein Jahr später, 1884, erschienenen Band zwei der Sammlung auf (II, XV).

#### F.S. Krauss und die Slawische Philologie

Von Seiten der Philologie wurden aber schon nach der Veröffentlichung des ersten Bands Vorbehalte laut. Eine Kritik zum ersten Band von *Sagen und Märchen der Südslaven. Zum großen Teil aus ungedruckten Quellen* findet sich beispielsweise in der von Vatroslav Jagić herausgegebenen Zeitschrift *Archiv für Slavische Philologie*, in welcher A. Wesselofsky, bei dem es sich um den russischen Literaturwissenschaftler Aleksander Nikolaevich Veselovskij (1838-1906)<sup>45</sup> handelt, freundlich, aber bestimmt auf ein Grundproblem der Sammlung hinweist:

<sup>44</sup> Vgl. Burt, Friedrich Salomon Krauss, 23.

<sup>45</sup> Aus Gründen der Konsistenz gebe ich den Namen von hier an in der üblicheren Transkription mit ‚Veselovskij‘ wieder.

Hoffentlich werden die folgenden Bände das Versprechen der Ueberschrift mehr als der vorliegende bewahrheiten: ‚zum großen Theil‘ ungedrucktes Material zu bieten. Die meisten der jetzt erschienenen Märchen sind bereits gedruckten, zumal schwer zugänglichen Sammlungen entnommen, und darf ihre abermalige Veröffentlichung und Uebersetzung insoweit als eine verdienstliche angesehen werden.<sup>46</sup>

Und auch Vatroslav Jagić selbst hakt hier ein und unterstreicht in einer Fußnote den Einwand seines Kollegen: „Es stellt sich heraus, dass er durchaus nicht die Rolle eines treuen Übersetzers, sondern die eines ‚dichtenden‘ Nacherzählers spielen wollte, die letztere mag als recht gelungen gelten, ob sie aber vor allem wünschenswert war, das ist eine andere Frage, die gerade in den feinen Bemerkungen meines Freundes zart berührt wird.“<sup>47</sup> Nach den Konfrontationen mit der Klassischen Philologie anlässlich der Artemidoros-Übersetzung kommt Krauss mit seiner Publikation südslawischer Volkspoesie nun offenbar den Vertretern der slawischen Philologie ins Gehege. Gleich zwei philologische Gebote finden sich darin sträflich missachtet: einerseits die akkurate Ausweisung und Kommentierung der Quellen, andererseits die größtmögliche Treue bei der Aufzeichnung und Übersetzung des vorgefundenen (Text-)Materials. Krauss bedient sich relativ freizügig bei schon vorhandenen Textsammlungen, verkauft seine eigene Zusammenstellung aber als neues Material. Diese Praxis aber stellt einen Affront gegenüber den philologischen Grundprinzipien dar, den insbesondere der aus Kroatien stammende Vatroslav Jagić (1838-1923) nicht auf sich sitzen lassen kann. Der sich hier anbahnende Konflikt zwischen Krauss und Jagić, der heute noch als der Begründer der Wiener Schule der Slawistik und als Koryphäe des Fachs gilt,<sup>48</sup> wächst sich, so viel sei vorweggenommen, zu einer lebenslangen Fehde aus und hat schwerwiegende Konsequenzen – für Krauss.

Zum Verständnis dieser Front ist aber eine genauere Darstellung der wissenschaftlichen Ausrichtung der Wiener Slawistik, für die der Name Jagić paradigmatisch einsteht, unerlässlich. Auch im Hinblick auf die noch folgenden Teile dieser Arbeit ist dabei höchst aufschlussreich, dass Jagić, bevor er in die Nachfolge von Franz Xaver Miklosich (1813-1891) am Slawischen Seminar an der Universität Wien tritt, von 1880-1886 als ordentlicher Professor an der Universität St. Petersburg wirkte. Während

---

<sup>46</sup> Aleksander Veselovskij: Rezension zu ‚Sagen und Märchen der Südslaven, Bd. 1‘, in: Archiv für Slavische Philologie 7 (1884), 309-312, hier 309.

<sup>47</sup> Jagić, Fußnote, in: Veselovskij, Rezension, 309.

<sup>48</sup> Stanislaus Hafner: Geschichte der österreichischen Slawistik, in: Josef Hamm/Günther Wytrzens (Hgg.): Beiträge zur Geschichte der Slawistik in nichtslawischen Ländern. Wien: ÖAW 1985, 11-88, hier 54-64.

dieser Zeit ist Jagić Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften<sup>49</sup> und macht die Bekanntschaft mit dem schon erwähnten Aleksander Veselovskij, einer Kapazität auf dem Gebiet der russischen Komparatistik. Veselovskij und Jagić stehen fortan in einem freundschaftlichen Verhältnis, was sich nicht nur in einem Briefwechsel, sondern auch in der hohen Frequenz, mit der Veselovskij durch Beiträge in Jagićs *Archiv für Slavische Philologie* vertreten ist, niederschlägt. Nichtsdestotrotz: Als er 1886 schließlich zurück nach Wien kam, wäre Jagić, so liest man bei Hafner, froh gewesen, damit auch wieder „zum westlichen Typus der einheitlichen Slawistik“<sup>50</sup> zurückkehren zu können.

In Wien spricht sich Vatroslav Jagić in Unterscheidung zur russischen für eine europäische Slawistik aus,<sup>51</sup> die statt auf Trennung und Spezialisierung des Fachs in einzelne Slawinen auf „gesamtslawische Orientierung“ bedacht ist.<sup>52</sup> Wien sollte nach Jagić dabei zum Zentrum dieser europäischen Wissenschaftskonzeption avancieren.<sup>53</sup> In diesem Zusammenhang ist wichtig, dass die bereits 1877 von Jagić gegründete Zeitschrift *Archiv für Slavische Philologie* – eines der wichtigsten internationalen slawistischen Kommunikationsforen – auf Deutsch erschien. Die Wahl des Deutschen als *lingua franca* der Slawistik begründet Jagić damit, dadurch „die Resultate der slaw[istischen] Forschungen dem germanischen und romanischen Westen zugänglich“ machen zu können,<sup>54</sup> eine Argumentation, die im Duktus der Zeit aber weniger auf eine wissenschaftliche als eine politisch-ideologische Motivation rekurriert. Der Terminus ‚germano-romanischer Kulturraum‘ wird zeitgenössisch synonym für Europa gebraucht und drückt eine politische Einstellung aus.<sup>55</sup> Dementsprechend ist Jagićs „zu einer Kulturwissenschaft“<sup>56</sup> erweitertes Konzept der europäischen Slawistik beschaffen: Sie ist nicht national, sondern international ausgerichtet, argumentiert jedoch von einem westlich-europäischen Standpunkt aus und kennt dementsprechend klare Präferenzen. Eine davon heißt bei Jagić Christentum.

Auch methodisch führt Jagić die Tradition seines Lehrers Franz Xaver Miklosich fort, dessen erste und

<sup>49</sup> Vgl. Gerhard Neweklowsky: Vatroslav Jagić (1838-1923). Anlässlich seines 130. Geburtstages, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 15 (1969), 160-162, hier 161.

<sup>50</sup> Stanislaus Hafner: Wissenschaftliche Konzeptionen und außerwissenschaftliche Tendenzen in der Geschichte der österreichischen Slawistik, in: Karl Acham (Hg.): Geschichte der Humanwissenschaften, Bd. 5: Sprache, Literatur und Kunst: Wien: Passagen 2003, 293-322, hier 321.

<sup>51</sup> Zur Konzeption einer spezifisch russischen Slawistik vgl. Teil III dieser Arbeit.

<sup>52</sup> Vgl. Hafner, Geschichte der österreichischen Slawistik, 69f.

<sup>53</sup> Stanislaus Hafner: Die Wiener Slawistik in der europäischen Wissenschaftsgeschichte, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 45 (1999), 41-51, hier 47.

<sup>54</sup> Jagić 1898, zit. nach Hafner, Geschichte der österreichischen Slawistik, 60.

<sup>55</sup> Vgl. die Verwendung dieser Terminologie im Eurasismus (s. Teil III dieser Arbeit).

<sup>56</sup> Hafner, Geschichte der österreichischen Slawistik, 68.

oberste Referenz in philologischen Dingen – vermittelt über den Vorreiter der österreichischen Slawistik Jernej Kopitar (1780-1844) – Jacob Grimm ist. In Miklosich findet sich auch der erste Inhaber der im Zuge der Universitätsreform 1848/49 geschaffenen Wiener Lehrkanzel für Slawische Philologie<sup>57</sup>, die, so Werner Michler, wie auch die Germanistik, „schon am Anfang in engster Verbindung mit der nationalpolitischen Problematik des Staates“<sup>58</sup> steht. Benannt nach Grimms 1835 erschienenen *Deutschen Mythologie* herrscht an der Wiener Universität philologisch gesehen seit Miklosich die ‚mythologische Schule‘, d.h. eine historisch-genetische Herangehensweise an Texte. Schwerpunkte bilden:

[...] philologische Grundfragen der kirchenslawischen Kultur, historische und philologische Erschließung und Edition der ältesten slawischen Sprachdenkmäler, systematische Bestandsaufnahme der Wort- und Formenbestände der slawischen Sprachen, Eingliederung der slawischen Sprachen in die europäische vergleichende und historische Sprachforschung, das Erfassen der Kontakte der slawischen Sprachen mit den jeweiligen regionalen Nachbarsprachen, Erkennen der slawischen Volkskulturen von der Sprache her und nicht zuletzt das Bewusstsein, als Wissenschaftler zwischen der westeuropäischen und der ost- und südosteuropäischen Wissenschaft vermitteln zu müssen.<sup>59</sup>

#### „Volkspoesie“ nach Jacob Grimm

Insofern als das Grimmsche Volkspoesiekonzept eine wichtige Referenz für die Volkskultur-Debatte in den Philologien gegen Ende des 19. Jahrhunderts bildet, möchte ich es im Folgenden kurz skizzieren. Auf den geschichtsphilosophischen Aspekt desselben kann dabei leider nicht in adäquater Weise eingegangen werden. Ich verweise hierzu auf das betreffende Kapitel in Hermann Bausingers immer noch wegweisender Arbeit *Formen der ‚Volkspoesie‘*.<sup>60</sup>

Während die romantische Auffassung der ‚sich selbst dichtenden‘ Volkspoesie nach Bausinger die gelehrte Welt von dem Problem befreit habe, die Art des Entstehungsprozesses von Volksdichtung erklären zu müssen, so stellen sich ihr weiterhin die schwierigen Fragen nach Zeit und Ort der Entstehung von Volksdichtung sowie nach den Wegen ihrer Verbreitung.<sup>61</sup> Anhand des Märchens

<sup>57</sup> Vgl. Hafner, *Wissenschaftliche Konzeptionen*, 317.

<sup>58</sup> Werner Michler/Wendelin Schmidt-Dengler: *Germanistik in Österreich: Neuere deutsche und österreichische Literatur*, in: Karl Acham (Hg.): *Geschichte der Humanwissenschaften*, Bd. 5: *Sprache, Literatur und Kunst*, Wien: Passagen 2003, 193-228, hier 193.

<sup>59</sup> Hafner, *Die Wiener Slawistik in der europäischen Wissenschaftsgeschichte*, 46.

<sup>60</sup> Vgl. Hermann Bausinger: *Zum Begriff der Naturpoesie bei den Brüdern Grimm*, in: H. B.: *Formen der ‚Volkspoesie‘*. Berlin: Erich Schmidt 1980, 19-30.

<sup>61</sup> Ebd., 30.

stellt Bausinger in Folge die drei in der Volkspoesie-Theorie der Brüder Grimm bereits angelegten und für die ‚moderne‘ Diskussion paradigmatischen Lösungsvorschläge dar: Erbschaftstheorie, Wandertheorie und die Theorie der Polygenese der Volkspoesie.

[...] das Märchen enthält die Reste eines umfassenden Mythos; das Mythische ‚scheint den einzigen Inhalt der ältesten Dichtung ausgemacht zu haben‘. Dornröschen ist danach ein später Nachklang der Mythe von Brunhild, die durch Odin geweckt wird, und solche mythologischen Spuren decken die Brüder GRIMM in vielen Märchen auf. Indem sie nach den ‚äußeren Grenzen des Gemeinsamen bei den Märchen‘ fragen, stellt sich ihnen die Märchenüberlieferung als indoeuropäisches Erbe dar: ‚Die Grenze wird bezeichnet durch den großen Volksstamm, den man den indogermanischen zu benennen pflegt, und die Verwandtschaft zieht sich in immer engeren Ringen um die Wohnsitze der Deutschen, etwa in demselben Verhältnis, in welchem wir in den Sprachen der einzelnen, dazu gehörigen Völker Gemeinsames und Besonderes entdecken‘.

[...] Neben die beherrschende Auffassung vom indogermanischen Erbe tritt [...] die Möglichkeit der Wanderung, die freilich vor allem innerhalb des indogermanischen Bereichs vermutet wird, die aber, einmal in ihr Recht gesetzt, doch wohl mehr oder weniger zwangsläufig diesen Rahmen sprengen mußte.

Dies gilt auch für den dritten Ansatz, für den Versuch, die Gemeinsamkeiten der Erzählungen verschiedener Landschaften und Völker aus der Gemeinsamkeit des Denkens, Fühlens und Handelns zu erklären.<sup>62</sup>

Jacob Grimm als Philologen geht es im Unterschied zum Mit-Autor der *Kinder- und Hausmärchen* also darum, die dem Märchen und in gleicher Weise den anderen Gattungen der Volkspoesie wie Sage, Volkslied, Rätsel etc. eingelagerten Elemente früherer Überlieferungsstufen ausfindig zu machen und, wenn möglich, bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen. Dazu aber bedarf es genauester Aufzeichnungspraxis und ausführlichen Kommentars. Der philologische Blick ist also rückwärts gerichtet, wobei, das sei am Rande bemerkt, diese historische Herangehensweise mit der Ansetzung eines zeitlosen und überhistorischen Kerns/Ursprungs konfligiert.<sup>63</sup> Jedenfalls resultiert aus Jacob Grimms Verfechtung der historisch-genetischen Methode eine Kontroverse mit den Herausgebern und Redakteuren der Volksliedersammlung *Des Knaben Wunderhorn*, Achim von Arnim und Clemens Brentano. Hinsichtlich der massiven redaktionellen Eingriffe und Überarbeitungen des überlieferten Textmaterials im *Wunderhorn* beklagt Grimm: „[S]ie lassen das Alte nicht als Altes stehen, sondern wollen es durchaus in unsere Zeit verpflanzen, wohin es an sich nicht mehr

<sup>62</sup> Ebd., 31.

<sup>63</sup> „Auch bei Jacob Grimm – und damit schließt sich der romantische Kreis und öffnet sich gleichzeitig der Blick auf eine wesentliche Dominante des weiteren 19. Jahrhunderts – führt der Gang des Historikers, so sauer er sich die Erschließung und Darstellung von Quellen werden läßt, in die ahistorische Landschaft des Ursprungs.“ (Hermann Bausinger: *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Berlin/Darmstadt: Habel 1971, 41.)

gehört.“<sup>64</sup>

Stellt also der sich abzeichnende Konflikt zwischen Jagić und Krauss nur eine Neuauflage des am Anfang der Geschichte der Philologie als universitärer Wissenschaft stehenden Streits dar, welchem Verfahren nämlich der Vorzug zu geben ist: der romantischen Poetisierung, d.h. auch ‚Modernisierung‘, oder der akkuraten Aufzeichnung und genauen Dokumentation des Textmaterials? Gerade aber Veselovskijs Kritik von Krauss’ Sagen- und Märchensammlung erweist sich diesbezüglich als höchst aufschlussreich:

Die künftige Arbeit des Verfassers wird uns gewiss klar legen, was in dem vorliegenden Programm als – verworren erscheint. Ich meine vor allem die nebeneinandergehenden Ansichten über Urschöpfung, Wanderung und Umbildung des Märchens. [...] Die Entscheidung über diese Fragen ist aber nur auf dem Wege der Special-, kaum einer allgemeinen Untersuchung möglich [...] Ich verweise auf p. XVI, wo es wörtlich heisst: ‚Was die Südslaven besonders anziehend macht, ist der Umstand, dass sie in ihrer Abgeschlossenheit unberührt von den Culturströmungen des Westens und bei der Zähigkeit, mit der sie an Althergebrachtem festhalten, viel mehr als irgend ein slavisches Volk . . . in ihren Ueberlieferungen äusserst werthvolle Behelfe für die vergleichende Sagenkunde und Culturgeschichte bieten.‘ Es giebt aber bekanntlich kein slavisches Volk, wo westliche Cultur nicht wenigstens in ihrer kirchlichen Form gedungen sei; ausserdem giebt es aber auch eine östliche, sagen wir byzantinische, wiederum kirchliche Cultur, und beide haben slavische Sitte und Gebrauch, Sage und Lied vielfach und tief beeinflusst, wie es Hr. Krauss, der ‚wie ein Blümlein auf der Haide unter dem einfachen Bauernvolke aufwuchs‘, aus eigener Erfahrung oder Belehrung seines ‚Mütterchens Eva‘ bekannt sein sollte. – Die Scheidung zwischen Althergebrachtem oder Culturerwerbissen besteht also auch auf diesem Boden, und man braucht sich nicht die Arbeit des Scheidens als eine ausnahmslos leichte vorzustellen.<sup>65</sup>

Einerseits bemängelt Veselovskij also die Verworrenheit des der Sammlung zugrunde liegenden methodischen Konzepts und verweist hierbei auf die drei eben dargestellten auf die Brüder Grimm zurückgehenden Theoriestränge, also die „nebeneinandergehenden Ansichten über Urschöpfung“ (Erbschaftstheorie), „Wanderung“ (Wandertheorie) und „Umbildung des Märchens“ (Theorie der Polygenese). Trotz der Unschärfe seiner Konzeption möchte sich Krauss aber durch das Heranziehen dieser Kategorien in die philologische Tradition der ‚mythologischen Schule‘ stellen. Interessant an Veselovskijs Kritik ist insbesondere, dass er die von Krauss behauptete Möglichkeit der Existenz einer von der westlichen Kultur unberührt gebliebenen slawischen Volkskultur prinzipiell in Abrede stellt. Jede der verschiedenen slawischen Kulturen setze sich nach Veselovskij vielmehr sowohl aus westlichen als auch östlichen Elementen zusammen. Damit bezieht Veselovskij aber auch, so viel sei

<sup>64</sup> Zit. nach Bausinger, Zum Begriff der Naturpoesie, 27.

<sup>65</sup> Veselovskij, Rezension, 311f.

an dieser Stelle bemerkt, eine klare Position in einer noch weit ins 20. Jahrhundert geführten Debatte.<sup>66</sup> Ein solchermaßen komplexer Gegenstand erfordere aber nach Veselovskij auch ein komplexeres methodisches Verfahren, durch das die kulturellen Versatzstücke voneinander unterschieden werden können. Der Grund für Veselovskijs Unzufriedenheit liegt aber nicht nur bei der Krauss'schen Übersetzungspraxis, sondern auch bei dem herkömmlichen philologischen Betätigungsfeld:

Darüber wird H. Krauss ein andermal ausführlicher sprechen und wir hoffen, bei dieser Gelegenheit von ihm in Sachen des Stils, besonders des Märchenstils belehrt zu werden und z.B. zu erfahren, was es eigentlich heisst: ein Märchen ‚mit Anlehnung‘ an ein anderes, an eine Variante verfassen [...]. Ein Märchen an ein anderes anlehnen ist, meine ich, soviel als dasselbe frei nacherzählen und somit dem Forscher ein Material von fraglichstem Werth bereiten. Denn etwas anderes ist es, den Inhalt der Märchen schematisch wiedergeben, wie es z. B. Jagić mit den serbischen gethan hat, Anderes sie nachdichten. Wer in den Märchen die Verbreitung allgemeiner Motive und Sagenstoffe verfolgt, dem ist auch mit kurzen Schemata gut gedient; *es bleibt aber eine andere und bei weitem wichtigere Seite der Frage für künftige Forscher offen: die Verknüpfung der verschiedenen Momente innerhalb des Märchens selbst, die Logik (Krauss' ‚Gedankensprünge‘) ihres Zusammenhanges, mit einem Worte die Morphologie des Märchens zu ergründen*, was sich nur mit Hülfe genauer Aufschriften, kaum mit Anlehnungen und Nachdichtungen erreichen lässt. Diese Fragen dürften Hr. Krauss vorgeschwebt haben, da er sich doch mit der Rolle eines Sammlers und Uebersetzers nicht begnügen, sondern an die Verarbeitung des von ihm angehäuften Sagen-, und Märchen-Lieder-Schatzes u. s. w. schreiten will.<sup>67</sup> [Hervorhebung AK]

So wie auch schon Jagić in seiner Fußnote bemängelt Veselovskij die Kraussche Übersetzungspraxis, die eher als ‚Nachdichten‘ zu bezeichnen sei. Krauss, so lässt sich die oben gestellte Frage beantworten, steht also zwar theoretisch auf der Seite von Jacob Grimm, praktisch jedoch auf jener von Arnim und Brentano. Diese (übrigens auch schon vom *Autor* Jacob Grimm bei der Redaktion der *Kinder- und Hausmärchen* eingenommene) Zwischenstellung indiziert dabei die grundlegende Problematik, die mit der philologischen Methode nach Jacob Grimm verbunden ist: der fehlende Gegenwartsbezug und die erschwerte Synthesenbildung. Krauss' großspurige Wissenschaftskonzeption kann deshalb auch als Versuch gewertet werden, die gewohnten Bahnen zu verlassen und nach neuen Verfahren Ausschau zu halten. Veselovskij zollt ihm dafür – im Gegensatz zu Jagić – durchaus Anerkennung. Nicht nur Krauss, ganz allgemein, so deutet Veselovskij an, sei es an der Zeit, an die (intellektuelle) Verarbeitung des „angehäuften Sagen-, und Märchen-Lieder-Schatzes“ zu gehen. Mit den drei von Grimm entworfenen philologischen Modellen sei diesem Desiderat jedoch nicht

<sup>66</sup> Vgl. den Abschnitt *Die „Kultur der Nordwestslawen“ und die Erneuerungsbestrebungen innerhalb der Slawistik* im dritten Teil dieser Arbeit.

<sup>67</sup> Veselovskij, Rezension, 310.

beizukommen. Gleichzeitig aber mangelt es noch an tragfähigen methodischen Alternativen und weiterführenden inhaltlichen Fragestellungen. Seine Rezension zu Krauss' Sammlung *Sagen- und Märchen der Südslaven* nimmt Aleksander Veselovskij deshalb zum Anlass, um das zukünftige Tätigkeitsfeld der Philologie zu skizzieren: Anstatt wie bisher einzelne Motive und Stoffe bis zu ihrem vermeintlichen Ursprung zurückzuverfolgen, müsse es nun darum gehen, den Zusammenhang der verschiedenartigen Motive *innerhalb* eines Märchens, ihre Struktur oder Morphologie, zu untersuchen. Hiermit aber formuliert Veselovskij in bemerkenswerter Klarheit ein Forschungsprogramm, das mehr als 40(!) Jahre später in Vladimir Propps Studie *Morphologie des Märchens* (1928) Epoche machen sollte.

#### „Österreichische Ethnographie“

Die ‚neue Wissenschaft‘, die Krauss in seinem Vorwort wagemutig skizziert, stellt also methodisch eine Kombination des mythologischen und des ethnografischen Ansatzes dar. Einerseits verfißt Krauss das Tatsachendogma der methodisch innovativen Ethnografie oder Völkerkunde, einer Wissenschaft, die sich auf konkretes Material stützt, Feldforschung betreibt, Fragebögen konzipiert und deren Ziel es ist, der eigenen Kultur verwertbare und nützliche Erkenntnisse zu bringen. Sie entsteht im Zusammenhang mit den imperialistischen und kolonialistischen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts und trägt (mitunter gewaltsam) die ‚Errungenschaften‘ der westlichen Zivilisation in die Welt. Wie auch am Beispiel des ethnografischen Großprojekts *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* erkenntlich geworden, besteht die Motivation der (vergleichenden) Ethnografie oder Völkerkunde nicht zuletzt in der internationalen Konkurrenzfähigkeit der eigenen Kulturnation im Wettlauf der Nationen.

Dem gegenüber stehen die etablierten und bedächtig in die Vergangenheit blickenden (National-) Philologien wie die Slawistik und Germanistik. Diese im Vergleich zur Ethnografie sozusagen ‚interesselosen‘ Wissenschaften dominieren an der Wiener Universität und akkumulieren das symbolische Kapital. Ihre Faszination für das ‚Alte‘ an sich, die sich in der möglichst genauen Aufzeichnungs- und Kommentierungspraxis auslebt, und sich jede Art von ‚Modernisierung‘ versagt, ist im 19. Jahrhundert dabei national, nicht aber nationalistisch, sondern vielmehr vergleichend ausgerichtet. Das Problem der zwangsläufig dünner werdenden Materialbasis, je weiter es zum

eigentlichen Gegenstand der Forschung, zum (indogermanischen) Ursprung, geht, gleichen die Philologen mit Sammeleifer, methodischer Strenge und ‚Zurückhaltung‘ in der Synthesenbildung aus. Diese auch innerhalb der eigenen Disziplin schon beanstandete Unzulänglichkeit (vgl. die Kritik von Veselovskij), die Forderung nach Gegenwartsbezug und gesellschaftlicher Relevanz, gemeinsam mit den spürbarer gewordenen Nationalitätenkonflikten, machen aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Bahn frei für die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unverhohlene nationalpolitische Ideologisierung der philologischen Disziplinen. War der Volksbegriff der ‚alten‘ Philologien an die *Traditionen* im Sinn der *Kulturnation* gebunden, so verbindet er sich zusehends mit real bestehenden oder im Entstehen begriffenen *Nationen*.

Obwohl Friedrich S. Krauss trotz revolutionärem Gestus in seinem Vorwort Zugeständnisse an das philologisch-mythologische Paradigma macht, kann er sich keinen Zutritt zum ‚wissenschaftlichen Establishment‘ verschaffen. Mit seiner Herausgabe und Übersetzung südslawischer ‚Volkspoesie‘ reüssiert er jedoch in einem anderen Feld, wie man der Einleitung zum zweiten, ebenfalls Friedrich Müller gewidmeten Band der *Sagen und Märchen* entnehmen kann. Hierin bedankt sich Krauss bei seinem Lehrer, dem Mitbegründer und Vizepräsidenten der Wiener Anthropologischen Gesellschaft, für die anhaltende Unterstützung, Förderung und Einführung in die Wiener ‚ethnografischen Kreise‘, die eine in Kürze bevorstehende Reise ermöglicht haben: „Dies verdanke ich hauptsächlich der Wiener anthropologischen Gesellschaft, in die Sie mich eingeführt haben. Das ist *eine wahre Heimstätte österreichischer Ethnographie geworden, wo man zugleich südslavisches Volkstum gebührend würdigt*.“<sup>68</sup> Als Vorbereitung auf diese Reise, die Krauss zwischen Mai 1884 und August 1885<sup>69</sup> auf Anregung des Präsidenten der Gesellschaft, Leopold von Andrian-Werburg<sup>70</sup>, ins seit 1878 okkupierte Bosnien-Herzegowina unternimmt, konzipiert Krauss „auf Geheiß von Thronfolger Rudolf“<sup>71</sup> einen 750 Fragen umfassenden Fragebogen, der, so Christoph Daxelmüller, auch noch „für

<sup>68</sup> Krauss, *Sagen und Märchen der Südslaven II*, Lf. (Hervorhebung AK)

<sup>69</sup> Vgl. Burt, Friedrich Salomon Krauss, 23.

<sup>70</sup> Leopold von Andrian-Werburg ist, so wie übrigens auch Vatroslav Jagić, Mitglied des ‚Redactions-Comité[s] für die deutsche Ausgabe‘ des ‚Kronprinzenwerks‘. vgl. Zintzen, *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Aus dem ‚Kronprinzenwerk‘ des Erzherzog Rudolf, 285.

<sup>71</sup> Martischig, 101.

spätere außereuropäische Forschungsprojekte“<sup>72</sup> Pate stand. Die Mitgliedschaft in der Anthropologischen Gesellschaft und der Ethnographischen Kommission und schließlich die 14monatige Reise bedeuten dabei einen Wendepunkt auch in Krauss' Wissenschaftsauffassung.

Die Grundzüge dieser nunmehr neuen ‚neuen Wissenschaft‘ legt Krauss bereits in der *Einleitung* zum zweiten Band dar. Die Betonung seines unbedingt ethnografischen Standpunkts geht einher mit im Verhältnis zum konzilianteren *Vorwort* des ersten Bands ungleich schärferen Attacken gegen die klassische und slawische Philologie. Hinsichtlich eines namenlos bleibenden Vertreters des klassischen Zweigs schreibt Krauss: „Daß ich mich vermessen vom ethnographisch-anthropologischen Standpunkt aus die lebendige Überlieferung der Volksliteratur über die höfische Kunstliteratur des griechischen und römischen Altertums zu stellen, bedeutet ihn das schrecklichste und strafwürdigste Verbrechen.“ (X) Und die gesamte Sparte beschreibt er als „befangen von maßlosem Hochmut und irrenhausreifem Größenwahn“, wodurch ihr „auch jeder Maßstab zur Beurteilung der Bedürfnisse und des Fortschritts in den Wissenschaften“ (XII) fehlen würde. Wie schon im ersten seiner Wissenschaftsentwürfe hält Krauss den auf abstrakten Modellen fußenden philologischen Disziplinen das Tatsachenpathos der Ethnografie entgegen:

[...] bei den wirklichen Forschern, denen es lediglich um die Erforschung der Wahrheit zu tun ist, gilt es als Axiom, daß sich der Gelehrte einzig und allein den Tatsachen anbequemen muß, daß er die Gründe und Wirkungen der Erscheinungen festzustellen und womöglich zu erklären hat, keineswegs aber von einem System ausgehend Alles in dasselbe hineinzwingen darf. Bei Allem muß Alles berücksichtigt werden.“ (II, XXXV)

Nach diesem Rundumschlag gegen die Klassische Philologie geht Krauss schließlich auf die von Jagić vorgebrachte Kritik ein, „nicht die Rolle eines treuen Übersetzers, sondern die eines ‚dichtenden‘ Nacherzählers“<sup>73</sup> gespielt zu haben. Die *Einleitung* nützt Krauss, um Jagić über die Natur und den Status seines Gegenstandes, der Volksliteratur, aufzuklären. Diese nämlich mache, so Krauss' Fazit, seine Übersetzungspraxis nicht nur zulässig, sondern notwendig.

Die nach Krauss zur „schönen Literatur“ zählende Volksdichtung unterscheidet sich nicht nur von der „schöngestigen Literatur, der sog. Kunstliteratur“ (II, XV), sondern auch von der ‚volkstümlichen

<sup>72</sup> Christoph Daxelmüller: Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus[s]) (1859-1938), in: Wolfgang Jacobeit/Hannjost Lixfeld/Olaf Bockhorn (Hgg.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1994, 463-476, hier 468.

<sup>73</sup> Jagić, Fußnote, in: Veselovskij, Rezension, 309.

Literatur', wie man sie beispielsweise in den Dorfgeschichten seiner Zeitgenossen Peter Rosegger oder Ludwig Anzengruber vorfindet. Diese würden „einzelne typische Gestalten aus dem Volke“ herausgreifen und trotz des Anspruchs auf wirklichkeitstreue Darstellung in ihr Bild zu viel an „eigenen Reflexionen“ (II, XV) hinein legen, die sich obendrein in jedem der Bücher wiederfinden. Eine Übersetzung eines Buches von Rosegger sei daher im Vergleich zu einer Übersetzung von Volkspoesie eine einfache Aufgabe.

Rosegger hat viel geschrieben, wenig geschaffen. Wer drei seiner Bücher mit Bedacht durchgenommen, der kennt so ziemlich auch alle übrigen; er hat Rosegger in seiner Individualität erfasst. Beherrscht einer noch dazu die Schriftsprache, in die er überträgt, so dürfte er ohne sonderliche Schwierigkeit eine der Vorlage ebenbürtige Uebersetzung liefern können. Ein ganz anderes Verhältnis obwaltet bei den Uebertragungen von Volksmärchen. Hier liegt nichts Abgeschlossenes vor. Die Volkssprache und die Volksüberlieferung sind hüben und drüben in stetem Flusse, in ununterbrochener Weiterentwicklung, in immer neuem Werden befindlich. Darin prägt sich der Volksgeist und die Volksseele aus. (II, XVI)

Der klar begrenzten und begrenzbaren Individualität der Roseggerschen Bücher stellt Krauss also die prinzipielle Unabgeschlossenheit und Beweglichkeit der Volksüberlieferung gegenüber. Dieser Tatsache werden nach Krauss aber die wenigsten Aufzeichner gerecht. Als Übersetzer habe er es deshalb mit zwei wesentlichen Schwierigkeiten zu tun.

Anders als noch im Vorwort zum ersten Band (und vermutlich angeregt durch Veselovskijs Kritik), geht Krauss nicht mehr von einer in ihrer Abgeschlossenheit von den „Culturströmungen des Westens“ „unberührt“ gebliebenen südslawischen Volksüberlieferung aus (I, XVI). „Ganz unbewusst“, so Krauss, tragen die Aufzeichner „die Rückwirkungen anderweitig in ihr Inneres eingedrungener Bildungselemente“ ins Material; es werde „in das Volksmärchen gar mancherlei hineingetragen, was keineswegs hineingehört.“ Der erste Schritt bei der Übersetzung besteht infolgedessen darin, das nachträglich Hinzugekommene „herauszufinden und auszuschneiden“. (II, XVI)

Zu einem solchen Vorgange bin ich unbedingt berechtigt. Der Aufzeichner bietet mir das Motiv der Sage oder des Märchens. Er schreibt, ich möchte sagen, für die berühmte ‚höhere Töchterschule‘ und muß sich befleißigen, Alles aus dem Märchen zu entfernen, was möglicherweise in den Augen gestrenger Herren Jugendbildner Anstoß erregen könnte. Auch macht sich bei vielen das Bestreben geltend ‚vor der Welt‘ das Volk, dem sie angehören, in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen. Dem zu Liebe wird manche kernige aber für die Ausdrucks und Denkweise des Volkes überaus bezeichnende Wendung unterdrückt. (II, XVIII f.)

Diesen, aus der Verfremdung der Aufzeichner vom eigenen Volkstum resultierenden Verfälschungen des Materials aber, sei durch Jagićs Methode der genauen Abschrift und Kommentierung des

vorhandenen Textmaterials nicht genüge getan. Eine Übersetzung nämlich habe nach Krauss zweierlei zu leisten: Einerseits die Wiederherstellung, die Restaurierung des ursprünglichen Materials; andererseits die Vermittlung einer Idee der südslawischen Volksüberlieferung an ein deutschsprachiges Publikum. Die philologischen Kardinaltugenden Genauigkeit und Treue seien aber hierbei fehl am Platz. Vielmehr gehe es darum, „das Verständnis für südslawische Volksanschauung beim deutschen Leser zu erhöhen“. Um einen guten Gesamteindruck zu vermitteln, ist es nach Krauss also mehr als legitim, „echt volkstümliche Redewendungen und Aussprüche“, wenn passend, einzuflechten (II, XVIII).

Nur mit Hilfe von solchen literarischen Verfahren könne nach Krauss ein Eindruck der sich in einem steten Fluss befindenden Volksliteratur vermittelt werden. Demnach weist Krauss auch den Vorwurf von Jagić, dass bei der Übersetzung der *Sagen und Märchen der Südslaven* ein Dichter und kein Wissenschaftler am Werk gewesen sei, zurück und kontert, „künstlerische Wiedergabe“ und „wissenschaftliche Verwertung“ würden sich nicht nur nicht ausschließen, sondern können eine produktive Verbindung eingehen (II, XXIV). Überhaupt insistiert Krauss auf dem kreativen Aspekt der wissenschaftlichen Tätigkeit, die ohne eigene „künstlerische Gestaltungskraft“, ohne „einen Funken ursprünglicher Schöpfungsgabe“ des Forschers auch bei „andauerndste[m] Fleiß“ nicht über „Mittelmäßigkeit“ hinaus gelangen könne (II, X).

Indem er die Tätigkeit des Übersetzers als Kulturvermittlung begreift, zeigt sich Krauss vom Übersetzungstheoretischen Standpunkt aus theoretisch avanciert. Vom philologischen aus handelt er sich jedoch weitere Probleme ein. Denn: Wie will er philologisch zwischen ‚hinzugekommenem Bildungsgut‘ und originärer Überlieferung unterscheiden? Welche Methoden, welche Verfahren stehen ihm dabei zur Verfügung?

Diese fundamentalen Probleme wehrt Krauss diesmal mit dem Verweis auf seine eigene Herkunft ab:

Ich war zur Bewältigung der gestellten Aufgaben wie durch einen Beschluß der Sudjenice vorherbestimmt. Slavische Laute, Volkslieder, Volksmärchen, Volkssagen, slawische Anschauungen erfüllten schon meine früheste Kindheit. Auf ihren Spätling, den letztgeborenen und einzigen Sohn übertrug das Mütterchen, ein einfaches, des Lesens und Schreibens unkündiges Weib aus dem Volke, ihre unerschöpfliche Liebe und Sorgfalt. Sie gab überströmenden Herzens mit vollen Händen [...]. (II, XXI)

Sein „des Lesens und Schreibens unkündiges“ Mütterchen wird hier zur authentischen, da nicht

alphabetisierten, Quelle der Volksüberlieferung stilisiert, die den direkten Zugang des Volkskundlers Krauss zu den Erzeugnissen des Volks – unwiderlegbar – verbürgt. Seine slawische Herkunft wird Krauss in ethnografisch-volkskundlicher Hinsicht zum Privileg, da aus ihr eine wissenschaftliche Möglichkeit resultiert, die nicht jedem zukommt: die Teilhabe von vornherein. Dieser Aspekt immunisiert Krauss aber auch gegen die Kritik von Seiten der Philologie und genauer gegen den Vorwurf von Jagić, Krauss' Übersetzungen seien mehr Dichtung denn Wissenschaft. Seine Einfügungen rechtfertigt Krauss dementsprechend ‚simpl‘: „Führe ich dergleichen Bemerkungen ein, die gewiß auch der Erzähler im Volke bei gegebener Gelegenheit zu machen kaum unterlässt, so habe ich keineswegs, wie mir Jagić vorwirft, *nachgedichtet*, sondern dem Volke nur getreu nachempfunden und nacherzählt.“ (II, XIX)

Mit dieser Argumentation, so wissenschaftlich illegitim sie zunächst anmuten mag, bezieht Krauss aber eine theoretische Position in der Grundproblematik ethnografischer Forschung: jenem „todbringenden Verstehen“ der Ethnographen also, die von ihrer eigenen kulturellen Werte und den damit verbundenen (Wert-)Vorstellungen die fremde Kultur beschreiben – und beurteilen. Die dabei zutage beförderten Ergebnisse über die ‚andere‘ Kultur entspringen einem Denken in Differenzen, welches ausschließlich im eigenen kulturellen System angelegt ist. Die fremde Kultur wird in das eigene System eingebaut – *integriert* – und dadurch ausgelöscht. Dieser „ethnographischen Paradoxie“ begegnet Krauss mit seinem Entwurf einer Ethnografie der *Teilhabe*. Durch seine über die mütterliche (!) Linie gehende Verankerung im ‚wirklichen‘ Volk, ist er nicht nur Forscher, sondern auch Teil seines Forschungsgegenstands. Durch diese Setzung problematisiert Krauss aber theoretisch die in den Wissenschaften eingezogene starre Grenze zwischen der Forschung einerseits und dem Gegenstand andererseits. Die sich hier abzeichnende Wissenschaftstheorie propagiert jedoch keine Auflösung der Grenzen zwischen den kulturellen Bereichen, sondern, im Gegenteil, die Einmahnung ihrer grundsätzlichen, aber nicht unüberbrückbaren Differenz. Auch hier spricht Krauss als Übersetzer. Insofern er an mehreren Bereichen teil hat, kann er selbst, wie wir noch sehen werden, jedoch die Seiten wechseln, einmal diese, einmal jene Position einnehmen. Seine eigene ‚multiple‘ Identität, seine Zugehörigkeit zur slawischen, jüdischen als auch zur deutschen Kultur, erwächst Krauss in ethnografischer Hinsicht also zum unschätzbaren Vorteil.

Insofern die Ethnografie als Wissenschaft einen immanenten Bestandteil der ‚modernen‘, d.h. auf Technik und Fortschritt setzenden westlich-europäischen Kultur bildet, stellt sich ihr dasselbe Problem, das Krauss anhand von Roseggers Dorfgeschichten als Projektion der eigenen Sichtweise in das ‚Volk‘ umschrieb. Jede ethnografische Forschung setzt die nach westlichen Maßstäben gemessene fortschrittliche europäische Kultur und die Volkskulturen in ein Verhältnis. Diese Setzung manifestiert sich in der Herangehensweise, den Methoden sowie in den wissenschaftlichen Grundannahmen. Theoretisch einfach gestaltet sich dieses Verhältnis in den kolonialistischen oder kulturimperialistischen Unternehmungen der Kolonialmächte seit der Frühen Neuzeit. Die politisch komplizierte Ausgangslage des Vielvölkerreichs Österreich-Ungarn erfordert aber, will man dem drohenden Auseinanderfall nicht noch zuarbeiten, eine differenziertere Auseinandersetzung mit dem Problem. Sowohl die Wissenschaftsentwürfe von Krauss, als auch die Konzeption des ‚Kronprinzenwerks‘ sind diesem Sachverhalt geschuldet. Die konkreten sozialen und politischen Schwierigkeiten des Vielvölkerstaats fordern eine sensible ethnografische Herangehensweise und generieren eine eigene Wissenschaftsauffassung, einen eigenen Wissenschaftsbegriff, den Krauss in seiner Einleitung patriotisch als „österreichische Ethnographie“ titulierte. Nicht nur für Friedrich Salomo Krauss, für die Ethnografie, stellt also ein im Vergleich zu anderen europäischen Nationalstaaten oft beanstandetes Defizit eine Möglichkeit dar. Krauss‘ Propagierung einer Synthese von künstlerischen und wissenschaftlichen Verfahren sowie eines empathischen Gegenstandsbezugs weisen in dieselbe Richtung wie die durch die Beauftragung von Beiträgern aus den jeweiligen Regionen akzentuierten ‚Innenperspektiven‘ der „Völkerstämme“ oder die Einplanung einer Folge zur Kultur der Zigeuner<sup>74</sup> im ‚Kronprinzenwerk‘, eine Richtung also, die man im Gegensatz zu der ‚harten‘ Philologie behelfsmäßig als ‚weiche Ethnografie‘ bezeichnen könnte. Freilich gehen weder bei Krauss noch im ‚Kronprinzenwerk‘ Theorie und Praxis automatisch Hand in Hand. Rudolfs Forderung nach „Unvoreingenommenheit“ in nationalen Dingen beispielsweise ist schon durch die unmissverständliche Wahl des Deutschen und Ungarischen zu den im ‚Kronprinzenwerk‘ allein vertretenen Sprachen *ad absurdum* geführt. Gerade die wissenschaftliche Vita von F.S. Krauss zeigt die unlösbare Verstrickung von geistigen Erzeugnissen mit der sozialen Situation ihrer Produzenten.

---

<sup>74</sup> Vgl. Stagl, Das ‚Kronprinzenwerk‘, 177.

Die slawisch-türkische Mischsprache ...

So wie auch Rudolf mit seinem Projekt zuallererst politische Interessen – die Herstellung eines nationalen Zusammenhalts – verfolgt, hat die „österreichische Ethnographie“ nach Krauss eine klare Aufgabe: die Förderung des gegenseitigen Verständnisses zwischen den Völkern. Mit diesem Anspruch, der jedoch nicht „auf Unkosten der Wissenschaft“ (II, XXVI) gehen dürfe, richtet sich Krauss in seiner Einleitung sowohl gegen wissenschaftliche Parteigänger als auch gegen die vermeintlich Unpolitischen unter den Philologen:

Es gibt Gelehrte, die vom erhabenen Postament herab docirend auf solche Fragen gar nie eingehen mögen. Ihr Vaterland, sagen sie voll überquellenden Selbstbewusstseins, sei die Wissenschaft. Im Mittelalter mochte man noch mit einem Schein von Berechtigung so sprechen, in der Gegenwart nimmermehr. Der Gelehrte darf sich nicht von den Bestrebungen seiner übrigen Mitbürger zurückziehen. Er muß mit in den Kampf ziehen. Er soll kein Parteimann sein, er soll über den Parteien stehen, soll aber nach besten Kräften das Seinige zur Klärung der Ansichten beitragen. Er hat dazu die kräftigen Hebel in der Hand. Als Mann der Wissenschaft verfügt er über Macht. Diese Macht muß er zum Wohle seines Volkes nutzbringend verwerten. (II, XXVI)

Der philologischen Tätigkeit – „Was frommen solche Parallelen? Für unsere Wissenschaft sieht sich hiebei gerade soviel heraus, als etwa für die geologische Erforschung unserer Monarchie von Nutzen wäre, würde Jemand aus jedem Flusse je einen Wagen Gerölle zur Stelle schaffen und alles Geröll auf einen Haufen abladen.“ (II, XXVIII) – spricht Krauss kurzerhand jeden gesellschaftlichen Nutzen ab. Ein „wahrer Gelehrter und Patriot“ aber hätte seine eigenen Interessen hinten an zu stellen und stattdessen dem „Fortschritt der nationalen Sache und der Wissenschaft“ (II, XXXVIII) zu dienen. Zu betonen ist an dieser Stelle einmal mehr, dass wissenschaftlicher Fortschritt in einer Zeit der überhand nehmenden Nationalismen ein wesentlicher Teil der nationalen Sache ist. Auch sehen wir uns bei Krauss einem aus dem Modell des Vielvölkerstaates erwachsenen Nationsbegriff gegenüber. ‚Nation‘ ist hier also nicht an Kategorien wie Volk/Ethnie oder Sprache gekoppelt.

Mit der Übersetzung der südslawischen Volksliteratur, d.h. mit der Bekanntmachung der dort angesiedelten Volkskultur, ging es Krauss, wie man der Einleitung entnehmen kann, in erster Linie um die realpolitische Verbesserung der Situation in den österreichischen Provinzen und in weiterer Folge um die Stärkung des nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls: „Die Besten und Tüchtigsten schließen sich mir an in unbefangener Würdigung der unermesslichen Vorteile, die für unsere

Volksstämme daraus erwachsen können, wenn die Deutschen unser Volkstum begreifen und kennen lernen.“ (II, XXV) Auch an dieser Stelle wechselt Krauss den Standpunkt. Er argumentiert nicht von der deutschen Warte aus, und vermutet beispielsweise in der südslawischen Volkskultur ein Tonikum, eine Verjüngungskur, die man der deutschen, d.h. deutschsprachigen, je nach Bedarf verabreichen könne, sondern beschreibt einen komplexeren Rückkoppelungseffekt: Die durch die Übersetzung eingeleitete kulturelle Repräsentation und das dadurch geweckte Interesse bedeuten eine Verbesserung und Stärkung der eigenen Position im Land. Gleichzeitig aber ordnet er dieses Anliegen dem Funktionieren und dem Fortbestand der Monarchie unter. Mit Referenz auf die schon erwähnte Okkupation Bosniens und der Herzegowina im Jahr 1878 schreibt Krauss:

Durch Waffengewalt kann wohl ein Land erobert und zeitweilig in Zaum gehalten werden, in dauerndem Besitz kann man es nur dann behalten, wenn man die Interessen der neuen Mitbürger zu den eigenen zu machen versteht. Wo besteht an einer deutschen Universität in Österreich ein Lehrstuhl für slawische Literatur und Culturgeschichte? Nirgends. (II, XLI)

Ein anhaltendes Bekenntnis der Bosnier zur Übereinheit des habsburgischen Völkerverbunds sei nach Krauss nur möglich, wenn ihre eigene Kultur zu einem Teil der offiziellen Kultur wird. Weitere Voraussetzung dafür stellt nach Krauss ein allgemeines Bewusstsein für die *individuelle Geschichte* des neu dazugekommenen ‚Volks‘ dar. „Literatur und Culturgeschichte“ heißt für Krauss aber nicht die Geschichte der „höheren Literatur“ der „einzelne[n] Individuen oder Fürstenhöfe“, wie sie die „Literarhistoriker“ bisher geschrieben haben, sondern eine auf der Volksüberlieferung basierende Geschichtsschreibung oder eine Kulturgeschichte ‚von unten‘ (I, IXf.). Mit seiner Übersetzung und Herausgabe südslawischer Sagen und Märchen will Krauss aber offenbar einen ersten Schritt in Richtung Realisierung einer so gearteten akademischen Disziplin getan haben. ‚Volkskultur‘, so lässt sich an dieser Stelle zusammenfassend sagen, konstituiert sich bei Krauss also in Abgrenzung zur herrschenden Kultur. Sie bildet nicht den ‚gesunden Kern‘ der Kultur, sondern steht für das kulturell Marginalisierte, das Unterdrückte und Ausgeschlossene – sei es nun gesamtkulturell betrachtet oder auf den akademischen Bereich bezogen.

Das Compendium *Sagen und Märchen der Südslaven* stellte aber erst den Anfang von Krauss' intensiver Forschungs- und Publikationstätigkeit auf dem Gebiet der südslawischen Volkspoesie dar; wobei er den Schwerpunkt in den folgenden Jahren vor allem auf die muslimische Volksüberlieferung in

Bosnien-Herzegowina legte.<sup>75</sup> Krauss macht damit seine Herkunft – sein Geburtsort Purnazovica Brod geht auf eine türkische Ansiedelung zurück<sup>76</sup> – zum Gegenstand der neuen Wissenschaft, wobei, wie Bernd Jürgen Warneken bemerkt, er damit „nicht das jüdische, sondern das bäuerlich-slawische“ und das, so sei hinzugefügt, muslimische „Element dieser Herkunft herausstellt“.<sup>77</sup>

Die kulturpolitische Brisanz dieser Themenwahl zeigt sich dabei in einer Rezension, die Vatroslav Jagić anlässlich der Publikation von Krauss *Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen* (1885) veröffentlicht. Jagićs kritische Aufmerksamkeit gilt dabei insbesondere einem separat herausgegebenen, 2160 Verse umfassenden Lied muslimisch-slawischer Provenienz. Hierzu vermerkt Jagić:

Es ist gewiss culturhistorisch wichtig, was uns da aus den poetischen Ueberlieferungen der bosnisch-herzegowinischen Mohamedanern mitgetheilt wird, allein durch die geschmacklose Glorificierung des ‚slawischen‘ Mohamedanismus [...], macht er sich nur lächerlich. [...] Richtig ist gerade das Gegentheil von dem, was Dr. Krauss sagt, der Mohamedanismus stärkte nicht das Slaventhum, sondern sog ihm viel Kraft und Saft aus und machte es seinen Zwecken dienstbar. Dass solche Lieder, wie Smailagić Meho, nicht ganz türkisch-arabisch geworden sind, das hat man nur der zähen Kraft der christlichen Raja zu verdanken.<sup>78</sup>

Völlig unverblümt spricht Jagić hier seine Geringschätzung und Ablehnung des Islams aus und bezieht damit Stellung in einer die Geschichte der Slawistik von Anfang an begleitenden Debatte über das Verhältnis von Ost und West, von Orient und Okzident.<sup>79</sup> Jagić gibt sich hierin einmal mehr als Verfechter der westlich-europäischen, d.h. bei Jagić christlichen Kultur zu erkennen. Nicht nur die in seinen Augen ungebührliche Aufwertung der islamischen Elemente in der slawischen Kultur führt Jagić dabei als Beweis der mangelhaften Qualität der vorliegenden Arbeit ins Feld. Zur Absicherung seines Urteils bezieht er sich auf einen Vortrag, mit dem sich, so Jagić, Krauss selbst widerlege:

Oder man vergleiche das Lob, welches der Sprache der mohamedanischen Volkslieder in der besagten Einleitung gesendet wird, mit dieser Tirade, die ich aus einem Vortrage des Verfassers wörtlich citire: ‚Diese >unsere Sprache< wimmelt von allen möglichen türkischen, arabischen und zum Theil persischen, deutschen, griechischen, albanesischen, italienischen, rumänischen und magyrischen Bezeichnungen für die gewöhnlichsten Gegenstände des Alltagslebens. Jedes sechste Wort ist ein Fremdwort.‘ Bei solchen Widersprüchen, die nach beiden Seiten hin von Uebertreibungen strotzen, muss man unwillkürlich an den Verfasser die

<sup>75</sup> Vgl. die Bibliografie von Friedrich Salomo Krauss, in: Burt, Friedrich Salomon Krauss, 125-144.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 9.

<sup>77</sup> Bernd Jürgen Warneken: Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss, in: Freddy Raphaël (Hg.): „... das Flüstern eines leisen Wehens ...“. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz: UVK 2001, 149-169, hier 151.

<sup>78</sup> Jagić, Rezension zu Smailagić Meho, 341f.

<sup>79</sup> Vgl. Hafner, Wissenschaftliche Konzeptionen, 300-303.

Bitte stellen, er möchte doch versuchen, in seinen Behauptungen, Beschreibungen und Schilderungen etwas vorsichtiger, ja ich muss es sagen, etwas anständiger vorzugehen.<sup>80</sup>

An dieser Passage fällt zunächst die Diskrepanz zwischen dem von Krauss gebrauchten Ausdruck „unsere Sprache“ und Jagićs Interpretation als „Tirade“ auf. Schon diese legt die Vermutung nahe, dass Jagićs zur Schau getragene Empörung nicht nur auf Krauss' methodische Inkonsistenzen zurückzuführen ist, sondern tiefer liegende Gründe hat. Die so genannte „Tirade“ entstammt dabei dem Vortrag *Ueber den Einfluss des Orients auf die Südslaven*,<sup>81</sup> den Krauss gemeinsam mit Josef Duimo Beckmann auf der 6. Monatsversammlung der Anthropologischen Gesellschaft im November 1886 gehalten hatte<sup>82</sup> und der die positive Darstellung der islamischen Kultureinwirkungen konsequent fortsetzt. In diesem behandelt Krauss die aus der Türkei importierte *Kunstliteratur* der muslimischen Slawen in Bosnien-Herzegowina, in welcher, so Krauss, eine erste Ausformung von *Kunstliteratur* im slawischen Raum überhaupt vorläge. Das wesentliche Charakteristikum dieser Literatur bestehe nach Krauss in der besonderen Mischsprache, in der sie verfasst ist; eine Sprache, die sich nach der türkischen Okkupation in Bosnien und Herzegowina entwickelt habe und dem Jiddischen vergleichbar sei.

Es erübrigt noch, einige sachliche Bemerkungen über das Sprachmaterial dieser eigenartigen Literatur zu bieten, was umso mehr gerechtfertigt erscheint, als der bosnisch-türkische Dialekt bisher nur in zwei oder drei Abhandlungen wissenschaftlich erörtert wurde. Dem großen Kreise der Gebildeten blieb er aber sozusagen unbekannt. Und doch könnte Niemand in Abrede stellen, daß eine eingehende Bearbeitung dieses Sprachmaterials in zweifacher Hinsicht nutzbringend ausfallen müsste. Denn wir haben es hier mit der seltenen Erscheinung zu thun, daß zwei ganz fremde Elemente – Zweige des indogermanischen und des turanischen Sprachstammes nämlich – zusammentreffen, theilweise in einander verschmelzen und übergehen.<sup>83</sup>

Der Entwurf eines solchen historischen Szenarios, mit dem Krauss deutlich von dem Bild südslawischer Reinkultur abweicht, das er noch im *Vorwort* zu Band I der *Sagen und Märchen* imaginiert hatte, aber musste für Jagić, den Verfechter einer „einheitlichen Slawistik“ „westlichen Typus“<sup>84</sup>, einen Affront darstellen. Mit seinem Beispiel einer muslimisch-slawischen *Kunstliteratur* nämlich

<sup>80</sup> Jagić, Rezension zu Smailagić Meho, 346.

<sup>81</sup> In der abgedruckten Version des Vortrags ist die von Jagić zitierte Passage allerdings leicht abgeändert enthalten.

<sup>82</sup> Vgl. das Verzeichnis der Sitzungsberichte in Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XVI (1886), IVf.

<sup>83</sup> Friedrich Salomo Krauss/Josef Duimo Beckmann: Ueber den Einfluß des Orients auf die Südslaven, in: Das Ausland. Wochenschrift für Länder und Völkerkunde 60 (1887), 330-332, hier 331.

<sup>84</sup> Hafner, Wissenschaftliche Konzeptionen, 321.

rüttelt Krauss an den Grundfesten der alten, auf die nationalen Literaturtraditionen bauenden slawischen Philologie, die Jagić so vorbildlich verkörpert. Zwischen 1867 und 1881 hatte dieser „Musterbeispiele für philologisch-kulturhistorisch orientierte Darstellungen der Geschichte der älteren kroatischen und serbischen Nationalliteraturen [...] und Editionen älterer poetischer Texte vorgelegt [...] und sich ferner mit Grundfragen der slawischen Lautgeschichte auseinandergesetzt“.<sup>85</sup> Die Durchsetzung eines Kulturmodells, das von kultureller Durchmischung ausgeht, kann aber solchen Forschungsmonumenten zumindest gefährlich werden. Indem Jagić Krauss aufgrund von moralischen und intellektuellen Schwächen (mangelnder Anstand, mangelnde Vorsicht) die Befähigung zur Wissenschaft abspricht – „ich muss mit Bedauern hinzufügen, dass er mit seinem ganzen Auftreten nicht den Eindruck eines zuverlässigen, wahrheitsliebenden Beobachters macht“ –, verweist er Krauss auf den nichtwissenschaftlichen Bereich und immunisiert sich solchermaßen gegen seine Thesen. Bernd Jürgen Warneken hat darauf hingewiesen, dass hinter dem Kampf zwischen Jagić und Krauss „neben fachlichen Differenzen eine heftige persönliche Abneigung stand und diese auch antisemitische Züge trug“<sup>86</sup>. Es scheint jedoch, dass nicht, wie Warneken nahe legt, latenter Antisemitismus verantwortlich war für Jagićs Feldzug gegen seine Arbeiten, was zum Ausschluss von Krauss aus dem akademischen Bereich führte, sondern dass, umgekehrt, fachliche Motive, d.h. die potenzielle Gefahr, die mit Krauss' Theorien für die Arbeit von Jagić verbunden waren, hinter Jagićs Diskreditierung des Wissenschaftlers Krauss standen und er dazu ohnehin vorhandene antisemitische Ressentiments gut einsetzen konnte.

#### ... und das Ende einer akademischen Laufbahn

1887 wird Krauss' Ansuchen um eine *Venia legendi* „für das Fach der modernen slawischen Literatur mit besonderer Hervorhebung der Volksliteraturen“ von einer Kommission abgelehnt, der neben

<sup>85</sup> Hafner, Geschichte der österreichischen Slawistik, 56.

<sup>86</sup> „Dass hinter seinem Kampf gegen Krauss neben fachlichen Differenzen eine heftig persönliche Abneigung stand und diese auch antisemitische Züge trug, geht aus Jagić Memoiren hervor, in denen Krauss nicht nur als ‚Scharlatan‘, sondern auch als ‚unverschämter Jude‘ tituiert wird. Jagić erinnert sich: ‚Dieser unverschämte Jude hat mit seinem herausfordernden Benehmen Unannehmlichkeiten meiner Familie bereitet, als diese vor meiner Ankunft in Wien lebte: Er pflegte in der Mittagszeit in das selbe Restaurant zu kommen, wo gewöhnlich meine Frau mit den Kindern speiste, und fixierte vom nächsten Tisch aus meine Tochter. Jetzt hat sich dieser Herr mir vorgestellt und ‚unserem jugoslawischen Brauche nach‘ (so war seine Argumentation) brachte er mir anstatt eines Apfels eine Zitrone. Da ich wusste, was im Volksleben ein Apfel als Geschenk im Hause, wo es erwachsene Mädchen gibt, bedeutet, bat ich ihn höflich, daß er darauf von Anfang an verzichten soll.“ (Warneken, Negative Assimilation, 153f.)

Friedrich Müller der Germanist Richard Heinzel, der Klassische Philologe Karl Schenkl und auch Vatroslav Jagić angehören.<sup>87</sup> Als ein Hauptgrund für die Ablehnung wird angeführt, dass „die eingereichten Schriften gar nicht in die Slawische Philologie, sondern in die Folkloristik gehörten“, was, so Warneken, „letztlich hieß, dass sich Krauss' Arbeit im außerakademischen Raum bewege, da die Folkloristik oder Volkskunde ja bisher nirgendwo als Lehrfach etabliert war“<sup>88</sup>. Nach dem Tod des Kronprinzen 1889, in dem Krauss einen frühen Freund und Förderer gefunden hatte, endete seine Einbindung in die Anthropologische Gesellschaft, vermutlich aufgrund der wachsenden Animositäten zwischen Krauss und den Mitgliedern der Gesellschaft Vatroslav Jagić und Michael Haberlandt.<sup>89</sup> Auch in der von Haberlandt Mitte der 1890er Jahre durch die Gründung eines Museum und einer Zeitschrift ins offizielle Leben gerufenen Volkskunde kann Krauss nicht Fuß fassen. „Eine Mitarbeit im 1895 gegründeten ‚Verein für österreichische Volkskunde‘ – wo übrigens ein gewisser Vatroslav Jagić von Anfang an im Ausschuss sitzt – und dessen Zeitschrift kommt erst gar nicht zustande.“<sup>90</sup> Als letztes Standbein bleibt dem nun bald 40jährigen Krauss die Herausgabe der volkskundlichen Zeitschrift *Der Urquell*, die er seit 1890 betreibt und durch die er internationale Reputation erlangte. In dieser Funktion agiert Krauss als Jude und Liberaler;<sup>91</sup> eine ‚jüdische Volkskunde‘ lehnt er jedoch – so wie die anderen empor sprießenden nationalen Volkskunden auch – ab. So kritisiert Krauss beispielsweise die Gründer der Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg „dafür, dass sie von der Existenz eines eigenartigen jüdischen Volkstums ausgingen“.<sup>92</sup> Seine dezidierte Gegnerschaft zum Zionismus kostet Krauss 1901 schließlich – nach Intervention von Theodor Herzl – seine Stelle als Sekretär bei der Israelitischen Allianz.<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> Vgl. Martischnig, 161.

<sup>88</sup> Warneken, *Negative Assimilation*, 153.

<sup>89</sup> Vgl. Burt, *Friedrich Salomon Krauss*, 63.

<sup>90</sup> Warneken, *Negative Assimilation*, 160.

<sup>91</sup> Im ersten Band des *Urquell* schreibt Krauss: „Es hat mich schon mitunter betrübt und entrüstet, dass so mancher Jude, der Anspruch auf Bildung und Gelehrtheit erhebt, für meinen Eifer, im *Urquell* jüdisches Volkstum zu pflegen, Hass und Verachtung – ab und zu recht pöbelhaft – zum Ausdruck brachte. Ich bin mir meiner Aufgabe als Herausgeber einer Zeitschrift für Volkskunde und als Fachmann so sehr bewusst, dass es der Beweise von Anerkennungen einzelner, einsichtiger Forscher gar nicht bedürfte, um mich in der Bebauung eines bisher so kläglich vernachlässigten Teilgebietes unserer Wissenschaft zu bestärken. Ich weiss jedem Dank, der den *Urquell* mit Beiträgen zur jüdischen Volkskunde bereichert.“ (zit. nach Burt, *Friedrich Salomon Krauss*, 77f.)

<sup>92</sup> Warneken, *Negative Assimilation*, 157.

<sup>93</sup> Vgl. Burt, *Friedrich Salomon Krauss*, 78f.

ALLEN

IARIERN/URBIERMANEN/BANKSCHLAVISTEN/ANTISCHÆMISTEN/SCHMIERITISTEN/

URCHROWOTEN/PATENTPATRIOTEN/MIT 1<sup>m</sup> WORTE/den

SUMSENBACHERN

AUS DANKBARKEIT FÜR SO MANCHE STUNDE FRÖHLICHER HEITERKEIT/DIE SIE DEN GÖTTERN UND  
MENSCHEN BEREITET HABEN UND NOCH BEREITEN WERDEN/

ZEITGENOSSENSCHAFTLICHST

ZUGEEIGNET<sup>94</sup>

1903 holt Krauss noch einmal gegen die national-mythologisch arbeitenden Philologen aus. In seiner Wissenschaftssatire *Böhmische Korallen aus der Götterwelt. Folkloristische Börseberichte vom Götter- und Mythenmarkte* (1893), aus der auch die hier wiedergegebene Widmung stammt, schreibt Krauss gegen die sich nun durchgesetzte Formel Volk = Nation = Sprache an, wie er sie beispielhaft in den Arbeiten des Grazer Slawisten Gregor Krek (1840-1905), der wie Jagić Schüler von F. X. Miklosich war, angewendet findet. Dessen 1887 erschienene *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* nimmt Krauss zum Anlass, um seine diesbezügliche Position noch einmal in aller Deutlichkeit darzulegen:

Sprache und Schrift, die Bindemittel der Kultur, mussten ihrer eigensten Natur zuwider zum Hemmschuh des Fortschrittes umgestaltet werden. So hat uns die Neuzeit mit gar seltsamen Raçen- und Nationalitätstheorien und Praktiken beglückt, die allen Erfahrungen der Jahrtausende alten Kultur Menschheit Hohn sprechen. Unter anderen ist der Kraftschlager der Menge eingepaukt worden: ‚Sprache und Volk sind ein und dasselbe‘. Damit wurde die alte und doch immer neue Erfahrung: ‚die Sprache ist etwas angeleitetes‘ mit einem Ruck bei Seite geschoben, um phantastisch aufgeputzten und zusammengeleimten Sprachvölkern Raum zu schaffen. Es erhoben sich Leute, die mit dem Brustton der Überzeugung und exstatischer Geschäftigkeit die Behauptung verbreiteten, das Haupttagens der Kultur sei die Pflege der nationalen Sprache. [...] Im Handumdrehen bildete sich jedoch ein Kultus der Sprache heraus, der nun z.B. bei den Slovenen und Kroaten zu einer Art chinesischen Mauer gegenüber fremdsprachigen Kultureinflüssen geworden ist.<sup>95</sup>

Der von allen Lebensrealitäten abstrahierenden Gleichsetzung von Nation und Volk und Sprache be-

<sup>94</sup> Friedrich S. Krauss: *Böhmische Korallen aus der Götterwelt. Folkloristische Börseberichte vom Götter- und Mythenmarkte*. Wien: Rubinstein 1893, o.S.

<sup>95</sup> Ebd., 93.

gegnet Krauss jedenfalls skeptisch, aber auch nachdenklich, denn was ‚Volk‘ und ‚Nation‘ letztendlich bezeichnen, lasse sich nicht so einfach feststellen: „Das Wort ‚Nation‘ oder ‚Volk‘ ist ein kümmerlicher Notbehelf zur Bezeichnung eines in unserer Kulturwelt äusserst schwer bestimmbareren Begriffs.“<sup>96</sup>

Mit dieser Satire auf die universitäre Wissenschaft beendet Krauss also endgültig und selbstbewusst den Kampf um einen Platz im akademischen Betrieb – nicht jedoch seine wissenschaftliche Tätigkeit. Diese, einmal befreit von den ortsüblichen Rücksichtnahmen, betreibt er mit aller zu Gebote stehenden Radikalität. Krauss' zunehmendes Interesse für die nicht salon- und nicht wissenschaftsfähigen Bereiche münden in eine Spezialisierung auf volkskundliche Sexualforschung: in der anonym erscheinenden Zeitschrift mit dem Namen *Kryptádia* – also Geheimes – veröffentlicht er seine Studie zu *Die Zeugung in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven (1898-1901)*, als deren Autor er sich jedoch später zu erkennen gibt. Ab 1904 führt er das Projekt – diesmal unter eigenem Namen – in der *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral* fort. In der Zeitschrift, die in extrem limitierter Auflage erschien und nicht für den normalen Buchhandel bestimmt, sondern „Gelehrten“<sup>97</sup> vorbehalten war, veröffentlichte Krauss „südslavische Volksüberlieferungen, die sich auf den Geschlechtsverkehr beziehen“.<sup>98</sup>

Die Forschungen über diese ‚geheimsten‘ Bräuche und Sitten müssen also – trotz prominentem Mitarbeiterstab (Sigmund Freud!) – selbst in den kulturellen Untergrund wandern, was aber einen Strafrechtsprozess wegen Pornografie, der Krauss fast um sein gesamtes Vermögen bringt, nicht verhindert.<sup>99</sup> Die unverblühten Schilderungen von Geschlechtsorganen und Penetrationen, die seine Übersetzung der südslawischen Volksüberlieferungen ins Deutsche charakterisieren, gingen aber, so rechtfertigt sich Krauss, nicht mehr oder weniger *zur Sache* als seine volkstümlichen Quellen jederzeit zu gehen bereit waren:

---

<sup>96</sup> Ebd., 2.

<sup>97</sup> Friedrich Salomo Krauss: Vorwort, in: *Anthropophyteia* 1 (1904), VII-XXI, hier XVIII.

<sup>98</sup> Krauss, *Anthr.* I, VI.

<sup>99</sup> Vgl. Raymond Burt/Barbara Eppensteiner/Johannes Reichmayr: Sexualforschung und Psychoanalyse. Friedrich Salomo Krauss und Sigmund Freud – gelehrte Zuhörer nach unten, in: Josef Christian Aigner/Rolf Gindorf (Hgg.): *Von der Last der Lust. Sexualität zwischen Liberalisierung und Entfremdung*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1986, 47-75, hier 68-72.

Dennoch habe ich, ehrlich gestanden, niemals die Leute nach solchen Geschichten befragt, sondern man erzählte sie bloß in meiner Gegenwart anderen und hernach ließ ich mir regelmäßig die Erzählungen in die Feder wiederholen oder die Aufzeichnungen unauffällig von jemand für mich besorgen. Mit anderen Worten, ich habe keinerlei Geheimnisse auszuplaudern, sondern nur zu berichten, was man sich in aller Öffentlichkeit und meist auch in Gegenwart von Kindern, Mädchen und Frauen arglos zu erzählen pflegt.<sup>100</sup>

Der naturwissenschaftliche, d.h. von allen ästhetischen oder moralischen Anschauungen ‚gereinigte‘ Blick, den der Volksforscher auf die Gegenstände zu werfen hätte, bedeutet auch den Einbezug von Gegenstandsbereichen, die bisher von den historischen Disziplinen gerade wegen dieser Anschauung ausgeblendet wurden. Der unerschrockene Blick des Volksforschers richtet sich auf *alle* kulturellen Erscheinungen und insbesondere auf jene, die „Ästhetiker und Schulmeister“ (II, XI) bisher übersehen haben.

Der Begriff ‚Volkskultur‘ verbindet sich in Krauss‘ Sexualwissenschaft mit dem Obszönen und dem Geheimen. In der volkstümlichen Sexualkultur imaginiert Krauss eine Kultur, die nicht auf Unterdrückung und Beherrschung dieser Bereiche setzt, sondern sie öffentlich verhandelt. Mit der Betonung der selbstverständlichen Öffentlichkeit dieser Erzählungen in der ländlichen Kultur der Südslawen relativiert Krauss aber die Moralvorstellungen des ‚hochkultivierten‘ Europas, dessen repressive Strategien im Umgang mit Sexualität zu „kasernierter Prostitution“ und „Weiberhandel“ geführt hätten.<sup>101</sup> Durch seine eigene Forschung will er diese unterdrückten Bereiche an die kulturelle Oberfläche bringen, sie ins öffentliche Bewusstsein heben. Damit weist Krauss aber auf den unlösbaren Zusammenhang seines Forschungsgegenstands mit den Normen, Werten und Praktiken der offiziellen Kultur hin, die in dem Strafrechtsprozess gegen ihn selbst gewendet werden. Auch an diesem Kapitel volkskundlicher Forschung aber wird einmal mehr die von Anfang an aufklärerisch-liberale Einstellung von Krauss‘ Wissenschaftskonzeption deutlich: die Volkskunde als eine Wissenschaft, die letztendlich zur Verständigung zwischen den verschiedenen Bereichen und Kulturen und damit zur Verbesserung der Lebensverhältnisse – „hüben und drüben“ (II, XVI) – beitragen sollte.

---

<sup>100</sup> Krauss, Anthr. I, XIX.

<sup>101</sup> Krauss, Anthr. I, XIX.

### 3. WISSENSCHAFT IM MUSEUM: ALOIS RIEGL UND MICHAEL HABERLANDT

Die Institutionalisierung der Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin verlief, so Olaf Bockhorn, in Wien „zumindest zweigleisig, auf den Ebenen der germanistischen Altertumskunde und der Ethnographie. Erstere ist in Wien untrennbar verbunden mit dem Namen Rudolf Much (1862-1936), letztere, soweit es den volkskundlich-europäischen Ast betrifft, mit Michael Haberlandt (1860-1940).“<sup>102</sup> Soll im zweiten Teil dieser Arbeit die Allianz zwischen Germanistik und Volkskunde anhand der Paarung August Sauer – Adolf Hauffen in Prag noch genauer beleuchtet werden,<sup>103</sup> gilt das Interesse des nun folgenden Abschnitts dem Wirken von Michael Haberlandt. Gemeinsam mit dem beinahe gleichaltrigen Krauss begann Haberlandt seine wissenschaftliche Karriere im Umkreis der Wiener Anthropologischen Gesellschaft und der Ethnographischen Kommission. Als ebenfalls Schüler des Sprachwissenschaftlers und Ethnographen Friedrich Müller, ist Haberlandts Forschungsinteresse weitreichend gefasst und steht in der Tradition der Vergleichenden Ethnografie und Anthropologie. Seine akademische Karriere nimmt, im Unterschied zu jener von Krauss, jedoch einen (relativ) positiven Verlauf. In dem seinem Habilitationsansuchen von 1892 – dem stattgegeben wurde – beigegebenen *Curriculum Vitae* stellt Haberlandt sein wissenschaftliches Profil folgendermaßen dar:

Durch meinen Eintritt in die damals erst geplante anthropolog.-ethnographische Abteilung des K.K. naturhistorischen Hofmuseums in Wien im Sommer 1884 erhielt ich nun zum ersten Male den Impuls mich mit Allgemeiner Ethnographie zu befassen. In meinen verschiedenen seitherigen Stellungen [...] hatte ich durch Bestimmung, Aufstellung und wissenschaftliche Bearbeitung der Sammlung die allerbeste Gelegenheit und Nötigung mich mit diesem Fache sowohl [sic!] nach seiner allgemeinen Seite, wie im Besonderen mit den ethnographischen Verhältnissen sämtlicher ethnischer Gruppen der Erde auf das Eindringlichste zu befassen.<sup>104</sup>

Dem hier skizzierten Gegenstandsbereich entsprechend erhält Haberlandt eine *Venia legendi* für ‚Allgemeine Ethnographie‘; erst nach 1900 beschränkt er sich in seiner Vorlesungstätigkeit auf Europa, Österreich bzw. Österreich-Ungarn und damit auf volkskundliche Fragestellungen im engeren Sinn. Die Bezeichnungen ‚Ethnographie‘ und ‚Volkskunde‘ sind im Vorlesungsverzeichnis dabei noch nebeneinander und weitgehend synonym verwendet.<sup>105</sup>

Entscheidender als die Lehrtätigkeit Haberlandts an der Wiener Universität, wo er nie einen Lehr-

<sup>102</sup> Bockhorn, *Volkskunde an österreichischen Universitäten*, 14.

<sup>103</sup> Zur Germanenkunde und Rudolf Much vgl. Elisabeth Grabenweger: *Germanistik 1918-1938. Am Fallbeispiel der ersten drei Privatdozentinnen*. Wien: Diss. 2012 (in Vorbereitung).

<sup>104</sup> Bockhorn, ‚*Volkskundliche Quellströme*‘, 420.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 421.

stuhl innehaben sollte, für die institutionelle Etablierung und Identität der österreichischen Volkskunde war mit Sicherheit seine Gründung des Österreichischen Museums für Volkskunde im Jahr 1895. Damit schafft er der ‚Volkskunde‘ einen Bereich, der wesentlich anders strukturiert ist, als jener der Universität, der andere Interessen und Ziele verfolgt. Die Auffassung was Volkskunde sei bzw. was sie zu leisten habe, unterscheidet sich zwangsläufig von jener an der Universität. Die Begriffe und Modelle, die an ‚Volkskultur‘ herangetragen werden, sind zuinnerst mit dem sozialen Ort verbunden, an dem sie geprägt werden.

Haberlandts Plan der „Errichtung eines zentralen Volkskundemuseums in Wien“<sup>106</sup> ist dabei Konsequenz einer sich schon seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts abzeichnenden Entwicklung im Museumswesen, die in dem 1864 eröffneten Museum für Kunst und Industrie mittlerweile einen starken Bezugspunkt gefunden hatte. Diese in Anlehnung an das Londoner South Kensington Museum vom Kunsthistoriker und Kunstarchäologen Rudolf Eitelberger von Edelberg gegründete Einrichtung war dazu gedacht, den „Kunstgeschmack zu verbessern“, d.h. die ausgestellten Objekte sollten, so Franz Grieshofer, „als Vorlagen für Gewerbe und Industrie, aber auch für Architekten und Künstler dienen.“<sup>107</sup> Solchermaßen wollte man eine „eigenständige Kunstrichtung“ ins Leben rufen, die stilistisch dekorativ auf alle „Bereiche des Lebens“ anwendbar sei. 1867 erhielt das Museum eine eigene Kunstschule, „im Jahr 1868 wurde mit dem Bau eines repräsentativen Gebäudes für beide Institutionen begonnen“.<sup>108</sup> Eitelberger war wenig später auch maßgeblich an der Planung der Wiener Weltausstellung von 1873 beteiligt. Die dabei vorgesehene Errichtung eines ethnografischen Dorfes als auch eine umfassende „Ausstellung von Produkten der nationalen Hausindustrie“ sind symptomatisch für das wachsende Interesse an „ländlichen Erzeugnissen“, die Jakob von Falke erstmals 1876 als ‚Volkskunst‘ bezeichnete.<sup>109</sup> 1890 folgte eine große Ausstellung zur Allgemeinen Land- und Forstwirtschaft, bei der eine eigene Abteilung der Österreichischen Hausindustrie gewidmet war:

Diese Ausstellung scheint jedenfalls für den Kustos am Museum für angewandte Kunst und nachmaligen Universitätsprofessor für Kunstgeschichte, Alois Riegl (1858-1905), der Anstoß gewesen zu sein, sich erstmals theoretisch in seiner 1894 erschienenen Schrift ‚Volkskunst,

<sup>106</sup> Grieshofer, Entwicklungslinien im volkskundlichen Museumswesen Österreichs, 32.

<sup>107</sup> Ebd., 28.

<sup>108</sup> Vgl. ebd..

<sup>109</sup> Vgl. ebd., 28f.

Hausfleiß und Hausindustrie' [...] mit dem Phänomen der traditionellen Produktionsformen in nichtindustrialisierten Gebieten der Monarchie auseinanderzusetzen. Alois Riegl markiert somit jenen Wendepunkt, von dem ab nun in Wien die Bestrebungen der Volkskunde in ein eigenes zentrales Volkskundemuseum münden.<sup>110</sup>

### Das k.k. Österreichische Museum für Kunst und Industrie

Der in Linz geborene und in Galizien aufgewachsene Kunsthistoriker Alois Riegl (1858-1905) ist vor allem als Mitbegründer der so genannten Wiener Schule der Kunstgeschichte und genauer als Erfinder der kunstgeschichtlichen Kategorie des ‚Kunstwollens‘ bekannt.<sup>111</sup> Als seine Schrift *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie* 1894 erscheint, war Riegl allerdings noch nicht Professor für Kunstgeschichte an der Universität Wien, sondern Mitarbeiter des k.k. Österreichischen Museums für Kunst und Industrie<sup>112</sup>. Genauer betreute er dort die Textilsammlung, ein Tätigkeitsbereich, der, wie Mohammed Rassem schreibt, „ihn nicht nur zu weitgreifenden ornamentgeschichtlichen Studien an[regt], sondern auch zu einer Theorie der technischen und sozialen Bedingungen der Herstellung von Textilien“<sup>113</sup>. Der durch das Museum vertretenen Philosophie, Kunst vor allem als kommerzielle und politische Angelegenheit zu betrachten, steht Riegl jedoch zunehmend ablehnend gegenüber.<sup>114</sup> Der erst 25jährige Riegl übte zum Teil offene Kritik an der Führung des Museums, das eine Hebung der Qualität des österreichischen Kunsthandwerks anstrebte. Dabei sprach er sich vor allem gegen den dort gepflegten Historismus, der staatliche Repräsentationsbedürfnisse befriedigen sollte, als auch gegen die stark kommerzielle Ausrichtung der Einrichtung aus.<sup>115</sup> Diese kritische Haltung der eigenen Institution gegenüber mag mit einem Grund für Riegl dargestellt haben, als Mitglied des ‚Vorbereitenden Comités‘ sich bei der Gründung des Vereins für österreichische Volkskunde 1894 zu beteiligen.<sup>116</sup> Die erklärte Unabhängigkeit von politischer Einflussnahme des Vereins für österreichische Volkskunde scheint dabei zu einem Teil auch auf Riegls Mitsprache zurückführbar:

Seine Erfahrungen am Österreichischen Museum für Kunst und Industrie – einem der Dreh-

<sup>110</sup> Ebd., 29.

<sup>111</sup> Zur Riegl-Rezeption vgl. Georg Vasold: Alois Riegl und die Kunstgeschichte als Kulturgeschichte. Überlegungen zum Frühwerk des Wiener Gelehrten. Freiburg i. Breisgau: Rombach 2004, 11-17 (= Edition Parabasen; 4)

<sup>112</sup> Vgl. ebd., 59f.

<sup>113</sup> Mohammed Rassem: Nachwort, in: Alois Riegl: *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*: Mittenwald: Mäander Kunstverlag 1978, 83-87, hier 83.

<sup>114</sup> Zu Alois Riegls Kritik an Museum, Staat und Politik vgl. Vasold, 59-63.

<sup>115</sup> Vgl. Vasold, 59f.

<sup>116</sup> Vgl. Beitzl, 90 Jahre Österreichisches Museum für Volkskunde, 229.

und Angelpunkte der heimischen Kulturpolitik – dürften so ernüchternd gewesen sein, daß er in der Unabhängigkeit des Volkskundevereins einen vergleichsweise idealen Zustand erblickte. Er war fest davon überzeugt, daß nur eine vom Staat abgekoppelte Einrichtung eine vorurteilslose und objektive Forschung garantieren könne: Die Aussicht auf eine freie Wissenschaft war wohl das zwingendste Argument, das für den Verein sprach. Haberlandts Versicherung, die Volkskunde nur nach wissenschaftlichen Kriterien zu untersuchen, das heißt im konkreten Fall die hitzigen Diskussionen um Wert und Unwert der nationalen Künste abzukühlen und ausschließlich auf einer akademischen Ebene zu thematisieren, kam Riegl in hohem Maße entgegen.<sup>117</sup>

Seine Kritik an der im Museum für Kunst und Industrie erlebten Kommerzialisierung von Kunstproduktion hatte Riegl bereits in seinem frühen Aufsatz *Die Beziehung der orientalischen Teppichfabrikation zu dem europäischen Abendlande* (1890) formuliert. Schon hier argumentiert Riegl mit ökonomischen Begriffen. Der „in der Fachliteratur zum Kunstgewerbe“ durchaus geläufige Begriff des Hausfleißes erhält bei Riegl aber, so Mohammed Rassem, eine „pessimistische Wendung, indem er sie [die Volkskunst, AK] einem abgelaufenen oder soeben abgelaufenen Zeitalter zuwies“<sup>118</sup>. Das Zusammentreffen der solchermaßen ökonomisch verstandenen Volkskunst mit dem beständig expandierenden Kapitalismus müsse nach Riegl nämlich zwangsläufig in der vollständigen Vernichtung der Volkskunst-Systeme enden.

Sein glänzender Aufsatz über die Teppichfabrikation (1890) schließt mit der Prognose, das westeuropäische Betriebssystem werde in den (teilweise mit Österreich verbundenen) Balkanländern und im muslimischen Orient einen Zersetzungsprozeß einleiten. Er sieht den Augenblick, „da man dem letzten innerasiatischen Nomaden den letzten aufrechten Teppich-Handwebstuhl in's Grab legen wird“.<sup>119</sup>

Die ökonomischen Konzepte entnimmt Riegl dabei der 1893 erschienen Aufsatzsammlung *Die Entstehung der Volkswirtschaft* des mit ihm persönlich bekannten Nationalökonomens Karl Bücher (1847-1930). Bücher sieht im Hausfleiß dabei – gemäß der zeitgenössisch äußerst populären kulturevolutionistischen Lehre – die Wirtschaftsform der ‚primitiven Völker‘. Er evoziert damit eine Zeitachse, auf der unterschiedliche Wirtschaftsformen in eine historische (und gesetzmäßige) Abfolge gebracht werden. Genau dieses Modell wendet Riegl nun in seiner Schrift *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie* als Theorie der Volkskunst an, um dem schwierig fassbaren Phänomen der Volkskunst mit nationalökonomischen Begriffen beizukommen. Der interdisziplinäre Ansatz der Schrift kann dabei wiederum als Indiz für die Umbrüche in den Geisteswissenschaften an der Wende

<sup>117</sup> Vasold, 78.

<sup>118</sup> Vgl. Rassem, 84.

<sup>119</sup> Ebd.

vom 19. zum 20. Jahrhundert herangezogen werden, in der das Konzept ‚Volkskultur‘ ein zentrales Reflexionsmedium der gegenwärtig herrschenden (Wissenschafts-)Kultur darstellt. Gerade die Nähe des frühen Alois Riegl zu den Akteuren einer sich institutionalisierenden Volkskunde verweist auf die prinzipielle Offenheit dieser im Entstehen befindlichen Disziplin. Gemäß der gewonnenen Einsicht in den Zusammenhang von Ökonomie und Volkskultur legt Riegl der Volkskunde auch nahe: „Es wäre daher dringend zu wünschen, daß in Zukunft die ethnologische Forschung auch den wirtschaftlichen Verhältnissen bei ihrem Studium unterworfenen Völkern gebührende Aufmerksamkeit zuwenden möchte.“<sup>120</sup>

#### Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie (1894)

Bei Riegls Text, dem gegenüber sich „die Zunft der Kunsthistoriker [...] jahrzehntelang in auffälliger Zurückhaltung“<sup>121</sup> geübt hatte, handelt es sich Georg Vasold zufolge, der diese frühe Schrift Riegls kürzlich zum ersten Mal aus der kunstgeschichtlichen Vergessenheit holte und umfassend beleuchtete, sogar um eine „Gründungsschrift der Europäischen Ethnologie“. Dem entspricht auch die Tatsache, dass Riegl im ersten Band der von Michael Haberlandt herausgegebenen *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* (1895) mit einem Beitrag über *Das Volksmäßige und die Gegenwart* vertreten war, in dem er aber diplomatisch davor warnte, einer unreflektierten Begeisterung für das ‚Volksmäßige‘ aufzusitzen, die, indem sie das Volk „gewaltsam auf seiner heutigen Culturstufe“<sup>122</sup> halten möchte, mehr schadet als nützt. Darüber hinaus stellt der Essay zur Volkskunst nach Vasold „de[n] erste[n] Versuch einer systematisch angelegten Wesenbestimmung der Volkskunst“<sup>123</sup> dar. Riegls Interesse für die bisher kunstgeschichtlich nicht relevante Volkskunst steht dabei ebenfalls in Zusammenhang mit dem fundamentalen Umbruch in den Humanwissenschaften um 1900, aus dem nach Willibald Sauerländer auch die „moderne[...] Kunstgeschichte“<sup>124</sup> hervorgegangen sei. Anhand

<sup>120</sup> Alois Riegl: *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*. Mittenwald: Mäander Kunstverlag 1978, 46.

<sup>121</sup> Vasold, 39.

<sup>122</sup> Alois Riegl: *Das Volksmäßige und die Gegenwart*, in: *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 1 (1895), 4-7, hier 6.

<sup>123</sup> Vasold, 39.

<sup>124</sup> Willibald Sauerländer: *Alois Riegl und die Entstehung der autonomen Kunstgeschichte am Fin de siècle*, in: Roger Bauer (Hg.): *Fin de siècle*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, 125-139, hier 126. (= *Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*; Bd. 35)

des Gegenstands Volkskunst sucht der junge Riegl also auch ein neues wissenschaftliches Profil zu entwerfen, das die bisherige Verbindung von kunstgeschichtlicher Betrachtung und normativer Ästhetik<sup>125</sup> auflöst zugunsten einer zumindest theoretisch postulierten Einheit von naturwissenschaftlicher Exaktheit *und* historischer Perspektive.

Das Problem, das mit dieser Forderung nach naturwissenschaftlicher und historischer Betrachtungsweise für Alois Riegl verbunden ist, besteht in der Schwierigkeit, „den Punkt ausfindig zu machen, von welchem aus eine geschichtliche Betrachtung der Volkskunst und damit der Schlüssel zu einem richtigen Erfassen ihres Wesens überhaupt in Angriff genommen werden könnte“<sup>126</sup>. Zwar vermutet Riegl in der Volkskunst die „Ausgangspunkte selbst, die Anfänge menschlichen Schönheitsempfindens und Kunstthatendrangs“<sup>127</sup>; eine genaue Begrenzung des Bereichs der Volkskunst ist aber deshalb nicht weniger schwierig. Um die Volkskunst wissenschaftlich und historisch beschreiben zu können, stützt sich Riegl deshalb auf eine Disziplin, die seiner Meinung nach beide Aspekte vorbildlich vereint hatte – die Wirtschaftsgeschichte von Karl Bücher:

Dank den umfassenden Studien und lichtvollen Veröffentlichungen dieses Mannes besitzen wir nunmehr ein auf geschichtlicher Grundlage fest gefügtes und klar umgrenztes System von Betriebsformen der menschlichen Güterproduktion in aufsteigender Kette, von welcher der sogenannte Hausfleiß das unterste, das Fabrikwesen das oberste Glied bildet.<sup>128</sup>

Indem Riegl den Hausfleiß als mit der Volkskunst unlösbar verbundenes und historisch präzisierbares Wirtschaftssystem ansetzt, kann er dementsprechend auch den Bereich der Volkskunst historisch abgrenzen und einer streng wissenschaftlichen Forschung zugänglich machen. Volkskunst ist in diesem Modell die Güterproduktion des Hausfleißes. Damit ist aber die Voraussetzung dafür geschaffen, die bisher von der Kunstgeschichte ignorierte Volkskunst – „In unserer allgemeinen Kunstgeschichte, die nichts anderes ist als die Geschichte der internationalen Kunstentwicklung, hat die Volkskunst daher auch noch keinen rechten Platz finden können; flüchtige Seitenblicke sind es im besten Falle, die ihr darin gewidmet erscheinen“<sup>129</sup> – in eine naturwissenschaftlich verfahrenende allgemeine Kunstgeschichte und Ästhetik aufzunehmen.

Ausgehend vom Stadium des Hausfleißes erzählt Riegl auf nur knapp 30 Seiten die Kunstgeschichte

---

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 125.

<sup>126</sup> Riegl, *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*, 1.

<sup>127</sup> Ebd., 2.

<sup>128</sup> Ebd., 7.

<sup>129</sup> Ebd., 2.

Europas nach. In der „verkehrslosen Frühzeit“<sup>130</sup>, dieser bei Riegl schon fast keine Erzählzeit mehr beanspruchenden Entwicklungsgeschichte der europäischen Kunst, bringen „primitive Familienverbände“ isoliert voneinander ihre eigenen künstlerischen Formen – Volkskunst – hervor. Kulturentwicklung setzt nach Riegl erst ein, als zwei solcher autonomen Hausfleiß-Volkskunst-Systeme aufeinander treffen und „gemäß dem Gesetze, dass Fremdes mit Fremdem ein Neues erzeugen muß“<sup>131</sup>, interagieren.

Sie sind es doch gewesen, die in ihrer wechselseitigen Beeinflussung und Durchdringung zum ersten Male etwas Vollkommeneres zu Stande gebracht haben, und wo dieses vollkommener in der Folgezeit mit minderem, noch rein Volkskunstmäßigem zusammenstieß und mit diesem in wechselseitiger Befruchtung ein gemeinsames Neues erzeugte, mußte in dem Produkte der schon ursprünglich vollkommener Theil, als der Stärkere, die maßgebendere, durchschlagendere Componente bilden.<sup>132</sup>

Am Anfang stehen sich nach Riegl also zwei völlig gleichstarke und gleichberechtigte Volkskunst-Systeme gegenüber. Aus ihrem durch die wirtschaftliche Entwicklung bedingten Aufeinandertreffen, der damit geschehenen wechselseitigen Befruchtung, geht ein neues, stärkeres Kultursystem hervor, das beide älteren Volkskunstsysteme in sich aufnimmt. Die Kulturentwicklung beginnt bei Riegl also mit einer Durchmischung, aus der etwas ‚Stärkeres‘ hervorgeht. Daneben bestehen alte Volkskunst-Systeme fort. Ab diesem Zeitpunkt entwickelt sich die europäische Hochkultur von der ägyptischen über die griechische zur römischen. Durch Handel und Verkehr wird die Entwicklung stetig schneller, was sich in der rasanter werdenden Abfolge der Stile und Moden manifestiert, umso näher die Gegenwart rückt. An den Peripherien der Weltreiche überleben allerdings nach Riegl Systeme des Hausfleißes bzw. der Volkskunst, welche sich im Gegensatz zur herrschenden Kultur so langsam fortentwickeln, dass es fast einem „unbeweglichen Stillstande“<sup>133</sup> gleichkommt. Kommt es aber in den erwähnten Hochkulturen schließlich zur „autoritativen Geltung und Unantastbarkeit“<sup>134</sup> der Formen und damit zum Fehlen des kulturellen Austauschs, setzt der Verfall ein. An diesem Punkt der Kulturentwicklung treten nach Riegl aber die „frischen und unverbrauchten“ Volkskunst-Systeme wieder in Erscheinung: Sie wirken jedoch nicht fruchtbringend auf die heruntergekommene Hochkultur, sondern gehen mit den höher entwickelten künstlerischen Formen auf eigenem Boden

---

<sup>130</sup> Ebd., 45.

<sup>131</sup> Ebd., 35.

<sup>132</sup> Ebd., 34.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>134</sup> Ebd., 38.

„eine fruchtbringende Berührung und Verbindung ein“<sup>135</sup>. Mit einem solchen Wechsel des kulturellen Zentrums geht nach Riegl auch im Normalfall ein Wechsel der politischen Herrschaft einher, so zum Beispiel als nach dem Untergang Roms die germanischen „Barbarenfürsten“<sup>136</sup> auf der Basis der römischen Kulturleistungen ein neues Weltreich begründeten.

Gerade aber an der Peripherie der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, in Galizien, Siebenbürgen und der Bukowina, haben sich solche Produktionssysteme erhalten, wie Riegl argumentiert: „Vielleicht das treffendste Beispiel für das Ueberleben von Hausfleiß und Volkskunst bieten im östlichen Europa die Rumänen in der Bukowina.“<sup>137</sup> Auch bei Riegl konstituiert sich Volkskunst daher nur über das Verhältnis zu einem Referenzsystem, das in diesem Fall aber nicht mehr über psychische Kriterien, sondern über ökonomische definiert wird.

Dabei ist allerdings anzumerken, dass Riegl nach *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie* seine auf ökonomischen Zusammenhängen basierende Kunsttheorie zugunsten eines wiederum psychisch gefärbten Begriffs – dem ‚Kunstwollen‘ – aufgeben sollte.<sup>138</sup> Dieser Umstand scheint mit Riegls Wechsel von der Abteilung für Textilien des Museums für Kunst und Industrie an die Universität zusammenzuhängen, wo er 1897 eine Professur für Kunstgeschichte antrat. Dass er mit dem ‚Kunstwollen‘ vor ökonomischen psychologischen Erklärungsmodellen den Vorzug gab, ist deshalb wohl keiner plötzlichen inneren Wandlung geschuldet, sondern seiner Einpassung in das universitäre System, in welchem psychologische Kategorien gerade als naturwissenschaftlich und daher für die Humanwissenschaften zukunftsweisend galten. Dass aber auch Riegls früherer Schrift psychologische Denkweisen nicht ganz fremd sind, zeigt sich jedoch schon an deren Ende, wo zweimal der völkerpsychologische Begriff „Volsseele“ fällt.<sup>139</sup>

In *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie* definiert sich Volkskunst jedenfalls – und das ist zentral – nicht über bestimmte Formen, sondern über die „begleitenden Umstände“<sup>140</sup>, d.h. ihre Herstellungs- und Rezeptionsbedingungen, ihres – auf die Volkspoese gewendet – kommunikativen Zusammenhangs. Konkrete Beispiele für volkskulturelle Erzeugnisse gibt Riegl dagegen verschwindend wenig

---

<sup>135</sup> Ebd., 36.

<sup>136</sup> Ebd., 39.

<sup>137</sup> Ebd., 50.

<sup>138</sup> Vgl. Vasold, 136.

<sup>139</sup> Riegl, *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*, 75, 77.

<sup>140</sup> Ebd., 3.

und wenn, dann beschreibt er diese mehr als Spur denn als tatsächlich materialisierte Volkskunst.

So finden wir zweifellos im hochzivilisierten Deutschland heute noch mehrfach unverkennbare Spuren einer vormaligen Volkskunst. Ich verweise bloß auf Stickereien aus den Elbmarschen und norddeutsche Bauernmöbel; in den Alpenländern ist z.B. der Tiroler Gürtel mit seinen Metallappliquen als Bestandtheil altgermanischer Tracht erkannt, und auch gewisse Einlegearbeiten von Silber in Holz und Bein zweifellos auf uralte volksthümliche Uebung zurückgehend zu erachten.<sup>141</sup>

Auch die gegenständliche Volkskunst ist, so wie die Volkspoese, also nicht in „reinen Formen“<sup>142</sup> zu haben, weshalb Riegl in seiner Theorie einen sogenannten „Trübungs-Coeffizienten“<sup>143</sup> einrechnet. Der Fluchtpunkt der Volkskunst liegt aber jedenfalls im Osten. Umso wichtiger ist also die Annahme eines die Volkskunst bedingenden wirtschaftlichen Systems. Im ökonomischen System des Hausfließes unterscheiden sich dabei Kunsterzeugnisse nicht von anderen Gebrauchsgütern – ja sind mit diesen identisch. Da sie für den eigenen Gebrauch eines in sich geschlossenen, d.h. autarken Familienverbands bestimmt sind, fallen sie aber nicht nur *schön*, sondern auch *gut* aus.<sup>144</sup> Der unvermittelte Bezug sichert dabei die ethische Dimension der Produkte des Hausfließes. Nur Erzeugnisse dieses Wirtschaftssystems fallen aber nach Riegls Definition der ‚Volkskunst‘ zu:

Wo uns aber eine solche Summe von traditionellen Kunstformen, die sämtlichen Angehörigen eines Volkes ohne Ausnahmen gemeinsam sind, entgegentritt, dort werden wir berechtigt sein, von einer Volkskunst im engsten und eigentlichsten Sinn des Wortes zu sprechen.

Zwei Merkmale sind es hiernach, welche den Begriff der Volkskunst ursprünglich konstituieren: 1. die einzelnen Formen, aus denen sich dieselbe zusammensetzt, dürfen nicht bloß einer bestimmten Gesellschaftsklasse, etwa den Besitzenden, angehören für welche Klassentheilung innerhalb des Hausfließes in seiner ursprünglichen Reinheit gar kein Raum wäre, sondern sie müssen allen Volksangehörigen gemeinsam, d.h. von allen geplant und verstanden, und von allen praktisch geübt sein. 2. Die Formen einer Volkskunst müssen im Wege der Tradition, der fortwährenden unabänderlichen Uebung hergebracht sein. Die Tradition ist die richtige und unentbehrliche Lebenslust für die Volkskunst.<sup>145</sup>

In dieser Bestimmung der Volkskunst fallen Produzent und Konsument also potenziell zusammen. Klassenteilung ist mit dem System des Hausfließes unvereinbar. Alle Mitglieder der Gemeinschaft haben Anrecht auf dieselben (Kunst-)produkte. Kunst ist also noch nicht nur etwas der herrschenden Klasse, wie im zeitgenössischen Gesellschaftssystem.

Diese nach Riegl die Volkskunst definierenden ‚Begleitumstände‘ reflektieren aber offensichtlich

<sup>141</sup> Ebd., 49.

<sup>142</sup> Ebd., 50.

<sup>143</sup> Ebd., 48.

<sup>144</sup> Ebd., 10.

<sup>145</sup> Ebd., 13.

auch die Bedingungen artistischer Produktion außerhalb des „goldenen Zeitalter[s]“<sup>146</sup>, also den Stand der europäischen Hochkultur am Ende des industrialisierten 19. Jahrhunderts. In dieser Konzeption erscheint ‚Volkskunst‘, indem sie Kunstformen bezeichnet, „die sämtlichen Angehörigen eines Volkes ohne Ausnahmen gemeinsam sind“<sup>147</sup>, sowohl als Gegenprinzip zu einer nur der herrschenden Klasse zugänglichen Hochkultur, als auch gegen die zum Verkauf bestimmte ‚Kulturindustrie‘.

Bis 1897 Leiter der Abteilung für Textilien im Wiener Museum für Kunst und Industrie war Riegl ein Anhänger eines erweiterten Kunstbegriffs und rückte – durchaus zeittypisch – vermehrt die angewandten, die sogenannten ‚kleinen‘ Künste ins wissenschaftliche Blickfeld. Wie ist aber nach Riegl nun das Verhältnis zwischen der angewandten und der Volkskunst anzusetzen? Die kritische Haltung gegenüber der Kulturpolitik des Museums äußert sich auch in Riegls Hinweis auf den oft begangenen Fehler, Volkskunst mit „handwerkliche[m] Kunstschaffen[...]“<sup>148</sup> automatisch gleichzusetzen. In den Aktionsradius des Museums fällt nämlich auch die Sammlung von so genannter Volkskunst aus den österreichischen Kronländern, die zum Vorbild für die Kunsthandwerkschulen dienen sollte und letztendlich für den Verkauf an einen städtischen Kundenkreis bestimmt war, dessen Nachfrage im Fahrwasser der gesamteuropäischen ‚Folklorismus-Mode‘ ständig stieg. Diesem westeuropäischen Phänomen ‚Folklorismus‘, das nach Riegl der Begeisterung für den Orient unterschiedslos gefolgt war, stand Riegl sehr kritisch bis ablehnend gegenüber. Deswegen ist es auch nicht erstaunlich, dass er eine Definition von Volkskunst entwickelt, die diese moderne Form des Kunsthandwerks ausschließt. Die übernommenen bzw. zu Volkskunst erklärten Formen und Motive werden nämlich nicht mehr für den eigenen Gebrauch produziert, sondern zur Maximierung des Gewinns. Auch die Verlegung der Produktionsstätten in die bäuerlichen Provinzen kann an diesem Sachverhalt nichts ändern. Denn bei dem solchermaßen implantierten Wirtschaftssystem der Hausindustrie handelt es sich nach Riegl um nichts anderes, als um eine – und dabei bezieht er sich auf Bücher – „decentralisierte Fabriksarbeit“<sup>149</sup>:

Während man nämlich an der osteuropäischen Volkskunst das Altertümliche, Unmoderne,

---

<sup>146</sup> Ebd., 53.

<sup>147</sup> Ebd., 13.

<sup>148</sup> Ebd., 53.

<sup>149</sup> Ebd., 65.

von der Tradition Ueberkommene schätzte und würdigte, gab man derselben einen Titel, der von höchst modernen kapitalistischen Anschauungen diktiert war. Von diesen Anschauungen vermochte man sich eben nicht loszusagen, da man vollkommen darin befangen war. Nur was im Wege des Verkehrs, der Gütercirculation wirtschaftlich nutzbar gemacht werden kann, schien Anspruch auf Existenz erheben zu können. Das was das eigentliche historische Wesen der traditionellen bäuerlichen Produktion ausmacht, was wir eben als den Begriff des Hausfleißes festgestellt haben, dafür hatte man nicht bloß keinen Sinn, sondern nicht einmal eine Erkenntnis [...].<sup>150</sup>

Das Einschleusen der Volkskunst in die Waren-Zirkulation bedeutet für Riegl also die Auflösung des für die Volkskunst konstituierenden Kriteriums der ‚Verkehrslosigkeit‘. Die so genannte Volkskunst des Folklorismus erweist sich deshalb bereits als Produkt des herrschenden Wirtschafts- und Kultursystems, das in der unschuldigen Verpackung ‚Volkskunst‘ die eigene Ideologie verkauft.

Das größte Problem, das Riegl aber in der zeitgenössischen Indienstnahme der Volkskunst sieht, besteht im Zwischenhandel:

Beim Hausfleiß sind Producent und Konsument dieselbe Person; das Gut wird in der eigenen Wirtschaft erzeugt, und wechselt vom Rohstoff an bis zum fertigen Produkt nicht ein einziges Mal den Eigenthümer. Bei der ‚nationalen Hausindustrie‘ im modernen Sinne dagegen sind Producent und Konsument nicht bloß getrennt, sondern das Gut wechselt sogar mehrere Male den Eigenthümer, bevor es an den Konsumenten gelangt, denn schon der Rohstoff befand sich ursprünglich in anderen Händen, als denen des Teppichwebers.<sup>151</sup>

Durch diesen verschlechtert sich nicht nur zwangsläufig die Qualität der Produkte, sondern er bedeutet in nächster Konsequenz auch die „Ausbeutung“<sup>152</sup> der nun im kapitalistischen System produzierenden Bauern. Wirkliche Volkskunst (Ethik) und Kapitalismus schließen sich daher kategorisch aus: „Das ist eben echter Hausfleiß, der den Begriff des Kapitals nicht kennt, sondern die Arbeit um ihrer selbst willen schätzt.“<sup>153</sup> Volkskunst ist also etwas, das nur außerhalb des herrschenden wirtschaftlichen (und kulturellen) Systems, das heißt jenseits seiner „Anschauungen“ und „Erkenntnisse“ (Ideologie), zu finden ist. Zwar räumt Riegl ein, dass es „reine Volkskunst“ aufgrund der selbst im „südöstlichsten Winkel von Galizien“<sup>154</sup> erfolgten „Berührung mit dem Westen und dessen wirtschaftlichen Verhältnissen“<sup>155</sup>, nicht mehr gebe, allerdings zeigen sich nun auch die letzten Spuren derselben massiv bedroht von der Expansionsenergie des modernen Wirtschaftssystems: „Erst die Verkehrserleichterungen, die im Gefolge der technischen Erfindungen einher-

---

<sup>150</sup> Ebd., 58f.

<sup>151</sup> Ebd., 63

<sup>152</sup> Ebd., 65.

<sup>153</sup> Ebd., 53.

<sup>154</sup> Ebd.

<sup>155</sup> Ebd., 25.

gegangen sind, haben in unseren Tagen eine entschiedene Vernichtung und Ausrottung der primitiven wirtschaftlichen Verhältnissen [...] angebahnt.“<sup>156</sup> Zu der kritischen Bestandsaufnahme gesellt sich bei Riegl die pessimistische Diagnose der Unaufhaltbarkeit dieser Entwicklung: „Man müsste aber etwa die Bukowina mit einer chinesischen Mauer umgeben, wenn man den rumänischen Bäuerinnen jenen Sinn edler Einfalt [...] für ewige Zeiten erhalten wollte.“<sup>157</sup> Was also soll man tun, um die Volkskunst zu bewahren? Besteht der einzig mögliche Weg, so fragt Riegl, in der nicht gerade realistischen Rückkehr zur „patriarchalischen Bedürfnislosigkeit“<sup>158</sup> des ‚goldenen Zeitalters‘? Was Riegl dagegen vorschlägt ist die Beschränkung der Auseinandersetzung mit der Volkskunst auf die rein wissenschaftliche Erforschung. Das bedeutet zunächst die Bereitschaft ihrer Aufnahme in den kunstgeschichtlichen Kanon. Eine solche hatte Riegl schon in dem 1889 erschienenen Ausstellungskatalog *Die ägyptischen Textilfunde im k.k. österreichischen Museum* propagiert, in dem er sich bewundernd über die koptische Kunst des spätantiken Ägypten äußert, welche „um 1900 (und noch lange darüber hinaus) als Zeugnis eines kulturellen Verfalls, ‚als barbarisch und bestenfalls als Volkskunst‘ abgetan“<sup>159</sup> wurde. Im Sammeln und Archivieren der dem Untergang geweihten gegenwärtigen Volkskunst sieht Riegl aber die einzige Möglichkeit, die damit verbundenen Volkskulturen überhaupt an die geschichtliche Oberfläche und ins kulturelle Bewusstsein zu befördern. Damit soll schließlich das Fehlen jeglicher schriftlicher Repräsentation ausgeglichen werden.

So wie wir uns auf Grund der mykenischen Funde ein gewisses Bild von der Kulturstufe, von Leben und Schaffen des bezüglichen Volkes machen können, ohne dass wir bisher im Stande gewesen wären, die Nationalität dieses Volkes genauer zu bestimmen, ebenso spricht jedes Ueberbleibsel der Volkskunst als Zeugnis früheren naiven Kunstschaffens seine bestimmte Sprache, und wenn wir erst diese Zeugnisse nach lokalen Gruppen gesammelt, in übersichtlicher Weise dem geübten Auge zugänglich gemacht haben werden, dann wird sich uns wenigstens für einzelne Volksstämme ein so treuer Spiegel ihrer Vergangenheit ergeben, daß wir den Mangel diesbezüglicher schriftlicher Aufzeichnungen bis zu einem gewissen Grade werden verschmerzen können.<sup>160</sup>

Als eine Kritik dieser Form der kulturellen Einverleibung ist dagegen Riegls Schrift *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie* zu sehen, die – in all ihrer Polemik und Unausgegorenheit – Volkskunst

---

<sup>156</sup> Ebd., 43f.

<sup>157</sup> Ebd., 71.

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> Vasold, 43.

<sup>160</sup> Riegl, *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*, 75

jedenfalls per definitionem außerhalb der herrschenden Güter- und auch Zeichenzirkulation<sup>161</sup> ansetzt. Damit aber weicht Riegl fundamental von den üblichen Konzeptionen ab, die in ‚Volkskultur‘ die eigene kulturelle Substanz vermuten. Ganz im Gegenteil sieht Riegl insbesondere an den Peripherien eine kulturelle Gemengelage, welche die imperialistischen Tendenzen der österreichischen Kulturpolitik ad absurdum führt.

Wenn man ferner mit Recht auf die geographische und politische Stellung Oesterreich=Ungarns hinweist, welche dieses Reich auch in künstlerischer Beziehung zur Hochwacht an der Pforte des Orients, zum wissenschaftlichen Pionnier (sic!) in Südosteuropa naturgemäß stempelt, so ist es nicht minder ein Theil jener orientalischen Frage, die die Angehörigen dieses Reiches auf dem eigenen Boden zu lösen haben, – auf Gebieten, die in tausendfältigen Beziehungen zum Oriente überleiten, von demselben ihr Licht empfangen und umgekehrt aufklärend für orientalische Kulturverhältnisse wirken.<sup>162</sup>

An den Peripherien imaginiert Riegl also den Ort, an dem zwei gleichberechtigte, fremde Kulturen im wechselseitigen Austausch stehen, und dies nicht zu ihrem Nachteil. Jene kulturelle Vielfalt, die „blühende[...] Mannigfaltigkeit“<sup>163</sup>, die nach Riegl die Voraussetzung aller kulturellen Entwicklung darstellt, muss aber bewahrt werden gegen die akuten Bedrohungen des modernen Zeitalters – und sei es nur im ‚Archiv der Wissenschaft‘.

In seinem Volkskunst-Essay skizziert Riegl damit den neuen Aufgabenbereich einer ‚modernen Kunstwissenschaft‘. Zwischen den Disziplinen Volkskunde, Kunstgeschichte und Ökonomie angesiedelt, sei diese zuständig für sowohl kulturtheoretische Fragestellungen (Kunst und Ökonomie) als auch für Kulturkritik und kulturpolitisches Engagement (kulturelle Hegemonie, Kapitalismus). Die Beschäftigung mit Volkskultur und Volkskunst erweist sich im zeitgenössischen Wissenschaftskontext mitunter als Hebel für das Programm einer gegenwartsbezogenen, kritischen und auch eingreifenden wissenschaftlichen Praxis. Zu bemerken ist, dass die kritische Schärfe des Essays aber schon in seinem Beitrag für die *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* deutlich abgemildert ist. Riegls „Beschäftigung mit der Volkskunst und der Ökonomie“ bricht seltsamerweise auch – was immer die Gründe gewesen sein mögen – nach der Veröffentlichung des Hausfleiß-Buches „unvermittelt ab“.<sup>164</sup> Darin wendet sich Riegl – so viel kann zusammenfassend festgehalten werden –

<sup>161</sup> An einer Stelle spricht Riegl auch von der „Circulation der Zeichen des primitiven Hausfleißes“. (Riegl, *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*, 11).

<sup>162</sup> Ebd., 76.

<sup>163</sup> Ebd., 78.

<sup>164</sup> Vasold, 136.

jedenfalls gegen die alte Verbindung von Kunstgeschichte und normativer Ästhetik, die immer Gefahr zu laufen droht, zur Verlängerung (staats)politischer und ökonomischer Interessen zu werden. Die „autoritative Geltung von ästhetischen“ Normen und Werten verhindere dabei aber auch kulturellen Fortschritt und führe zwangsläufig zu kultureller *Versteinerung*. Dagegen falle der Kunstwissenschaft nach Riegl die Aufgabe zu, das kulturelle Randständige in den Kanon aufzunehmen, ihm Repräsentation zu verschaffen und damit ins kulturelle Bewusstsein zu heben. Auch wenn also das moderne Wirtschaftssystem und die damit einhergehende Kultur nicht aufzuhalten ist, besteht nach Riegl die Möglichkeit, die kulturelle Vielfalt und Hybridität zumindest durch wissenschaftliche Archivierung sicher zu stellen, damit ‚Fremdes mit Fremden‘ auch weiterhin in Wechselwirkung treten könne. ‚Volkskunst‘ figuriert bei Riegl, so könnte man den widersprüchlichen Essay pointieren, als Spur jenes theoretischen Orts außerhalb der herrschenden Kultur, von welchem die Auseinandersetzung mit derselben auszugehen und zu welchem sie immer wieder zurückzukehren hat. Riegl führt das in Bezug auf die Politik des k.k. Museums für Kunst und Industrie noch einmal eindrücklich vor Augen: „ab von der Kunstförderung und hin zur reinen Denkmalsbetrachtung. Volkskunst soll nun nicht mehr zu praktischen Zwecken, nämlich als Vorbild für die Produktion gesammelt werden. Vielmehr soll sie zum Objekt reflektierender historischer Forschung werden.“<sup>165</sup>

#### Das Österreichische Museum für Volkskunde

Das Interesse bzw. die Entdeckung der ‚Volkskunst‘ durch die benachbarte Institution konnte auch den beiden mit Alois Riegl persönlich bekannten Beamten der ethnografischen Abteilung des k.k. Naturhistorischen Hofmuseums Michael Haberlandt und Wilhelm Hein (1861-1903) nicht entgangen sein. Die Initialzündung für die Gründung des Museums für österreichische Volkskunde 1895 aber stellte nach Grieshofer die große Volkskunst-Ausstellung in Prag 1894 dar. Im Unterschied zu der (sprach)nationalen Aufladung des Gegenstands bezweckten sie mit dem Museum die Schaffung einer „zentralen wissenschaftlichen Einrichtung“<sup>166</sup>, die alle Volkskulturen der Monarchie gleichermaßen repräsentieren solle. Diese Idee eines über-nationalen Museums kommentiert der Literat Moritz Necker in der Zeitschrift *Wiener Mode* 1897 begeistert:

---

<sup>165</sup> Rasse, 85.

<sup>166</sup> Beitzl, 90 Jahre Österreichisches Museum für Volkskunde, 232.

Die bedeutendste Aufgabe, welche sich der vor zwei Jahren gegründete Verein für österreichische Volkskunde stellte, war die Gründung eines Museums für österreichische Volkskunde in Wien. Dieses Institut sollte der Mittelpunkt der österreichischen Ethnographie werden: Einer Wissenschaft, die eigentlich erst im Entstehen begriffen ist und welche die Erforschung der volkstümlichen Sitten und Gebräuche bei allen Volksstämmen der Monarchie zum Ziele hat. Ansätze zu volkskundlichen Sammlungen sind vielfach und zuweilen auch schon in respektablem Umfang vorhanden. [...] Aber alle diese Provinzialmuseen [...] beschränken sich doch ganz auf ihre engere Heimat, sie pflegen tirolische, steirische, böhmische Volkskunde. Das Wiener Museum aber sollte so recht im Geiste des österreichischen Staatsgedanken alle Völker und Stämme der Monarchie mit gleicher wissenschaftlicher Liebe umspannen und in der Reichshauptstadt ein zusammenfassendes Bild derselben schaffen.<sup>167</sup>

Ähnlich wie schon bei der Konzeption des ‚Kronprinzenwerks‘ steht hinter der Gründung des Vereins für österreichische Volkskunde ein Bewusstsein des Rückstands gegenüber den anderen europäischen Kulturnationen.<sup>168</sup> Gleichzeitig wollte man volkskundlich einen eigenen Weg beschreiten, da, so Michael Haberlandt in den Vereinsnachrichten von 1895, „nur durch die Spezialisierung und die Concentration auf die österreichische Volkskunde eine umfassende Bethheiligung der Bevölkerung zu erhoffen war“<sup>169</sup>. In der Museumskonzeption war der Gedanke angelegt, den Vielvölkerstaat auf möglichst demokratische Art zu repräsentieren und solchermaßen seine Zusammengehörigkeit zu befördern bzw. herzustellen. Dem ‚Kronprinzenwerk‘ nicht unähnlich macht sich dieses Programm in dem schon zitierten Zeitschriftenartikels von Moritz Necker aus:

Dieser Plan war zu großartig, um in seinem ganzen ungeheuren Umfange in kurzer, ja auch nur absehbarer Zeit verwirklicht werden zu können. Um solch ein Museum zu schaffen, muß sozusagen die ganze Monarchie bis ins entlegenste Dorf mitwirken, und dieses Zusammenwirken aller Oesterreicher zu demselben idealen Zweck ist auch nicht der geringste Theil des Werthes eines solchen Museums, denn es ist wieder mehr eine Stelle geschaffen, an der das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit trotz der politischen Meinungsverschiedenheiten wachgehalten und gestärkt wird.<sup>170</sup>

### Sammeln und Erforschen

Genauer über das Programm der Volkskunde, der nun eine Institution geschaffen war, erfährt man dabei in der ersten Ausgabe der *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* von 1895. Hier skizziert Michael Haberlandt den Aufgabenbereich der sich formierenden Wissenschaft:

<sup>167</sup> Zit. nach ebd., 228.

<sup>168</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>169</sup> Zit. nach ebd.

<sup>170</sup> Zit. nach ebd., 228.

Aufgabe des Vereins wie seiner Zeitschrift ist die vergleichende Erforschung und Darstellung des Volkstums der Bewohner Österreichs. Von den Karpathen bis zur Adria wohnt in dem von Natur und Geschichte gefügten Rahmen des Vaterlandes eine bunte Fülle von Völkerstämmen, welche wie in einem Auszug die ethnographische Mannigfaltigkeit Europas repräsentiert. Germanen, Slaven und Romanen – die Hauptstämme der indo-europäischen Völkerfamilie – setzen in verschiedener historischer Schichtung und nationalen Abschattung die österreichische Bevölkerung zusammen. Wir bekümmern uns aber nicht um die Nationalitäten selbst, sondern um ihre volkstümliche, urwüchsige Grundlage. Um Erforschung und Darstellung der volkstümlichen Unterschicht ist es uns allein zu thun. Das eigentliche Volk, dessen primitivem Wirtschaftsbetrieb eine primitive Lebensführung, ein urwüchsiger Geisteszustand entspricht, wollen wir in seinen Naturformen erkennen, erklären und darstellen. Ersteres durch die Mittel und Methode der Wissenschaft in unserer Zeitschrift; letzteres – da die volkstümlichen Dinge in raschem Verschwinden begriffen sind, durch ihre Bergung und Aufsammlung in einem Museum.<sup>171</sup>

Der eigentliche Gegenstand der Volkskunde, so macht Michael Haberlandt in seinem ‚Gründungsprogramm‘ deutlich, ist also ein „urwüchsiger Geisteszustand“, der sich in den volkulturellen Erzeugnissen manifestiert. Diesen kulturellen ‚Ur-Zustand‘ findet Haberlandt im ‚Volk‘ nach wie vor zugegen, genauer in einer so genannten ‚volkstümlichen Unterschicht‘, die Haberlandt jedoch einzig durch ihre Überlebensfähigkeit im schnell voranschreitenden Modernisierungsprozess näher bestimmt. Dadurch aber – und das ist bemerkenswert – steckt Haberlandt in seinem Einleitungstext der Volkskunde einen Gegenstandsbereich ab, der bereits in Auflösung begriffen ist. Der vom Verschwinden bedrohte Gegenstand aber legt die organisatorische Abfolge der von Haberlandt vorgestellten Arbeitsbereiche der Volkskunde zwangsläufig fest. Erst müsse die noch übrige Zeit genutzt werden, um die überlebenden Volkskulturen zu bergen, d.h. einzusammeln und zu archivieren; erst dann könne an die wissenschaftliche Durchdringung des solchermaßen akkumulierten Materials gegangen werden. Es sei also dringend an der Zeit, so der Museumsdirektor Haberlandt, die vom Modernisierungsprozess *noch* nicht zersetzten Volkskulturen in Sicherheit – ins Museum – zu bringen und dadurch der Nachwelt und der Wissenschaft zu erhalten. Das eben gegründete Museum nämlich stelle den Ort dar, an dem, sobald auch die letzten Volkskulturen verschwunden sein werden, volkskundliche Forschung weiter und noch lange florieren wird dürfen.

Überraschenderweise ist von einer, angesichts des verschwindenden Forschungsgegenstands zu erwartenden zumindest leisen Melancholie in Haberlandts, mit Rufzeichen versehener Einleitung *Zum Beginn!* wenig zu spüren. Nicht die tatsächliche Errettung der Volkskulturen, so der Eindruck, der einen bei der Lektüre beschleicht, stelle die treibende Motivation von Haberlandts Aufruf dar,

<sup>171</sup> Haberlandt: *Zum Beginn!*, in: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895), 1-3, hier 1.

sondern die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die sich aller Voraussicht nach aus ihnen gewinnen lassen. Der Modernisierungsprozess, so könnte man Haberlandts Ausführung zusammenfassen, stelle eine zwar in mancher Hinsicht üble, aber größtenteils begrüßenswerte Entwicklung dar.

Aus der politischen Zusammensetzung des Vielvölkerstaats ergibt sich aber nach Haberlandt quasi ‚organisch‘ auch die methodische Ausrichtung der neu begründeten Österreichischen Volkskunde:

Beide Thätigkeiten [Sammlung und Erforschung, AK] werden auf österreichischem Boden von selbst und nothgedrungen vergleichende sein. Durch die bunte ethnographische Zusammensetzung Österreichs ist uns die vergleichende Richtung des Volksstudiums geradezu als selbstverständlich gegeben. Wir brauchen gar nicht außer Landes zu gehen, wie die deutsche, wie die romanische Volkskunde, um über die nationale Formel hinaus die wissenschaftliche zu finden.<sup>172</sup>

In seinem Entwurf einer ‚österreichischen Volkskunde‘ setzt Haberlandt also ein Programm fort, das zehn Jahre zuvor noch unter der Bezeichnung ‚Österreichische Ethnographie‘ lief und deren übernationale, vergleichende Ausrichtung aus dem Völkerkonglomerat der Habsburgermonarchie abgeleitet wurde. Statt auf die nationale Formel, also jene auch von Krauss abgelehnte Gleichsetzung von Volk, Nation und Sprache, setze die ‚österreichische Volkskunde‘ auf die wissenschaftliche, die jedoch erst zu finden sei. Der Wissenschaftsstandort Donaumonarchie erscheint demnach auch in Haberlandts Konzeption gegenüber anderen Nationalstaaten für ethnographisch-volkskundliche Forschung im Vorteil. Die sich aus der politischen Situation ergebende, nicht nationale Beschränkung der Volkskunde aber stellt die Generierung eines eigenen, genuin ‚österreichischen‘ Wissenschaftsbegriffs in Aussicht. Haberlandt zeigt sich in seiner Einleitung als Diener der Wissenschaft; der jedoch, so legt zumindest die, wenn es um den Forschungsgegenstand geht, inflationäre Verwendung des Epithetons „bunt“ nahe, mit einem etwas verklärenden Blick ausgestattet ist.

Oberstes Prinzip der Volkskunde als Wissenschaft sei aber, so Haberlandt, die „volle Unbefangenheit in nationalen Dingen“:

Die geographische Verbreitung der volksthümlichen Dinge, Ideen und Sitten wird sich durch die Vergleichung überall constatieren lassen und wir werden an der vielfachen Identität der naturwüchsigen Volksäußerungen, welche über alle nationalen Grenzen hinwegreicht, ein tieferes Entwicklungsprinzip als das der Nationalität erkennen müssen. Diese Erkenntnis bei allen Beobachtern des Volkes anzubahnen und zu befestigen, ist ein innig erstrebtes Ziel unserer Zeitschrift, die sich volle Unbefangenheit in nationalen Dingen strengstens zur

---

<sup>172</sup> Ebd., 1.

Richtschnur nehmen wird.<sup>173</sup>

Nicht nur durch die Ansetzung eines kulturellen ‚Ur-Zustands‘, auch durch den Verweis auf ein „tieferes Entwicklungsprinzip als das der Nationalität“ und vor allem die Verwendung des Adjektivs ‚primitiv‘ („primitivem Wirtschaftsbetrieb“, „primitive Lebensführung“) – ein Erkennungszeichen im ethnografischen Kontext der Zeit – zeigt sich Haberlandt bewandert auf dem diskursiven Feld des Kulturevolutionismus, d.h. in seinem Wissenschaftsverständnis orientiert an der britischen Anthropologie und genauer an Edward Burnett Tylors Kulturgeschichtsmodell, das er 1871 in seinem Buch *Primitive Culture* aufgestellt hatte – ein Buch, das so wie James Frazers *The Golden Bough* auch in Österreich um die Jahrhundertwende breit rezipiert wurde.<sup>174</sup>

In seiner Schrift geht Tylor von einer festgesetzten Abfolge kultureller Stufen aus, die sich bei jedem Volk – früher oder später – wiederholt. Durch die Ansetzung der so genannten *survivals* – ‚Überlebsel‘ oder Relikte früherer Kulturstufen – die sich bei so genannten primitiven Völkern aber auch in sozial und geografisch entlegenen Bereichen der westlich-europäischen Welt erhalten haben, ist eine Rekonstruktion früherer Kulturstufen möglich. Das Ziel besteht dabei in der Darstellung der kulturellen Entwicklung und der Ableitung der dieser zugrunde liegenden Gesetze.

[...] Tylor sought to bring order to the analysis of culture by means of his concept of ‚survivals‘, cultural features that were once useful and reasonable but have since persisted beyond their time through human habit or inertia. Thus many customs and superstitions of European peasants could be understood as evidence of past culture, just as the culture of surviving groups of supposedly less developed races could provide evidence of the prehistoric culture of primitive people – evidence from which the evolutionary stages of culture could be discovered.<sup>175</sup>

Indem Tylor in seinem Modell von universal gültigen psychischen Gesetzen ausgeht, nivelliert er die starre Grenze zwischen den so genannten zivilisierten und den so genannten wilden Völkern und setzt stattdessen das ‚Primitive‘ an den Anfang der eigenen Kultur. Das ‚Primitive‘ als das ‚Prä-kapitalistische‘ und ‚Prä-technische‘ ist im Unterschied zum Begriff des ‚Barbarischen‘ auch schon bei

<sup>173</sup> Ebd.

<sup>174</sup> Vgl. Bernd Jürgen Warneken: Das primitivistische Erbe der Volkskunde, in: Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschluss Symposiums zur Ausstellung Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern. Österreichisches Museum für Volkskunde Wien, 3. bis 5. Februar 2005, 133-150. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde; 18) Ich verweise in diesem Zusammenhang auch auf die vielen Referenzen auf Tylor und Frazer in Freuds *Totem und Tabu*.

<sup>175</sup> Fredrik Barth: The Rise of Anthropology in Britain, 1830-1898, in: Andre Gingrich/Robert Parkin/Sydel Silverman (Hgg.): One discipline, Four ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago/London: University of Chicago Press 2005, 3-10, hier 8.

Tylor positiv konnotiert. Mit dem erklärten Ziel der Rekonstruktion der einander ablösenden Kulturstufen hat das Tylorsche Wissenschaftsprogramm aber eine klar historisch-genetische Ausrichtung. Ähnlichkeiten mit dem kulturevolutionistischen Modell der britischen Anthropologie weist die von den deutsch-jüdischen Wissenschaftlern Moritz Lazarus und Heymann Steinthal ab den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts entwickelte Völkerpsychologie auf, die das ‚Prinzip‘ des ‚Volksgeists‘ bzw. der ‚Volksseele‘ der Kulturentwicklung zugrunde legten – Begriffe, die sich, auch im österreichischen Kontext, in den meisten volkskundlichen Programmschriften finden lassen. Die beiden Wissenschaftler saßen erwähnenswerterweise auch im Ausschuss des eben von Michael Haberlandt und Wilhelm Hein gegründeten Vereins für österreichische Volkskunde.<sup>176</sup> Zu bemerken ist, dass die Völkerpsychologie im Unterschied zu Tylors Stufenmodell ein zirkuläres Kulturmodell vorstellte.

#### Was ist die ‚Volksseele‘?

Das völkerpsychologische Modell wendet die Psychologie Herbarts<sup>177</sup>, der von mechanischen Gesetzen der individuellen Psyche ausging, auf das Kollektiv – Volk – an. Dieser nun psychologisch gefasste Volksgeist wird von Lazarus und Steinthal als Basis und Bezugssystem aller kulturellen – geistigen wie materiellen – Erzeugnisse betrachtet. Der völkerpsychologische ‚Volksgeist‘ unterscheidet sich also vom romantischen dadurch, dass er nicht mehr als eine der Kulturentwicklung zugrunde liegende metaphysische Kraft konzeptionalisiert wird, welche dadurch wie die Naturgeschichte auf eine ihr innewohnende Ordnung zurückgeführt werden kann, sondern als psychologisch, d.h. im zeitgenössischen Verständnis naturwissenschaftlich exakt erfassbares System, auf das sich die geistigen und materiellen Kulturerzeugnisse beziehen lassen. In dieser Setzung aber zeichnet sich, zumindest theoretisch, eine Akzentverschiebung von einer rein historisch-genetischen Betrachtungsweise hin zu einem zumindest gleichberechtigten Interesse für das Verhältnis der Elemente innerhalb eines synchronen Systems ab. Eine tatsächliche Hinwendung zur synchronen Betrachtungsweise wird aber durch den geistig-metaphysischen Aggregatzustand, in dem sich die ‚Volksseele‘ nach wie vor befindet, behindert. Zwar ist in dem ‚synchronen Teil‘ eine Theorie der

<sup>176</sup> Vgl. Warneken, *Negative Assimilation*, 159.

<sup>177</sup> Vgl. Hartmut Böhme/Peter Matussek/Lothar Müller: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek: Rowohlt 2000, 38.

Wechselwirkungen zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit<sup>178</sup> und auch zwischen geistiger Kultur und sozialer Ordnung<sup>179</sup> angelegt; Klaus Christian Köhnkes Feststellung einer Dominanz des struktural-systematischen Denkens über die historische Perspektive<sup>180</sup> ist aber unhaltbar. Schon in ihren programmatischen ‚Einleitende[n] Gedanken‘ entwerfen die Begründer der Völkerpsychologie – so lässt sich entgegenhalten – ein entwicklungsgeschichtliches Modell des Volksgeists, das sich bei den meisten Völkern wiederhole.

Die verschiedenen objectiven Elemente oder Mächte des Volksgeists wie Sprache, Religion u.s.w. sind nun die verschiedenen Formen und Stufen des Selbstbewußtseins eines Volkes. Von der untersten Stufe eines wirren empirischen Selbstbewußtseins, das weniger in sich gekehrt als nach außen gerichtet, sich nur erfasst, indem es sich dem anderen Volke entgegenstellt, steigt der Volksgeist auf zum reinen Selbstbewußtsein in der Wissenschaft, vorzüglich in der Philosophie.<sup>181</sup>

In Folge skizzieren die Verfasser eine stufenweise Entwicklung der Völker über die Funktion der Individualisierung, ein antreibendes Moment, das auch in Jacob Burckhardts kulturhistorischer Schrift *Die Cultur der Renaissance in Italien*, ebenfalls von 1860, den Geschichtsmotor darstellt. Den Beginn der Zivilisation und damit der eigentlichen Kulturentwicklung setzen diese dabei mit dem Beginn der Sprache, dem ersten „geistigen Erzeugniß des Volksgeists“, an. Diese ist zugleich äußerer Abdruck der „inneren Thätigkeit“ (Volksgeist) als auch deren Selbstvergewisserung. Durch sie erst bildet sich ein rationalisierbares Selbstbewusstsein aus, von dem her sich die einzelnen Glieder als Teil einer Gesamtheit begreifen können. Mit der Sprache eng verbunden sind Mythologie und Sage. Dieses erste Stadium des Volksgeists endet mit der Erfindung der Schrift, mit welcher die Ausbildung des „wirklichen Selbstbewußtseins“ möglich wird. Erst später, auf einer undefinierten Skala, kommt

<sup>178</sup> Vgl. Moritz Lazarus: Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit, in: ders.: Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Bd. 1. Berlin: Dümmler 1883, 321-411.

<sup>179</sup> Vgl. Moritz Lazarus/Heymann Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860), 1-73, hier 68.

<sup>180</sup> „Man könnte in diesen Äußerungen von Lazarus, in dieser Programmatik zugunsten einer ‚Kulturwissenschaft‘ in Abgrenzung zur ‚Kulturgeschichte‘, eine erste Auflehnung gegen den Historismus und den Versuch einer Befreiung von dessen Dominanz in den Geisteswissenschaften zugunsten systematischer Ansätze erblicken wollen. Auch lässt sich leicht zeigen, dass dieser Ansatz einer Theorie der Kultur, ganz im Hier und Jetzt, jenseits einer etwaigen ‚historisch-genetischen‘ Perspektive genau auf das abzielte, was späterhin bei Simmel *Soziologie* als Theorie der Formen der Vergesellschaftung hieß, und was andererseits bei Dilthey unter den Begriffen einer Strukturlehre, von Funktions- und Strukturzusammenhang insbesondere in dessen ‚Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‘ weitergeführt wurde, – oder auch, wie eben von Hans Freyer zu einem ‚objektiven Geist als System‘ und einer Theorie starrer ‚Kultursysteme‘ verfestigt wurde.“ (Klaus Christian Köhnke: Einleitung, in: Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg. von K. Ch. K. Hamburg: Meiner 2003, IX-XLII, hier XX.)

<sup>181</sup> Lazarus/Steinthal, Einleitende Gedanken, 38.

in diesem frühen völkerpsychologischen Modell die Literatur hinzu. Die Anfänge der Poesie fallen also mit der Volksdichtung zusammen. Weitere nicht genau lokalisierbare Meilensteine auf dem Weg zur Individualisierung sind nach Lazarus und Steinthal die „Herrschaft des Christentums“<sup>182</sup> sowie die Erfindung der Nation. Bemerkenswerterweise endet diese Erzählung der Entwicklung des Volksgeists mit dem Ausblick auf den kulturellen Verfall, der immer dann einsetzt, wenn durch die „zu kräftige Entwicklung der Eigenthümlichkeiten der Einzelnen“ Volksgeist und subjektives Bewusstsein auseinanderbrechen.<sup>183</sup> Damit schließt sich der Zyklus, denn der Verfall, so die Völkerpsychologen, sei nur die Vorstufe „zu einer neuen Erhebung“, zur „Entstehung neuer Keime zu einer neuen Entwicklungsbahn“.

Die Schwierigkeit des völkerpsychologischen Modells liegt in der paradoxen Setzung des Status des Volksgeists in der Gegenwart. Da sich in der Moderne individuelles Bedürfnis und Volksgeist sukzessive auseinander entwickeln, kann der Volksgeist nicht mehr als umfassendes Referenzsystem der kulturellen Erzeugnisse beibehalten werden. Seine Manifestationen, für die Völkerpsychologen bevorzugt Mythos und Sage, bleiben sozusagen als Leerläufer bestehen, haben aber kein lebendiges Bezugssystem mehr. Hier stößt die völkerpsychologische Theorie auf Probleme, die sie in ihre große kulturgeschichtliche Anlage nicht mehr integrieren kann. Es ist daher bezeichnend, dass Steinthal in seinem Abschiedsbeitrag *An den Leser* in der nun zur *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* umgewidmeten *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften* auf das 1860 formulierte Programm Bezug nimmt und den darin angegebenen Ausgangspunkten der Völkerpsychologie – Psychologie, Ethnologie, Geschichte – einen vierten hinzufügt: „Nun hat sich aber in neuester Zeit in der Soziologie ein viertes Thor der Völkerpsychologie eröffnet.“<sup>184</sup> Und etwas weiter unten im Text verweist Steinthal ‚den Leser‘ auf Georg Simmels Schrift *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*.<sup>185</sup>

Auch Haberlandts Schema der kulturellen Entwicklung folgt einer klaren Ratio und setzt die moderne

---

<sup>182</sup> Ebd., 47

<sup>183</sup> Klaus Christian Köhnke weist in seiner Einleitung darauf hin, dass hier in etwa das beschrieben wird, was Georg Simmel in *Die Philosophie des Geldes* (1900) als ‚Tragödie der Kultur‘ bezeichnet. (vgl. Köhnke, Einleitung, XXI.)

<sup>184</sup> Heymann Steinthal: *An den Leser*, in: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1 (1891), 10-17, hier 14.

<sup>185</sup> Vgl. ebd., 16.

Kultur des Westens als vorläufig letzte Stufe an – im Kontext des Vielvölkerstaats also für Haberlandt zweifelsohne die deutsche Kultur. Hieran zeigt sich das vordergründig auf Toleranz setzende universale Kulturmodell, wie es unter anderem Haberlandt vertritt, als, da die unteren Kulturstufen von der ‚obersten Stufe‘ betrachtet werden, keineswegs kulturrelativistisch, sondern hierarchisch und bewertend. Im gleichen Atemzug werden tatsächliche, fundamentale Unterschiede nivelliert. Insofern evoziert der Sammel-Aufruf des Museumsdirektors auch eher einen Plünderzug als die wissenschaftlich sorgsame Bergung von ‚Dingen in Gefahr‘: „denn wir möchten eine recht frische, fröhliche Jagd auf volksthümliche Musealstücke in ganz Österreich in Bewegung setzen – ehe es für viele Dinge damit zu spät wird.“<sup>186</sup>

Indem Haberlandts (nicht uneigennützig) Wissenschaftskonzeption auf bereits bestehende Modelle rekurriert, unterscheidet es sich von jenem Wissenschaftsentwurf, den der Thronfolger Rudolf dem ethnographischen Monumentalwerk *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* zu Grunde legte. Seine dem ‚Kronprinzenwerk‘ vorangestellte Warnung vor „unreifen Theorien“ und Einmahnung von „objective[r] Vergleichung“ kann dabei als zumindest theoretischer Versuch gelten, kulturimperialistischen Interessen eine Schranke vorzuschieben. Auch unterscheidet sich Haberlandts Konzeption der Volkskunde von jener im ‚Kronprinzenwerk‘ angelegten Idee einer „österreichischen Ethnographie“ insofern, als sie einen historischen Gegenstand (kultureller Ur-Zustand) hat. Die Auffassung der volkskulturellen Phänomene als Relikte, als ‚Überlebsel‘ eines vergangenen Ur-Zustands strukturiert die Herangehensweise der Volkskundler. Der eventuelle gegenwärtige Status und die eventuelle gegenwärtige Funktion eines Erzeugnisses der Volkskultur rücken dadurch aber aus dem volkskundlichen Blickfeld.

Noch ein viel schwerwiegenderes Problem aber stellt sich bei Haberlandts Wissenschaftsentwurf: Wo soll jener „urwüchsige[] Geisteszustand“ anzutreffen sein bzw. wie soll er sich feststellen lassen? Das Versprechen einer ‚Unterschichten-Ethnografie‘ jedenfalls wird von Haberlandt nicht eingelöst, im Gegenteil. Im Hinblick auf die brennenden „sociale[n] Fragen“ schreibt er:

in unserer Zeit [...] wo nationale und sociale Fragen eine so lebhaftere Vorherrschaft im öffentlichen Interesse behaupten, gewinnt eine Thätigkeit wie diejenige, welche unser Verein sich vorgesetzt hat, über ihre wissenschaftliche und vaterländische Wichtigkeit hinaus, auch

---

<sup>186</sup> Haberlandt, Zum Beginn!, 3.

ungewollt und ungesucht eine ganz besondere Bedeutung. Sicherlich ist diese Wahrnehmung der vielfach so verwandten Grundlagen und Äußerungen unserer Nationalitäten geeignet, beruhigend und verbindend zu wirken. Im Ganzen aber liegt das Unternehmen, an das wir herantraten, so innig im warmen Heimatgeföhle des Österreicherers begründet.<sup>187</sup>

Die harmonisierende, ja betuliche Haltung von Haberlandt lässt sich dabei mit der seines früheren Kollegen und späteren Feinds, Friedrich Salomon Krauss, kontrastieren. Mit schon bekannt revolutionär-umstürzlerischem Gestus zieht dieser ins Feld gegen die historisch verfahrenen Disziplinen und stilisiert die Volkskunde dabei zur Avantgarde der Wissenschaft:

Sie [die Volkskunde, AK] ist trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Stoffe, die unmittelbar dem Leben entnommen sind, eine gar trockene Disziplin, zumal da ihr Vorwurf immer und immer nur das ‚Volk‘ ist, das noch vor wenigen Jahrzehnten den privilegierten Klassen gegenüber nur für eine Nulle angesetzt wurde. *Die Volkforscher (sic) sind sozusagen die Sozialdemokraten in der Wissenschaft.* Sie sind die Neuerer, die Umstürzler, die Zweifler, die ‚dilettantischen‘ Vielwaiser, die Verächter der schulmässigen ‚historischen Kritik‘, sie sind Naturwissenschaftler, die sich nicht entblöden, den Herrn der Schöpfung, den Menschen, so zu betrachten, wie man sonst nur die Tierwelt in ihrem Leben und Treiben beobachtet und beschreibt.<sup>188</sup> [Hervorhebung AK]

Symptomatischerweise setzt Krauss in seinem Kampf gegen die alten philologischen Disziplinen ganz auf das Schlagwort ‚Naturwissenschaftlichkeit‘, das sich hier vor allem auf den unerschrockenen, unvoreingenommenen Blick des Volkskundlers bezieht, und betreibt hier jene Zerschlagung des (positiven) Menschen, die Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* der Ethnologie und der Psychoanalyse nachträglich auf die Fahnen schreiben zu müssen glaubte.<sup>189</sup> Auch wenn Krauss seine Hinwendung als Volkskundler zu den kulturell entlegenen bzw. geächteten Bereichen in der Funktion des Aufklärers, des „Sozialdemokraten in der Wissenschaft“ betreibt, bedenkt er doch die Relativität der europäischen Wertvorstellungen. In der 1898-1900 erschienenen, gemeinsam mit Lucian Scherman konzipierten *Allgemeinen Methodik der Volkskunde* schreibt er:

Mit dem Aberglauben muss der Volksforscher ein für allemal brechen, dass gerade wir Europäer auf der Höhe der Menschheit stehen. Hat man sich von dieser theologisch verbrieften Anschauung befreit, so gelangt man gar nicht selten bei der methodischen Prüfung der Zustände ‚primitiver‘ Völker zur Einsicht, dass in manchen Stücken sie die ‚höhere

<sup>187</sup> M(ichael) H(aberlandt), Aufruf zum Eintritt in den Verein für österreichische Volkskunde (1895), zit. nach Klaus Beitzl, 90 Jahre Österreichisches Museum für Volkskunde, 232.

<sup>188</sup> Zit. nach Warneken, *Negative Assimilation*, 155.

<sup>189</sup> „Im Verhältnis zu den ‚Humanwissenschaften‘ sind die Psychoanalyse und die Ethnologie eher ‚Gegenwissenschaften‘. Das bedeutet nicht, dass sie weniger ‚rational‘ oder ‚objektiv‘ sind als die anderen, sondern dass sie ihnen entgegen arbeiten und sie auf ihr epistemologisches Fundament zurückführen und nicht aufhören, diesen Menschen ‚kaputt‘ zu machen, der in den Humanwissenschaften seine Positivität bildet und erneut bildet.“ (Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, 454.)

Stufe darstellen und in den meisten von uns nur formell, d.h. scheinbar abweichen.<sup>190</sup>

Da Haberlandt eine nationale als auch eine soziale Konkretisierung des Gegenstands der Volkskunde ausschließt, stellt sich umso mehr die Frage, was man sich unter den „naturwüchsigen Volksäußerungen“ nun vorstellen darf. Aus der Sammlung des Museums für Volkskunde in Wien geht hervor, dass sich die dem Aufruf gefolgte Sammeltätigkeit fast ausschließlich auf die bäuerliche Kultur beschränkte. Die Bauern aber stehen hier nicht für eine ökonomisch und sozial schlecht gestellte gesellschaftliche Klasse, sondern verkörpern sozusagen eine bleibende kulturelle Substanz, ein Refugium der Volksseele. Die materiellen Manifestationen ihres ‚Volksgeists‘ haben daher einen übernationalen und überhistorischen Wert und sollen verbindlich wirken. Das den volkskulturellen Manifestationen des ‚Ur-Zustands‘ aufgeprägte Ablaufdatum bescheinigt aber seiner Wissenschaft die höchste gegenwärtige Relevanz und damit eine unbestreitbare Stellung im Gefüge der Wissenschaften. Der enorme Zeitdruck, dem sich die frühe Volkskunde ausgesetzt sieht, ist also wissenschaftspolitisch betrachtet ein Trumpf im Ärmel. Durch die Archivierung der letzten Überlebenssel aber soll der Gegenstand – vergleichbar den Dinosauriern im benachbarten K.K. Naturhistorischen Hofmuseum, in dem Haberlandt sein ‚Handwerk‘ ja gelernt hatte – im Museum zusammengesetzt werden. Im Museum könne die ‚Volksseele‘ in ihren konkreten Manifestationen eingefangen, der Gegenstand dadurch fixiert werden und die eigentliche Forschung beginnen. Mit dem abgegrenzten Material im Museum nämlich könne dann wie im Labor hantiert werden; die Erwartungen an die in naher Zukunft in Aussicht stehenden wissenschaftlichen Erkenntnisse sind dementsprechend enorm.

Haberlandts wissenschaftliches Programm der Sammlung und Erforschung eines kulturellen ‚Ur-Zustands‘ war aber zu wenig griffig, um dem Druck, den die aufkommenden nationalen Volkskundler auf die an den Universitäten noch nicht eigens vertretene Disziplin ausübten, standzuhalten. Die dezidiert anti-nationale Haltung der österreichischen Volkskunde schlägt deshalb mit Beginn des Ersten Weltkriegs in eine dezidiert nationale um. Michael Haberlandt selbst hält an der übernationalen, europäischen Ausrichtung der volkskundlichen Disziplin fest, nicht ohne dabei jedoch die Vormachtstellung der deutschen Kultur gegenüber den anderen Kulturen der im Verschwinden begriffenen Habsburgermonarchie auszudrücken. In seiner 1917, also kurz vor dem Ende des Ersten

<sup>190</sup> Krauss/Scherman, Volkskunde, 60.

Weltkriegs, erschienenen Schrift *Die nationale Kultur der österreichischen Völkerstämme* schreibt er:

Wohlan, soweit in aller Kürze einem Reich mit seinem vielgestaltigen Volkstum ein Spiegelbild seiner mannigfaltigen kulturellen Artung aufgezeigt werden kann, darf ich hoffen, wird es in dieser Schrift zu finden sein. Die Eigenart der buntzusammengesetzten österreichischen Völkerfamilie, die kulturellen Beziehungen, welche ihre Glieder untereinander verbinden, ihr Gemeinsames und Besonderes habe ich mich überall bemüht in den knappsten Umrissen aufzuzeigen. *Ebenso klar und unbestreitbar, als hier die deutsche kulturelle Führung der Stämme Österreichs hervortritt, ebenso nachdrücklich ist mit wissenschaftlicher Unparteilichkeit auf selbständige Entwicklung und Eigenzüge der nicht-deutschen Völker, wo sie bestehen, hingewiesen.*<sup>191</sup> [Hervorhebung AK]

Da Michael Haberlandt selbst nie einen Lehrstuhl an der Universität innehatte, wirkte er nicht eigentlich Schule bildend. Sein Nachfolger im Museum, Verein und Zeitschrift wurde sein 1914 ebenfalls für Ethnografie habilitierter Sohn Arthur (1889-1964), der die Nationalisierung der österreichischen Volkskunde forttrieb. Seine deutsch-nationale Position vertrug sich später gut mit der nationalsozialistischen Volkstumspropaganda. Arthur Haberlandt hatte, so Olaf Bockhorn, 1938 „die ‚Heimkehr ins Reich‘ frenetisch begrüßt“ und die erneut umbenannte *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* ganz „dem Willen und den Worten unseres Führers Adolf Hitler“ unterworfen.<sup>192</sup> Den Nazis verdankte die österreichische Volkskunde auch wenig später den Einzug in die Universität: Am 29.6.1939 „wurde Richard Wolfram zum planmäßigen, allerdings nur außerordentlichen ‚Professor für germanische und deutsche Volkskunde‘ und somit zum ersten hauptamtlichen Vertreter dieser Wissenschaft an der Universität Wien ernannt“.<sup>193</sup>

Dass die von Michael Haberlandt fortgeführte vergleichend-internationale Ausrichtung der Österreichischen Volkskunde auch methodisch zukunftsweisende Ergebnisse zeitigte, belegen die Arbeiten seiner Schülerin Eugenie Goldstern (1884-1942).<sup>194</sup> Goldstern, eine österreichische Jüdin russischer Herkunft, bereiste abgelegene Gebirgsdörfer in den Französischen und Schweizer Alpen, betrieb teilnehmende Feldforschung, d.h. lebte mit den Bauern, und erstellte systematische (beschreibende,

<sup>191</sup> Michael Haberlandt: *Die nationale Kultur der österreichischen Völkerstämme*. Wien/Leipzig: Fromme 1918. 5f.

<sup>192</sup> Vgl. Olaf Bockhorn: ‚Mit all seinen völkischen Kräften deutsch‘: Germanisch-deutsche Volkskunde in Wien, in: Wolfgang Jacobeit/Hannjost Lixfeld/Olaf Bockhorn (Hgg.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1994, 559-575, hier 562.

<sup>193</sup> Ebd.

<sup>194</sup> Zu Goldstern vgl. etwa den Sammelband *Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschluss-symposiums zur Ausstellung ‚Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern‘*. Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien 3. bis 5. Februar 2005. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde; 18)

nicht interpretierende) Studien ihrer Gewohnheiten und Lebensweisen. Sie war im wissenschaftlichen Austausch mit Arnold von Gennep (*Les rites de passage*) und vermachte ihren wissenschaftlichen Nachlass Michael Haberlandt und seinem Museum. 1942 wurde sie von den Nazis ermordet.<sup>195</sup>

Die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der wissenschaftlichen und ideologischen Positionen, die mit dem Volksbegriff im Zeitraum von 1884 bis 1914 verbunden sind, sollte in diesem Abschnitt deutlich geworden sein. ‚Volkskunde‘ steht in Österreich keineswegs für einen einheitlichen Diskurs, sondern ist ein schwer umkämpftes Terrain. Im Unterschied zur ‚alten‘ und an der Universität nach wie vor dominanten Philologie, deren Gegenstandsbereich ‚Volkskultur‘ in der Form von ‚Volkspoesie‘ beinhaltete, in der wiederum die älteste noch zugängliche Ausformung der in die Hochkultur mündenden nationalkulturellen Überlieferung angesetzt wurde, sucht die an den Naturwissenschaften orientierte ethnographische Linie der Volkskunde ‚Volkskultur‘ in den beobacht- und ersammelbaren kulturellen Erscheinungen – ganz in der Logik des Kolonialismus und Imperialismus des 19. Jahrhunderts – zunächst in außereuropäischen Ländern. Auch wenn die Ethnografie sich gegen Ende des Jahrhunderts vermehrt der eigenen, d.h. europäischen Kultur, zuwendet, bleibt sie im Wesentlichen ein liberales, fortschrittsgläubiges Projekt. Die damit in Zusammenhang stehende Orientierung an den Naturwissenschaften verdichtet sich in dem Schlagwort ‚Tatsachen‘, deren objektiver Dokumentation sich die frühe ethnografische Volkskunde verschreibt. Gegen die ‚harte Methode‘ der an Lachmann geschulten Philologie soll die Methodik der Volkskunde/Ethnografie aber erst durch die vertiefte Auseinandersetzung mit dem Gegenstand gefunden bzw. entwickelt werden – ein Wissenschaftsprogramm, das in den ersten zwei Jahrzehnten der Etablierung unter dem Namen ‚österreichische Ethnographie‘ durch die volkskundlichen Schriften geistert. Auch die wissenschaftliche Tätigkeit selbst darf in dieser Konzeption also nicht von übergeordneten Prinzipien, Theorien oder gar Ideologien geleitet sein, sondern sich einzig durch die *tatsächlichen* Gegebenheiten – ‚von unten‘ – bestimmen.

<sup>195</sup> Vgl. Klaus Beitzl: Eugenie Goldstern (1884-1942). Verlobungs-, Hochzeits- und Bestattungsbräuche in der Maurienne (Savoyen), Frühling/Sommer 1914. Hinterlassene Schriften bearbeitet und ‚restituirt‘, in: Freddy Raphaël (Hg.): „... das Flüstern eines leisen Wehens...“. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Tübingen: UVK 2001, 171-197.

Als liberal und gleichzeitig kritisch dem Modernisierungsprozess gegenüber lässt sich die volkswissenschaftliche Position Friedrich Salomo Krauss' beschreiben, der mit seinen Wissenschaftsentwürfen und -inszenierungen gegen die ‚altehrwürdigen‘ Disziplinen, d.h. insbesondere die Klassische Philologie, ins Feld zog. Zwar fand Krauss in seiner umfassenden Polemik zu keiner alternativen wissenschaftlichen Methodik; in Abgrenzung zu den ‚interesselosen‘ Philologien propagiert Krauss jedoch eine eingreifende, engagierte wissenschaftliche Praxis. Trotzdem Krauss den Kampf verliert, verschwindet mit dem altersbedingten Abtreten ihrer Vertreter die alte philologische Schule langsam aber sicher von den Universitäten. So emeritiert beispielsweise Vatroslav Jagić, dessen Lebensprojekt der Aufbau einer europäischen Slawistik war, im Jahr 1908.

Die vakanten Lehrstühle werden dabei, wie wir im nächsten Teil noch sehen werden, in Folge mit national bzw. nationalistisch eingestellten Fachvertretern besetzt. Die mythologische Richtung der germanistischen Philologie, prominent etwa im Germanenkenner Rudolf Much, schließt dabei von nur dürftig vorhandenem Textmaterial – ‚von oben‘ – auf die soziale und religiöse Verfasstheit einer ganzen Kultur; in diesem Fall der ‚germanischen‘.

‚Tatsachenverschwoeren‘ zeigte sich dagegen auch der Museumsdirektor Michael Haberlandt, der im Unterschied zu den textbasierten und zunehmend nationalen Philologien bei seiner Konzeption der ‚österreichischen Volkskunde‘ auf die *materielle* kulturelle Überlieferung baute. Erst nach geleisteter Archivierung der vom Verschwinden bedrohten Erzeugnisse könne nach Haberlandt an die wissenschaftliche Rekonstruktion des ‚Volksgeists‘ gegangen werden. Die massierte Verwendung von kulturevolutionistischer Begrifflichkeit weist Haberlandts Volkskunde dabei als noch in erster Linie liberales, d.h. fortschrittsgläubiges und europäisches Projekt aus.

Ebenfalls liberal, aber kritischer gegenüber dem Modernisierungsprozess, zeigte sich dagegen der junge Museumsangestellte Alois Riegl. Auch er legt das Primat bei seinem Definitionsversuch der Volkskunst auf die materiellen – hier: ökonomischen – Entstehungsbedingungen. Dementsprechend konturierte er die Wissenschaft von der Volkskunst als Ort der kulturellen (Selbst-)Reflexion.

Der hoch gestimmte liberale, demokratische und fortschrittsgläubige Tenor beispielsweise des ‚Kronprinzenwerks‘ schrammte also zusehends an die unüberbrückbaren sozialen und nationalen Diskrepanzen, welche den Zeitraum um 1900 charakterisieren, und konnte nur in der harmonisierenden Haltung beispielsweise Michael Haberlandts überleben.

## TEIL II

### Die Schriftsteller des „Prager Kreises“ und die Philologie, Prag 1902-1924.

*Für Richard und Samuel hast Du immer eine Vorliebe gehabt, ich weiß.  
Es waren wunderbare Zeiten, warum muß es gute Litteratur gewesen sein?  
(Franz Kafka an Max Brod, 12.-14.7.1916)*

Dieser Teil der Arbeit wechselt nach Prag. Hier finden sich die Probleme der Monarchie in verdichteter Form. Die deutschsprachigen Österreicher stellen zahlenmäßig zwar eine Minderheit dar, waren aber bislang kulturell dominant und geraten durch den tschechischen Nationalismus zunehmend in Bedrängnis. Dieser Nationalitätenkonflikt hatte sich bereits 1882 in der sprachnationalen Teilung der Prager Universität kulturell materialisiert. Wissenschaftliche Tätigkeit in Prag daher von vornherein politisch strukturiert. Das erste Kapitel behandelt einleitend den alten Streit um die Echtheit angeblich mittelalterlicher Handschriften, die als Dokumente der Existenz einer genuinen Poesie des tschechischen Volks von entscheidender Bedeutung für die nationalen Aspirationen der Tschechen sind. Genauer rekonstruiere ich die Kontroverse zwischen dem Slawisten V. Jagić und T.G. Masaryk, dem späteren Präsidenten der tschechoslowakischen Republik. Diese stimmen über die Gefälschtheit der Handschriften überein, vertreten in ihren Stellungnahmen aber unterschiedliche wissenschaftliche und politische Ansichten (alte Philologie vs. Soziologie). Mitte der 80er Jahre steht Wissenschaftlichkeit hier noch über den politischen und ideologischen Differenzen. Nach einer überblickartigen Darstellung der in Prag doppelköpfigen Germanistik, behandle ich das Wirken des das deutsche Seminar dominierenden August Sauer. Dieser propagiert die enge Zusammenarbeit der Germanistik mit der Volkskunde und steht für methodische Innovation. Sein wissenschaftliches Programm, das eine Synthese zwischen den Prämissen der ‚alten Philologie‘ Volkskunde anstrebt, legt er in seiner Rektoratsrede *Literaturgeschichte und Volkskunde* aus dem Jahr 1907 dar. Die Aufgabe der Literaturgeschichte besteht nach Sauer in der Erdung der

„großen Dichtung“ bzw. der sie schaffenden Genies im Volk. Dies gelingt ihm durch die Einführung des Klassifikationsprinzips des Stamms. Auch der Einbezug der Gegenwartsliteratur in den Gegenstandsbereich philologischer Forschung ist eine der aus den geschilderten Reformierungsbestrebungen resultierenden Neuerungen. Mein Interesse in diesem Teil gilt vor allem dem Verhältnis zwischen der Philologie und den jüdisch-deutschen Schriftstellern des so genannten Prager Kreises, also insbesondere Oskar Baum, Max Brod, Franz Kafka und Felix Weltsch (Kap. 3. und Kap. 4), die sich sowohl affirmativ als auch kritisch mit den neuen wissenschaftlichen Modellen auseinandersetzen und diese auch literarisch verhandeln.

#### 1. AKADEMISCHES VORSPIEL: KÖNIGINHOFER- UND GRÜNBERGER-HANDSCHRIFTEN *REVISITED*

Dass die philologischen Disziplinen von Anfang an an nationalpolitische Interessen gebunden waren,<sup>196</sup> geht bereits aus der akademischen Kontroverse rund um die Echtheit der so genannten Königinhofer- und Grünberger-Handschriften hervor, die zwischen 1817 und 1849 vom Slawisten Václav Hanka (1791-1861) ‚aufgefunden‘ und als mittelalterliche Manuskripte ausgegeben wurden.<sup>197</sup> Das Wiederaufkochen des schon gelöst geglaubten Streits über die Authentizität der als Beweismaterial für „das Vorhandensein einer alttschechischen Heldenepik“<sup>198</sup> herangezogenen Handschriften gegen Ende des 19. Jahrhunderts steht im Zusammenhang mit den erbitterter werdenden Nationalitätskämpfen. Die folgende kurze Darstellung der Frontlinien soll einen Einblick in die Situation bzw. Stimmungslage an der Prager Universität am Ende des 19. Jahrhunderts geben, welche seit der sprachnationalen Teilung von 1882 in zwei Ausführungen – einer deutschen und einer tschechi-

<sup>196</sup> Vgl. Werner Michler/Wendelin Schmidt-Dengler: Germanistik in Österreich: Neuere deutsche und österreichische Literatur, in: Karl Acham (Hg.): Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften, Bd. 5: Sprache, Literatur und Kunst. Wien: Passagen 2003, 193-228, hier 193.

<sup>197</sup> Vgl. Gisela Kaben: Die Königinhofer und Grünberger Handschriften – Mythos im 20. Jahrhundert?, in: Steffen Höhne/Ludger Udolph (Hg.): Deutsche – Tschechen – Böhmen. Kulturelle Integration und Desintegration im 20. Jahrhundert. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010, 303-322, hier 303.

<sup>198</sup> Georg R. Schroubek: Wissenschaftsgeschichte und regionale Besonderheiten der Volkskunde an der Deutschen Prager Universität bis 1934, in: G. R. Sch.: Studien zur böhmischen Volkskunde, hg. und eingeleitet von Petr Lozoviuk. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann 2008, 129-139, hier 134. (= Münchner Beiträge zur Volkskunde; 36)

schen – bestand.<sup>199</sup> Das Interesse liegt dabei auf den „Brechungseffekten“ (Pierre Bourdieu), die diese gesamtkulturelle Entwicklung in einem bestimmten sozialen Bereich – hier der Universität – zeitigt. Die Analyse der verschiedenen und kollidierenden Volkskulturbegriffe sowie ihrer Akteure soll darüber hinaus die um die Jahrhundertwende verfügbaren akademischen Positionen im Umgang mit Volkskultur bzw. die ihnen inhärenten Möglichkeiten noch einmal zusammenfassen.

Wenn auch nicht durchgehend, existierten in Prag bis 1938 infolge der Teilung also eine tschechische Slawistik und eine deutsche Slawistik, eine tschechische Germanistik und eine deutsche Germanistik, eine tschechische Volkskunde und eine deutsche Volkskunde, nebeneinander.<sup>200</sup> Da Gisela Kaben zufolge der in der Handschriftenfrage ausgetragene Streit im Jahr 1900 mit dem „in Anspielung auf den Ossian“ betitelten Artikel *Český Macpherson* von Jan Hanuš als *wissenschaftlich* gelöst betrachtet werden konnte,<sup>201</sup> wurden die Handschriften Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre noch einmal für politische Zwecke instrumentalisiert.<sup>202</sup> Dieser neuerliche Verteidigungsfeldzug sei,

<sup>199</sup> „Als Kaiser Franz Josef I. am 11. April 1881 – in einer Zeit zunehmender nationalistischer Stimmungen auf deutscher wie auf tschechischer Seite – entschied, die Carolo-Ferdinanda in eine deutsche und eine tschechische Universität zu teilen, und mit Gesetz vom 28. Februar 1882 die näheren Bestimmungen erlassen wurden, begann ein neuer Abschnitt in der Geschichte der 1348 als Carolina gegründeten und 1654 als Carolo-Ferdinanda reformierten Universität Prag. Die Politisierung aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens der Deutschen und der Tschechen in den böhmischen Ländern, die zunehmende nationale Polarisierung und Radikalisierung führten zu diesem historisch unvermeidlichen Akt. Unvermeidlich deshalb, weil den tschechischen Wissenschaftlern die hartnäckige Unterschätzung und Ignorierung ihrer Muttersprache, die seit der im ausgehenden 18. Jahrhundert einsetzenden ‚nationalen Wiedergeburt‘ Symbol nationaler Identität war, durch deutsche Vertreter der Prager Universität nicht länger zuzumuten war. Diese hatte schon 1864, da sie das zunehmende Auseinanderdriften der deutschen und der tschechischen Wissenschaft ahnten, die Gründung einer selbständigen tschechischen Universität beantragt. Der Teilungsakt selbst mit all seinen Konsequenzen war der Beginn der Spaltung des böhmischen akademischen Kulturkreises und der gegenseitigen Abgrenzung der deutschen und der tschechischen Forschergemeinschaft, die auch den Abbruch menschlicher Beziehungen nach sich zog. Die tschechische Seite hatte seit längerer Zeit die Errichtung tschechischer Lehrstühle gefordert, nachdem 1866 bereits ein Landtagsbeschluss den gleichberechtigten Gebrauch der tschechischen Sprache in den Lehrveranstaltungen der Universität ermöglicht hatte. Der Teilung der Prager Universität war 1868 die Teilung der Technischen Hochschule in Prag vorausgegangen.“ (Wilhelm Zeil: Slawistik an der deutschen Universität in Prag (1882-1945). München: Otto Sagnee 1995, 14. (= Marbacher Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas; 35))

<sup>200</sup> Vgl. Georg R. Schroubek: Isolation statt Kommunikation. Forschungsinteressen der deutschen und tschechischen Universitäts-Volkskunde in Prag. In: G. R. Sch.: Studien zur böhmischen Volkskunde. Hg. und eingeleitet v. Petr Lozoviuk. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann 2008, 141-163, hier 141. (= Münchner Beiträge zur Volkskunde; 36)

<sup>201</sup> Vgl. Kaben, Die Königinhofer und Grünberger Handschriften, 303.

<sup>202</sup> „Um die Wende von den zwanziger zu den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die Authentizität der Fälschungen wieder massiv verteidigt, ausgehend von dem Philosophen und Universitätsrektor František Mareš. [...] Eine Reihe ‚wissenschaftlicher‘ Resultate sollte diese unterstreichen; so bestätigten Chemiker 1935 die Echtheit, obwohl aus dem Kriminalinstitut bereits ein (korrekter) Hinweis vorlag, dass es sich um Palimpseste handele. Der Vereinsvorsitzende Vojtěch argumentierte dahingehend, dass derartige Fälschungen mit den Mitteln und Kenntnissen des 19. Jahrhunderts unmöglich gewesen seien. Unterstützung erhielt er indirekt durch eine Anzahl von Aufsätzen, die sich mit den historischen Aspekten der RKZ auseinandersetzten und versuchten, für die sagenhaften Gestalten der tschechischen Vorgeschichte – wie beispielsweise den Urvater Čech – reale

so Kaben, als Versuch zu werten, „sich der sehr konkreten Bedrohung durch das Deutsche Reich und einer Ideologie zu stellen, welche gleichermaßen auf vorgeblich alten Mythenkonstruktionen basierte“.<sup>203</sup>

Verwickelt in die Kontroverse waren unter anderen sowohl der zukünftige Präsident der ersten tschechoslowakischen Republik, Tomáš Garrigue Masaryk, als auch der schon bekannte Slawist Vatroslav Jagić. Masaryk (1850-1937) hatte bei Franz Brentano (1838-1936) in Wien Philosophie studiert, sich 1881 mit der Schrift *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation* habilitiert und ein Jahr darauf als a.o. Professor für Philosophie<sup>204</sup> an die Prager Universität gewechselt. Von Prag aus bat der deutlich jüngere Wissenschaftler und spätere Politiker in einem Brief am 31.12.1886 den in Wien ansässigen namhaften Gelehrten Jagić darum, in dessen *Archiv für Slavische Philologie* eine Stellungnahme zur Handschriften-Causa veröffentlichen zu dürfen.<sup>205</sup> Seinen Zweifel an der Echtheit der Handschriften hatte Masaryk dabei schon mehrmals in der von ihm gegründeten Zeitschrift *Athenaeum*<sup>206</sup> wissenschaftlich zu untermauern versucht. Auch Jagić war bekanntermaßen davon überzeugt, dass es sich bei den angeblichen Funden um Fälschungen handelte – wie sich jedoch zeigen wird, aus deutlich verschiedenen Motiven.

### Literaturdenkmäler

In seinem im selben Jahr erschienen Beitrag *Philologie und Patriotismus* spricht sich der anerkannte Slawist gegen die grassierenden, politisch-ideologisch motivierten Verstellungen und Verdrehungen von wissenschaftlichen Tatsachen aus. Erstaunlicherweise hätte bis vor kurzem, so Jagić, die Analyse des Sprachmaterials in der Beurteilung der Handschriften, zumal es sich bei diesen in jedem Fall um „Literaturdenkmäler“ handle, eine nur untergeordnete Rolle gespielt. Dieses Versäumnis führt der

---

historische Vorbilder zu finden. Der ‚harte Kern‘ der Verteidiger rekrutierte sich aus einem Kreis, der faschistischen Gruppierungen nahe stand [...]“ (Kaben, Die Königinhofer und Grünberger Handschriften, 304f.)

<sup>203</sup> Ebd., 308.

<sup>204</sup> „In seinen Gesprächen mit Čapek bekannte Masaryk, daß er im Grunde lieber einen Lehrstuhl für Soziologie gehabt hätte, eine Einrichtung, die es zu jener Zeit in Österreich jedoch noch nicht gab.“ (Roland J. Hoffmann: T. G. Masaryk und die tschechische Frage: Nationale Ideologie u. politische Tätigkeit bis zum Scheitern des deutsch-tschechischen Ausgleichversuchs vom Februar 1909. München: Oldenbourg 1988, 73 (FN 12). (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum; 58))

<sup>205</sup> Vgl. Tomáš Garrigue Masaryk an Vatroslav Jagić, 31.12.1886, in: Tomáš Garrigue Masaryk/Vatroslav Jagić: Der Briefwechsel, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 16 (1970), 173-201, hier 181.

<sup>206</sup> „Masaryks 1884-1893 erscheinende Zeitschrift ‚Athenaeum. Listy pro literaturu a kritiku vědeckou‘ war das Sprachrohr der jungen und progressiven Gelehrten der Prager tschechischen Universität.“ (Masaryk/Jagić, Der Briefwechsel, 179 (FN 6))

Philologe auf den Umstand zurück, dass die Handschriften, deren Grammatik dem Wissensstand der Zeit der ‚Auffindung‘ entspräche, wiederum zur Rekonstruktion der mittelalterlichen Grammatik herangezogen wurden und somit ihre sprachliche Verfasstheit keine Irritationen auslöste. Die „grammatische Durchforschung der keinem Zweifel unterliegenden altböhmischen Denkmäler [war] damals noch nicht weit genug gediehen, um auf die auffallenden Abweichungen der K. H. genug scharfes Licht zu werfen.“<sup>207</sup> „Man drehte sich also“, so Jagić, „wie im verzauberten Kreise herum und vermochte nicht aus demselben herauszutreten.“<sup>208</sup> Erst in jüngerer Zeit sei es der Philologie dank der wegweisenden Arbeiten des tschechischen Slawisten Jan Gebauer auf dem Gebiet der mittelalterlichen Grammatik aber nach Jagić möglich,<sup>209</sup> über die Sprachanalyse zu einem wissenschaftlich eindeutigen Ergebnis bezüglich der Authentizität der Handschriften zu gelangen. Ungeheurerlicherweise würde die wissenschaftliche Leistung Gebauers – die Erstellung einer so genannten „Normalgrammatik“ – von gegnerischer Seite dabei immer noch als bloße „Taschenspielerlei“<sup>210</sup> verunglimpft. Eine nach rein subjektiven Parametern funktionierende Textinterpretation will Jagić durch weitere vertiefende Studien auf dem Gebiet der mittelalterlichen Literatur in Zukunft verhindert wissen:

Ein vergleichendes Studium der alten Literaturdenkmäler, wozu allerdings eine ausgebreitete Belesenheit in verschiedenen mittelalterlichen Literaturen erforderlich ist, vermag dennoch so manchen Grundsatz aufzustellen, der den subjectiven Eindrücken starke Zügel anlegen und sie zwingen wird, sich in eine bestimmte Richtung zu bewegen. Ich glaube schon jetzt eine derartige Studie von berufener Seite versprechen zu dürfen.<sup>211</sup>

### „sociologische Analyse“

Nicht mit den Mitteln der historischen Grammatik, sondern durch „sociologische Analyse“ demonstriert Masaryk in seiner *Skizze einer sociologischen Analyse der sogenannten Grüneberger und Königinhofer Handschrift*, welche in Jagićs *Archiv* 1886 erschien, die Unmöglichkeit der Echtheit der umstrittenen Manuskripte. Nach einem umfänglichen Vergleich der in den Texten ausgestalteten

<sup>207</sup> Vatroslav Jagić: Philologie und Patriotismus, in: *Archiv für Slavische Philologie* 9 (1886), 335-344, hier 336.

<sup>208</sup> Ebd.

<sup>209</sup> „Da muss ich gleich die grossen Verdienste Prof. J. Gebauer's hervorheben, der seit mehr als einem Decennium diese Aufgabe, nämlich die allseitige Durchforschung der altböhmischen Sprache, ganz auf seinen Schultern trägt“ (Jagić, *Philologie und Patriotismus*, 336.)

<sup>210</sup> Ebd., 337.

<sup>211</sup> Ebd., 338.

Rechtsverhältnisse mit dem zeitgenössischen als auch mit dem Wissensstand zur Zeit der ‚Auf-  
findung‘ kommt Masaryk zu dem Schluss:

Wir können uns jetzt getrost daran machen, gegen die GH. – was gegen diese H. gilt, gilt auch gegen die KH., – das Verdict auszusprechen, zumal wir unser sociolog. Urtheil durch das Urtheil mehrerer anderer Wissenschaften verstärken können. [...]

Historisch betrachtet erscheint der sociologische Inhalt als ein grober Anachronismus: solche sociale Verhältnisse, wie sie die H. schildert, gab es in alter Zeit nirgends und speciell auch in Böhmen nicht.

[...] Homer, die russischen und serbischen Volkslieder u.s.f. findet er in sich klar, bestimmt und einheitlich, er sieht, dass sie allen den Vorstellungen entsprechen, die er sich auf Grund anderer Quellen von der alten Zeit machen muss, und darum hält er sie für echt: die GH. kann er nicht benützen. Will man sie ihm aufzwingen und erklärt man ihm, seine Vorstellungen seien unrichtig, die Vorstellungen der GH. seien die richtigen, so hat er die Wahl, ob er die ganze moderne Wissenschaft und die Logik, oder die H. aufgeben will! Wie die Wahl ausfallen muss, braucht wohl nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden.

Die Sociologie kommt aber durch Vergleichung des Inhaltes der GH. mit dem Inhalte der 1817 bekannten Literatur zur Einsicht, dass die Gedichte wohl nicht mit den alten Zeiten, dafür aber sehr gut mit der Zeit ihrer Auffindung stimmen. Denn sie lassen sich, wie gezeigt, ganz und fast wörtlich aus der um 1817 bekannten Literatur construiren, so dass schon auf Grund dieser Coincidenz die Gedichte als eine Fälschung erscheinen. So zahlreiche, so charakteristische Gleichheiten lassen sich am natürlichsten nur durch die Hypothese der Fälschung erklären, zumal ja die H. aus so vielen anderen Gründen höchst verdächtig ist.<sup>212</sup>

Eine weitere Bestätigung dieses Urteils die Echtheit der Handschriften betreffend, zu dem er durch die Mittel der noch jungen, aber aufstrebenden Wissenschaft der „Sociologie“ kommt, sieht Masaryk in der Übereinstimmung mit den Ergebnissen der altbewährten Verfahren der „vergleichende[n] Aesthetik“<sup>213</sup> als auch der „historischen Grammatik“ à la Gebauer und Jagić.

Dass Jagić und Masaryk trotz prinzipieller Übereinstimmung im Handschriftenstreit nicht gänzlich einer Meinung waren, deutet sich in den methodologisch verschiedenen Herangehensweisen an das Material an; eine Vermutung, die sich in dem auch nach der Publikation fortgesetzten Briefwechsel – der letzte Brief von Masaryk, nunmehr Präsidenten der tschechoslowakischen Republik, an Jagić datiert auf das Jahr 1922 – verdichtet. Am 28.1.1887 jedenfalls hält Jagić seinen jüngeren tschechischen Kollegen – wie schon Friedrich Salomo Krauss – zu mehr Objektivität in der Auseinandersetzung an und mahnt damit nicht nur einen ganz bestimmten Wissenschaftsbegriff ein, sondern darüber hinaus einen spezifischen wissenschaftlichen Habitus:

Zum Inhalt, den ja Sie verantworten, brauche ich nichts weiter zu bemerken, außer dass ich den Wunsch äußere, Sie möchten mir erlauben einiges persönliche zu mildern oder zu

<sup>212</sup> Tomáš Garrigue Masaryk: Skizze einer sociologischen Analyse der sogenannten Grüneberger und Königshofer Handschrift, in: Archiv für Slavische Philologie 10 (1887), 54-101, hier 92f.

<sup>213</sup> Masaryk, Skizze, 94.

kürzen? Ich begreife es wohl, daß sich Ihrer eine gewisse Bitterkeit bemächtigen muß, wenn Sie sich der Mittel erinnern, die man bei den Vertheidigungsversuchen gegen Sie und Gebauer angewendete. Ich möchte jedoch behaupten, daß eine ruhige und sachgemäße Darlegung der Gründe, derentwegen Sie zu der Überzeugung gekommen sind, daß die beiden Texten unecht sind, viel wirksamer die Gegner treffen würde, als wenn man Ihren Étude [!] einen gewisser [sic] Aerger, Mißmuth oder Aufregung anmerkt.<sup>214</sup> [Hervorhebung lt. Original]

Wie schon im Fall Friedrich Salomo Krauss verwendet Jagić den Vorwurf mangelnder wissenschaftlicher Objektivität auch gegenüber Masaryk als Mittel zur wissenschaftlichen Distinktion, um solchermaßen die eigene, (noch) herrschende Wissenschaftsauffassung von den potenziell gegenläufigen Ansätzen abzuheben. Auch wenn Masaryk auf die Übereinstimmung des soziologischen Befunds mit den Ergebnissen der historischen Grammatik verweist, sind doch die Herangehensweisen grundsätzlich verschieden. Bezog Jagić einerseits die in Frage stehenden Handschriften auf ein normierbares Sprachsystem bzw. klassifizierte er die Handschriften andererseits als „Literaturdenkmäler“, die mit einem ästhetischen Wert ausgestattet seien, der sich unabhängig vom Entstehungsdatum feststellen lasse, bezieht Masaryk die Handschriften auf die soziologischen bzw. rechtlichen Verhältnisse des Entstehungskontextes. Beurteilt der vergleichende Sprachwissenschaftler und Mythologe Jagić die Texte also vom Standpunkt des abstrakten Sprachsystems – ‚von oben‘ – , setzt Masaryk gemäß der Prämissen der Ethnografie bzw. Soziologie ‚von unten‘ kommend die sozialen und rechtlichen Verhältnisse, die Sitten und Gebräuche, als Referenzsystem an. Auch wenn Masaryk dieses aus historischen Dokumenten rekonstruiert, bestätigt sein Vorgehen die disziplinäre Nähe von Ethnografie und früher Soziologie. Diese Nähe hatte sich schon in der vom Direktor der Wiener anthropologischen Gesellschaft, Leopold von Andrian-Werburg, an Friedrich Salomon Krauss in Auftrag gegebene Studie zum Wohnheitsrecht der Südslaven gezeigt,<sup>215</sup> die ein Jahr zuvor – 1885 – unter dem Titel *Sitte und Brauch der Südslaven. Nach Heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen* in Wien erschienen war und Vatroslav Jagić zu einer vernichtenden Rezension provoziert

<sup>214</sup> Vatroslav Jagić an T. G. Masaryk, 28.1.1887, in: Masaryk/Jagić, Der Briefwechsel, 183.

<sup>215</sup> In der an Andrian-Werburg adressierten Einleitung schreibt Krauss: „Ich wollte eine ethnographische Forschungsreise zu den Südslaven unternehmen und suchte um ein Empfehlungsschreiben von Seiten der Gesellschaft an. Euer Hochwohlgeboren liessen sich in ein Gespräch mit mir über die Ziele meiner Studien ein und beauftragten mich, ein Werk über das Wohnheitsrecht der Südslaven auszuarbeiten. Der Gedanke, ein solches Werk zu liefern, ist mir als einem Spezialisten auf dem Gebiete der südslavischen Volkskunde nicht fremd gewesen, mich überraschte und beglückte das Vertrauen, welches von so massgebender Seite in meine Kraft gesetzt wurde. Ich willigte von Herzen gern auf den Antrag ein und vertagte meine Reise bis zur Vollendung der Aufgabe.“ (Friedrich S. Krauss: *Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen*. Wien: Hölder 1885, 1.) Auch Krauss gewinnt seine Erkenntnisse also nicht durch Feldforschung, sondern in der Bibliothek.

hatte. Als Denkmal will Jagić dabei im Unterschied zu Alois Riegl aber kein zu kritischer Reflexion der Gegenwart anhaltendes Objekt, sondern einen Bestandteil der kulturellen Überlieferung ästhetisch hochwertiger geistiger Produkte verstanden wissen. Die Aufgabe der so orientierten Philologie besteht demnach in der Fixierung und Kanonisierung der ästhetisch wertvollen historischen Schriften, die auch in der Gegenwart noch als solche genossen werden könnten. Die Handschriften seien kein politisches, sondern ein (überzeitliches) ästhetisches und moralisches Faktum; die Beurteilung ihrer Echtheit sei eine Angelegenheit der Philologie, nicht jedoch der Politik und Publizistik, wie nach Jagić die Schriften Julius Grégrs<sup>216</sup> beispielhaft vor Augen führten:

Die Frage über die Echtheit oder Unechtheit der Königinhofer Handschrift gehört nicht vor das Forum der Publicistik, sondern vor das Forum der philologischen Kritik. Bei dieser, mit Erlaubnis zu sagen, hat Dr. Julius Grégr nicht mitzusprechen. Er macht es zwar der gesammten Intelligenz des böhmischen Volkes zur Pflicht, jene unschätzbar theuren Denkmäler in Schutz zu nehmen, allen jenen, die an den Gedichten der Königinhofer und Grünberger Handschrift zum Nationalbewusstsein erwachten, allen jenen, in deren Brust das Heldengedicht von Zábój die Kraft des patriotischen Stolzes anfachte [...] - das ist alles recht schön gesagt und klingt sehr patriotisch, doch ich möchte fragen, wer verwehrt es denn den Böhmen, auch in der Zukunft von Generation zu Generation sich an den patriotischen Schilderungen der K.H. zu begeistern?! [...] Sie wird ja bleiben wie sie nun einmal ist, nicht um ein Jota besser oder schlechter, mag auch das Resultat der philologischen Kritik die Zeit ihrer Abfassung um einige Jahrhunderte verschieben. Also nur zu, leset und begeistert euch an vielen effectvollen Stellen der K.H., wir wollen euch diese Lust gar nicht benehmen, seid nur ihr uns gegenüber gerecht, die wir nichts weiter von euch verlangen, als *die ungestörte Freiheit der wissenschaftlichen Forschung.*<sup>217</sup> [Hervorhebung, AK]

Entsprechend dem Gegenstand, also den gleichzeitig historisch verortbaren wie überhistorisch gültigen Handschriften, erweist sich Jagić hier als Verfechter eines autonomen Wissenschaftsbegriffs.

#### Die slawische Frage

Einen solchen, vorgeblich objektiven und ‚interesselosen‘ Standpunkt in einer bereits hoch politisierten wissenschaftlichen Kontroverse zu beziehen, ist jedoch zweifelsohne ein politischer Akt; das Alter der Handschriften zur Nebensache zu erklären ist insofern als Provokation zu werten, als die Fälschungen ja die Existenz einer selbständigen und alten tschechischen Kulturtradition belegen und dadurch die tschechischen nationalen Aspirationen legitimieren sollten. Indem Jagić die Handschriften auf das frühe 19. Jahrhundert datiert, spricht er den Tschechen den Status einer eigenständigen

<sup>216</sup> „Julius Grégr (1831-1896), Journalist und führender Politiker der Jungtschechen, im Handschriftenstreit einer der erbittertesten Gegner Masaryks.“ (Masaryk/Jagić, Der Briefwechsel, 175 (FN 4))

<sup>217</sup> Jagić, Philologie und Patriotismus, 342.

– nämlich alten – Kulturnation ab. Selbst der Fälscher Václav Hanka verdanke nach Jagić seine Schöpfung Jernej Kopitar, Begründer der österreichischen Slawistik in Wien und wissenschaftliches Vorbild Jagićs, unter dessen „Auspicien“ 1814 eine erste Sammlung serbischer Volkslieder erschienen war. Mit diesem „scharfsinnigen Slavisten“ aber verkehrte Hanka, so Jagić, just im Entstehungszeitraum der Königinhofer- und Grünberger-Handschrift, ein Umstand, der Jagić zu der folgenden These veranlasst:

Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich behaupte, dass dieser Umgang Hanka's mit Kopitar und die von Kopitar ausgehende Verherrlichung der Volkspoesie in der patriotischen Brust Hanka's den ersten Wunsch aufkommen liess, etwas ähnliches auch für sein Böhmen zu schaffen! Ich behaupte nicht, dass alles er allein wirklich geschaffen hat, aber geistiger Urheber des Ganzen war jedenfalls er.<sup>218</sup>

Als Verfechter einer einheitlichen ‚europäischen Slawistik‘, wie sie Jernej Kopitar in Wien initialisiert hatte, erachtet Jagić die tschechische Kultur nicht als eigenständige Kulturnation, sondern als Teil einer übergeordneten Kultur, nämlich des europäischen Slawentums, wie er an der Abhängigkeit der tschechischen Wissenschaft (Hanka), welcher er ebenfalls die Selbständigkeit abspricht, demonstriert. Das Aufkommen separatistischer Tendenzen einzelner ‚slawischer Völker‘, welche nach Jagić den Anfang vom Ende einer genuin europäisch-slawischen Kultur (und europäischen Slawistik) im Gegensatz zur russisch-slawischen Kultur markieren, beobachtet Jagić mit Missmut und Sorge. In seinem Brief vom 2. Juni 1887 beklagt der Wiener Professor der Slawistik diese Entwicklung Masaryk gegenüber:

Wir Slaven können unsere Zukunft weder nach den Vorbildern der romanischen Gruppierung noch nach dem Ideale der deutschen Einheit einrichten. Um solche Gruppen zu bilden, wie sie die romanischen Völker representiren, dazu fehlt uns das richtige Verhältniß. Wie soll neben der russischen Literatur noch eine ‚gleichberechtigte‘ slovakische oder slovenische existieren? Das ist Unsinn. Und sagen Sie den Slovaken sie sollen sich an Boehmen, den Slovenen und Kroaten, sie sollen sich an Serben anschließen – um die Sache zu vereinfachen und die einzelnen Gruppen zu stärken, sie lebensfähiger zu machen, so können Sie sich höchstens auf Grobheit und schnöde Zurückweisung gefasst machen. Unter diesen Umständen muß man in der That jede Freude an dem Dasein verlieren!<sup>219</sup>

Jagićs Auffassung einer einheitlichen ‚europäischen Slawistik‘, welche die Annahme eines einheitlichen europäisch-slawischen Kulturraums zur Voraussetzung hat, favorisiert aber, wie aus dieser Briefstelle unmissverständlich hervorgeht, die ‚großen‘ slawischen Kulturen (und Sprachen) und

---

<sup>218</sup> Ebd., 344.

<sup>219</sup> Vatroslav Jagić an T. G. Masaryk, 02.07.1887, in: Masaryk/Jagić, Der Briefwechsel, 186.

fordert die kleineren slawischen ‚Völker‘ zur freiwilligen Unterordnung, zur Angliederung an die größeren slawischen Kulturen auf – zur Stärkung des gesamten Gefüges. Mit dieser Position aber befindet sich Jagić in klarer politischer Opposition zu seinem Briefpartner Masaryk, der, obwohl er die Handschriften ebenfalls als Fälschungen ablehnte, gerade in dem Modell der ‚kleinen Nation‘ eine verwirklichte politische Alternative zu den imperialistischen und kriegerischen Tendenzen der großen Staaten sah. Nationalismus bedeutet nach Masaryk aber nicht in historischen Fiktionen zu schwelgen, sondern die tatkräftige Mitarbeit an der Verwirklichung einer modernen Nation. Die Parameter, nach welchen sich ‚kleine Nationen‘ gestalten sollen, werden im dritten Kapitel dieses Teils noch eingehend besprochen. Schon 1886 zeichnet sich jedenfalls Masaryks kritische Haltung gegenüber dem österreichischen Vielvölkerstaat, und damit eine politische Abweichung von Jagić ab. Auch die Antwort auf die Frage, was die slawische Kultur – österreichische und russische – eigentlich ausmache, müsse nach Masaryk erst gefunden werden. An Jagić schreibt er: „Uns oesterreichische Slaven kennt man nicht genügend; aber wir kennen Russland noch weniger. Mit anderen Worten: die slavische Frage, so fern sie uns Slaven angehet, muss erst von uns ausgearbeitet werden.“<sup>220</sup> Am Ende des Jahrhunderts hat zumindest Jagić eine Antwort parat, indem er kurzerhand die deutsche Kultur zur ‚Mutter‘ beider – der österreichischen wie der russischen slawischen Kultur – erklärt.

Nun möchte ich wissen, welcher ruhig denkende Mensch es läugnen kann, daß wir Slaven, alle insgesamt, den größten Theil unseres Culturfortschritts den fortwährenden Berührungen mit unseren nächsten Nachbarn, also den Deutschen zu verdanken haben. Es ist einfach lächerlich meine Behauptung einseitig vom litterarisch wissenschaftlichen Standpunkte zu beurtheilen. Die Litteratur und Wissenschaft bilden doch nicht den ganzen Inhalt der Cultur. Gerade wenn ich ausschließlich an die Literatur gedacht hätte, so würde ich jenen Satz nicht aufstellen können, da ich gut weiß, daß z.B. die Russen des XVIII. und Anfang des XIX. Jahrh. durchgehends bei den Franzosen in die Schule gingen, da ich weiß, daß auch der Humanismus nicht ausschließlich aus Deutschland zu uns kam usw. Aber das ist nur eine Seite des Lebens: alles andere haben wir, wie es auch ganz natürlich ist, zunächst und vor allem von den Deutschen.<sup>221</sup>

Gegenüber Masaryk macht Jagić hier unzweideutig seine Präferenz für die europäische, vor allem deutsche Kultur klar, welcher sich nach Jagić der kulturelle Fortschritt der Slawen verdanke. Die Vehemenz dieser Meinungsäußerung erklärt sich wohl nicht zuletzt aus Masaryks gegenläufigen Interessen. Ab den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts war Masaryk nach Russland gereist und verarbeitete die dabei gewonnenen Einsichten später in seiner großen, 1913 erschienenen

<sup>220</sup> T. G. Masaryk an Vatroslav Jagić, 08.07.1887, in: ebd., 190.

<sup>221</sup> Vatroslav Jagić an T. G. Masaryk, 20.01.1898, in: ebd., 196.

vergleichenden Studie *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*. Bereits 1887 hatte Masaryk in einem Brief an Jagić jedoch seine Vorliebe für Russland kundgetan: „Ich habe, um es kurz zu sagen, Land und Leute lieb gewonnen. Man fühlt, dass man in einem Lande ist, das eine Zukunft hat. Nun mag diese Zukunft längere Zeit nicht besonders schön sein, das ist möglich; aber es ist doch eine Zukunft, es wird eben etwas geschehen und etwas Grosses geschehen. Dort ist wenig Kleinliches; bei uns ist alles kleinlich.“<sup>222</sup>

## 2. LITERATURGESCHICHTE VON OBEN UND UNTEN

### Germanistik in Prag

Im selben Jahr, in dem Masaryk sich bei Jagić nach der Möglichkeit einer Veröffentlichung eines Beitrags in dessen Zeitschrift *Archiv für Slavische Philologie* erkundigte, also 1886, wurde der Germanist August Sauer als außerordentlicher Professor von Graz an die deutsche Universität in Prag bestellt. Davor hatte Sauer, nach einem Germanistikstudium (1873-77) in Wien, bei Wilhelm Scherer in Berlin gehört, sich nach einer Dozentur in Lemberg habilitiert und in Graz, gemeinsam mit Jakob Minor, eine Professur inne gehabt. 1892 erfolgte die Berufung zum ordentlichen Professor in Prag, 1907 wurde Sauer Rektor der deutschen Hochschule.<sup>223</sup> Seine Prager Zeit steht damit, so Steffen Höhne, im Zeichen der sprachnationalen Trennung der Universität. Die Trennung von 1882 verlieh der „fortschreitenden Desintegration in den Böhmisches Ländern“, welche zum Ende „des innerböhmischen Dialogmodells“ und „der allmählichen Segregation der beiden Volksgruppen in der Kultur, im Schulwesen, in der höheren Bildung“<sup>224</sup> führte, offiziellen Charakter. Die Teilung vollzog sich dabei klarerweise nicht nur einvernehmlich und freundschaftlich. Vielmehr war das auf die Trennung folgende Jahrzehnt von Animositäten auf beiden Seiten geprägt, wobei Dieter Hoffmann zufolge die nunmehr deutsche Universität aus der Teilung bevorzugt hervorgegangen war:

In ihren Händen verblieben nicht nur die symbolträchtigen Universitätsinsignien, sondern vor

<sup>222</sup> T. G. Masaryk an Vatroslav Jagić, 08.07.1887, in: ebd., 189.

<sup>223</sup> Höhne, August Sauer, 9f.

<sup>224</sup> Ebd., 11f.

allem die meisten und der größte Teil der universitären Lehr- und Forschungsmittel, denn bei der Teilung wurde so verfahren, daß die bisherigen Institutsdirektoren – und das waren in der Regel deutsche Professoren – ihre Institute mit der gesamten Ausstattung behielten; Carolinum, Clementinum und die Bibliothek blieben im paritätischen Besitz bzw. in gemeinsamer Verwaltung beider Universitäten. Für die tschechische Universität konnten so erst schrittweise und nach Bewilligung entsprechender Finanzmittel durch die Wiener Zentralregierung die nötigen Institutsneubauten errichtet werden, so daß sich die tschechischen Wissenschaftler für lange Zeit mit unbefriedigenden Lehr- und Forschungsmöglichkeiten, häufig in angemieteten und unzureichenden Räumlichkeiten, begnügen mussten.<sup>225</sup>

Um die k.k. deutsche Karl-Ferdinands Universität war es also vergleichsweise besser bestellt und die Lehrstühle der philosophischen Fakultät nach wie vor prominent besetzt: Neben dem die Germanistik dominierenden Sauer wirkte Ernst Mach bis 1895 an der Prager Universität, der Philosoph Anton Marty setzte mit der Propagierung einer psychologischen Wahrnehmungstheorie das Programm seines Lehrers Franz Brentano fort und Alfred Weber – Bruder von Max Weber – vertrat das relativ neue Fach der Nationalökonomie.<sup>226</sup> 1889 kommt der Volkskundler Adolf Hauffen auf Sauers Initiative nach Prag.<sup>227</sup>

Zur Gründung eines germanistischen Seminars an der tschechischen Universität kam es, wie Lenka Pokorná in ihrer Darstellung der Anfänge der tschechischen Germanistik und ihrer ersten Repräsentanten an der Prager Universität schreibt, dagegen etwas verzögert, da erst „neue Seminare gegründet und neue Professorenstellen besetzt werden“<sup>228</sup> mussten. 1888 wurde jedoch mit der Ernennung von Václav Emanuel Mourek (1846-1911) zum außerordentlichen Professor für Germanistik die „Voraussetzung für die Gründung des Germanistischen Seminars“<sup>229</sup> geschaffen. Die wissenschaftliche Ausrichtung des daraufhin geschaffenen Instituts beschreibt Pokorná wie folgt:

In ihrer wissenschaftlichen Produktion treten einige charakteristische Grundzüge deutlich hervor, die auf die zeitgenössische tschechische Nationalbewegung und die damit verbundene Abgrenzung gegenüber der deutschen Kultur zurückzuführen sind. Die nicht eben

<sup>225</sup> Dieter Hoffmann: Ernst Mach und die Teilung der Prager Universität, in: Hans Lemberg (Hg.): Universitäten in nationaler Konkurrenz. München: Oldenbourg 2003, 33-62, hier 54. (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum; 86)

<sup>226</sup> Peter-André Alt: Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München: Beck 2005, 101.

<sup>227</sup> Vgl. Tazuko Takebayashi: Zwischen den Kulturen. Deutsches, Tschechisches und Jüdisches in der deutschsprachigen Literatur aus Prag. Ein Beitrag zur xenologischen Literaturforschung interkultureller Germanistik. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2005, 86.

<sup>228</sup> Lenka Vodrážková-Pokorná: Die Anfänge der tschechischen Germanistik und ihre ersten Repräsentanten an der Prager Universität, in: Hans Lemberg (Hg.): Universitäten in nationaler Konkurrenz. Zur Geschichte der Prager Universitäten im 19. und 20. Jahrhundert. Vorträge zweier Tagungen der Historischen Kommission für die böhmischen Länder (vormals: der Sudetenländer) 1996 und 1997. München: Oldenbourg 2003, 115-134, hier 115

<sup>229</sup> Ebd., 119.

entspannten deutsch-tschechischen Beziehungen jener Zeit bewirkten, daß die tschechische Germanistik sich unter erheblichem Legitimationsdruck befand. Sie hatte vor allem auf Fragen nach den Aufgaben ihres Faches und der Bedeutung des Studiums der deutschen Sprache und Literatur für die tschechische Kultur Antworten zu geben. Die beiden tschechischen Germanisten suchten daher, die Bedeutung ihres Faches für die Entwicklung des tschechischen Kulturbewusstseins praktisch zu erweisen und richteten ihre Forschungen auf eine Interpretation der deutschen Kulturgeschichte aus tschechischer Sicht. Im Mittelpunkt der literaturwissenschaftlichen Germanistik standen die wechselseitigen Beziehungen zwischen den tschechischen Literaturen und Literaten.<sup>230</sup>

Verstärkung erhielt Mourek 1894 durch Arnošt/Ernst Vilém Kraus (1859-1943), welcher die vergleichende Ausrichtung, d.h. die an wechselseitigen Einflüssen von tschechischer und deutscher Literatur interessierte tschechische Germanistik fortsetzte. So wie sein Fachkollege auf deutscher Seite, August Sauer, hatte Kraus, übrigens mit T. G. Masaryk befreundet,<sup>231</sup> sein philologisches Handwerkszeug in Berlin bei Wilhelm Scherer gelernt. Insbesondere seine publizistische Tätigkeit in der auf Deutsch erscheinenden *Čechischen Revue*<sup>232</sup> weisen Kraus dabei als unermüdlichen Vermittler zwischen den sich verschärfenden nationalen Fronten in Prag aus. Das Verhältnis der beiden germanistischen Seminare in Prag blieb, so Lenka Pokorná, zwar distanziert, aber höflich. Die Kommunikation wurde jedoch in der Hauptsache auf Formalitäten beschränkt; inhaltlich kam es zu keinem nennenswerten Austausch.<sup>233</sup>

Auf deutscher Seite der Germanistik stand Sauer, seinerseits Scherer-Schüler, für die Modernisierung des Faches. Er forcierte die Zusammenarbeit mit der gerade im akademischen Aufwind befindlichen Volkskunde, wie an seinem Einsatz für die Bestellung des Volkskundlers Adolf Hauffen nach Prag zu sehen ist. Durch diese Zusammenarbeit wollte er die ‚alte‘ philologische Praxis, wie sie der mittlerweile betagte Jagić für die Slawistik exemplarisch verkörperte, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend erweitern. Er versuchte also methodisch neue Wege zu beschreiten und verstand seine wissenschaftliche Tätigkeit dabei gleichzeitig als hochgradig kulturpolitisch.

---

<sup>230</sup> Ebd., 115f.

<sup>231</sup> Vgl. ebd., 129.

<sup>232</sup> Vgl. ebd., 131.

<sup>233</sup> Vgl. ebd., 102.

Die Gründung des ‚Euphorion‘ und die Modernisierung der Germanistik

Schon im Vorwort zur ersten Nummer der von Sauer gegründeten Fachzeitschrift *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*, erschienen 1894, findet sich in Grundzügen das wissenschaftliche Programm, mit welchem der Name August Sauer bis heute verbunden blieb. Mit der Herausgabe der Zeitschrift wurde zunächst eine Neuauflage der von Bernhard Seuffert bis 1893 herausgegebenen *Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte* verfolgt. Mit der Modernisierung des Zeitschriftenprofils sollte nicht nur der Fortbestand der Vorgängerin, sondern auch ein weiterer Adressatenkreis gewährleistet werden.<sup>234</sup> Diese Neuerung manifestierte sich in der zunehmend populärwissenschaftlichen Ausrichtung ihrer Artikel sowie der Aufnahme von kommentierenden und wertenden Bibliografien, Referaten und Rezensionen, was der neu entdeckten Freude an der (interdisziplinären) Synthese entgegenarbeiten sollte.<sup>235</sup> Die Neuauflage der literaturwissenschaftlichen Zeitschrift war jedenfalls, so Myriam Richter und Hans-Harald Müller, in vieler Weise mit der Modernisierung der neueren deutschen Literaturwissenschaft seit den 1880er Jahren verknüpft.<sup>236</sup> In Absetzung von der traditionellen deutschen Philologie, für welche das deutsche Altertum den zentralen Gegenstand bildete,<sup>237</sup> lag der Akzent der neugermanistischen Forschung zunehmend auf der Gegenwartsliteratur. Im *Euphorion* wurde der Neuanfang der Disziplin, so Ulrich Wyss, zwar inszeniert, der „Bann des Philologisierungsparadigmas“ war aber noch lange nicht gebrochen; viel eher kam es zu methodischen Kompromissen. Schließlich hatte Sauer, wie bereits bemerkt, bei dem Goethe-Philologen Wilhelm Scherer sein methodisches Handwerkszeug gelernt. Dementsprechend ließ er seinem Vorwort, wenn auch als Notbehelf,<sup>238</sup> einen Auszug aus einer Vorlesung Wilhelm Scherers folgen, was durchaus als „Bekenntnis zur großen Tradition des Faches“<sup>239</sup> seit Jacob Grimm gewertet werden kann. Gleichzeitig sah Sauer die Notwendigkeit, das mit den sozialen und politischen Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit in die Krise geratene Projekt einer National-

<sup>234</sup> Zur Gründung des *Euphorion* vgl. Myriam Richter/Hans-Harald Müller: August Sauer, die Gründung des *Euphorion* und die Modernisierung der Germanistik im Ausgang des 19. Jahrhunderts, in: Steffen Höhne (Hg.): August Sauer (1855-1926). Ein Intellektueller in Prag zwischen Kultur- und Wissenschaftspolitik. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2011, 147-174.

<sup>235</sup> Vgl. Sauer ad *Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte*: „In dieser Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen [...] erblicke ich das grösste Verdienst dieses Jahresberichtes, seinen grössten Vorzug vor den bisherigen bibliographischen Verzeichnissen“. (zit. nach Richter/Müller, *Euphorion*, 150.)

<sup>236</sup> Richter/Müller, *Euphorion*, 1.

<sup>237</sup> Vgl. Wyss, *Abgrenzungen*, 64.

<sup>238</sup> Vgl. Richter/Müller, *Euphorion*, 17.

<sup>239</sup> Wyss, *Abgrenzungen*, 65.

geschichtsschreibung<sup>240</sup> zu aktualisieren, die ihren Wirkradius, so die häufige Kritik, auf die Gelehrtenstube beschränke.

In Konkurrenz zu anderen aus diesem Problemkreis entwickelten Ansätzen – zu denken wäre etwa an Diltheys Hermeneutik, die Literaturpsychologie oder eine Ausrichtung der literaturgeschichtlichen Praxis auf „Weltliteratur“<sup>241</sup> – skizziert Sauer in seinem kurzen Vorwort das Programm der Zeitschrift folgendermaßen: Durch die „Pflege der Literaturgeschichte“<sup>242</sup> soll das Bewusstsein für die vergangene wie die kommende „Nationalliteratur“ und darüber das Nationalgefühl selbst gestärkt werden. Die „klassische Literaturperiode“ bekommt in diesem Projekt einen besonderen Stellenwert zugemessen. Im Unterschied zu früheren Ansätzen steht nach Sauer der Gegenwartsbezug in der Beschäftigung mit den Klassikern im Vordergrund. Diese verkörpern die unwandelbare Essenz deutschen Wesens, das es zu bewahren und zu befördern gelte:

Alle Wandlungen unserer Literatur gleichmäßig berücksichtigend werden wir ihre Ausbildung auch bis auf die Gegenwart herauf begleiten, uns aber stets dessen bewusst bleiben, dass das Erbe unserer klassischen Literatur der Hort ist, der für alle absehbare Zeit die unerschütterliche Grundlage der deutschen Bildung bleiben müsse; und in der verehrungsvollen Hingabe an diese klassische Literatur, in dem Streben zur vollen Erfassung dieser hohen Genien, zum vollen Verständnisse ihrer einzelnen Werke vorzudringen, werden wir unsere eigentliche und schönste Aufgabe erblicken.<sup>243</sup>

Die Aufgabe der Literaturgeschichte besteht nach Sauer also vornehmlich in der Bewahrung und *Pflege* der klassischen Literaturdenkmäler in und für die Gegenwart. Hierin zeigt sich das Sauersche Wissenschaftsprogramm aber durchaus in der Nähe von Riegls zeitgleich 1894 in Wien erschienenem Entwurf einer kunstgeschichtlichen Praxis; allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Erachtet Sauer die ‚höchste Blüte‘ deutscher Kultur, also die klassische Literaturperiode, als bleibende kulturelle Substanz und daher für die Gegenwart bedeutsam und der Pflege bedürftig, so entwickelt Riegl seinen Begriff von Denkmalpflege an den von Industrialisierung und Kapitalismus bedrohten ‚niederer‘ und ‚einfachen‘ Erzeugnissen der Volkskunst. So wie in Riegls Vorstellung sich die zukünftige Kunstgeschichte als Teil einer allgemeinen *Kulturgeschichte* zu verstehen habe, darf

---

<sup>240</sup> Vgl. Wolfgang Höppner: Die regionalisierte Nation. Stamm und Landschaft im Konzept von Literaturgeschichtsschreibung bei August Sauer und Josef Nadler, in: András F. Balogh/Erhard Schütz (Hgg.): Regionalität und Fremde. Literarische Konstellationen, Visionen und Konzepte im deutschsprachigen Mitteleuropa. Berlin: Weidler 2007, 29-50, hier 31.

<sup>241</sup> Vgl. ebd.

<sup>242</sup> August Sauer: Vorwort, in: Euphorion 1 (1894), III-VI, hier III.

<sup>243</sup> Ebd., V.

auch in Sauers literaturgeschichtlichem Programm die Literatur nicht mehr als isoliertes Phänomen betrachtet, sondern muss vielmehr in eine allgemeine Kulturgeschichte integriert werden, die selbstverständlich auch ästhetisch ‚minderwertige‘ oder ‚Volksdichtung‘ zu ihrem Gegenstandsbereich rechnet:

Wir wollen die Literatur im Zusammenhange mit der gesamten nationalen Entwicklung betrachten, wollen alle Fäden verfolgen, welche zur politischen und Kultur-Geschichte, zur Geschichte der Theologie und Philosophie, zur Geschichte der Musik und der bildenden Künste hinüberleiten.<sup>244</sup>

Mit dem Programmpunkt einer disziplinären Vernetzung hat Sauer aber Teil an jener fortschrittlichen Germanistik, die sich auf die Suche nach neuen Paradigmen machte und darüber bereit war, sich an die moderne Philosophie, an Psychologie, Volkskunde und Kunstwissenschaft anzuschließen.<sup>245</sup> Im Unterschied zu der auf Jacob Grimm zurückgehenden philologischen Praxis von beispielsweise Vatroslav Jagić, der den Wert eines ‚Literaturdenkmals‘ zumindest vordergründig ausschließlich nach überhistorisch gesetzten ästhetischen Kategorien bemisst, sollen nach Sauer nicht mehr ästhetische, sondern ethnische Gesichtspunkte das neue Ordnungssystem der Literaturgeschichte bilden. Ein solches könne, so Sauer, vor allem durch die Mithilfe der Volkskunde erstellt werden.

#### Literaturgeschichte und Volkskunde (1907)

Mehr als zehn Jahre nach der Gründung des *Euphorion* stellte August Sauer in seiner Rektoratsrede vom 8. November 1907, *Literaturgeschichte und Volkskunde*, das neue germanistische Paradigma der Öffentlichkeit vor: Mit Hilfe der neuen wissenschaftlichen Disziplin der Volkskunde soll die neue Literaturgeschichte *à la longue* eine zusammenfassende Darstellung des ‚Volkscharakters‘ ermöglichen. Dieser wiederum setzt sich aus dem „Charakter der einzelnen deutschen Stämme, Landschaften, Provinzen und Länder, welche bei grosser Verschiedenheit im einzelnen durch einheitliche Züge miteinander verbunden sind“,<sup>246</sup> zusammen. Im Unterschied zu den früheren Vorhaben von

<sup>244</sup> Ebd., IV.

<sup>245</sup> Vgl. Wyss, Abgrenzungen, 72.

<sup>246</sup> August Sauer: *Literaturgeschichte und Volkskunde*. Rektoratsrede gehalten in der Aula der k. k. deutschen Karl-Ferdinands-Universität in Prag am 18. November 1907. Prag: J. G. Calve'sche k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhandlung 1907, 4.

Karl Goedeke und Jacob Grimm, die das landschaftliche Moment betonten, verlegt Sauer den Akzent auf die „stammheitliche Literaturgeschichtsschreibung“<sup>247</sup>. Die Feststellung der jeweiligen Charakteristika oder „Stammesmerkmale“ legt nach Sauer den Grund für die anvisierte zusammenfassende Darstellung des Volksgeists:

Diese Stammesmerkmale bilden die älteste und festeste Schicht, auf welcher alle anderen Einflüsse und Eindrücke, wie sie Erziehung, Bildung und Leben mit sich bringen, sich aufbauen und wären uns diese Stammesmerkmale bekannt, wären sie wissenschaftlich erfassbar, so gäben sie ein ausgezeichnetes Kriterium zu einer gewissermaßen natürlichen Gruppierung auch der Literaten und Dichter eines Volkes.<sup>248</sup>

Die ins Auge gefasste Zuordnung der „Literaten und Dichter eines Volkes“ zu einem Volksstamm soll ein „natürliches“ und gleichzeitig feststehendes Klassifikationssystem der Nationalliteratur ermöglichen.<sup>249</sup> Denn der transhistorisch, d.h. essentialistisch gefasste Volksgeist<sup>250</sup>, der sich in jeder Stammesliteratur manifestiere, generiere gleichzeitig die spezifische Entwicklung der Nationalliteratur.

Als Grundlage einer so gearteten „wissenschaftliche[n] Beschäftigung mit deutscher Nationalliteratur“ erachtet Sauer nach wie vor die philologische Textkritik. Diese müsse aber, so Sauer, durch eine umfassende Kontextualisierung und Historisierung des Materials ergänzt werden. Im Unterschied zu jener „Literaturwissenschaft“, die sich mit der „ästhetischen Betrachtung“ begnügt und an der „Schaffung einer neuen Ästhetik“ beteiligt ist, wird diese Kontextualisierung durch den Einbezug von Literaturprodukten erreicht, „welche einer solchen ästhetischen Beurteilung nicht standhalten“ können. Damit formuliert Sauer einen Programmpunkt, der sich durch den Eifer der Philologen schon im 19. Jahrhundert angebahnt hatte: den Einbezug nicht-kanonischer Texte in den germanistischen Gegenstandsbereich.<sup>251</sup> Da alle literarischen Erzeugnisse Aufschluss über den Volkscharakter geben, gehören auch die ästhetisch ‚minderwertigen‘ Texte ins Repertoire der Germanistik. Aber nicht nur alle literarischen Texte müssen zur noch zu leistenden wissenschaftlichen Erfassung des

<sup>247</sup> Ebd., 17.

<sup>248</sup> Ebd., 5.

<sup>249</sup> Zur Definition der „Stämme“ vgl. Höpner, Die regionalisierte Nation, 33: „Was Sauer nun aber konkret unter dem Begriff Stamm versteht, bleibt ziemlich im Dunkeln. Aus den literarischen Beispielen, die er zitiert, lässt sich jedoch indirekt schließen, dass er die politisch-territoriale Gliederung Deutschlands, wie sie in Gestalt der seit der Stauferzeit um 1200 bestehenden Kleinstaaten in den Grenzen des Heiligen Römischen Reiches existierte, zur Grundlage für die stammesgeschichtliche Differenzierung genommen hat.“

<sup>250</sup> Bei Sauer synonym gebraucht: „Volkscharakter“, „Volksseele“, „Volksgeist“, „Volkskraft“.

<sup>251</sup> Vgl. Richter/Müller, Euphorion, 2.

Volkscharakters berücksichtigt werden – und das ist das Neue an Sauers Ansatz –, sondern auch die Ergebnisse der „jungen Wissenschaft der Volkskunde“.

Gelingt es der noch jungen Wissenschaft der ‚Volkskunde‘, diese hohe Aufgabe zu erreichen, liefert sie wissenschaftlich gut fundierte, sorgfältig abgewogene Charakteristiken von dem Wesen des nach Landschaften und Stämmen gegliederten deutschen Volkes: dann hat die Literaturgeschichte zur Beurteilung der Zugehörigkeit des einzelnen Schriftstellers zu diesem Volkstum, zur Beurteilung des stammheitlichen, landschaftlichen, volkstümlichen Einschlags im Wesen des einzelnen Dichters die von mir gesuchte feste Grundlage und es steht dem Versuch, die Geschichte der deutschen Literatur selbst nach Landschaften und Stämmen zu betrachten, nichts mehr im Wege.<sup>252</sup>

Diese Essenz, das Gesetz der Volksseele gilt es nach Sauer nämlich in einer volkstümlichen Literaturgeschichte oder „Literaturgeschichte von unten“ herauszufiltern. Die Darstellung der Nationalliteratur erfolge dann – in Relation dazu – als „Literaturgeschichte von oben“, deren Klassifikationsprinzip die Stellung der „Literaten und Dichter“ zu dem bereits wissenschaftlich eingefangenen Volksgeist sei. Dann nämlich, so Sauer, könnte man feststellen, wie „tief Dichter, Dichtergruppen und Dichtwerke im deutschen Volkstum wurzeln“. Auch die größten Dichtungen nämlich gehen nach Sauer aus einem Volkstamm hervor bzw. sind in diesem verwurzelt. „Das Volk als Masse dichtet nicht. Und doch ist auch das grösste dichterische Genie mit tausend Wurzeln in dem Boden seiner Heimat verankert und hat daher mit den übrigen Stammesangehörigen zahlreiche völkische Merkmale gemein.“<sup>253</sup> Das gilt nach Sauer auch für die Schriften Goethes, „das Höchste, was Deutschlands Volkskraft hervorgebracht hat“.<sup>254</sup> Sauer sieht deshalb eine Zweiteilung der literaturgeschichtlichen Arbeit vor: „Der Literaturgeschichte von oben träte eine literaturgeschichtliche Betrachtung von unten, von den volkstümlichen Elementen aus mit besonderer Berücksichtigung der Dialektpoesie zur Seite.“<sup>255</sup>

Auch inneruniversitär stellt Sauer mit dem Volksbegriff operierende Kulturtheorie einen Trumpf im Ärmel dar. Durch das dadurch ermöglichte Beibehalten der alten Begriffe ‚Nation‘ und ‚großes Individuum‘ kann sich Sauer nämlich von den Theorien der sich gerade etablierenden Soziologie absetzen. Über die Kategorie der Volksseele wird die Germanistik um die soziale Dimension erweitert,

<sup>252</sup> Sauer, Literaturgeschichte und Volkskunde, 17.

<sup>253</sup> Ebd., 12. [Hervorhebung lt. Original]

<sup>254</sup> August Sauer: Rede zur Enthüllung des Goethe-Denkmal in Franzensbad am 9. September 1906, in: A. S.: Probleme und Gestalten, hg. v. Otto Pouzar mit einem Vorwort von Hedda Sauer. Stuttgart: Metzler 1933, 8-18, hier 8.

<sup>255</sup> Sauer, Literaturgeschichte und Volkskunde, 20.

gleichzeitig sichert sich Sauer durch die dem Volksbegriff integrierbaren Kategorien ‚Nation‘ und ‚Genie‘ einen ideellen Mehrwert gegenüber der Soziologie. Diese Abgrenzung scheint umso notwendiger, da die neue Konkurrentin nach Sauer „den Helden zerrieben, das Genie in seine Elemente“<sup>256</sup> aufgelöst hätte. Im Unterschied zur Soziologie, als deren früher Proponent sich schon Tomáš G. Masaryk erwiesen hatte, sieht Sauer im ‚Volk‘ eine „namenlose Masse“<sup>257</sup>, der jedoch eine essenzielle Funktion in der kulturellen Entwicklung zukomme. Nur unter der Führung „[d]es grosse[n] Mann[s]“, der nach Sauer wieder „an die Spitze der Massen zurückgekehrt“ sei, hätte das Volk sich zu bedeutenden Leistungen aufzuschwingen vermocht; gleichwohl „die grossen Fortschritte und bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Dichtung“ nach Sauer immer von „einzelnen Individuen ausgegangen“ seien und auch in Zukunft „immer von einzelnen ausgehen“ werden.<sup>258</sup> Die zwei größten und bedeutendsten Männer der deutschen Kulturnation findet Sauer dabei in Goethe und Schiller; auf letzteren hatte er bereits zwei Jahre zuvor eine flammende Rede gehalten.<sup>259</sup> Wir werden im Abschnitt zu Kafkas Sängerin Josefine noch darauf zurückkommen.

Das Verhältnis zwischen der namenlosen Masse ‚Volk‘ und dem „großen Mann“ setzt Sauer als ein zirkuläres an: Die Genies schöpfen ihre Kraft aus dem ‚Volk‘, wandeln diese kollektive Energie in (große) Kunst um, die – geläutert – wieder auf das Volk zurückwirkt. Insofern das ‚Volk‘ bei Sauer die Funktion des nährenden Bodens einnimmt, der durch die kulturellen Erzeugnisse wiederum angereichert wird, kann er die Kulturentwicklung als organischen, spiralenförmig wachsenden Prozess beschreiben:

Ist es richtig, dass die Literatur ein Ausfluss des gesamten Volkstums ist, so müssen wir trachten, um unsere Literatur zu fördern, unser Volkstum in jeder Weise zu stärken und zu kräftigen. Die grossen Dichter können wir nicht aus der Erde stampfen, die bleiben ein Geschenk des Himmels; aber die Vorbedingungen, ohne die der grosse Dichter unmöglich ist, können wir bis zu einem gewissen Grade schaffen oder vermehren.<sup>260</sup>

Das Klassifikationsprinzip des Stammes ermöglicht Sauer jedenfalls, das alte, sich auf die Hochkultur beschränkende Konzept der ‚Kulturnation‘ mit neuem Leben zu füllen, es sozusagen zu (re-)

---

<sup>256</sup> Ebd., 11.

<sup>257</sup> Ebd., 15.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>259</sup> Vgl. August Sauer: Rede auf Schiller (Im Anschluss an den Gesang von Schillers Nänie), in: A. S.: Probleme und Gestalten. Hg. v. Otto Pouzar mit einem Vorwort von Hedda Sauer. Stuttgart: Metzler 1933.

<sup>260</sup> Sauer, Literaturgeschichte und Volkskunde, 20.

naturalisieren.

In Sauers Konzeption einer Nationalliteratur geht es also vor allem darum, die großen Dichter in ihrer stammheitlichen Stellung zum allgemeinen Volksgeist zu untersuchen, diese darzustellen und damit der Nationalliteratur ein fest umrissenes Fundament zu geben. Dies trägt zur Stärkung des Volksgeists, des Nationalbewusstseins bei, was sich wiederum positiv auf die Entwicklungsmöglichkeiten neuer großer Dichter auswirkt. Sauers literaturgeschichtliches Programm ist damit Mittel zum kulturpolitischen Zweck der Stärkung der Nation. An dieser Stelle soll aber betont werden, dass Sauer zwar national, nicht aber nationalistisch eingestellt war. Gleich zu Beginn seiner Rede betont er die Berechtigung und Wichtigkeit anderer Nationalliteraturen, die gemeinsam eine ‚Weltliteratur‘ ausmachen. Wissenschaftliches Desiderat ist nach Sauer dabei sowohl die zusammenfassende Darstellung der nationalen als auch der internationalen Literatur.<sup>261</sup> Eine völkisch-nationalistische Auslegung erfuhr Sauers Projekt aber erst in der Fortführung durch seinen Schüler Joseph Nadler, der zwischen 1912 und 1928 die berühmte, auf vier Bände angelegte *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften* herausgeben sollte.<sup>262</sup>

Mit Bezug auf die Methode schlägt Sauer aber eine Auseinandersetzung mit Literatur vor, die in Grundzügen ein literatursoziologisches Programm beinhaltet: auch die ‚großen‘ literarischen Texte dürfen nicht als isolierte Phänomene betrachtet werden, sondern sind Teil einer abgrenzbaren Literaturproduktion. Der Unterschied zu dem späteren literatursoziologischen Konzept des ‚literarischen Lebens‘ besteht allerdings in Sauers Konzept der Genealogie, das die einzelnen Akteure nicht über konkrete Biografien und Beziehungen zu Zeitgenossen ordnet, sondern über ihre Abstammung in Gruppen und Kreise, die sich durch „Stammeszugehörigkeit“ bilden.<sup>263</sup> Durch diese organisatorischen Prämissen<sup>264</sup> erhoffte sich Sauer also auch eine Regeneration des eigenen Fachs der Literaturgeschichte. Sein Programm erweist sich dadurch als Antwort auf die Krise innerhalb der Geistes-

<sup>261</sup> Vgl. ebd., 3f.

<sup>262</sup> Vgl. Höppner, *Die regionalisierte Nation*, 29-50, hier 36; Zu Nadler vgl. ferner Irene Ranzmaier: *Konzepte und politische Implikationen der ersten beiden Auflagen der Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften von Josef Nadler, 1909-1928*, in: *Euphorion* 102 (2008), 451-480.

<sup>263</sup> Vgl. Werner Michler: *Zur Geschichte regionaler Literaturgeschichtsschreibung*, in: Andreas Brandtner/W. M. (Hgg.): *Zur regionalen Literaturgeschichtsschreibung. Fallstudien/Entwürfe/Projekte*. Freistadt: Plöchl 2007, 20-36. (= *Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich*; 11)

<sup>264</sup> Vgl. dazu Michler, *Zur Geschichte regionaler Literaturgeschichtsschreibung*, 25: „Scherer war auf dem Weg zu einer Soziologie des literarischen Betriebs, während Sauer in der Rektoratsrede die Genealogie der Autoren in den Vordergrund stellte, dies vor dem Hintergrund einer (phantastischen) Überschätzung einer (ihrerseits vorparadigmatischen) Vererbungslehre, wie sie der zeitgenössische literarische Naturalismus vertreten hatte.“

wissenschaften, welche das Konzept der nationalen Hochkultur über den Volksbegriff revitalisieren sollte.

### Deutsch-böhmische Volkskunde

Die Umsetzung dieses theoretischen Modells in eine kulturpolitische Praxis bestand in der von Sauer und dem Volkskundler Adolf Hauffen propagierten Förderung des deutsch-böhmischen Volkstums. Dazu sollte zuerst eine (vollständige) Sammlung der „volkstümlichen Überlieferung in Deutsch-Böhmen“ angelegt werden, um auf dieser Basis eine Charakteristik der deutsch-böhmischen Stammesmerkmale ableiten zu können. Wie Adolf Hauffen, der übrigens auch als Beiträger in der ersten Nummer der *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* vertreten war,<sup>265</sup> in der von Sauer in seiner Rektoratsrede ausführlich zitierten *Einführung in die deutsch-böhmische Volkskunde nebst einer Bibliographie* ausführt, besteht die Hauptaufgabe der volkskundlichen Tätigkeit in der Scheidung von tschechischem und ‚deutschem Volksgut‘. Das (implizite) Ziel dieses Unterfangens bestand letztendlich in der Beweisbringung der kulturellen Vormachtstellung in der vom Nationalitätenkonflikt zerrütteten Region: „Auf diesem Gebiete wird der Betrieb der Volkskunde auch zu einer nationalen Aufgabe, denn sie wird uns helfen, das hohe Alter der deutschen Besiedelung und die nationale Reinheit des deutschen Volkes in Böhmen neuerdings zu erweisen.“<sup>266</sup>

Die Aufgabe der deutsch-böhmischen Volkskunde bestehe nun darin, ein „zusammenhängendes, klares, lückenloses Bild des deutschen Volkstums in Böhmen“<sup>267</sup> anzufertigen. Zwar anerkennt Hauffen die Leistungen der tschechischen Volkskunde, die für den Erfolg des (deutschen) Projekts im Auge zu behalten seien,<sup>268</sup> glaubt aber an eine eigenständige Tradition der deutschen Volkskunde, die er bei Jacob Grimm anfangen lässt. Was Hauffen von der tschechischen Volkskunde seit der großen volkskundlichen Ausstellung in Prag 1895 jedoch gelernt haben möchte, ist die einheitstiftende Wirkung einer national ausgerichteten Wissenschaft:

<sup>265</sup> Adolf Hauffen: Bericht über die landschaftlichen Sammlungen deutscher Volksüberlieferungen, in: *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 1 (1895), 106-111.

<sup>266</sup> Adolf Hauffen: *Einführung in die deutsch-böhmische Volkskunde nebst einer Bibliographie*. Prag: J. G. Calve'sche Hof- und Universitätsbuchhandlung 1896. (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, 1.1), 18.

<sup>267</sup> Ebd., 49.

<sup>268</sup> „Erst bis von beiden Seiten ein vollständiges Material vorliegt, wird die Entscheidung in allen Einzelheiten möglich sein. Wir werden also die czechische Volkskunde nicht aus dem Auge verlieren dürfen und dies umso weniger, als gerade diese Wissenschaft bei unseren slawischen Mitbürgern in den letzten Jahren einen außerordentlichen Aufschwung genommen hat.“ (ebd., 57.)

[D]ie Befruchtung der Wissenschaft durch die nationale Gesinnung, das enge Zusammengehen von Volk und Gelehrten, die dankbare freudige Teilnahme aller Schichten des Volkes an den volkskundlichen Bestrebungen, das leicht erregbare Herz und den empfänglichen Sinn für die Ergebnisse der wissenschaftlichen Thätigkeit.<sup>269</sup>

Indem es kollektive Identität durch die Differenz nach außen herstellt, verfolgt das Programm der Scheidung der Volksgruppen und ihrer kulturellen Traditionen das Ziel, Disparitäten innerhalb des eigenen Volks zu kitten. Durch die nationale Gesinnung der Wissenschaft erhoffte sich Hauffen eine Erneuerung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und Synergieeffekte zwischen Wissenschaft und Volk, zwischen geistiger Kultur und den Bedürfnissen der Masse. Die wissenschaftliche Disziplin der Volkskunde stellt den Geisteswissenschaften demgemäß ein Tonikum bereit,<sup>270</sup> d.h. vor allem Gegenwartsbezug und Legitimität. Wie schon Michael Haberlandt sucht Hauffen, der sich – nebenbei bemerkt – wie Haberlandt gegen die Volkskunde des Sozialdemokraten F. S. Krauss verwahrte,<sup>271</sup> die neue Synthese in Frontstellung zum Sozialismus. ‚Volk‘ steht bei ihm in Opposition zu den „slawische[n] oder national geschlechtslose[n] Arbeiterscharen“<sup>272</sup>.

Sauers Modell nimmt sich dagegen sowohl präziser als auch innovativer aus: Er entwickelt ein Modell, das sich vom Begriff des Relikts befreit hat und Hochkultur und Volkskultur in ein Verhältnis setzt, sie als relationale Kategorien versteht. Gleichzeitig weitet er den volkskulturellen Bereich erheblich aus und bezieht alle Klassen sowie den urbanen Raum<sup>273</sup> ein: „[N]eben dem für die Volkskunde wichtigsten Stand der Landbevölkerung wird sie mit der Zeit alle Stände zu berücksichtigen haben.“<sup>274</sup> Die gleichzeitige Verwendung des essentialistischen Konzepts „Stammescharakter“ steht aber, wie Werner Michler bemerkt, der hier angelegten Ausbildung einer sozialhistorischen Literaturgeschichtsschreibung im Weg. So falle

<sup>269</sup> Ebd., 58.

<sup>270</sup> „Die Ergebnisse der Volkskunde werden die Geschichte, die Mythologie und die Sprachforschung beleben und befruchten. Sie gewähren uns einen Einblick in die Seele des Volkes, sie helfen uns manche Lücke in der Nationalgeschichte zu lösen.“ (ebd., 17.)

<sup>271</sup> Vgl. auch Hauffen pars pro toto über F. S. Krauss als Herausgeber der Zeitschrift *Am Urquell*: „Der Herausgeber hat die ganz unbegründete und geschmacklose Gewohnheit das Genitiv s der Nominal-Composita auszulassen. Er schreibt: Volklied, Volkleben u.s.w.“ (ebd.)

<sup>272</sup> Ebd., 34.

<sup>273</sup> „Denn die Grossstädte saugen ihre Kraft gleichfalls aus dem Volkstum der einzelnen Landschaften und Stämme und erzeugen höchstens ein neues nicht weniger volkstümliches Wesen, das eben dann die Angehörigen der einen Stadt zu einer Gruppe zusammenschweisst und von anderen städtischen Dichtergruppen wieder scharf sondert.“ (Sauer, Literaturgeschichte und Volkskunde, 15.)

<sup>274</sup> Ebd., 18.

an Sauers Rede auf, dass „Stammesmerkmale“ möglicherweise „ein ausgezeichnetes Kriterium zu einer gewissermassen natürlichen Gruppierung auch der Literaten und Dichter eines Volkes“ abgäben, aber dieses Klassifikationsinteresse hinsichtlich der Autoren der von „Literaturgeschichte“ doch wohl zu fordernden diachronen Perspektive entgegensteht; die territoriale Fixierung von Sauers Ansatz ist so stark, dass ein historiographisches Prinzip gar nicht absehbar ist.<sup>275</sup>

### 3. DIE LITERATUR EINER KLEINEN NATION

*„Was habe ich mit den Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit daß ich atmen kann in einen Winkel stellen?“  
(Franz Kafka, Tagebucheintrag vom 8.1.1914)*

#### Jüdische Studenten in Prag

Am Beginn des 20. Jahrhunderts findet sich in Prag eine Gruppe junger und literarisch ambitionierter Studenten zusammen: Max Brod, Franz Kafka und Felix Weltsch treffen sich im akademischen Jahr 1902/03 an der k.k. deutschen Karl-Ferdinands Universität – für gewöhnlich erste Wahl unter Prager Studenten mit jüdischem Hintergrund. Oskar Baum lernen sie wenig später – 1903/04 – kennen.<sup>276</sup>

Die jüdischen Studenten machten zu dieser Zeit noch rund ein Viertel der gesamten Hörschaft der deutschen Universität aus:

Die Prager Juden entschieden sich, wenn es um Bildungsfragen ging, mit klarer Priorität, unabhängig von ihrer Muttersprache, für die deutsche Universität. Im Jahr 1890 hatten sich hier 506 jüdische Studenten (unter insgesamt 1500) immatrikuliert, an der tschechischen jedoch nur 44; 1904/05 waren knapp 25 Prozent der Studenten der deutschen Universität und knapp 30 Prozent der Technischen Hochschule jüdischer Herkunft (nur bei jeweils einem Prozent lag ihr Anteil bei den beiden tschechischen Universitäten der Stadt). Bis zum Jahr 1912 änderte sich dieses Verhältnis bloß geringfügig, obwohl die kulturelle Dominanz der Deutschen zur selben Zeit zu schwinden begann.<sup>277</sup>

Die Studienzeit der genannten Freunde fällt also nach Peter-André Alt mit dem sukzessiven Verlust der kulturellen Dominanz der deutschsprachigen Minderheit in Prag zusammen. Zum Zeitpunkt ihrer Immatrikulation stellte die Germanistik jedoch noch ein mit symbolischem Kapital ausgestattetes

<sup>275</sup> Michler, Zur Geschichte regionaler Literaturgeschichtsschreibung, 23.

<sup>276</sup> Sabine Dominik: Oskar Baum (1883-1941). Ein Schriftsteller des ‚Prager Kreises‘. Würzburg, Diss. 1988, 19f.

<sup>277</sup> Alt, Franz Kafka. Der ewige Sohn, 100.

Fach dar. Wie Kafka studierten Brod und Weltsch, ebenfalls nicht unüblich, Jura<sup>278</sup> (der seit seiner Kindheit blinde Oskar Baum erhielt eine Ausbildung zum Lehrer für Orgel und Klavier)<sup>279</sup>. Gemeinsam besuchten sie aber auch Veranstaltungen am germanistischen bzw. philosophischen Seminar. Auch wenn beispielsweise Kafka den nach einem ersten, eher unmotivierten juristischen Anlauf gefassten Plan, Germanistik zu studieren, schnell wieder fallen ließ, spiegelt das große Interesse der Vier den zu Beginn des 20. Jahrhunderts – zumindest nach außen hin – noch ungebrochenen kulturellen und sozialen Status der Disziplin wider. Gerade für die jungen Vertreter einer sozialen Gruppe, die im 19. Jahrhundert in Prag den größten Anteil der deutschsprachigen bürgerlichen Kulturelite gebildet hatte und deren Position in Zeiten eines sich verschärfenden Antisemitismus wie Nationalismus zunehmend prekär wurde, musste die Germanistik besonders anziehend erscheinen. Diese komplexe Situation fasst Scott Spector in seiner Studie zu Franz Kafkas Prager *fin de siècle* prägnant zusammen:

Examining this rather small group of German-speaking Jewish Praguers born around the mid-to late 1880s, there appears to be a confusing tension among their positions by the turn of the century: a threatened Jewish minority, which at the same time constituted a majority of the traditionally dominant German population of Prague, a population whose position in turn was threatened by rising illiberal ideologies, but a language group privileged in the monarchy at large.<sup>280</sup>

Sein Vorhaben Germanistik zu studieren ist Kafka, wie gesagt, schnell und gründlich verleidet worden. Dies geht auch aus dem legendären Brief an den Schulfreund und späteren Kunsthistoriker Oskar Pollak hervor, von dem leider infolge von Vorsichtsmaßnahmen des ersten Herausgebers der Werk- und Briefausgabe, Max Brod, nur der abrechnende Nachsatz überliefert ist: „[...] Germanistik, in der Hölle soll sie braten.“<sup>281</sup> Aus Brods Nachwort erfährt man jedoch zumindest den Grund für die Zensur. Er hätte, so Brod, die betreffenden Briefstellen ausgespart, da sie „eine sehr unhöfliche, ja derbe Polemik gegen einen damaligen Prager Universitätsprofessor der Literaturgeschichte“ ent-

<sup>278</sup> Vgl. Carsten Schmidt: Kafkas fast unbekannter Freund: Leben und Werk von Felix Weltsch. Zionist, Journalist und Philosoph. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 81.

<sup>279</sup> Vgl. Dominik, Oskar Baum, 15.

<sup>280</sup> Scott Spector: Prague Territories. National conflict and cultural innovation in Franz Kafka's fin de siècle. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 2000, 4.

<sup>281</sup> Franz Kafka an Oskar Pollak, 24.8.1902, in: Franz Kafka: Die Briefe, Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2005, 12: „Aber ganz und gar verkehrt und falsch scheint mir, was Du vom Goethe-Nationalmuseum schreibst. Mit Einbildungen und Schuldgedanken bist Du hineingegangen, hast gleich am Namen zu mäkeln angefangen. Freilich der Name ‚Museum‘ ist gut, aber ‚National‘ scheint mir noch besser, aber beileibe nicht als Geschmacklosigkeit oder Entheiligung oder dergleichen, wie Du schreibst, sondern als feinste wunderfeinste Ironie. Denn was Du vom Arbeitszimmer, Deinem Allerheiligsten, schreibst, ist wieder nichts anderes als eine Einbildung und ein Schuldgedanke und ein klein wenig Germanistik, in der Hölle soll sie braten.“

hielten, „deren posthume Veröffentlichung gewiß nicht im Sinne Kafkas wäre“<sup>282</sup>. Dass es sich bei dem Prager Universitätsprofessor der Literaturgeschichte mit großer Wahrscheinlichkeit um August Sauer handelt, möchte ich im Folgenden argumentieren.

Belegt ist das persönliche Zusammentreffen des berühmten Germanisten mit dem jungen Studenten Kafka für das Jahr 1902, als Kafka an der philosophischen Fakultät Kurse in Germanistik, Philosophie und Kunstgeschichte belegte, darunter auch Veranstaltungen von Sauer: im Sommersemester 1902 besuchte Kafka ‚Stilübungen zur Geschichte der deutschen Literatur des Sturm und Drang‘, die ‚Deutsche[n] Stilübungen‘ und eine Vorlesung zu ‚Gerstenbergs *Briefe über die Merkwürdigkeiten der deutschen Literatur*‘.<sup>283</sup> Auch Veranstaltungen des mit Sauer zusammenarbeitenden Volkskundlers Adolf Hauffen besuchte Kafka in diesem Jahr.<sup>284</sup>

Brods Befangenheit bei seiner Herausgeberrätigkeit im Jahr 1937 mag an der Förderung liegen, die August Sauer ihm selbst und auch Oskar Baum bei ihren ersten schriftstellerischen Gehversuchen zuteilwerden ließ. So druckte Sauer in seiner 1901 gegründeten kulturpolitischen Zeitschrift *Deutsche Arbeit. Monatsschrift für das geistige Leben der Deutschen in Böhmen: herausgegeben im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen*<sup>285</sup> zahlreiche Gedichte, Romanauszüge (Oskar Baums *Ufer-Dasein*) und Rezensionen von bereits erschienenen Texten der beiden jungen Autoren (Rezensionen zu Brods 1908 bzw. 1909 erschienen Romanen *Schloß Nornepygge* und *Das tschechische Dienstmädchen*)<sup>286</sup> ab.<sup>287</sup>

Kafka wiederum konnte sich über das Medium der *Deutschen Arbeit* auch einen Begriff von Sauer

<sup>282</sup> Brod weiter: „Für die Architektur des wie ein Kunstwerk aufgebauten Briefes ist es bedeutsam, daß der Bemerkung am Anfang (gegen den ‚Kritikus‘, den allzu kritischen Geist, in dem der Freund seine Ferienreise macht) nach der Zwischenepisode, die besagten Professor ‚erledigt‘, der Rat entspricht: ‚So tue mit Deinem Kritikus‘. – Kafka studierte im ersten Universitätsjahr Germanistik, wandte sich dann, offenbar voll Unbehagen, ab und ging zur juristischen Fakultät über. Der Plan, in München Germanistik weiter zu studieren [...], wurde nicht verwirklicht.“ (Max Brod: Nachwort, in: Franz Kafka: Tagebücher und Briefe, hg. von M. B. Prag: Mercy 1937, 345.)

<sup>283</sup> Vgl. Hartmut Binder (Hg.): *Kafka-Handbuch* in zwei Bänden. Band 1: Der Mensch und seine Zeit. Stuttgart: Kröner 1979, 271f.

<sup>284</sup> Ebd., 181.

<sup>285</sup> Zur Zeitschrift vgl. Petra Köpplöva: Die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen und die DEUTSCHE ARBEIT, in: *brücken*, N.F. 8 (2000), 143-178.

<sup>286</sup> Vgl. Hans Effenberger: Max Brod: *Schloß Nornepygge* (Rez.), in: *Deutsche Arbeit* 8 (1908/9), 62-64; Paul Leppin: Max Brod: *Das tschechische Dienstmädchen* (Rez.), in: *Deutsche Arbeit* 8 (1908/09), 734f.

<sup>287</sup> Zum Zusammenhang zwischen den Rezensionen bzw. der Gedichtauswahl und konkreter finanzieller Förderung der Autoren vgl. Köpplöva, *Die Gesellschaft*, 170: „Aus der literarischen Abteilung der Gesellschaft gingen ferner Gutachten über einzelne Autoren hervor, die um Unterstützung nachsuchten. Diese Gutachten u.a. von A. Sauer und Fr. Adler sollten die gerechte Verteilung der finanziellen Unterstützung an die Schriftsteller erleichtern. In vielen Fällen lässt sich nachweisen, dass die literarischen Gutachten einen engen Zusammenhang mit den Besprechungen und der Auswahl literarischer Beiträge in der DEUTSCHEN ARBEIT hatten.“

wissenschaftlichem Programm machen. In dem Aprilheft des Jahrgangs 1907, in welchem Kafkas enge Freunde Max Brod und Oskar Baum ebenfalls mit Texten vertreten waren,<sup>288</sup> veröffentlichte Sauer einen Beitrag *Zur Prager Literaturgeschichte*, der in Grundzügen das Programm der wenig später im November gehaltenen Rektoratsrede *Literaturgeschichte und Volkskunde* enthält.

Die Behebung des Desiderats einer eigenen Prager Literaturgeschichte hätte, so Sauer in diesem Artikel, die systematische Sammlung und Ordnung aller (noch) verfügbaren Manuskripte und Bücher der deutschsprachigen Prager Schriftsteller in einer eigens dazu angelegten deutschen Nationalbibliothek für Böhmen zur Voraussetzung.<sup>289</sup> Gemäß dem in der Rektoratsrede präsentierten Programm einer Literaturgeschichte ‚von unten‘ will Sauer hierbei *alle*, und nicht etwa nur die künstlerisch ‚hoch stehenden‘ Autoren einbezogen wissen. Zur Illustration stellt er selbst gleich vier vergessene Prager Autoren vor, deren charakteristischstes Merkmal Sauer in ihrer „Physiognomielosigkeit“<sup>290</sup>, also im Fehlen jedes charakteristischen Merkmals, ansetzt. Das Problem, das sich bei einer so gearteten Literaturgeschichte aber stellt, ist die Frage nach ihrem zwingenden Ordnungsprinzip. Das als Alternative zum ästhetischen Ordnungskriterium der ‚alten‘ Literaturgeschichte entwickelte und in seiner Rektoratsrede ausgeführte ethnische Kriterium aber erweise sich im Fall der deutschböhmisches Literatur nach Sauer als unbrauchbar, da die dazu nötige volkskundliche Forschung erst in ihren Anfängen stecke:

Die bloßen ästhetischen Gesichtspunkte, nach denen wir die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts in herkömmlicher Weise zu betrachten pflegen, genügen dazu nicht; denn fast alle Stilrichtungen, die in der Gesamtliteratur vertreten sind, haben auch bei uns ihre Absenker hinterlassen. Als viel fruchtbarer erweisen sich ethnische Gesichtspunkte. Aber wiederum kann es uns nicht genügen, die literarischen Erzeugnisse des deutschböhmisches Volksstammes denen der andern deutschen Volksstämme gegenüber zu stellen, weil es einen einheitlichen deutschböhmisches Volksstamm nicht gibt. Wäre die Volkskunde bereits so weit vorgeschritten, daß wir mit Sicherheit sagen könnten: an diesen oder jenen charakteristischen Eigentümlichkeiten erkennen wir den Schlesier, den Obersachsen oder Oberpfälzer [...] so wäre die Gliederung unserer heimischen Literatur nach Stämmen das Natürlichste.<sup>291</sup>

Der Literaturgeschichtsschreibung der Zukunft stellt Sauer in Folge eine Untergliederung der deutschböhmisches Literatur in die große Gruppe der „jüdischen Schriftstellern des Landes“ sowie in

<sup>288</sup> Oskar Baum: *Gespenster*, in: *Deutsche Arbeit* 6 (1906/07), 465; Max Brod: *Sonniger Tag*, in: *Deutsche Arbeit* 6 (1906/07), 380.

<sup>289</sup> Vgl. August Sauer: *Zur Prager Literaturgeschichte*, in: *Deutsche Arbeit* 6 (1906/07), 452-455, hier 453.

<sup>290</sup> Ebd.

<sup>291</sup> Ebd., 453f.

„[u]nsre Prager Gruppe von Schriftstellern nichtjüdischer Abstammung“<sup>292</sup> in Aussicht. Da die volkskundlichen Ergebnisse hierzu aber noch ausstünden, müsse für die Prager Literatur vorerst ein anderes Ordnungssystem genügen. Mit Verweis auf die Zeit der nationalen Wiedergeburt in Böhmen – also die Zeit der Handschriftenfälschungen – postuliert Sauer das nationale Bewusstsein, die nationale Einstellung der deutschsprachigen Dichter Böhmens als erstes Klassifikationskriterium. In anderen Worten: Sauer vollzieht also eine literaturgeschichtliche Einteilung in gute und schlechte Patrioten:

Die deutschen Schriftsteller Böhmens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mögen sie nun echte Dichter wie Ebert und Hartmann oder bloße Kompilatoren [...] gewesen sein, wurden fast alle hineingezogen in den Strudel der romantisch-nationalen Bewegung, die bei uns in Böhmen in der Wiedergeburt der tschechischen Literatur gipfelte, und wir sind heute geneigt, ihren Wert für unsere Kultur nach dem Grad der Widerstandsfähigkeit zu bemessen, die sie dem Andrang des fremden Volkstums gegenüber bewiesen, nach der Stärke ihres eigenen Nationalgefühls, nach der Festigkeit ihres deutschen Bewusstseins.<sup>293</sup>

Nicht von ungefähr hatte Sauer aber just den heiklen und widersprüchlichen Passus zur kulturellen Identität der jüdisch-deutschen Schriftsteller – „[f]reilich müssten dann die zahlreichen jüdischen Schriftsteller des Landes [...] eine eigene Gruppe bilden [...]“<sup>294</sup> – in seiner Rektoratsrede weggelassen. Diese Entscheidung lässt sich wohl damit erklären, dass Sauer jene 25 Prozent an jüdischen Studenten auf keinen Fall vor den Kopf stoßen und sie dadurch womöglich für den Kampf um die kulturelle Vormachtstellung der deutschen Minderheit in Prag verlieren wollte. Gleichzeitig war die Rektoratsrede in erster Linie dazu gedacht, das neue literaturhistoriografische Programm möglichst prägnant zu vermitteln. Vom methodischen Postulat der „stammesmäßigen“ oder ethnischen Zugehörigkeit konnte Sauer aber gut und gerne absehen, wenn es um kulturpolitische Interessen ging. Insbesondere aber die Studenten stellten in Sauers kulturpolitischen Erwägungen eine äußerst wichtige Gruppe dar. So lancierte er beispielsweise im selben Jahr in der *Deutschen Arbeit* wiederholt einen Aufruf an alle deutschen Studenten, nach Prag zu kommen – als Verstärkung der dort in Bedrängnis geratenen deutschen Kultur.<sup>295</sup>

Wenn also Kafka auch nur kurz persönlich mit Sauer zu tun hatte, kann dessen kulturpolitisches und

---

<sup>292</sup> Ebd.

<sup>293</sup> Ebd.

<sup>294</sup> Ebd.

<sup>295</sup> Vgl. August Sauer: „Deutsche Studenten – nach Prag!“, in: *Deutsche Arbeit* 7 (1907/08), 274-276, 477f., 544f.

literaturtheoretisches Programm als bekannt vorausgesetzt werden. Verhandelt wurde es aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag, einer nach Brod „mit den nationaldeutschen Kreisen, namentlich mit den Professoren der Hochschule“ kooperierenden Einrichtung,<sup>296</sup> in welcher Kafka ab Herbst des Jahres 1901 verkehrte. Die „Halle“ verstand sich, so der Kafka-Biograf Peter-André Alt, als

Forum für Themen aus dem weiten Spektrum der deutschen Kultur, ohne jedoch nationalistische Tendenzen zu fördern. In den Jahren zwischen 1902 und 1906 veranstaltete man Lesungen von Prager Autoren – Leppin, Meyrink, Teweles, Salus, Wiener –, aber auch Gastrezitationen prominenter Schriftsteller aus dem Reich (Kafka hörte hier Detlev von Liliencron und Richard Dehmel). Die Fülle der philosophischen und philologischen Vorträge, die offeriert wurden, hätte die Konkurrenz mit dem Vorlesungsangebot einer geisteswissenschaftlichen Fakultät nicht scheuen müssen. Die Referenten sprachen über Herder, Goethe, Heine, Grillparzer, Schopenhauer, Nietzsche, über zeitgeschichtliche und kunsthistorische Fragen; Österreichs Eisenbahnverkehr und die wirtschaftliche Situation Böhmens gehörten ebenso zu den Themen wie Michelangelo, Raffael oder der Zusammenhang von Ästhetik und Weltanschauung.<sup>297</sup>

In dieser sich von den deutschnationalen Studentenkorporationen (etwa der *Germania*) liberal abhebenden und „für die Ästhetik der Moderne offenen Einrichtung“<sup>298</sup> trafen sich auch Franz Kafka und Max Brod zum ersten Mal, als Brod am 23. Oktober 1902 einen Vortrag zu Schopenhauer hielt.<sup>299</sup> Da Kafka im anschließenden Gespräch mit Brod gegen Schopenhauer und für Nietzsche argumentierte, begann ihre Freundschaft allerdings mit einer grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit.

Die Studienzeit der Freunde und angehenden Schriftsteller Oskar Baum, Max Brod, Franz Kafka und Felix Weltsch ist geprägt von ihrer aktiven Partizipation an den philosophischen, ästhetischen und politischen Debatten der Zeit. Insbesondere aber die Auseinandersetzung mit den neuen literarischen Strömungen, der explizit „modernen“ Literatur – ab 1904 waren Brod als Obmann und Kafka als Literaturberichterstatter aktiv bei der Gestaltung des Literaturprogramms der „Halle“

---

<sup>296</sup> Zur Politik der „Halle“ schreibt Max Brod in seiner Autobiografie: „Nun hatte die [Lese- und Redehalle der deutschen Studenten, AK] ein seltsames Auskunftsmittel gefunden, um scheinbar demokratisch zu bleiben und dennoch den Zusammenhang mit den nationaldeutschen Kreisen, namentlich mit den Professoren der Hochschulen, nicht zu verlieren: Das war der Halle-Ausschuß. In den wurden gesiebte Kommilitonen gewählt, meist Nichtjuden. Von Juden nur solche, die entweder getauft waren oder aus den reichsten Familien stammten; übrigens nur in beschränkter Anzahl. Der Halle-Ausschuß war gewissermaßen ein ‚Verein im Verein‘, er bestimmte die ganze Politik des Vereins.“ (Max Brod: Streitbares Leben. Autobiographie. München: Kindler 1960, 225.)

<sup>297</sup> Alt, Franz Kafka. Der ewige Sohn, 108.

<sup>298</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>299</sup> Vgl. ebd., 112f.

beteiligt<sup>300</sup> – kann als wichtige Vorarbeit und Voraussetzung für die Entwicklung ihrer Schreibprogramme, ihrer jeweiligen Poetiken gelten. Im Folgenden soll, ausgehend von den bisher erarbeiteten Ergebnissen, eine Darstellung dieser Poetiken unternommen werden. Dass diese nicht losgelöst von der in Prag kurz nach der Jahrhundertwende allgegenwärtigen Frage der kulturellen Zugehörigkeit und den insbesondere an den Universitäten entwickelten Antworten betrachtet werden können, sollte aus den bisherigen Ausführungen klar hervorgegangen sein. Zum Zeitpunkt von Kafkas *coming out* als Schriftsteller – *Das Urteil* erscheint 1912 – waren Brod und Baum offenbar nicht zuletzt dank Sauers Unterstützung jedenfalls bereits etablierte Namen im Literaturgeschäft.

Überraschenderweise hatte der Prager Germanist August Sauer auf die Frage, was kulturelle Zugehörigkeit ausmacht, je nach Kontext zwei verschiedene Antworten parat. In seiner programmatischen Rede *Literaturgeschichte und Volkskunde* vom November 1907 leitete der Wissenschaftler Sauer diese primär aus der „Stammeszugehörigkeit“ der Kulturschaffenden ab. Aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive kann diese Setzung als Versuch verstanden werden, das alte national- und hochkulturelle Modell über das objektivierbare, genealogische und organisatorische Prinzip des „Stamms“ an die konkreten geografischen und sozialen Gegebenheiten rückzubinden und dadurch der Forderung nach einer gegenwartsbezogenen und an den Tatsachenwissenschaften orientierten Philologie nachzukommen. Diese Kombination ist nun nach Sauer insofern möglich, als er annimmt, dass die ‚höchsten Kulturblüten‘ – d.h. das frühere Betätigungsfeld der Philologie – der in einzelne Stämme unterteilten deutschen Kultur allgemeine kulturelle Gültigkeit besitzen. Die ‚hohe Literatur‘ vermag demnach die eingezogenen Differenzen zu transzendieren und das nationale, d.h. das moralische Bewusstsein der einmal separierten Volksstämme, aus denen die kulturellen Blüten sodann noch höher treiben, zu stärken. Damit kann– trotz Einbezug der neuen methodischen Paradigmen (Volkskunde) – an dem Modell der ‚großen‘ Kulturnation festgehalten werden.

Anders nimmt sich die Antwort aus, die der (Kultur)Politiker Sauer in seinem Zeitschriftenbeitrag *Zur Prager Literaturgeschichte* aus demselben Jahr gibt. Da die volkskundliche Forschung noch in den Kinderschuhen stecke, müsse im Prager Kontext vorerst von einer Einteilung der Literaten in

---

<sup>300</sup> Vgl. Binder: Kafka-Handbuch, 284f.

Volksstämme abgesehen werden. Ein ausgebildetes nationales Bewusstsein, eine nationale Einstellung reichen nach Sauer hier aus, um der deutschen Kultur zugezählt werden zu können. In Anbetracht des die kulturelle Vormachtstellung der Deutschen in Prag massiv bedrohenden tschechischen Nationalismus erweist sich das vorgeblich objektive und unverrückbare Klassifikationskriterium „Stammeszugehörigkeit“ als durchaus verhandelbar. Insofern die deutschsprachigen Juden in Prag mit einem Anteil von 60% die Mehrheit der deutschsprachigen Minderheit bilden,<sup>301</sup> stellen sie einen politisch nicht zu vernachlässigenden Faktor dar. Trotz der konstatierten ethnischen Differenz rechnet Sauer demgemäß in dem Zeitschriftenartikel die deutschsprachigen Prager jüdischer Herkunft der deutschen Kultur zu. In der Rektoratsrede, in der es Sauer vor allem darum ging, die Konsistenz seines methodischen Programms herauszustreichen, klammerte Sauer diesen Punkt jedoch aus.

Hieran zeigt sich auch, am Rande bemerkt, in welchem Maß die soziale Textur eines spezifischen Kommunikationszusammenhangs die kulturelle Produktion disponiert. Ein Text richtet sich – mit bestimmten Interessen und Intentionen – an einen speziellen Adressaten, eine spezielle Adressatengruppe (Publikum) und ist auf diese abgestimmt. Die soziale Zielrichtung des Texts – seine soziale Funktion – ist zunächst durch die Wahl der Textsorte (Antrittsvorlesung, Zeitschriftenbeitrag) oder Gattung indiziert.<sup>302</sup> Aber auch noch die kleinsten Textelemente (Wörter und wahrscheinlich auch Silben) lassen sich, wie zu sehen sein wird, auf diesen Kommunikationszusammenhang beziehen.

#### Kosmopolitismus – Indifferentismus – Nationalismus

Symptomatisch für die Identitätsproblematik der Generation junger deutschsprachiger Juden in Prag zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die große Resonanz, die Max Brods 1908 erschienener Roman *Schloß Nornepygge. Der Roman eines Indifferenten* fand.<sup>303</sup> In diesem gestaltet Brod, so Gaëlle Vassogne in ihrer Studie zu *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung*, die Überwindung der

<sup>301</sup> Vgl. Hillel J. Kieval: *The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia 1870-1918*. Oxford: UP 1988.

<sup>302</sup> Zu dieser Problematik vgl. Arno Dusini: *Was heißt ‚Gattung‘*, in: A.D.: *Tagebuch. Möglichkeiten einer Gattung*. München: Fink 2005, 15-38.

<sup>303</sup> In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf Gaëlle Vassogne: *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung*. Tübingen: Niemeyer 2009, 25-31. (= *Conditio Judaica*; 75)

pessimistischen Philosophie Schopenhauers bzw. ihre positive Umwertung durch das Programm des Indifferentismus literarisch aus – ein Programm, das Brod in aller Kürze übrigens schon 1907 in dem von August Sauer in die *Deutsche Arbeit* aufgenommenen Gedicht *Der Indifferente*<sup>304</sup> formuliert hatte. Bei Brods ‚Indifferentismus‘ handelt es sich dabei, so Vassogne, um eine Philosophie, in welcher die Unmöglichkeit gesicherter Erkenntnis nicht in die „Verzweiflung und die Ablehnung der Welt“<sup>305</sup> führt, sondern in die gleichmütige Akzeptanz aller ihrer Spielarten. Dementsprechend besteht auch für Walder Nornepygge, dem Helden von Brods programmatischem Roman, „[d]ie einzige Möglichkeit, eine individuelle Identität herauszubilden, darin, allen Lebensformen den gleichen Wert zu verleihen und dadurch [...] mehrere Existenzen zu führen“<sup>306</sup>. Diese chamäleonartige Existenzform geriert in Brods Roman *Schloß Nornepygge* zur Chiffre für das sich und der Welt entfremdete moderne Individuum:

Ich weiß, was ich bin. Ein Kind unserer Tage, Zeitgenosse der Eisenbahnen und großen Kolonialreiche, krank von den einströmenden Schätzen des Weltverkehrs, krank von allzu viel Empfängnis, von allzu vielen Möglichkeiten, unabgeschlossen, ein Opfer des geistigen Freihandels, durchfurcht von allen Dampferlinien und Telegraphendrähten der Welt. Ich weiß, was ich bin. Der moderne Mensch. Der hypertrophierte Intellekt.<sup>307</sup>

Der Roman löste beim Publikum wahre Begeisterungstürme aus.<sup>308</sup> Gleichzeitig galt Brod der ‚Indifferentismus‘ mit der Arbeit am Roman, der im Selbstmord seines Protagonisten und damit in einer Aporie endet,<sup>309</sup> als überwunden. An dessen Stelle sollte nun eine zukunftssträchtigere Lebensauffassung treten.<sup>310</sup> Schon der parallel zu *Schloß Nornepygge* entstandene und ein Jahr später erschienene Text *Das tschechische Dienstmädchen*<sup>311</sup> ist folgerichtig nach deutlich verschiedenen Prinzipien gestaltet. In diesem – von Brod übrigens als ‚kleiner Roman‘ titulierte – erzählt der Wiener

<sup>304</sup> Max Brod: *Der Indifferente*, in: *Deutsche Arbeit* 7 (1907/08), 484.

<sup>305</sup> Vassogne, Max Brod, 27.

<sup>306</sup> Ebd., 28.

<sup>307</sup> Max Brod: *Schloß Nornepygge*, zit. nach ebd., 29.

<sup>308</sup> Als besonders outriertes Beispiel sei hier die Reaktion des ‚programmatischen Expressionisten‘ Kurt Hiller auf das Buch angeführt: „Nornepygge – : das war ein Donner, eine Raserei, eine Betäubung; war mir ein stärkeres, wesentlichstes, heiliges Erlebnis, 1909; sowie es ein Jahrzehnt zuvor der Faust gewesen war [...]. Man tobt danach, man weiß sich nicht zu halten, man rennt überheiß herum und ist verrückt vor Schmerz, vor Freude.“ (zit. nach ebd., 28.)

<sup>309</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>310</sup> 1918 schreibt Brod rückblickend, dass er „nach dem Nornepygge-Erfolg, statt weiter in dieselbe Kerbe zu hauen, still zur Seite schlich und etwas ganz anderes in Angriff nahm, gleichsam nochmals von vorn anfang und versuchte, aus dem wenigen Positiven, das mir aus meinem allgemeinen Zusammenbruch geblieben war, eine neue Lebensmöglichkeit für mich aufzubauen.“ (zit. nach ebd., 31.)

<sup>311</sup> Zur genauen Datierung des Texts vgl. ebd., 42.

Bürgersohn William Schurhaft von seiner Liebe zu einem tschechischen Dienstmädchen, durch die er, nachdem er sinnlich wie seelisch abgestumpft war, zu neuem Leben erwacht.<sup>312</sup> Das Volk, dem das Dienstmädchen ‚entstammt‘, beschreibt Schurhaft – wohl einvernehmlich mit seinem Autor – folgendermaßen:

Und ich sehe die heißen Städte Böhmens vor mir, die Bauernschaft kommt durch die Tore, ein gehetztes melancholisches Volk von Arbeitern, Dienstboten, Huren. Sie bringen ihre ländlichen Lieder mit, wie einen Luftzug vom Dorfteich her, und ganz Prag erklingt einmal von dem Lockrufe eines Bauernjungen an eine Andulka, Schafferstochter. Dabei sind sie gar nicht sentimental, sie wollen gar nicht auf das Land zurück, sie glauben nicht an ein Märchen, sie sind ganz zufriedengestellt mit städtischen Erlebnissen [...] Wie anders stellt man sich gewöhnlich das Volk vor, als es wirklich ist. Man klebt ihm Gefühle, die es kaum bewußt wie eine Ahnung im Innersten trägt, ganz äußerlich an; man will es in einer ewigen Sehnsucht nach der Heimat, indessen wandert es fröhlich noch mit weißen Haaren nach Amerika aus. Ich verstehe die Tschechen, diese Nation von vielen Talenten und Schönheiten. Wie blind war ich die ersten Tage über in Prag, daß ich die jungen Ströme fremdartigen Lebens um mich gar nicht bemerkt habe, nicht den einzigartigen Reiz dieser Stadt, der in der Zweisprachigkeit besteht, in abwechselnd deutsch und tschechisch geführten Gesprächen voll Unregelmäßigkeit und unerhörten Nuancen, in einer massiven Wechselwirkung und in einer seltsamen Doppelkultur, die ihresgleichen in der Welt nicht hat ... Ich achte den Gegner, die tschechische Sprache, die so sexuell ist, daß sie sogar beim Verbum oft das Geschlecht ausdrückt. ‚Ich bin gegangen‘ heißt *šel jsem* von einem Manne, *šla jsem* von einer Frau. Wie berechtigt, da es doch ein ganz anderes Gehen beim Manne als bei der Frau ist.<sup>313</sup>

Das tschechische Landvolk steht in *Das tschechische Dienstmädchen*, so möchte ich argumentieren, nicht in erster Linie für die tschechische, also eine spezifische Kultur oder Nationalität, vielmehr fungiert es als verallgemeinerbares Beispiel für die – trotz der schlechten sozialen Stellung – anziehende Lebenswelt eines in seiner volksmäßigen, nationalen Identität ‚geerdeten‘ Volks. Diese Identität besteht aber nicht etwa in einer örtlichen Verwurzelung, sondern existiert als ‚innere‘ Kategorie – in Brods Worten: „Gefühle, die es kaum bewußt wie eine Ahnung im Innersten trägt“. Damit ist Brods Volksbegriff durchaus mit Sauers Volkscharakter vergleichbar, also jener durch Vererbung verinnerlichter und nicht mehr an die ursprünglichen Regionen gebundener Stammeszugehörigkeit. Die um 1900 obligatorische Natürlichkeit bzw. Organizität des Volksbegriffs – seine ‚Erdung‘ – stellt Brod allerdings nicht wie Sauer über das Vererbungsprinzip, sondern über seine sexuelle Komponente sicher. Nicht zuletzt durch die semantische Engführung des fröhlich auswandernden Volks mit sexueller Potenz lässt sich der von Brod am Beispiel der Tschechen entwickelte

<sup>312</sup> Vgl. Max Brod: Ein tschechisches Dienstmädchen. Kleiner Roman. Berlin/Stuttgart/Leipzig: Axel Juncker o.J. [1909], 20f.

<sup>313</sup> Ebd., 114-117.

Volksbegriff auch als Versuch lesen, ein positives Modell für das in der Diaspora lebende jüdische Volk zu finden.

William Schurhafts Erklärung, er „achte den Gegner, die tschechische Sprache“, führt dabei zum Kern von Brods neuem Selbstverständnis: seinem Bekenntnis zum Judentum bei gleichzeitiger Hochachtung des tschechischen und deutschen „Volkstums“. <sup>314</sup> Eine positive Lebensauffassung setzt nach Brod die Identifizierung mit einem Volk voraus – sei es das tschechische, das deutsche oder das jüdische Volk. Erst das offene Bekenntnis zum eigenen ‚Volkstum‘, zur eigenen Nationalität ,ermöglichte nach Brod die Anerkennung des fremden: „Die Freude am eigenen Volkstum ist der Freude an fremdem Volkstum verwandter als die versuchte Erschleichung fremden Volkstums.“ <sup>315</sup>

Die philosophische Haltung der Beliebigkeit, des ‚Indifferentismus‘ mündet bei Brod also in ein freies Bekenntnis zum Judentum. Der von ihm vertretene Nationalismus ist aber nichts weniger als nationalistisch, vielmehr ein moralisch-ethisches Programm. In diesem erkennt Brod für sich eine lebbarere Alternative zum liberalen *anything goes*, das in existenzielle Beziehungslosigkeit geführt hatte. Diese Kehrtwende vom liberalen Kosmopolitentum zum nationalen Volkstum vollzieht Brod jedoch keineswegs alleine. Auch August Sauer kontrastiert in dem bereits besprochenen Aufsatz *Zur Prager Literaturgeschichte* „Kosmopolitismus“ und Nationalismus: „Der Kosmopolitismus des Humanitätszeitalters betäubte das nationale Gewissen des einzelnen.“ <sup>316</sup> Auch wenn Sauer an dieser Stelle auf das Zeitalter des Humanismus verweist, war seinem literaturgeschichtlichen Programm die Absage an die ideologischen Implikationen der liberalen Wissenschaft Ethnografie (Fortschritt, Technik, Internationalismus) ebenfalls eingeschrieben; freilich unter gleichzeitiger Beibehaltung ihrer methodologischen Prämissen (Gegenwartsbezug, Naturwissenschaftlichkeit).

Der über den Volksbegriff gehandelte „ethische Nationalismus“ verbindet aber nicht nur Max Brod

---

<sup>314</sup> Vgl. Max Brod: *Juden, Deutsche, Tschechen* (1920): „Mein besonderer Fall: ich bin ein Jude, mein politisches Interesse gilt in erster Reihe der *allmenschlichen* Gemeinschaft, der ich am intensivsten innerhalb meines unverlogenen Volkstums zu dienen glaube, wobei die obere Grenze des Volkes in mir durch menschlichen-religiösen Dienst gegeben ist. In die naturhafte *Tiefe* der Seele greift das Volk vermutlich unendlich weit hinab. Ich fühle mich *nicht* als Angehöriger des deutschen Volkes, doch bin ich ein *Freund des Deutschtums* und außerdem durch Sprache und Erziehung [...] dem Deutschtum *kulturverwandt*. Ich bin ein Freund des Tschechentums und im Wesentlichen [...] dem Tschechentum *kulturfremd*. Eine einfachere Formel eines jüdischen Diaspora-Daseins in einer national geteilten Stadt ist mir unmöglich.“ (zit. nach Hans-Gerd Koch: *Max Brod: Ein jüdischer Dichter deutscher Zunge*, in: Steffen Höhne/Ludger Udolph (Hgg.): *Deutsche – Tschechen – Böhmen. Kulturelle Integration und Desintegration im 20. Jahrhundert*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010, 129-135, hier 134. [Hervorhebungen lt. Original])

<sup>315</sup> Max Brod: *Der jüdische Dichter deutscher Zunge* (1913), zit. nach Koch, *Max Brod*, 130.

<sup>316</sup> Sauer, *Zur Prager Literaturgeschichte*, 354.

und August Sauer, auch Tomáš Garrigue Masaryk entwickelt eine vergleichbare Konzeption. Bereits im akademischen Jahr 1904/05 hält der Philosophieprofessor Masaryk an der tschechischen Universität in Prag eine dreistündige Vorlesung über die besondere Geschichtsphilosophie einer kleinen Nation,<sup>317</sup> die mit einiger Verzögerung 1937 unter dem Titel *Problém Malého Národa* (dt. Das Problem eines kleinen Volks) erschien. Darin fordert Masaryk die Tschechen auf, ihre eben nicht am Meer liegende geografische Position zu nützen. Als ‚kleine Nation‘ müssten sie sich mit anderen Nationen austauschen, sich deren Wissen und Kenntnisse zu eigen machen und darauf aufbauen, kurz: sich mit anderen Nationen kreuzen. Das würde nach Masaryk die Wandlungsmöglichkeit der Nation sichern. Trotz der demografischen ‚Kleinheit‘ könne die tschechische Nation dadurch, vor allem über die Bereiche Wissenschaft und Kunst, zu einer bedeutenden Nation heranwachsen.<sup>318</sup>

Die Frage, ob Brod und Kafka die Vorlesung gehört haben, muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben. Mit Sicherheit waren sie aber mit Masaryks Theorie der ‚kleinen Nation‘, die einen – zumindest auf tschechischer Seite – zentralen Bestandteil der öffentlichen Diskussion darstellte, vertraut, wie sich beispielsweise aus der terminologischen Übereinstimmung in Kafkas Tagebüchern, in denen er sich explizit über die Literatur einer „kleinen Nation“<sup>319</sup> Gedanken macht, folgern lässt. Darüber hinaus ist es sehr wahrscheinlich, dass die an der tschechischen Kultur regen Anteil nehmenden Studenten Kafka und Brod zu den wenigen Lesern der vom tschechischen Germanisten und engen Freund Masaryks Arnošt Vilém Kraus herausgegebenen Zeitschrift *Čechische Revue*, welche „die tschechische Öffentlichkeit systematisch über die deutsche Literatur“ und „die deutsche Öffentlichkeit im Gegensatz über das Kulturleben in Böhmen“<sup>320</sup> informierte, gehörten. Die *Čechische Revue* aber war als Forum konzipiert, so erläutert Kraus einleitend in der ersten Nummer (1906), in dem die zeitgenössische Geschichte und Politik „vom Standpunkte der meist unbeachtet bleibenden Interessen der kleinen Völker“ betrachtet werden soll:

Und wir dürfen endlich, unbekümmert um die augenblickliche politische, wirtschaftliche, kulturelle Geltung unseres Volkes, ein allgemeines höheres Interesse beanspruchen. Durch

<sup>317</sup> Vgl. Schroubek, Isolation statt Kommunikation, 151.

<sup>318</sup> Tomáš Garrigue Masaryk: *Problém Malého Národa* (1905), Prag: Čin 1937, insb. 26-35; Mein Dank gilt Marcela Hák und Roswitha König für die kongeniale Übersetzung des auf Tschechisch erschienenen Vortrags ins Deutsche.

<sup>319</sup> Franz Kafka: *Tagebücher Band 1: 1909-1912*. Frankfurt a. M.: Fischer 1994, 245 (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden; Bd. 9) (Im Folgenden zitiert als TBI).

<sup>320</sup> Vodrážková-Pokorná, Die Anfänge der tschechischen Germanistik, 131f.

die Allseitigkeit, mit welcher wir zum Kerne der Erscheinungen unseres Volkslebens zu gelangen suchen, wird – wie nirgends bisher! – ein Problem von welthistorischer Bedeutung beleuchtet und der Versuch seiner Lösung gemacht: das Problem eines kleinen Volkes, das Problem jener Völker, welche gewaltige Summen von Energie der blossen Erhaltung ihres Volkstums widmen müssen, die die grossen Völker für den allgemeinen Fortschritt nutzen können, welche, ohnmächtig, wo es auf brutale Gewalt ankommt, nur in der Bildung das Mittel zu ihrer Selbsterhaltung sehen, aber gerade für ihr Bildungsstreben in ihrer geringen Zahl die grössten Hindernisse finden.

Wir legen soviel Gewicht auf dieses Problem und die Lösung desselben, dass wir eine scheinbare Ausnahme von unserem Programm machen und den unter ähnlichen Verhältnissen lebenden oder nur durch ihre geringe Kopfzahl uns nahestehenden Völkern unsere Aufmerksamkeit widmen. Unsere zeitweiligen Übersichten der auswärtigen Politik werden dadurch eine eigentümliche Färbung erhalten, sie werden die zeitgenössische Geschichte gerade vom Standpunkte der meist unbeachtet bleibenden Interessen der kleinen Völker sehen.<sup>321</sup>

Damit vertritt Kraus eine Konzeption und ein tschechisches Selbstverständnis, das vor allem von Kraus' engem Freund Tomáš Garrigue Masaryk propagiert wurde. Dieser findet sich dementsprechend, so wie auch Kafkas Bekannter Otto Pick, unter den Beiträgern der Zeitschrift.<sup>322</sup> Aufgrund des fehlenden Absatzes musste die Zeitschrift 1912 jedoch eingestellt werden.

Auch an der frühen Vorlesung Masaryks *Problém Malého Národa* wird jedenfalls deutlich, dass eine nationale Einstellung zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht gleichbedeutend mit einer nationalistischen oder völkischen Einstellung war. So wie Masaryk vertrat beispielsweise auch August Sauer einen Nationalismus, der sich zunächst auf den kulturellen Bereich beschränkt. In dem 1908 in der *Deutschen Arbeit* veröffentlichten Beitrag legt Sauer dieses letztlich universal gedachte kulturpolitische Programm auch für nationalistisch eingestellte Zeitgenossen unmissverständlich dar:

Wir wenden uns ganz zuerst einhellig und eindringlich an alle diejenigen, welche das Gefühl der Gerechtigkeit und der Kultur haben und welche das Bewusstsein haben von der Bedeutung der Wissenschaft und des Unterrichts überhaupt; an diejenigen auch, welche wünschen, dass der nationale Kampf umgewandelt werde in einen Kampf und Wettstreit auf dem Felde der Wissenschaft und Kultur, und wir bitten Sie, unsere Sache zu der Ihrigen zu machen, damit man nicht eine Frage des politischen Interesses mache aus einer Frage des Intellekts und der Kultur, damit ferner jede Nation alle Mittel erhalte, um an ihrer Kultur arbeiten zu können, und besonders wissenschaftlich, und damit es endlich jedem möglich werde, sein Scherflein beizutragen zur geistigen und wissenschaftlichen Erhebung seines Volkes und zu Fortschritt der Bildung überhaupt.<sup>323</sup>

Die prinzipielle Übereinstimmung der Nationalismus-Konzeptionen von Sauer und Masaryk zeigt sich

<sup>321</sup> Ernst Kraus: Einleitung, in: *Čechische Revue* 1 (1907), 1-4, hier 3.

<sup>322</sup> Vgl. etwa T. G. Masaryk: Peter Jakovlevič Čaadajev, der erste russische Geschichtsphilosoph, in: *Čechische Revue* 4 (1910), 5-19.

<sup>323</sup> Vgl. August Sauer: Ein tschechisches Kulturdokument in richtiger Beleuchtung, in: *Deutsche Arbeit* 8 (1908/09), 65-68, hier 66.

dabei auch in Masaryks öffentlichem Eintreten für den „als Galionsfigur deutschnationaler Aspirationen“<sup>324</sup> figurierenden Schriftsteller Peter Rosegger, der auch von August Sauer hochgeschätzt wurde. Obwohl nämlich Rosegger politisch für andere Interessen als Masaryk stand, empfiehlt der Philosophieprofessor 1902 in einer Rezension den Politikern des Landes die aufmerksame Lektüre von Roseggers Buch *Mein Himmelreich*. Diese Empfehlung wird begleitet von dem Wunsch, dass ihnen dabei die „religiöse Volksseele der deutschösterreichischen Alpenländer“, welche „in dem Buche vibriert“, fühlbar werde. Gleichzeitig aber stellt sich Masaryk die Frage, ob „österreichische Politiker“ „österreichische Hierarchen und ihre mächtigen Schirmherren“ denn jemals „in ‚gotteslästerlichen Büchern oder gar – in der Volksseele“<sup>325</sup> gelesen haben oder darin lesen werden. In der mit „Volksseele“ auf den Begriff gebrachten ursprünglichen religiösen Dimension von Roseggers Buch sieht Masaryk, so Karl Wagner, einen „Protest gegen die Indifferenz des Liberalismus und die kalte Rationalität des materialistischen Philosophierens, der sich auch in den religiösen Werken eines Tolstoj, Björnson, Garborg, Nietzsche und anderer bekunde.“<sup>326</sup> Dass neben Rosegger die „religiöse Volksseele“ für Masaryk aber vor allem mit Russland assoziiert war, wird im dritten Teil dieser Arbeit noch eingehender zu besprechen sein. Masaryks literarische Vorlieben jedenfalls erklärt Wagner mit dessen Nationalismus-Theorie: „Die Distanz zu den konkreten Zielen deutschnationaler Politik schließt eine strukturelle Affinität zu Masaryks Denken nicht aus. Masaryk fasste den Zusammenhang von Religion und Nationalismus als eine Möglichkeit auf, seinem Volk ein nationales und zugleich ein universales ethisches Programm zu offerieren.“<sup>327</sup> An dieses Argument lässt sich anschließen, dass sowohl Brod, Sauer und Masaryk prinzipiell im Nationalismus eine positive Kraft sahen – unabhängig von den verschiedenen Konkretisierungen. Der solchermaßen um die religiöse oder ethische Dimension erweiterte Nationalismus aber ist für alle drei dem Volksbegriff korreliert.

Im Gegensatz zu Sauer und Brod jedoch, die beide den so gefassten Nationalismus im politischen Modell des österreichischen Vielvölkerstaats – allerdings in unterschiedlichen Auflagen – bestmöglichst verwirklicht sahen, schwebte Masaryk bekanntermaßen eine von diesem Modell ab-

---

<sup>324</sup> Karl Wagner: Rosegger im Nationalitätenstreit: Zur Nobelpreis-Affäre, in: Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft 22 (1991), 203-214, hier 203.

<sup>325</sup> Zit. nach ebd., 207.

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> Ebd., 208.

weichende politische Lösung vor. In seiner um einiges später, 1915, am Londoner King's College zum Anlass seiner Ernennung zum Professor der eben gegründeten School of Slavonic Studies gehaltenen Inauguralvorlesung<sup>328</sup> *Das Problem der kleinen Völker in der europäischen Krisis* legt Masaryk seine diesbezüglichen Ansichten dar:

Wie stark und weitreichend nationales Fühlen und nationales Denken in modernen Zeiten geworden sind, wird durch das Wiederaufleben der unterdrückten Nationalitäten aller Staaten bewiesen. Die Wiedergeburt des böhmischen Volkes ist ein besonders auffallendes Beispiel und die Bekräftigung des allgemeinen nationalen Prinzips. Die soziale Einheit aufgeklärter Völker, welche die alten politischen Grenzen bricht, ist die wirkliche, weil sie die allumfassende soziale Einheit ist, wogegen die alten Staaten das Organ des politischen und militärischen Eroberungsgeistes verkörpern. Die Aufgabe des Staates hat sich daher verändert, und zwar im Einklang mit der Kulturentwicklung. Österreich und Preußen sind klassische Beispiele des Antagonismus von Staat und Nationalität. Der Staat ist autokratisch, herrschend und herrisch aufgeblasen, die Nation demokratisch, verwaltend, sozial, von innen heraus sich entwickelnd. Die Staaten sind daher den Völkern angepasst.<sup>329</sup>

Ein Gefüge ‚kleiner‘ bzw. ‚kleinerer‘ Nationen in Zentraleuropa, welche organisch gewachsen und demokratisch organisiert seien, präsentiert Masaryk im Kriegsjahr 1915 als zeitgemäße und moderne Alternative zur repressiven und imperialistischen Politik der alten Staaten.

Der richtige Nationalismus ist dem Internationalismus nicht entgegengesetzt, wir aber verabscheuen diejenigen nationalen Chauvinisten, welche im Namen des Nationalismus andere Völker unterdrücken, und wir verwerfen jene Form des Internationalismus und Kosmopolitismus, welcher tatsächlich nur eine – seine eigene Nation – anerkennt und die übrigen unterdrückt. Der wahre Internationalismus ist keine Unterdrückung, weder aber Anationalismus noch Antinationalismus.<sup>330</sup>

Hier spricht sich Masaryk deutlich gegen den Vielvölkerstaat Österreich aus, in welchem die deutsche Nation über die anderen Nationen dominiert. Seine in Ablehnung der österreichischen Politik entwickelte Idee von Zentraleuropa als Konglomerat autonomer Nationen impliziert dagegen deren gegenseitige Anerkennung, Hochachtung und Kommunikation. Nationalismus und Internationalismus schließen sich bei Masaryk also nicht aus; richtig verstandener Nationalismus hätte im Gegenteil Internationalismus zur Folge. Auf die Verheerungen des von den großen Staaten angezettelten Krieges verweisend mahnt Masaryk in seiner Londoner Inauguralvorlesung von 1915

<sup>328</sup> Vgl. Jan Reichmann: Einleitung, in: Tomáš Garrigue Masaryk: *Das Problem der kleinen Völker in der europäischen Krisis*, übers. und eingel. von J. R. Prag: Otto Girgal 1922, 4.

<sup>329</sup> Tomáš Garrigue Masaryk: *Das Problem der kleinen Völker in der europäischen Krisis*, übers. und eingel. von Jan Reichmann. Prag: Otto Girgal 1922, 26f.

<sup>330</sup> Ebd., 27.

die demokratischen Grundprinzipien der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – auch für das Zusammenleben der Nationen und Staaten untereinander ein:

Falls ich mich nicht irre, ist dieser Krieg eine Enthüllung dieser historischen Wahrheit. Kein Herrenvolk, aber nationale Gleichheit und Parität: Liberté, Egalité, Fraternité sowohl zwischen Völkern als auch zwischen Individuen. Diese politischen Prinzipien, welche in Frankreich im Namen der Humanität verkündet wurden, bilden die Grundlage der Demokratie innerhalb der einzelnen Nationen, und auch die Grundlage der demokratischen Verhältnisse zwischen Staaten und Nationen, des demokratischen Internationalismus.<sup>331</sup>

Max Brod dagegen, so erfährt man aus seiner Autobiografie, verwahrte sich trotz Bewunderung für Masaryk gegen dessen „Grundkonzeption der Kleinstaaterei in Mitteleuropa“<sup>332</sup> und trat weiterhin für den Vielvölkerstaat ein, der für ihn – wie für die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung in Böhmen – „die beste Garantiemacht ihrer Rechte und Freiheiten“<sup>333</sup> darstellte. Die beste Lösung des Nationalitätenproblems sieht Max Brod 1916 daher nach wie vor in einer „gerechte[n] Föderativregierung autonomer Völker in Österreich-Ungarn“<sup>334</sup>. In der politischen Überform der Monarchie sieht Brod also im Unterschied zu Masaryk ein für das friedliche Zusammenleben der autonomen Nationen notwendiges politisches Regulativ. Kurz vor Ausbruch des die Existenz der Monarchie bedrohenden Ersten Weltkriegs versuchte Max Brod gemeinsam mit Franz Werfel und dem Philosophen Max Wertheimer vergeblich, Masaryk mit seinem Namen für eine Antikriegspetition zu gewinnen.<sup>335</sup>

Aber auch nach dem Ersten Weltkrieg blieb Brod politisch aktiv. Das Bekenntnis zur jüdischen Nationalität mündete bei Brod schließlich in einen aktiven Zionismus, wobei es den tschechischen Zionisten primär darum ging, eine verfassungsrechtliche Anerkennung der jüdischen Nationalität als gleichberechtigte Minderheit zu erwirken.<sup>336</sup> Die Beziehung von Masaryk und Brod, dem in diesem Belangen wichtigsten Gesprächspartner des ersten Präsidenten der Tschechoslowakischen Republik,<sup>337</sup> ist nach Vassogne daher von wechselseitigen Interessen geprägt:

Die Beziehung zwischen den beiden Männern basiert auf dem Bewusstsein gemeinsamer

---

<sup>331</sup> Ebd., 28.

<sup>332</sup> Brod, Streitbares Leben, 144.

<sup>333</sup> Vassogne, Max Brod, 116.

<sup>334</sup> Max Brod 1916, zit. nach ebd., 126.

<sup>335</sup> Vgl. ebd., 116f.

<sup>336</sup> Vgl. ebd., 132.

<sup>337</sup> Vgl. ebd., 131.

Interessen. Brod weiß, dass die endgültige Anerkennung der jüdischen Nationalität nur von Masaryk kommen kann, der ihr immer mit einem gewissen Wohlwollen gegenüber gestanden hat. Es wäre inkonsequent gewesen, den Juden die Rechte abzusprechen, die er für die Tschechen und Slowaken errungen hatte, nämlich die Anerkennung ihres besonderen Nationalwesens. Außerdem weiß Brod, dass die Anerkennung einer jüdischen Nation für Masaryk innenpolitische Vorteile besitzt. Die Mehrheit der Nationaljuden gehört zur ungarischen oder deutschen Minderheit. Ihnen zu erlauben, sich zur jüdischen Nationalität zu bekennen, würde den Anteil der ungarischen und deutschen Bevölkerung in der Tschechoslowakei reduzieren und die Forderungen dieser beiden Minderheiten einschränken.<sup>338</sup>

Masaryks weiteres Agieren in der Frage der rechtlichen Anerkennung der jüdischen Nationalität<sup>339</sup> ist also weniger von philosophisch-ethischen Prinzipien geleitet als von einfachen, jenen Sauers vergleichbaren, allerdings mit unterschiedlichem Vorzeichen versehenen politischen Kalkulationen: Die Anerkennung der Juden als Nation bedeutet eine gleichzeitige Schwächung der deutschen und ungarischen Minderheit und somit eine Verminderung ihres den Zusammenhalt der ČSR gefährdenden politischen Einflusses. Gleichzeitig läuft Masaryk durch eine Anerkennung Gefahr, die Unterstützung der assimilierten Juden zu verlieren, welche dem zionistischen Ansinnen ablehnend gegenüber standen. Dementsprechend enthält der Verfassungstext von 1920 eine bloß vage Formulierung, die es den Juden freistellt, sich zu einer Nationalität zu bekennen. Nach Vassogne handelt es sich hierbei „eher um eine Anerkennung de facto als de jure“<sup>340</sup>. Die Frage, ob die Juden dabei eine eigene Nation bilden wird jedoch weder aufgegriffen, noch wird der Begriff der jüdischen Nation definiert.<sup>341</sup> Eine solche Begriffsklärung bleibt damit, insofern sie nicht wie im Fall von anderen Nationalitäten einfach, aber deshalb nicht weniger problematisch, über eine gemeinsame Sprache geleistet werden kann, ein rechtlich wie theoretisch ungelöstes Problem. Felix Weltsch versucht in seinem 1931 erschienen Aufsatz *Masaryk und der Zionismus* dieser offenen Formulierung des Verfassungstexts etwas Positives abzugewinnen, indem er die nationale Zugehörigkeit als Angelegenheit der individuellen Entscheidung herausstellt:

Die Verfassung zählt die nationalen Minoritäten nicht auf, sie hätte sonst selbst wissenschaftlich strittige Fragen lösen müssen. Ist ja selbst der Begriff der Nation bisher nicht streng definiert worden. Strittig ist z.B. die Frage, ob die Juden ein Volk sind. Indem die Verfassung die Wendung ohne Rücksicht auf Rasse, Sprache oder Religion [...] verwendet, überlässt sie es einem jeden, sich selbst zu entscheiden, worin er das charakteristische

<sup>338</sup> Ebd., 131f.

<sup>339</sup> Zur Anerkennung der jüdischen Nationalität vgl. ebd., 131-145.

<sup>340</sup> Ebd., 142.

<sup>341</sup> Vgl. ebd.

Merkmal der Nation erblickt und sich danach frei zu entscheiden.<sup>342</sup>

Der Weg von Schopenhauers Pessimismus führte Max Brod über den ‚Indifferentismus‘ zu einem ethisch konzipierten Nationalismus. Damit war nicht nur ein Bekenntnis zur eigenen jüdischen Identität gemeint, sondern auch ein dementsprechender politischer Aktivismus. Die Annahme von bzw. das Bekenntnis zu (nationaler) Identität zeigt sich damit in erster Linie – wie auch für Sauer und Masaryk – nicht als objektivierbare Kategorie, sondern als politisches Mittel. Nicht in realpolitischer, sondern in theoretischer Hinsicht setzt sich Brods engster Freund, Franz Kafka, mit dem Problem nationaler Identität auseinander. Wie insbesondere aus seinen Tagebüchern hervorgeht, stellte sich Kafka – unter eindeutiger Bezugnahme auf die öffentlich verhandelte und von Masaryk propagierte Konzeption der ‚kleinen Nation‘ – die Frage, wie die Literatur einer solchen kleinen Nation beschaffen ist bzw. beschaffen sein könnte. Als Antwort skizziert er eine nach wie vor bemerkenswerte Poetik oder Literaturtheorie, die zum fundamentalen Problem des Zusammenhangs zwischen Sozialem und Kulturellem, also z.B. der Sprache, führt.

#### Richard, Samuel, Max und Franz

Der folgende Abschnitt soll der Analyse eines frühen Schreibexperiments gelten, das Max Brod und Franz Kafka gemeinsam unternommen haben. Dieses wurde von der Forschung – wohl nicht zuletzt aufgrund der Co-Autorschaft – lange Zeit ignoriert und erst in den letzten Jahren zum Gegenstand der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit erhoben.<sup>343</sup> Insofern die beiden befreundeten Co-Autoren hierbei gleichzeitig als gleichberechtigte Produzenten und Rezipienten von Literatur fungieren, läuft es der herrschenden, von August Sauer exemplarisch vertretenen elitären Auffassung von Literatur, einer Literatur also, die von *einem* ‚großen‘ Individuum geschaffen wird und von nur wenigen befähigten Individuen rezipiert werden kann, entgegen. Im Unterschied zu Sauers Literaturbegriff steht in diesem literarischen Experiment nicht die ästhetische Qualität des literarischen Textes im

<sup>342</sup> Felix Weltsch: Masaryk und der Zionismus, in: Ernst Rychnovsky (Hg.): Masaryk und das Judentum. Prag: Marsverlagsgesellschaft 1931, 89.

<sup>343</sup> John Zilcosky sieht in seiner Studie zu Kafkas Reisen das Buch-Projekt als Antwort auf die in der Reiseliteratur der Zeit sonst übliche Faszination für das Exotische (vgl. John Zilcosky: *Kafka's Travels. Exoticism, Colonialism, and the Traffic of Writing*. Palgrave/New York 2003, 19-39); Elke Siegel behandelt *Richard und Samuel* im Zusammenhang mit ihrer Untersuchung der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten von Freundschaft (vgl. Elke Siegel: *Entfernte Freunde. Nietzsche, Freud, Kafka und die Freundschaft der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 223-233).

Zentrum des Interesses, sondern seine unmittelbaren sozialen Auswirkungen. Es wäre demnach durchaus möglich – so legt auch das diesem Teil vorangestellte Motto nahe –, dass nicht die Herstellung eines literarischen Textes das eigentliche Ziel der gemeinsamen Reise darstellte, sondern, umgekehrt, die Erkundung und Festigung der freundschaftlichen Beziehung der beiden Autoren. Für den Problemzusammenhang dieser Arbeit ist das Projekt deshalb insofern relevant, als es eine erste und ungewöhnliche Umsetzung eines demokratischen Literaturverständnisses darstellt. Die gemeinsame Arbeit an dem Projekt *Richard und Samuel* fällt darüber hinaus in dieselbe Zeit wie Kafkas Tagebuchaufzeichnungen zu einer ‚kleinen Literatur‘ sowie Brods und Kafkas Auseinandersetzung mit dem jiddischen Theater, welche den Zeitraum von ca. 1910 bis 1913 bestimmen. Das Gemeinschaftsprojekt, das bezeichnenderweise den Untertitel *Eine kleine Reise durch mitteleuropäische Gegenden* trägt, soll deshalb im Folgenden auch im Zusammenhang mit der Initiierung oder Realisierung einer ‚kleinen Literatur‘ gelesen werden.

Der Beweggrund der gemeinsamen Reise, welche die beiden Schriftsteller über die Schweiz und Norditalien nach Paris bzw. zur Idee führt, ihre Tagebuchaufzeichnungen zu einem gemeinsamen Buch zu verwenden, lag zunächst jedoch vermutlich in dem Bedürfnis, sich selbst Aufschluss über das Wesen von Nationen bzw. Nationalität zu verschaffen. Schon die Wortwahl ‚mitteleuropäische Gegenden‘ im Untertitel indiziert eine prinzipielle Skepsis gegenüber der Auffassung von Nation als geografisch bzw. sprachlich klar begrenzbares Gebiet. In dieser Hinsicht aber erweist sich gerade die vielsprachige Schweiz als Bezugsmodell und attraktives Reiseziel. Immerhin dachte man noch vor der sprachnationalen Teilung der Prager Universität (1882), der Badenschen Sprachenverordnung (Einführung des Tschechischen als neben dem Deutschen gleichberechtigte Sprache) bzw. ihrer Zurücknahme und der darauf folgenden gewaltsamen Ausschreitungen (1897)<sup>344</sup> über die Lösung des Nationalitätenkonflikts in Böhmen nach Schweizer Vorbild nach. „In einem Worte: ‚eine

---

<sup>344</sup> „In der Folge der am 5.4.1897 für Böhmen, am 22.4.1897 für Mähren erlassenen Sprachenverordnungen, mit denen in den Kronländern Böhmen und Mähren beide Landessprachen ‚im inneren und äußeren Dienstverkehr der Behörden einander gleichgestellt‘ wurden [...], kam es zu massiven Ausschreitungen, in deren Folge die Sprachenverordnungen gekippt wurden und Baden zurücktreten musste, was dann zu blutigen Ausschreitungen tschechischer Radikaler, einhergehend u.a. mit der Zerstörung deutscher Hochschulinstitute, führte. Diese Ereignisse waren Ausdruck des sich allmählich landesweit durchsetzenden integralen Nationalismus, der das Bestehen zweier oder mehrerer Sprachen nicht als Ausdruck kulturellen Reichtums verstand, sondern das Ideal monolingualer, nationaler Integration propagierte, die eben auch Künste und Wissenschaften erfasste.“ (Höhne, August Sauer, 15.)

monarchische Schweiz“ sei, so der politische Führer der Alttschechen František Ladislav Rieger 1869 in einem Brief an Ludwig Oppenheimer,

in kürzester Fassung die Art und Weise angesprochen, wie ich mir die Ordnung der Sprachen- und Nationalitätenfrage in Böhmen gedacht und befürwortet habe, also die gesetzliche Normierung der nationalen Gleichberechtigung, wie sie in der Schweiz unter drei Nationalitäten praktisch durchgeführt ist, bei vollem materiellen Gedeihen des Landes in wahrer Freiheit und Autonomie.<sup>345</sup>

Die Reise bzw. die darauf folgende Arbeit an dem gemeinsamen Buch lässt sich daher auch als Erkundung der Bedingungen und Möglichkeiten von sozialer Zusammengehörigkeit lesen.

Zu Beginn der gemeinsam mit Max Brod unternommenen Reise von Prag in die Schweiz, nach Italien und dann nach Paris im Sommer 1911 hatte Kafka die Idee, wie schon bei ihrer gemeinsamen Reise zwei Jahre zuvor, parallel Reisetagebuch zu führen, diesmal aber mit der zusätzlichen Aufgabengstellung: „Gleichzeitige Beschreibung der Reise und der innerlichen Stellungnahme zueinander die Reise betreffend.“<sup>346</sup> Diese einigermaßen komplizierte Idee führte noch auf der Reise, nämlich in Paris<sup>347</sup>, zu dem Plan, die in diesem Sinn unternommenen Aufzeichnungen zu einem gemeinsamen Buch zu verarbeiten. Das erste Kapitel dieses Buches erschien im Mai 1912 in Willy Haas' *Herder-Blättern* – mit dem nicht gehaltenen Versprechen: Fortsetzung folgt.<sup>348</sup> Zu der Gesamtanlage des geplanten Buches mit dem provisorischen Titel *Richard und Samuel – Eine kleine Reise durch mitteleuropäische Gegenden* heißt es in der Einleitung dazu:

Die beiden, obwohl Schulkollegen, sind während dieser beschriebenen Reise zum erstenmal andauernd mit einander allein. Sie schälzen (sic!) einander, obwohl sie einander unbegreiflich erscheinen. Anziehung und Abstossung wird vielartig geföhlt. [...] Die Reise schliesst damit, dass die beiden Freunde ihre Fähigkeiten zu einem neuen eigenartigen Kunstunternehmen vereinigen.<sup>349</sup>

<sup>345</sup> Zit. nach Jiří Kořalka: Minderheitenstatus als Notausweg. Grundsätze der Rechtslage und des Minderheitenschutzes in den böhmischen Ländern vor 1914 und in der Tschechoslowakischen Republik nach 1918, in: Umberto Cosini (Hg.): Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen. Berlin: Duncker & Humblot 1997, 95-113, hier 101. (= Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient; 10)

<sup>346</sup> Franz Kafka: Reisetagebücher. In der Fassung der Handschrift. Mit parallel geföhrtten Aufzeichnungen von Max Brod im Anhang. Hg. v. Hans-Gerd Koch. Frankfurt a. M.: Fischer 1994, 21 (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden; Bd. 12) (im Folgenden zitiert als RTB).

<sup>347</sup> „Robert – Samuel –“ (RTB, 45); bei Brod, 6.9.1911 „Plan des gemeinsamen Buches“ (RTB, 151).

<sup>348</sup> Vgl. Max Brod/Franz Kafka: Erstes Kapitel des Buches „Richard und Samuel“, in: Herder-Blätter 3 (1912). Faksimile-Ausgabe zum 70. Geburtstag von Willy Haas (7. Juni 1961), hg. v. Rolf Italiaander. Hamburg: Hanseatische Druckanstalt 1962, 15-25, hier 16.

<sup>349</sup> Ebd., 15.

Zwar lässt sich jede der fiktiven Figuren, so Brod retrospektiv in seiner Kafka-Biografie (1937), tendenziell einem der Autoren assoziieren, jedoch ist die Referenz nicht stabil:

Die Freunde waren selbstverständlich nicht nach der Natur gezeichnet, vor allem Samuel nicht, der praktisch, reich und unabhängig sein sollte, – doch machte es uns viel Spaß, für Richard vorzugsweise die Eigenheiten und Reisenotizen Kafkas, für Samuel die meinen (manchmal aber auch umgekehrt) zu verwenden.<sup>350</sup>

Anders als die parallel geführten Tagebücher von Gustave Flaubert und Maxime du Camp, handelt es sich bei diesem Unternehmen, wie Hannelore Rodlauer-Wenko herausstreicht, also nicht nur „um abwechselnd verfaßte Kapitel ein und derselben Reisearbeit, die relativ geringfügige Konzessionen an den Coautor erforderte, sondern um eine [...] wesentlich komplexere, nicht allein additive Zusammenarbeit“<sup>351</sup>.

Schon das Tagebuchführen selbst geschieht also in Hinblick auf den Reisegefährten und seine Sicht der Dinge sowie den Einfluss, den diese wiederum auf die eigene Sicht hat. So heißt es beispielsweise in Kafkas Reisetagebuch, Eintrag 26. VIII 11, bezüglich einer Reisebekanntschaft mit Alice – bei Brod: Angela – Rehberger: „Max zerstört wahrscheinlich die Möglichkeit einer späteren Beschreibung, indem er als Ehemann um der Erscheinung die Gefährlichkeit zu nehmen, etwas sagen muß, dabei das Wichtige ausläßt, das Lehrhafte hervorhebt und ein wenig verhäßlicht.“<sup>352</sup>

Dieser Eintrag lässt dabei Schlussfolgerungen auf die Redaktionsprinzipien der Tagebücher zu, insofern als sich Kafka hier auf den dementsprechenden Eintrag von Brod bezieht<sup>353</sup>. Zunächst werden Notizen gemacht – bei Kafka flüchtige Einträge im Nominalstil<sup>354</sup> – die man sich relativ unmittelbar vorliest oder zum Gegenlesen überlässt, und die zeitlich versetzt aus der Erinnerung ausgearbeitet werden. Die Einträge sind oft rückdatiert, was auch die vielen Fehler in den Datierungen erklärt. Die ersten Überarbeitungen werden manchmal zusammen, das heißt nebeneinander in einem Raum, an

<sup>350</sup> Max Brod: Franz Kafka. Eine Biographie (Erinnerungen und Dokumente): New York: Schocken <sup>2</sup>1946 (zuerst 1937), 155.

<sup>351</sup> Hannelore Rodlauer-Wenko: Die Paralleltagebücher Kafka – Brod und das Modell Flaubert, in: Arcadia 20.1 (1985), 47-60, hier 58.

<sup>352</sup> RTB, 21.

<sup>353</sup> Vgl. ebd., 118.

<sup>354</sup> Hierzu bei Brod am 31.8: „Durch allzu fleißiges Notizenmachen kommt man um viele Notizen. Es ist ein Augenschließen. Man muß das Sehn immer wieder von vorn anfangen. – Wenn man sich aber dessen bewußt bleibt, kann vielleicht das Notizenmachen nicht so stark schaden. (Kafka)“ (ebd., 133f.)

einem Tisch<sup>355</sup>, oder aber örtlich getrennt vorgenommen. So zum Beispiel die Passagen, die Kafka im Sanatorium Erlenbach im September 1911 schreibt.

Das wechselseitige Tagebuchs Schreiben sowie die unmittelbar daran angeschlossenen gegenseitigen Lektüren bzw. das gegenseitige Vorlesen der eigenen Passagen<sup>356</sup> haben also einen Rückkoppelungseffekt und bringen eine Dynamik in Gang: Das Geschriebene wirkt sich auf das Verhältnis der Reisenden aus, was wieder auf deren Schreiben zurück wirkt etc. Nicht von ungefähr spielt deshalb das gesamte erste Kapitel ausschließlich in Fortbewegungsmitteln, in Eisenbahn und Automobil. Zu diesen ‚fahrenden Räumen‘ heißt es im Text:

Denn es gibt kaum einen Ort, wo die grössten Gegensätze in der Lebensführung so nah, unvermittelt und überraschend neben einander sitzen wie im Coupée und infolge der fortwährenden gegenseitigen Betrachtung in der kürzesten Zeit auf einander zu wirken anfangen.<sup>357</sup>

Wie man Kafkas Tagebüchern von 1909-1912 entnehmen kann, treffen sich Brod und Kafka nach ihrer Reise regelmäßig, um an dem geplanten Buch zu arbeiten. Diese Treffen gestalten sich unterschiedlich, und lassen sich wohl am besten als spannungsreich bezeichnen. So heißt es am 19. November 1911 in Kafkas Tagebuch:

Ich und Max müssen doch grundverschieden sein. So sehr ich seine Schriften bewundere, wenn sie als meinem Eingriff und jedem andern unzugängliches Ganze vor mir liegen [...], so ist doch jeder Satz, den er für Richard und Samuel schreibt, mit einer widerwilligen Koncession von meiner Seite verbunden, die ich schmerzlich bis in meine Tiefe fühle. Wenigstens heute.<sup>358</sup>

Im Text des ersten Kapitels werden nach der schon erwähnten kurzen Einleitung die Tagebucheinträge von zwei fiktiven Reisenden, Samuel und Richard, alternierend abgedruckt. Das Material für die fiktiven Tagebücher stammt dabei aber nicht, wie man vermuten möchte, jeweils von einem der Autoren; es handelt sich dabei um eine Verflechtung ausgearbeiteter Passagen von Brod und Kafka gleichermaßen, gespickt mit nachträglich hinzugekommenen Ausschmückungen. So ist es möglich, dass ein Satz aus dem fiktiven Reisetagebuch Samuels bzw. Richards mit Brods Autorschaft anfängt

---

<sup>355</sup> „30. August. Von 4h bis 11h Nachts mit Max an einem Tisch, zuerst im Garten, dann im Lesezimmer, dann in meinem Zimmer“ (ebd., 31)

<sup>356</sup> Vgl. auch die fiktionale Fassung: „Samuel liest mir seine erste Bemerkung vor, sie macht auf mich einen großen Eindruck. Ich hätte auf die Bäuerinnen mehr Acht geben sollen.“ (Brod/Kafka, Richard und Samuel, 16.)

<sup>357</sup> Ebd., 23.  
<sup>358</sup> TBI, 200f.

und mit jener Kafkas aufhört oder umgekehrt, und dass längere Passagen aufgenommen bzw. dazugedichtet werden. Darüber hinaus fließen Erlebnisse der Autoren aus der Zeit der Arbeit am Buch in die fiktiven Reiseberichte ein. So zum Beispiel die Beschreibung „der Rehberger“, die Brod und Kafka im Oktober in Prag wieder trafen. Die Beschreibung der herbstlichen Erscheinung A. Rehbergers, wie sie in Kafkas Tagebüchern zu finden ist, ersetzt den ursprünglichen Eindruck und wird wortwörtlich in das erste Kapitel aufgenommen.<sup>359</sup> Die fiktiven Figuren Richard und Samuel sind dabei nach unterschiedlichen Prinzipien gestaltet. So bildet sich Samuel, wie es in Kafkas *Skizze zur Einleitung* heißt, sein „Urteil auf dem kürzesten Weg“, Richard dagegen denkt umständlicher und mit „stärkerem Beziehungsgefühl“<sup>360</sup>.

Neben dem schon erwähnten, unter dem Titel *Die erste lange Eisenbahnfahrt (Prag-Zürich)* publizierten ersten Kapitel geben Notizen, ausgearbeitete Tagebuchpassagen und Einleitungsfragmente Aufschlüsse über das geplante Schreibprojekt. So kann man zum Beispiel von den sowohl durch Brod als auch durch Kafka stark überarbeiteten Tagebuchpassagen und Notizen, die während ihres Aufenthalts in Paris gemacht wurden, auf einen geplanten Handlungsverlauf schließen. Ausgearbeitete Passagen, die sich in den Reisetagebüchern finden, sind ein Bordellbesuch, ein Nachmittag im Bois de Boulogne, die Metro und ein beobachteter Verkehrsunfall. Das ganze hätte damit also offenbar die Richtung eines modernen Großstadttromans nehmen sollen. Die Cholera bzw. die verschiedenen Einstellungen der Protagonisten zu der Seuche, die zu dieser Zeit vor allem im Mailand und Paris grassierte, sollte die entscheidende Krise in der Freundschaft auslösen.<sup>361</sup>

Programmatisch an dem co-autorschaftlich unternommenen Romanprojekt *Richard und Samuel* ist jedenfalls die Perspektivierung: Analog zur Vielstimmigkeit soll das gemeinsame Buch in „wider-

<sup>359</sup> Vgl. dazu Kafka, 13.10.1911: „Die Beschreibung der Rehberger hielt ich nicht für gelungen, sie muß aber doch besser gewesen sein als ich glaubte oder mein vorgestriger Eindruck von der Rehberger muß so unvollständig gewesen sein, daß ihm die Beschreibung entsprach oder ihn gar überholte. Denn als ich gestern abend nachhause gieng, fiel mir augenblicksweise die Beschreibung ein, ersetzte unbemerkt den ursprünglichen Eindruck und ich glaubte die Rehberger erst gestern gesehn zu haben und zwar ohne Max, so daß ich mich vorbereitete, ihm von ihr zu erzählen, gerade so wie ich sie mir hier beschrieben habe.“ (TBI, 61f.)

<sup>360</sup> Franz Kafka: *Skizze zur Einleitung für Richard und Samuel*, in: F. K.: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M.: Fischer 2002, 183f. (= Franz Kafka: *Schriften Tagebücher*. Kritische Ausgabe) (im Folgenden zitiert als NSuFI)

<sup>361</sup> „Zu ergänzen wäre noch, daß der ‚Konflikt‘, der das Freundschaftsverhältnis von Richard und Samuel vorübergehend trüben sollte, das Auftreten der Cholera in Mailand war (geheim geflüstert, in der Presse abgeleugnet). Die Freunde reagieren entgegengesetzt. Daraus entstehen Spannungen, die sich erst in Paris lösen.“ (vgl. Max Brod: *Zusammenarbeit mit Franz Kafka*, in: *Herder-Blätter*. Faksimile-Ausgabe zum 70. Geburtstag von Willy Haas (7. Juni 1961). Hg. von Rolf Italiaander. Hamburg: Hanseatische Druckanstalt 1962. Marginalien zu dieser Ausgabe der *Herder-Blätter*, VII-IX, hier IX)

spruchsvolle[r] Doppelbeleuchtung“ unterschiedliche, widerstreitende Blickwinkel zusammenschließen. Gleichzeitig soll das Augenmerk programmatisch nicht nur von oben, sondern auch von unten auf die Dinge gerichtet werden. Die „Kellerwohnungsperspektive“ der Autofahrt in München, die sich im ersten Kapitel literarisch ausgestaltet wiederfindet, kann als Beispiel für dieses Programm herangezogen werden.<sup>362</sup> Der Reisetagebucheintrag Kafkas vermerkt diesbezüglich: „Automobil in München. Regen, rasche Fahrt (20 Min.). Kellerwohnungsperspektive, Führer ruft die Namen der unsichtbaren Sehenswürdigkeiten aus [...]“.<sup>363</sup> Der Blick aus der beschriebenen „Kellerwohnungsperspektive“ also sieht von den „Sehenswürdigkeiten“ – unumgänglich für die Inszenierung von nationaler Identität – ab und richtet sich auf die unwürdigen, kleinen, die unscheinbaren Dinge.<sup>364</sup> Durch die funktionale Affinität von „Sehenswürdigkeiten“ und den von Vatroslav Jagić hoch gehaltenen „Literaturdenkmälern“, also den kanonisierten Texten der Literaturgeschichte, erweisen sich die in *Richard und Samuel* eingeübten Perspektivenwechsel, von der Vogel- in die Froschperspektive (und wieder zurück), aber auch als Voraussetzung für die Umsetzung einer „kleinen Literatur“.

Neben den schon erwähnten *Skizzen zur Einleitung für Richard und Samuel*, findet sich in Kafkas Tagebüchern weiters ein *Fragment zur Skizze zur Einleitung für Richard und Samuel*, das dem Gemeinschaftsprojekt von Brod und Kafka noch eine weitere Dimension gibt, sie aus der Zweier-Beziehung löst und Kollektivität in einem größeren Zusammenhang verhandelt. Die Datierung desselben ist schwierig, vermutlich entstand es aber ebenfalls im Sanatorium Erlenbach im September 1911.<sup>365</sup> Richard heißt hier noch Robert und befreundet ist er außer mit Samuel mit Max und Franz.

Es war schon eine Gewohnheit der vier Freunde Robert, Samuel, Max und Franz geworden jeden Sommer oder Herbst ihre kleinen Ferien zu einer gemeinsamen Reise zu verwenden. Während des übrigen Jahres bestand ihre Freundschaft meist darin, daß sie gerne an einem Abend in der Woche alle vier zusammenkamen meist bei Samuel der als der wohlhabendste ein größeres Zimmer hatte, einander verschiedenes erzählten und dazu mäßig Bier tranken.<sup>366</sup>

<sup>362</sup> Vgl. auch die „Kellerwohnungsperspektive“ in der Schilderung des Gangs durch New York von Delamarche in *Der Verschollene*. [vgl. Franz Kafka: *Der Verschollene*, hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a. M.: Fischer 2002, 139-141. (= Franz Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe)]

<sup>363</sup> RTB, 22.

<sup>364</sup> Vgl. hierzu auch Gerhard Neumann: ‚Eine höhere Art der Beobachtung‘. Wahrnehmung und Medialität in Kafkas Tagebüchern, in: Beatrice Sandberg/Jakob Lothe (Hgg.): *Franz Kafka: Zur ethischen und ästhetischen Rechtfertigung*. Freiburg im Breisgau, 2002, 33-58.

<sup>365</sup> Vgl. Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I, Apparatband*, hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M.: Fischer 2002, 63. (= Franz Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe)

<sup>366</sup> TBI, 127f.

Bei diesem frühen Entwurf des gemeinschaftlichen Romans scheint Kafka also noch einen größeren Personenkreis im Sinn gehabt zu haben. Das Fragment berichtet von einem abendlichen Treffen der vier Freunde, bei dem erzählt, gelacht und musiziert wird. Am Anfang des letzten Drittels des kurzen Textes schlägt der fiktive Franz vor, die Treffen zu intensivieren – „Franz schien es als bekomme er zur Strafe dafür daß er ungebeten für alle rede, eine hohle Stimme“<sup>367</sup> –; Robert folgt ihm und schlägt vor, in Hinblick auf die noch bevorstehenden gemeinsamen Reisen zusammen Italienisch zu lernen. Daraus entwickelt sich ein kleines Streitgespräch, das unaufgelöst bleibt: „Deshalb will ich gerade daß wir zusammen lernen sagte Robert und machte große Augen auf die zwei die gegen ihn waren. Besonders sein Hals wurde gelenkig, wenn man ihm widersprach.“<sup>368</sup>

Der Plan, zusammen eine Sprache zu lernen, gepaart mit dem Streit, den dieser auslöst, ist auf den ersten Anschein ein paradoxe Fügung, dabei aber einer Idee von Gemeinsamkeit geschuldet, die keine Übereinstimmung, kein *uni sono* anstrebt. Bezeichnenderweise besteht das letzte Drittel des Texts aus direkten Reden, welche die individuellen Meinungen zu dem Vorschlag wiedergeben und mit gleichermaßen unnachgiebigen wie gleichberechtigten *verba dicendi* schließen: „sagte Samuel“, „sagte Franz“, „sagte Max“, „sagte Robert“. Diese widerstreitende Vielstimmigkeit, die den Plan, eine gemeinsame Sprache zu lernen, kontrastiert, kann aber die vier Figuren, die ineinander eingehängt spazieren, nicht auseinandertreiben, allenfalls hatten sie „ihren Schritt verlangsamte und die Arme gelockert“<sup>369</sup>.

Die Beschreibung des abendlichen Treffens erinnert aber bezeichnenderweise an jene Tagebucheinträge Kafkas, die über die regelmäßigen Zusammenkünfte mit den Freunden Max Brod, Felix Weltsch und Oskar Baum Auskunft geben, ein Freundeskreis, den Brod rückwirkend auch als die „Prager Vier“<sup>370</sup> und den engeren des so genannten „Prager Kreises“ bezeichnet hatte. Kafka, Weltsch, Baum und Brod trafen sich zwischen 1909 und 1912, d.h. noch vor der Etablierung Kafkas als Schriftsteller, regelmäßig, um sich Geschriebenes laut vorzulesen. In dieser Zeit beginnt Kafka auch Tagebuch zu führen und macht gemeinsame Reisen mit Max und Otto Brod und auch mit Felix

---

<sup>367</sup> Ebd., 130.

<sup>368</sup> Ebd., 131.

<sup>369</sup> Ebd.

<sup>370</sup> Max Brod: Franz Kafka. Eine Biographie, 134; vgl. auch Max Brod: Der Prager Kreis. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer 1966, 35f.

Weltsch. Durch die in dem bereits erwähnten *Fragment zur Skizze zur Einleitung* von den Figuren heftig diskutierte Frage, ob es sinnvoll sei, gemeinsam eine Sprache, gemeinsam Italienisch zu lernen, werden also implizit auch die Bedingungen und Möglichkeiten einer gemeinsamen Literatur – die Literatur eines möglichen ‚Prager Kreises‘ – verhandelt.

### „Kleine Literatur“

Die Arbeit an *Richard und Samuel* führt, wie man anhand von Kafkas Tagebüchern gut nachvollziehen kann, zu grundlegenden Reflexionen über eine „kleine Literatur“, die mit der Studie von Gilles Deleuze und Félix Guattari *Franz Kafka. Pour une littérature mineure* aus dem Jahr 1975 als Begriff (oder Schlagwort) Eingang in die neuere Theoriebildung gefunden hatten.<sup>371</sup> Kafkas Ausführungen in den Tagebüchern hingegen nehmen keine systematische und konsistente Form an, sondern verbleiben im Zustand von bruchstückhaften Skizzen. Sie finden sich eingestreut oder zu einem eigenen Eintrag verdichtet im Tagebuch zwischen dem 25. und dem 27. Dezember 1911.

Gegenstand der Tagebücher, dem neben den Eintragungen zu einer ‚kleinen Literatur‘ viel Platz eingeräumt ist bzw. der untrennbar mit diesen zusammenhängt, bilden die Aufführungen einer Theatergruppe aus Lemberg, die Kafka gemeinsam mit Brod zwischen 1910 und 1913 wiederholt und begeistert besucht hatte. Das Interesse und die Faszination für das jiddische Theater stehen dabei zweifellos in Zusammenhang mit der Entdeckung, Aufwertung und politischen Instrumentalisierung des Ostjudentums seit Ende des 19. Jahrhunderts.<sup>372</sup> Insbesondere die Übersetzung und Herausgabe chassidischer Literatur durch Martin Buber – *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906), *Die Legende des Baalschem* (1908) –<sup>373</sup>, stellen frühe Versuche dar, das europäischen Publikum mit der Kultur des Ostjudentums bekannt zu machen. Buber, der federführend an der europäisch-westlichen Variante des Kulturzionismus beteiligt war, hielt 1910 vor dem Verein jüdischer Studenten Bar-Kochba zwei

---

<sup>371</sup> Eine eingehende Diskussion der Interpretation von Deleuze und Guattari kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden. Ich verweise auf die Darstellung von Christian Jäger: *Minorität und Chromatik. Überlegungen zu einer Ästhetik des Werdens bei Deleuze*, in: Michael Böhler/Hans Otto Horch (Hg.): *Kulturtopographie deutschsprachiger Literaturen. Perspektiven im Spannungsfeld von Integration und Differenz*. Tübingen 2002, 97-113, bzw. auf eine Kritik der Interpretation von Deleuze und Guattari in Elizabeth Boa: *Gender, Class, and Race in the Letters and Fictions*. Oxford: Clarendon Press 1996, insb. 26-28.

<sup>372</sup> Zum Blick der Westjuden auf das Ostjudentum vgl. Ritchie Robertson: *Western Observers and Eastern Jews: Kafka, Buber, Franzos*, in: *The Modern Language Revue* 83 (1988), 87-105.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., 97-100.

Vorlesungen zum Judentum, die sowohl Brod als auch Kafka hörten.<sup>374</sup> Für ersteren waren diese unter anderem ausschlaggebend, sich ganz zur jüdischen Identität zu bekennen – eine Entwicklung, die neben den Reden Bubers, so Brod später, noch durch die Figur Theodor Herzls und die Beschäftigung mit dem jiddischen Theater motiviert wurde.<sup>375</sup> Letzteres repräsentierte für die beiden Freunde wohl auch eine Alternative zum akademischen Zionismus.<sup>376</sup> Kafkas Stellung zum Zionismus ist kompliziert und kann an dieser Stelle nicht eigens besprochen werden;<sup>377</sup> Bubers Übersetzungen der chassidischen Texte lehnte er jedenfalls, wie er in einem Brief gegenüber Felice Bauer erwähnt, ab.

Genauer kritisierte er Bubers „eingreifende“, d.h. stark ästhetisierend und auf den Geschmack des europäischen Publikums abgestimmte Übersetzungspraxis<sup>378</sup>, die ihm die genannten Texte „unerträglich“ gemacht hätte.<sup>379</sup> Kafkas Verhältnis zu Buber war jedoch ambivalent. Immerhin ermunterte Kafka einige Jahre später – im Herbst 1917 – den aus Warschau stammenden Schauspieler Jizchak Löwy, für Bubers Zeitschrift *Der Jude* eine autobiografische Skizze zu schreiben, die er selbst bearbeiten wollte. Brod gegenüber beklagt Kafka jedoch seine mangelnde Übersetzungsfähigkeit, da das Unternehmen eine „kleine grammatikalische Bearbeitung und diese wieder eine unmöglich zarte Hand“<sup>380</sup> erfordere. Gelingen findet Kafka dagegen Brods Übersetzungen der Libretti der tschechischen Schriftstellerin Gabriela Preissová für die Opern von Leoš Janáček.<sup>381</sup> Zu einer Veröffentlichung von Löwys Autobiografie kam es jedoch nicht; erhalten ist aber der erste Teil der (von Kafka redigierten) Abhandlung Löwys *Vom jüdischen Theater*.<sup>382</sup> Auch der *Einleitungsvortrag über Jargon*, den Kafka für einen Vortragsabend Löwys am 18. Februar 1912 schrieb, lässt sich zu diesem Komplex zählen.

<sup>374</sup> Vgl. Binder, *Kafka-Handbuch*, 374.

<sup>375</sup> Vassogne, *Max Brod*, 48.

<sup>376</sup> „Anfangs war für mich das miserable Café Savoy, wo diese Schmierenkommödianten ihre schlechten Stücke spielten, ein Gegenpol gegen die ‚akademische‘ Art des Bar-Kochba, die dem ausgearteten und halbverkommenen, aber echt volkstümlichen Kunststreben aus der kühlen Distanz ihrer Diskussionsabende zusah. Im Theater war das Leben, im Verein herrschte die Theorie.“ (Brod, *Streitbares Leben*, 227.)

<sup>377</sup> Vgl. hierzu die grundlegenden Studien von Ritchie Robertson: *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Clarendon Press 1985 und Giuliano Baioni: *Kafka: Literatur und Judentum*. Aus dem Italienischen von Gertrud und Josef Billen. Stuttgart: Metzler 1994.

<sup>378</sup> Vgl. Martina Urban: *Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*. Chicago/London: University of Chicago Press 2008.

<sup>379</sup> Kafka an Felice Bauer, 20./21.1.1913: „Oder sollten es so eingreifende Bearbeitungen sein, welche mir seine Legendenbücher unerträglich machen.“ (Kafka, *Die Briefe*, 571.)

<sup>380</sup> Kafka an Brod, 28.9.1917, in: *Brod/Kafka: Eine Freundschaft*, Bd. II, 170.

<sup>381</sup> Vgl. Charles Susskind: *Janáček and Brod*. New Haven/London: Yale University Press 1985.

<sup>382</sup> Vgl. Franz Kafka/Isaak Löwy: *Vom Jüdischen Theater*, in: *NsuFl, Apparatband*, 430-436.

Während die Forschung die darin enthaltenen Bezüge auf die Nations- und Volkssemantiken großzügig übersieht und nur von „kleiner Literatur“ spricht<sup>383</sup>, handeln die Ausführungen ausdrücklich von der Literatur einer „kleinen Nation“<sup>384</sup>. Die kryptischen Ausführungen Kafkas, die schließlich im Tagebucheintrag vom 27. Dezember 1911 in ein „Schema zur Charakteristik kleiner Litteraturen“<sup>385</sup> zusammengezogen werden, sollen im folgenden Abschnitt noch einmal und im Detail besprochen werden.

In Anlehnung an die gegenwärtige jiddische und tschechische Literatur skizziert Kafka eine Literatur, die sich zunächst durch den „Mangel [...] bedeutender Talente“<sup>386</sup> charakterisieren lässt. In Bezug auf eine solche „kleine Literatur“ schreibt Kafka:

Allgemein findet sich die Freude an der litterarischen Behandlung kleiner Themen, die nur so groß sein dürfen, dass eine kleine Begeisterung sich an ihnen verbrauchen kann und die polemische Aussichten und Rückhalte haben. Litterarische überlegte Schimpfworte rollen hin und wieder, im Umkreis der stärkeren Temperamente fliegen sie. Was innerhalb großer Litteraturen unten sich abspielt und einen nicht unentbehrlichen Keller des Gebäudes bildet, geschieht hier im vollen Licht, was dort einen augenblickswisen Zusammenlauf entstehen lässt, führt hier nichts weniger als die Entscheidung über Leben und Tod aller herbei.<sup>387</sup>

Schon aus dieser Tagebuch-Passage geht hervor, dass es sich bei ‚kleiner‘ und ‚großer‘ Literatur nicht um zwei prinzipiell unterschiedliche Bereiche handelt. Vielmehr stellt ‚kleine Literatur‘, indem sie sich einem Aspekt verschrieben hat, der zwar ebenfalls Bestandteil der ‚großen Literatur‘ bildet, in dieser aber ein Schattendasein fristet, bloß eine Verkehrung ihrer Vorzeichen dar: „Was innerhalb großer Litteraturen unten sich abspielt und einen nicht unentbehrlichen Keller des Gebäudes bildet, geschieht hier im vollen Licht.“ Der Unterschied zwischen ‚kleiner‘ und ‚großer‘ Literatur besteht also zunächst in der unterschiedlichen Perspektivierung, in der unterschiedlichen Einstellung auf die prinzipiell selbe Sache, die zu einer Verkehrung der in der Literatur bestehenden Hierarchie

<sup>383</sup> Vgl. beispielhaft: „Es ist kaum zu bezweifeln, dass Franz Kafkas Begegnung mit dieser ‚performativen‘ Literatur des Jiddischen, die sich in Löwy verkörpert, sein größtes und nachhaltigstes poetologisches Erlebnis und, ineins damit, zugleich eines seiner wichtigsten Lebensereignisse gewesen ist. Kafkas Interesse an Löwy geht so weit, dass er sich eine Theorie der ‚kleinen Litteraturen‘, im Gegensatz zum Höhenkamm der Weltliteratur, zu-rechtlegt und durch das Studium einschlägiger wissenschaftlicher Werke zu erhärten sucht.“ (Gerhard Neumann: Kafka und Goethe, in: Manfred Engel/Dieter Lamping (Hgg.): Franz Kafka und die Weltliteratur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 48-65, hier 54.

<sup>384</sup> TBI, 245.

<sup>385</sup> Ebd., 253.

<sup>386</sup> Ebd., 244.

<sup>387</sup> Ebd., 250.

(*downside-up*) führt. Dieser These entspricht die gemeinsame Reise nach Weimar und Jena, also zu den Lebensstätten von Schiller und Goethe, die Max Brod und Franz Kafka im Sommer 1912 unternommen haben. Diese auch physische Auseinandersetzung mit der deutschen Hochkultur und insbesondere mit dem Leben und Werk Goethes ist im Tagebuch eng mit den Ausführungen zu „kleinen Litteraturen“ verflochten.

Die in den Tagebüchern dokumentierten Gedankengeflechte, einerseits also jiddisches Theater, kleine Literaturen und Jargon, andererseits die Ausführungen zu Goethe, sind aber zwischenzeitlich und gerade während der Niederschrift der Aufzeichnungen zu einer ‚kleinen Literatur‘ dermaßen ineinander verwachsen, dass nicht mehr genau auszumachen ist, von welcher Größenordnung gerade ausgegangen wird. Einen zentralen Kreuzungspunkt stellt in meinen Augen der mit „Fortsetzung“ übertitelte Abschnitt dar, der folgendermaßen einsetzt:

Die alten Schriften bekommen viele Deutungen, die gegenüber dem schwachen Material mit einer Energie vorgehen, die nur gedämpft ist durch die Befürchtung, dass man zu leicht bis zum Ende vordringen könnte sowie durch die Ehrfurcht, über die man sich geeinigt hat. Alles geschieht in der ehrlichsten Weise, nur daß innerhalb einer Befangenheit gearbeitet wird, die sich niemals löst, keine Ermüdung aufkommen lässt und durch das Sichheben einer geschickten Hand meilenweit verbreitet. Schließlich heißt aber Befangenheit nicht nur die Verhinderung des Ausblicks, sondern auch jene des Einblicks, wodurch ein Strich durch alle diese Bemerkungen gezogen wird.<sup>388</sup>

Dieser Abschnitt, so möchte ich gegen die genannten Interpreten wenden, schließt keineswegs an die expliziten Ausführungen zu einer kleinen Literatur, sondern an die auch textlich näher liegenden Ausführungen zu Goethe an. Insbesondere das Wort „Befangenheit“, das auch das Thema des Abschnitts zu Goethe ist, empfiehlt eine solche Lesart. Das würde aber auch bedeuten, dass der nächste Absatz („Weil die zusammenhängenden Menschen fehlen, entfallen zusammenhängende Aktionen“), eher als Beschreibung des Funktionierens oder vielmehr Nicht-Funktionierens ‚großer Literaturen‘ gelten müsste, wie auch die distanzierte, ja verneinende Haltung Kafkas – „Falsch.“<sup>389</sup> – indiziert. Die Aussagen mit Sicherheit dem einen oder anderen Literatursystem zuzuordnen, ist aber nicht möglich. Diesen Umstand möchte ich zum Ausgangspunkt für weitere Überlegungen machen, denn gerade die verwirrende Spiegelung der vorgeblich entgegen gesetzten Modelle – wie zum

---

<sup>388</sup> Ebd., 249.

<sup>389</sup> Ebd.

Beispiel durch ungenaue Verweise wie „in den obigen Richtungen“<sup>390</sup> – kann als das eigentliche Programm der lebens- wie kunstvollen Tagebucheintragen verstanden werden. Nimmt man die sprachliche Gestaltung der Textpassagen ernst, dann stößt man auf rätselhafte Elemente, die die Textherstellung selbst zum Thema haben und die eine ungestörte Lektüre kaum zulassen. So zum Beispiel der vorgezogene Schlussstrich, der kleine Fortsatz des oben zitierten Absatzes: „[...] wodurch ein Strich durch alle diese Bemerkungen gezogen wird.“

Der solcherart beendete Absatz hatte dabei die literaturgeschichtliche Praxis bzw. die Tätigkeit der „Litteraturgeschichtskundigen“<sup>391</sup> zum Thema. Auf die kritische Darstellung der leitenden Prinzipien derselben (Ehrfurcht und Befangenheit) folgt eine ebenso kritische Darstellung der Methode: Da diese Methode die literarische „Angelegenheit“ (künstlich) isoliert<sup>392</sup>, wird die Grenze, d.h. auch der Berührungspunkt, der Zusammenhang mit anderen „gleichartigen Angelegenheiten“, aus dem Blickfeld geräumt. Durch die ausschließliche Betrachtung ‚von innen‘ werden „Ausblick“ ebenso wie „Einblick“ verhindert. Ist nämlich durch den Akt der Isolierung eine scharfe Grenze (ein trennender Strich) gezogen, so wird diese gleichzeitig und paradoxerweise unsichtbar und der Blick von außen nach innen verunmöglicht. Gegen eine solche ideologische Indienstnahme ist das die Ausführungen abschließende Thesenpapier *Schema zur Charakteristik kleiner Literaturen* gerichtet, in dem skizzenhaft, d.h. vorläufig, einige Grundpfeiler aufgestellt werden. Einer davon, unter 3c angeführt, steht für „Glaube an die Litteratur, ihre Gesetzgebung wird ihr überlassen“ (253).

Wie schon in dem oben zitierten Brief an Oskar Pollak, richten sich Kafkas Ausführungen zur „kleinen Literatur“ gegen die „Litteraturgeschichtskundigen“, deren herausragender Vertreter an der deutschen Universität ja August Sauer war. Kafka polemisiert hier also gegen die Praxis, Literatur bzw. das Literarische rückwirkend festzuschreiben; sie in einen nationalen Kanon, „einen unveränderlichen vertrauenswürdigen Block“<sup>393</sup> zu verwandeln. Anders als Sauer kommt Kafka in seinem Modell einer „kleinen Literatur“ ohne das „dichterische Genie“<sup>394</sup> aus, das aus dem (literarisch unbefähigten) „Volk als Masse“ herausragt. Der Vorteil einer ‚kleinen‘ gegenüber einer

---

<sup>390</sup> Ebd., 244.

<sup>391</sup> Ebd., 245.

<sup>392</sup> „Eine einzelne Angelegenheit wird in die Tiefe gedrückt, um sie von der Höhe beobachten zu können, oder sie wird in die Höhe gehoben, damit man sich oben an ihrer Seite behaupten kann.“ (ebd., 249)

<sup>393</sup> Ebd., 244f.

<sup>394</sup> Sauer, *Literaturgeschichte und Volkskunde*, 12.

„großen Litteratur“ bestehe nach Kafka aber in der Möglichkeit zum literarischen Streit: „Die Lebhaftigkeit einer solchen Litteratur ist sogar größer als die einer talentreichen, denn da es hier keine Schriftsteller giebt, vor dessen Begabung wenigstens die Mehrzahl der Zweifler zu schweigen hätten, bekommt der literarische Streit in größtem Ausmaß eine wirkliche Berechtigung.“<sup>395</sup> Eine ‚kleine Litteratur‘, die Kafka in Ansätzen in der jiddischen und tschechischen Litteratur verwirklicht findet, aber hat, indem sie jenen den ‚großen Litteraturen‘ „nicht unentbehrlichen Keller“ ans Licht bringt, ihre Entstehungsbedingungen selbst zum Gegenstand. Die Darstellung ihrer Voraussetzungen bringt einen Rückkoppelungs-, einen Reflexionsprozess in Gang, der, da sie sich ihre Gesetze selbst schreibt, „Litteraturgeschichtskundige“ wie Sauer entbehrlich erscheinen lässt:

Es werden zwar weniger Litteraturgeschichtskundige beschäftigt, aber die Litteratur ist weniger eine Angelegenheit der Litteraturgeschichte, als Angelegenheit des Volkes und darum ist sie wenn auch nicht so rein so doch sicher aufgehoben. Denn die Anforderungen, die das Nationalbewusstsein innerhalb eines kleinen Volkes an den Einzelnen stellt, bringen es mit sich, dass jeder immer bereit sein muß den auf ihn entfallenden Teil der Litteratur zu kennen, zu tragen zu verfechten und jedenfalls zu verfechten, wenn er ihn auch nicht kennt und trägt.<sup>396</sup>

Eine ‚kleine Litteratur‘ ist eine Litteratur, welche aus dem Widerspruch, dem Widerstreit entsteht und ihre Entstehungsbedingungen gleichzeitig gestaltet. Dadurch ist sie vor der Gefahr gefeit, ihrerseits der Fiktion einer einheitlichen kulturellen oder nationalen Identität bzw. Tradition zu verfallen. Eine solche Litteratur, die von allen getragen, ja verkörpert werden müsste, so lassen es Kafkas Ausführungen erahnen, entkäme der Gleichmachungsmaschinerie der Ideologie; sie würde Zusammenhang schaffen, ohne von der Maßgabe der Einheitlichkeit still gestellt zu werden. Diese Möglichkeit ‚führend‘ notiert Kafka abschließend in sein Tagebuch: „Es ist schwer sich umzustimmen, wenn man dieses nützliche fröhliche Leben in allen Gliedern gefühlt hat.“<sup>397</sup>

Die Möglichkeiten einer nicht über die (nationale) Litteraturgeschichtsschreibung festgesetzten Litteratur sieht Kafka, wie man seinen Tagebüchern entnehmen kann, in den ‚kleinen Litteraturen‘ der „gegenwärtigen jüdischen Litteratur in Warschau“ und der „gegenwärtigen tschechischen Litteratur“ in Ansätzen vorhanden. Diese Litteraturen nämlich werden (noch) von den Litteraturschaffenden selbst und nicht den „Litteraturgeschichtskundigen“ getragen. Die Möglichkeiten, die sich daraus

---

<sup>395</sup> TBI, 244.

<sup>396</sup> Ebd., 245.

<sup>397</sup> Ebd., 153.

ergeben, liegen nach Kafka in der Vielseitigkeit und Dynamik, des solcherart angetriebenen literarischen Prozesses: „[D]ieses Tagebuchführen einer Nation, das etwas ganz anderes ist als Geschichtsschreibung und als Folge dessen, eine schnellere und doch immer vielseitig überprüfte Entwicklung, die detaillierte Vergeistigung [sic] des großflächigen öffentlichen Lebens.“<sup>398</sup> Ein solcherart gedachtes ‚Tagebuch einer Nation‘, das die alltäglichen und persönlichen Erfahrungen und Reflexionen von einzelnen Individuen miteinander konfrontiert, wäre nach Kafka das adäquate Reflexionsmedium der sozialen Prozesse („Vergeistigung des großflächigen öffentlichen Lebens“). Ein nationales Selbstverständnis entstünde von ‚unten‘ – demokratisch – und befände sich in ständiger Wandlung. Durch die Konfrontation, das In-Kontakt-Treten der unterschiedlichsten Erfahrungen und Perspektiven wäre aber trotz der Heterogenität ein Zusammenhang hergestellt.<sup>399</sup> Kafkas Idee eines ‚kollektiven Tagebuchs‘ zeigt sich in einigen Aspekten durchaus Moritz Neckers Vision der demokratischen Verfasstheit des neu gegründeten Museums für Volkskunde in Wien vergleichbar. Mit dem Unterschied freilich, dass sich bei Necker die demokratische wissenschaftliche Praxis auf das Sammeln von Objekten beschränken musste, deren Zusammenhang mit der unmittelbaren sozialen Wirklichkeit ihrer Sammler nicht unbedingt evident war. Kafkas Wunschtraum einer tagebuchführenden Nation und die dadurch erhoffte Demokratisierung der kulturellen Kommunikation, steht in traurigem Kontrast zu den zunehmend autoritären und totalitären Tendenzen in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Das kollektive Schreibexperiment wurde dabei von Kafka, über die Aufgabe des *Richard-und-Samuel*-Projekts hinaus, zumindest gedanklich fortgeführt, insbesondere das gegenseitige Übersenden der Tagebücher wurde fortgesetzt.<sup>400</sup> So heißt es beispielsweise in einem Brief, den Kafka an Brod und Weltsch gemeinsam adressierte:

Mit dem Tagebuch darfst Du nicht aufhören! Und besser wäre es noch, wenn Ihr alle Tagebuch führtet und schicktet. Wenn wir uns schon im Neide wälzen, wollen wir wissen, warum. Schon aus den paar Seiten ist mir der Süden ein wenig eingegangen und die Italiener im Kupee, an die Du Dich im ununterbrochenen Wohlleben wahrscheinlich gar nicht mehr

<sup>398</sup> Ebd., 243.

<sup>399</sup> Vgl. dazu Kafka an Oskar Pollak, 21.12.1903: „Nein, geschrieben will ich Dir noch haben, ehe Du selbst kommst. Wenn man einander schreibt, ist man wie durch ein Seil verbunden, hört man dann auf, ist das Seil zerrissen, auch wenn es nur ein Bindfaden war, da will ich es also rasch und vorläufig zusammenknüpfen.“ (Kafka, *Die Briefe*, 20.)

<sup>400</sup> Vgl. Franz Kafka an Max Brod, 9.7.1912, in: Max Brod/Franz Kafka: *Eine Freundschaft*. Bd. II, Briefwechsel, hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M.: Fischer 1989, 101.

erinnerst, haben mich stark gepackt.<sup>401</sup>

Auf die Frage, wie die Literatur ‚kleiner Nationen‘ beschaffen sein könnte bzw. sollte, antwortet Kafka mit einer ‚kleinen Literaturtheorie‘. Angesichts der bedrohlich gewordenen sozialen und nationalen Konflikte in Prag bzw. Europa kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs, entwirft er eine Literaturkonzeption, die sich Demokratie – und nicht bloß als leeres Schlagwort, sondern als Lebenspraxis – zum Programm gemacht hat. Das von Brod und Kafka unternommene Schreibexperiment *Richard und Samuel* kann dabei als erster experimenteller Realisierungsversuch eines solchen umfassenden Literaturbegriffs betrachtet werden. Bezieht man Kafkas Programm einer ‚kleinen Literatur‘ auf sein eigenes Schreiben, dann wird ferner die Trennlinie zwischen ‚privaten‘ Texten wie Briefen und Tagebüchern und den so genannten literarischen Werken durchlässig. Die ständige Überschreitung der sonst voneinander abgesetzten Schreib-Sphären hatte sich im gemeinsam mit Brod unternommenen Buch-Projekt *Richard und Samuel* ja schon abgezeichnet.

#### Kafka und Goethe

Kafkas intensive Auseinandersetzung mit dem Werk und der Person Goethes lässt sich bis zu jenem nur unvollständig erhaltenen Brief vom 24.8.1902 an Oskar Pollak zurückverfolgen,<sup>402</sup> in dem Kafka seiner Einstellung gegenüber der Germanistik unmissverständlich Ausdruck verliehen hatte („Germanistik, in der Hölle soll sie braten“). Dieser kleine Nachsatz der von Brod unterdrückten Passage(n) über den Universitätsprofessor der Germanistik August Sauer steht dabei im Kontext einer zwischen Pollak und Kafka brieflich ausgetragenen Meinungsverschiedenheit das Goethe-Nationalmuseum betreffend, welches 1885 im Gebäudekomplex des Goethe Wohnhauses in Weimar eingerichtet worden war:

Aber ganz und gar verkehrt und falsch scheint mir das, was Du vom Goethe-Nationalmuseum schreibst. Mit Einbildungen und Schuldgedanken bist Du hineingegangen, hast gleich am Namen zu mäkeln angefangen. Freilich der Name ‚Museum‘ ist gut, aber ‚National‘ scheint mir noch besser, aber beleibe nicht als Geschmacklosigkeit oder Entheiligung oder dergleichen, wie Du schreibst, sondern als feinste wunderfeinste Ironie. Denn was Du vom Arbeitszimmer, Deinem Allerheiligsten, schreibst, ist wieder nichts anderes als eine Einbildung und ein Schuldgedanke und ein klein wenig Germanistik, in der

<sup>401</sup> Franz Kafka an Max Brod und Felix Weltsch, 23.9.1912, in: ebd., 113.

<sup>402</sup> Vgl. Neumann, Kafka und Goethe, 52.

Hölle soll sie braten.

Das war, beim Teufel, eine Leichtigkeit, das Arbeitszimmer in Ordnung zu halten und es dann zu einem ‚Museum‘ für die ‚Nation‘ zu arrangieren. Jeder Zimmermann und Tapezierer – wenn es ein rechter war, der Goethes Stiefelknecht zu schätzen wusste – konnte das und alles Lobes war es wert. Weißt Du aber, was das Allerheiligste ist, das wir überhaupt von Goethe haben können, als Andenken ... die Fußspuren seiner einsamen Gänge durch das Land ... die wären es. Und nun kommt ein Witz, ein ganz vortrefflicher, bei dem der liebe Herrgott bitterlich weint und die Hölle ganz höllische Lachkrämpfe bekommt – das Allerheiligste eines Fremden können wir niemals haben, nur das eigene – das ist ein Witz, ein ganz vortrefflicher.

Kafka kritisiert hierin Pollaks Fortsetzung einer insbesondere an den Universitäten betriebenen Sakralisierung („Entheiligung“ / „Geschmacklosigkeit“) des ‚Dichturfürsten‘ Goethe, die, so Kafka, den freien Blick auf denselben verstelle und in Folge eine unbefangene Auseinandersetzung verhindere. Schon in Pollaks Fixierung auf das Arbeitszimmer Goethes, an dessen musealer Zurschaustellung er – zurück am eigenen Schreibtisch – offenbar Anstoß nahm, und insbesondere an seiner Kritik an dem Namen der Einrichtung („Museum“ / „National“), zeige sich nach Kafka die akademische Einstellung Pollaks auf den Gegenstand. Diesem gelehrten Akademismus Pollaks begegnet Kafka im Brief mit dem unmöglichen und umso leidenschaftlicher vorgetragenen Wunsch: dem Nachvollzug der „Fußspuren seiner einsamen Gänge durch das Land“. Nur dieser Nachvollzug könnte, so Kafka, das von ihm ersehnte „Andenken“ des Dichters ermöglichen, welches im Museum, so impliziert der Gang von Kafkas Argumentation, ohnehin nicht zu haben, deshalb dort auch nicht zu suchen und vor allem nicht zu beanstanden sei.

Dieser Wunsch nach einer erlebten Form des Andenkens, nach einem tatsächlichen Nachvollzug des Lebens Goethes, den Kafka in dem zitierten Brief gegen Pollaks akademisches Interesse an dem Dichter wendet, wird einige Jahre später in der Lektüre von Goethes ‚Lebenstexten‘, also seinen Tagebüchern und seiner Autobiografie, einen Ersatz finden. Ja die Lektüre von Goethes Tagebüchern gibt offenbar auch den Anstoß ein eigenes Tagebuch zu führen und läuft, eine zeitlang, mit dem somit begonnen Schreibunternehmen parallel. Im Ersten Heft reflektiert Kafka, nun seinerseits Tagebuchschreiber, den Stellenwert, den das Tagebuch für eine dem Schreiben gewidmete Existenz hat – eine Bedeutung, die nur von anderen Tagebuchschreibern abgeschätzt werden kann: „29. IX II Goethes Tagebücher: Ein Mensch, der kein Tagebuch hat, ist einem Tagebuch gegenüber in einer falschen Position. Wenn er z.B. in Goethes Tagebüchern liest ‚II. I 1797 den ganzen Tag zuhause mit verschiedenen Anordnungen beschäftigt‘ so scheint es ihm, er selbst hätte noch niemals an einem

Tag so wenig gemacht.“ (42)

Im November und Dezember 1911, so lässt sich im Tagebuch gut nachvollziehen, beschäftigt sich Kafka, neben dem jiddischen Theater und seinen Ideen zu einer „kleinen Literatur“, mit Goethes Autobiografie *Dichtung und Wahrheit*. Nichtsdestotrotz kritisiert Kafka weiterhin den in seinen Augen falschen, weil befangenen Umgang mit dem Klassiker, der, so vermutet Kafka, die „Entwicklung der deutschen Sprache“ behindere. Am 25. 12. schreibt Kafka in sein Tagebuch:

Goethe hält durch die Macht seiner Werke die Entwicklung der deutschen Sprache wahrscheinlich zurück. Wenn sich auch die Prosa in der Zwischenzeit öfters von ihm entfernt, so ist sie doch schließlich, wie gerade gegenwärtig mit verstärkter Sehnsucht zu ihm zurückgekehrt und hat sich selbst alte bei Goethe vorfindliche sonst aber mit ihm nicht zusammenhängende Wendungen angeeignet, um sich an dem vervollständigsten Anblick ihrer grenzenlosen Abhängigkeit zu erfreuen. (318)

Im Gegensatz zu dieser undifferenzierten Übernahme, die aus einer Abhängigkeit, aus einer Unselbständigkeit resultiert, sucht Kafka in der Autobiografie nach jenen Stellen, die, so notiert er am darauf folgenden Tag, dem 26.12., in seinem Tagebuch,

durch eine nicht festzustellende Eigenheit einen besonders starken, mit dem eigentlich Dargestellten nicht wesentlich zusammenhängenden Eindruck des Lebendigen machen z.B. die Vorstellung des Knaben Goethe hervorrufen, wie er neugierig, reich angezogen, beliebt und lebhaft bei allen Bekannten eindringt, um nur alles zu sehen und zu hören, was zu sehen und zu hören ist. Da ich jetzt das Buch durchblättere kann ich solche Stellen nicht finden, alle scheinen mir deutlich und enthalten eine durch keinen Zufall zu überbietende Lebendigkeit. Ich muß warten, bis ich einmal harmlos lesen werde und dann bei den richtigen Stellen mich anhalten. (323)

Mit dieser Akzentuierung des Lebendigen, des Lebhaften wählt Kafka aber ganz bewusst einen unüblichen Zugang zu den kanonischen Schriften des in Stein gehauenen Nationaldichters. Seine Aufmerksamkeit und Begeisterung gilt kleinen, unscheinbaren Stellen, aus denen nicht der Gelehrte sondern der Lebensgeist Goethes spricht. Schon drei Tage später, am 29.12.1911, notiert Kafka folgende Stellen aus *Dichtung und Wahrheit* in sein Heft: „S. 265 ‚Ich zog daher meinen Freund in die Wälder““ und „Goethe: 307 ‚Ich hörte nun in diesen Stunden gar kein ander Gespräch als von Medizin oder Naturhistorie und meine Einbildungskraft wurde in ein ganz ander Feld hinübergezogen.““ (328)

Wie schon mehrfach betont, beschäftigte sich Kafka parallel zu seiner Goethe-Lektüre vor allem mit

dem jiddischen Theater. Dass es sich hierbei aber um keine zeitliche oder biografische Sukzession (Abwendung von Goethe – Hinwendung zum jiddischen Theater),<sup>403</sup> sondern um ein und dasselbe Anliegen handelt, zeigt sich meines Erachtens an der Überblendung oder Zusammenführung der dem ersten Anschein nach konträren Bereiche während seiner, im Tagebuch kommentierten, Vorbereitungen zum *Einleitungsvortrags über Jargon* im Februar 1912:

13. II 12 Ich beginne für die Konference zu Löwys Vorträgen zu schreiben. Sie ist schon Sonntag den 18ten. Ich werde nicht mehr viel Zeit haben mich vorzubereiten und stimme doch hier ein Recitativ an wie in der Oper. Nur deshalb weil schon seit Tagen eine ununterbrochene Aufregung mich bedrängt und ich vor dem eigentlichen Beginn halbwegs zurückgezogen paar Worte nur für mich hinschreiben will, um dann erst ein wenig in Gang gebracht vor die Öffentlichkeit mich hinzustellen. Kälte und Hitze wechselt in mir mit dem wechselnden Wort innerhalb des Satzes, ich träume melodischen Aufschwung und Fall, ich lese Sätze Goethes, als liefe ich mit ganzem Körper die Betonungen ab. (375f)

Kafka liest also offenbar während der Vorbereitung seines Vortrags über die jiddische Sprache besonders intensiv Goethe, verleiht sich durch die Lektüre den Sprachrhythmus, die Intonationen und Betonungen, des von ihm verehrten Dichters ein und mag diese beim Abfassen der eigenen Sätze noch im Sinn gehabt haben.

Den von ihm organisierten Vortragsabend Löwys im Festsaal des jüdischen Rathauses eröffnet Kafka in Folge mit einem kurzen, sechs Druckseiten umfassenden, durchkomponierten Prolog, der mit einer aufmunternden Handreichung bzw. einer verständnisvollen Ermahnung einsetzt:

Vor den ersten Versen der ostjüdischen Dichter möchte ich Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren noch sagen, wie viel mehr Jargon Sie verstehen als Sie glauben. Ich habe nicht eigentlich Sorge um die Wirkung, die für jeden von Ihnen in dem heutigen Abend vorbereitet ist, aber ich will, daß sie gleich frei werde, wenn sie es verdient. Dies kann aber nicht geschehen, solange manche unter Ihnen eine solche Angst vor dem Jargon haben, daß man es fast auf Ihren Gesichtern sieht. Von denen, welche gegen den Jargon hochmütig sind, rede ich gar nicht. Aber Angst vor dem Jargon, Angst mit einem gewissen Widerwillen auf dem Grunde ist schließlich verständlich wenn man will.<sup>404</sup>

Mit seinem *Einleitungsvortrag* will Kafka also zunächst dem Publikum die Angst vor dem fremdartigen Phänomen nehmen, um es dadurch für die Darbietungen Löwys zu öffnen. Nur durch eine offene, unbefangene Einstellung nämlich könne sich, so Kafka, die Wirkung des Jargons im Einzelnen entfalten. Eine Einführung in den Jargon ist, so weiß der Redner, für das Gelingen des

<sup>403</sup> Vgl. Neumann, Kafka und Goethe, 53f.

<sup>404</sup> Kafka, Einleitungsvortrag über Jargon, in: NSUFI, 188.

Abends unerlässlich, handelt es sich beim Jargon doch – so wie beim jiddischen Theater auch – um eine sozial niedrig gestellte und daher beim Prager Bildungsbürgertum im Allgemeinen gering geschätzte und mit Vorurteilen beladene kulturelle Ausprägung<sup>405</sup> – worin wohl nicht zuletzt ein Grund für die Faszination zu sehen ist, welche die Kultur des Ostjudentums auf Brod und Kafka ausübte. Die zeitgenössische Assoziierung des jiddischen Theaters mit dem Niedrigen, Armen und Schmutzigen geht beispielsweise auch aus Brods Autobiografie hervor, in der er sich erinnert, wie ihm die „armselige ostjüdische Schauspielertruppe“ im Prager Kaffeehaus Savoy „zum erstenmal als wahrer Begriff von jüdischem Volkstum, erschreckend, abstoßend, zugleich magisch anziehend, sternhaft aufgeleuchtet war.“<sup>406</sup>

Der Handreichung folgt eine sprachhistorische Einführung, durch die Kafka einerseits die konstatierte Angst vor dem chaotischen Jargon vertreiben, andererseits wohl auch das Bildungsbedürfnis des Publikums stillen möchte.

Dies ist auch insofern bemerkenswert, als die jiddische Sprache, der Jargon, bisher nicht als wissenschaftsfähiger Gegenstand angesehen wurde und erst 1912 zaghafte Schritte in diese Richtung unternommen worden waren.<sup>407</sup> Einen Versuch, den Jargon bzw. die jiddische Literatur wissenschaftlich-philologisch zu untersuchen, stellt die kurze Studie des heute gänzlich unbekanntem Wissenschaftlers Meir Pinès dar, der 1911 in Paris die Schrift *L'histoire de la littérature judéo-allemande (Die Geschichte der jüdischdeutschen Literatur)* als Dissertation einreichte. In diesem Zusammenhang sei auch an den bereits 1886 gehaltenen Vortrag über die slawisch-türkische Mischsprache durch F. S. Krauss und Josef Duimo Beckmann erinnert, der von der etablierten Philologie, genauer von Vatroslav Jagić, mit dem Argument mangelnder Wissenschaftlichkeit brüsk zurückgewiesen wurde. Die Studie dieser wissenschaftlich nicht geachteten Sprache von Pinès hatte Kafka im französischen Original gelesen, wie die umfangreichen Exzerpte in seinen Tagebüchern

<sup>405</sup> Vgl. Peter Sprengel: Kafka und ‚Der wilde Mensch‘. Neues von Jizchak Löwy und dem jiddischen Theater, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 39 (1995), 305-323 und Guido Massino: Kafka, Löwy und das jiddische Theater.; ‚Dieses nicht niederzudrückende Feuer des Löwy‘, aus dem Italienischen v. Norbert Bickert. Frankfurt a. M., Basel: Stroemfeld 2007.

<sup>406</sup> Brod, Streitbares Leben, 47.

<sup>407</sup> Vgl. Helmut Dinse/Sol Liptzin: Einführung in die jiddische Literatur. Stuttgart: Metzler 1978, IX. bzw. Meir Pinès: Die Geschichte der jüdischdeutschen Literatur, aus dem Französischen v. Georg Hecht. Leipzig: Gustav Engel 1913, 251-253.

belegen,<sup>408</sup> und einige der darin aufgestellten Behauptungen finden sich auch in Kafkas eigenen Ausführungen wieder.

Bei Kafka zeichnet sich die jiddische Sprache gerade dadurch aus, dass sie keine Grammatik, kein Regelwerk hat, das sie normiert und diszipliniert. Im Gegenteil: Auch im gegenwärtigen Zustand arbeiten in ihr historische Strömungen und Einflüsse. Anstatt sich abzusetzen – zu fossilieren – kreuzen sie sich mit neu dazu kommenden Elementen. Das Jiddische wird bei Kafka deshalb zum Beispiel für eine kulturelle Ausprägung, welche lebendige Geschichte verkörpert. Geschichtliche Ablagerungen sind im Jargon nicht Fossilien oder Relikte, sondern noch immer lebendig und durch die dazukommenden Einflüsse in steter Wandlung begriffen. Der Jargon, beinhaltet eine Vielzahl von Sprachen und formt, als ein in Bewegung und Spannung gehaltenes Gemenge, ein Ganzes:

Der Jargon ist die jüngste europäische Sprache, erst vierhundert Jahre alt und eigentlich noch viel jünger. Er hat noch keine Sprachformen von solcher Deutlichkeit ausgebildet, wie wir sie brauchen. Sein Ausdruck ist kurz und rasch.

Er hat keine Grammatiken. Liebhaber versuchen Grammatiken zu schreiben aber der Jargon wird immerfort gesprochen; er kommt nicht zur Ruhe. Das Volk lässt ihn den Grammatikern nicht.

Er besteht nur aus Fremdwörtern. Diese ruhen aber nicht in ihm, sondern behalten die Eile und Lebhaftigkeit, mit der sie genommen wurden. Völkerwanderungen durchlaufen den Jargon von einem Ende bis zum anderen. Alles dieses Deutsche, Hebräische, Französische, Englische, Slawische, Holländische, Rumänische und selbst Italienische ist innerhalb des Jargon von Neugier und Leichtsinn erfasst, es gehört schon Kraft dazu, die Sprachen in diesem Zustande zusammenzuhalten.<sup>409</sup>

Kafka betont in seiner Einleitung weiters die enge historische Beziehung des Jargons zum Deutschen, welche sich erst im Mittelalter auseinander entwickelt hätten, und die daraus resultierende Schwierigkeit, die Unmöglichkeit den Jargon ins Deutsche zu übersetzen:

Die Verbindungen zwischen Jargon und Deutsch sind zu zart und bedeutend, als daß sie nicht sofort zerreißen müssten, wenn Jargon ins Deutsche zurückgeführt wird, d.h. es wird kein Jargon mehr zurückgeführt, sondern etwas Wesenloses. Durch Übersetzung ins Französische z.B. kann Jargon den Franzosen vermittelt werden, durch Übersetzung ins Deutsche wird er vernichtet. ‚Toit‘ z.B. ist eben nicht ‚tot‘ und ‚Blüt‘ ist keinesfalls ‚Blut‘. (192)

Und auch synchron betrachtet, so Kafka in seiner Darstellung fortfahrend, bestünde ein fließender

<sup>408</sup> Franz Kafka: Tagebücher Band 2: 1912-1914, hg. v. Hans-Gerd Koch. Frankfurt a. M.: Fischer 1994, 23-27 (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden; Bd. 10) (im Folgenden zitiert als TBII)

<sup>409</sup> Kafka, Einleitungsvortrag über Jargon, in: NSuFl, 189.

Übergang zwischen den beiden Sprachen, als die noch vor kurzem gebrauchte Verkehrssprache der deutschen Juden eine Vorstufe zum Jargon und damit eine Mittelstellung zwischen dem Deutschen und dem Jargon einnehme. Diese innere Verwandtschaft der beiden Sprachen – der Jargon als historisch bzw. geografisch verdrängte Sprachstufe des Deutschen – aber habe nach Kafka zur Folge, so versichert er dem Publikum, dass es in der Lage wäre, den Jargon zu verstehen ohne ihn eigentlich zu verstehen. Es müsse dazu bloß bedenken, dass in ihm „außer Kenntnissen auch noch Kräfte tätig sind und Anknüpfungen von Kräften, welche Sie befähigen, Jargon fühlend zu verstehen.“ (193) Hier appelliert Kafka an das intuitive Sprachverständnis des Publikums, das über den Jargon, insofern er Teil der historischen Entwicklung des Deutschen ist, mehr weiß, als ihm bewusst und vielleicht auch lieb ist. Dieser Ratschlag verweist aber signifikanterweise zurück auf Kafkas eigene Lesepraxis während seiner Niederschrift des *Einleitungsvortrags*, also dem ‚Ablaufen‘ der Goetheschen Betonungen und Intonationen. Sich der sinnlichen, der physischen, körperlichen Dimension von Literatur und Sprache zu überlassen, ermöglicht nach Kafka ein intuitives, ein gefühlsmäßiges Verständnis, das tiefer reicht, als ein rein kognitives. Dementsprechend bietet er dem Publikum zwar Erklärungen an, gibt kurze Inhaltsangaben und nennt die Autoren, nur aber um diese daraufhin als eigentlich überflüssig abzutun – „Erwarten Sie von der Erklärung der Dichtungen keine Hilfe. Wenn Sie nun einmal nicht imstande sind, Jargon zu verstehen, kann ihnen keine Augenblickserklärung helfen.“ (190) Durch eine intuitive Lektürewiese, durch seine Aufmerksamkeit für den Rhythmus, das Versmaß – die Fußspur – der Texte des überlebensgroßen Schriftstellers,<sup>410</sup> hatte Kafka selbst den lebensvollen, den spontanen, den menschlichen, wenn man so will, den ‚kleinen Goethe‘ gefunden. Eine ähnliche, wenn auch anders gelagerte Furcht aber unterstellt Kafka in seinem Vortrag dem Publikum vor dem Jargon. Kafkas Ausführungen enden in abgründigem Gelächter:

Erst hier kann der Erklärer helfen, der Sie beruhigt, so daß Sie sich nicht mehr ausgeschlossen fühlen, und auch einsehen, daß Sie nicht mehr darüber klagen dürfen, daß Sie Jargon nicht verstehen. Das ist das Wichtigste, denn mit jeder Klage entweicht das Verständnis. Bleiben Sie aber still, dann sind Sie plötzlich mitten im Jargon. Wenn Sie aber einmal Jargon ergriffen hat – und Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie und das Wesen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst, – dann werden Sie Ihre frühere Ruhe nicht

---

<sup>410</sup> Vgl. noch den Eintrag vom „31. I 12. Nichts geschrieben. Weltsch bringt mir Bücher über Goethe, die mir eine zerstreute, nirgends anwendbare Aufregung verursachen. Plan eines Aufsatzes ‚Goethes entsetzliches Wesen‘. Furcht vor dem 2stündigen Abendspaziergang, den ich jetzt für mich eingeführt habe.“ (367)

mehr wieder erkennen. Dann werden Sie die wahre Einheit des Jargon zu spüren bekommen, so stark, daß Sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich. Sie würden nicht imstande sein, diese Furcht allein zu ertragen, wenn nicht gleich auch aus dem Jargon das Selbstvertrauen über Sie käme, das dieser Furcht standhält und noch stärker ist. Genießen Sie es, so gut Sie können! Wenn es sich dann verliert, morgen und später, – wie könnte es sich auch an der Erinnerung an einen einzigen Vortragsabend halten! – dann wünsche ich Ihnen aber, daß Sie auch die Furcht vergessen haben möchten. Denn strafen wollen wir Sie nicht. (193)

Umgekehrt als bei Goethe, bei dem er das Kleine suchte, entdeckt Kafka durch ein intuitives Sprachverständnis den Jargon in seiner Furchterregenden Größe. Kafka, so nimmt es nunmehr den Anschein, redet in seinem Vortrag also nicht so sehr zum Publikum, als zu sich selbst. Indem er den Hochmut und die Furcht vor der ‚Niedrigkeit‘ des Jargons ablegte, hatte sich ihm die ganze Größe der jiddischen Sprache gezeigt. Indem er sich nun mit seinem *Einleitungsvortrag* für diese selbst stark macht, überwindet er aber nicht nur die Angst vor dem Jargon, sondern offenbar auch die Angst vor dem alles überragenden Goethe. Dieses befreiende Erlebnis hält Kafka einige Tage später in seinem Tagebuch fest. Am 25.2.1912 schreibt er den Abend resümierend:

Nutzen: Freude an L. und Vertrauen zu ihm, stolzes, überirdisches Bewußtsein während meines Vortrages (Kälte gegen das Publikum, nur der Mangel an Übung hindert mich an der Freiheit der begeisterten Bewegung) starke Stimme, müheloses Gedächtnis, Anerkennung, vor allem aber die Macht mit der ich laut, bestimmt, entschlossen, fehlerfrei, unaufhaltsam, mit klaren Augen, fast nebenbei, die Frechheit der drei Rathausdiener unterdrücke und ihnen statt der verlangten 12K nur 6K gebe und diese noch wie ein großer Herr. Da zeigen sich Kräfte, denen ich mich gerne anvertrauen möchte, wenn sie bleiben wollten. (Meine Eltern waren nicht dort.)“ (378f)

Indem sich Kafka für Löwy bzw. in Folge für den Jargon stark macht, wächst er über sich selbst hinaus, kann plötzlich auf Kräfte zugreifen, die ihm vorher verschlossen geblieben waren. Kafkas Beschäftigung mit Goethe wird durch die Hinwendung zum jiddischen Theater also kein Abbruch getan, im Gegenteil: er wandert weiter auf dessen Fußspuren, liest Woldemar Biedermanns *Goethes Gespräche*, dokumentiert seine Lektüre im Tagebuch bzw. fährt im Juli 1912 gemeinsam mit Max Brod nun endlich selbst nach Weimar, zur Lebensstätte Goethes, um dort, neben der Besichtigung der ‚Sehenswürdigkeiten‘<sup>411</sup>, eine ebenso galante wie folgenlosen Romanze mit Margarete Kirchner, der Tochter des Portiers im Goethehaus, vom Zaun zu brechen.<sup>412</sup> Kafka nennt sie, wohl in

<sup>411</sup> darunter auch das von Goethe angelegte „Naturtheater mit den zwei Zuschauerreihen“ (Tagebücher, 1034) im Park des Schlosses Belvedere unweit von Weimar.

<sup>412</sup> in Max Brods 1928 veröffentlichten Roman *Zauberreich der Liebe*, in dem er seine Freundschaft mit Kafka

Anspielung auf den *Faust* Grete, aber auch der *Werther* klingt in den Schilderungen im Tagebuch an: „Vielfaches Treffen der Grete. Beim Erdbeeressen; vor Werthers Garten, wo ein Konzert ist. Ihre Beweglichkeit des Körpers im losen Kleid“ (1028) Es scheint, als spiele Kafka noch einmal vor historischer Kulisse das zum Buch gewordene Leben Goethes nach, als begäbe er sich noch einmal auf dessen Fußspur, in den Text, in die Literatur – jedoch schon mit merklicher Distanz, ironischer Abstandnahme. Sein Aufenthalt in Weimar endet mit einem unsentimentalen Abschied von ‚Grete‘ und einer Emanzipation von den eigenen Projektionen:

Einstündiger Spaziergang mit Grete. Sie kommt scheinbar im Einverständnis mit ihrer Mutter, mit der sie noch von der Gasse aus durchs Fenster spricht. Rosa Kleid, mein Herzchen. Unruhe wegen des großen Balles am Abend. Ohne jede Beziehung zu ihr gewesen. Abgerissenes, immer wieder angefangenes Gespräch. Einmal besonders raschen, dann wieder besonders langsames Gehen. Anstrengung, um keinen Preis deutlich werden zu lassen, wie wir mit keinem Fädchen zusammenhängen. Was treibt uns gemeinsam durch den Park? Nur mein Trotz? – Gegen Abend bei Schlaf. Vorher Besuch bei Grete. Sie steht vor der ein wenig geöffneten Küchentür in dem lange vorher gepriesenen Ballkleid, das gar nicht so schön ist, wie ihr gewöhnliches. Schwer verweinte Augen, offenbar wegen ihres Haupttäncers, der ihr schon überhaupt viel Sorgen gemacht hat. Ich verabschiede mich für immer. Sie weiß es nicht und wenn sie es wüßte, läge ihr auch nichts daran. Ein Weib, das Rosen bringt, stört noch den kleinen Abschied. (1035)

Die gleichzeitige Auseinandersetzung mit Goethe und Löwy bzw. dem jiddischen Theater und dem Jargon, so lässt sich nun zusammenfassend festhalten, kann also nicht durch die Ersetzung des einen durch das andere aufgelöst werden. Vielmehr ermöglichte der gleichzeitige Blick die gegenseitige Bespiegelung der anscheinend konträren Phänomene. Hierdurch entdeckt Kafka im Großen das Kleine und im Kleinen das Große und hierin wiederum die treibende Kraft, das Begehren, die Richtung, die sein eigenes zukünftiges Schreiben zu nehmen hat. Es handelt sich somit nicht um einen Abschied von Goethe und eine Hinwendung zu Löwy, sondern um einen Bewusstwerdungsprozess des Autors Kafka, der nun nicht mehr den Fußspuren Goethes folgt, sondern in seine Fußstapfen getreten ist.

Nach einem mehrwöchigen Aufenthalt in der Kuranstalt Jungborn zurück in Prag trifft Kafka im

---

literarisch gestaltet, findet sich folgende Passage: „Es knüpft sich nämlich eine kleine, ganz zarte Beziehung zwischen ihm und der hübschen Tochter des Beschließers im Goethehaus am Frauenplan [...] Es hat zur Folge, daß Garta und mit ihm Christof in die Wohnung des Beschließers eingeladen werden, daß sie dann mit dem schönen Mädchen in der Wohnung Goethes aus- und eingehen wie zu Hause, daß sie in den sonst nicht zugänglichen Garten Einlaß haben, in den Zimmern Goethes außerhalb der Besuchsstunden, also ungestört von Touristen-Getrappel sich umtun dürfen.“ (Max Brod: *Zauberreich der Liebe*. Berlin, Wien, Leipzig: Zsolnay 1928, 76f.)

Herbst Felice Bauer, schreibt im September desselben Jahres „in einem Zug“, d.h. hier „in einer Nacht“ (460) *Das Urteil* und beginnt mit der Arbeit an dem *Verschollenen*.

### Das große Theater von Oklahama

Das Nationaltheater als Ort der öffentlichen Zuschaustellung bzw. Inszenierung der nationalen Kultur war ein im Nationalitätenkampf viel diskutierter und stark aufgeladener Gegenstand.<sup>413</sup> Kafkas und Brods persönliche wie literarische Annäherungen an das jiddische Theater sind deshalb wohl auch in Zusammenhang mit der Debatte um die Aufgaben und Funktionen von Nationaltheatern zu sehen.

Im Februar 1911 legte beispielsweise der nun schon hinreichend bekannte Germanist August Sauer in der kulturpolitischen Zeitschrift *Deutsche Arbeit* seine Ansichten über die Funktionen und Möglichkeiten des deutschen Landestheaters dar. In seinem Beitrag *Klassikervorstellungen für die Jugend* räsoniert Sauer über die Aufgaben des – so wie auch die tschechische Schwestereinrichtung – vom böhmischen Landtag in Hinblick auf die „Kunst- und Bildungsbedürfnisse beider das Land bewohnenden Volksstämme“<sup>414</sup> subventionierten deutschen Landestheaters: „Worin besteht aber die hohe Aufgabe, die unserem Theater durch die Förderung des Landtags zugewiesen ist und was hat es zu tun, um die übernommenen Verpflichtungen zu erfüllen?“<sup>415</sup> Mit deutlichen Anleihen bei Schiller (*Die Schaubühne als eine moralische Anstalt*) kommt Sauer schnell zu dem Schluss, dass das Theater, schon allein aufgrund der Subventionierung, primär eine volkserzieherische, volksbildnerische Funktion zu erfüllen habe. Denn nur das Theater vermöge nach Sauer die „großen Kunstwerke, welche die eigene Nation und die ganze Welt im gesprochenen Drama und in der Oper hervorgebracht hat“, einem ungebildeten Volk begreiflich und zugänglich zu machen und „für das Volk verlebendigt“ zu halten. Diese Aufgabe zu erfüllen ist umso wichtiger, da nach Sauer nämlich „verhältnismäßig nur sehr wenige Menschen“ in der Lage seien, diese Texte unvermittelt zu rezipieren. Nur wenige wären mit ausreichend „Phantasie“ ausgestattet, um beim Lesen eines Dramas „die vom Dichter geschauten Gestalten in voller Sinnfälligkeit und Rundung wie wirkliche Personen“ vor Augen zu haben, noch die „oft ganz fehlenden Bühnangaben“ aus eigener Kraft

<sup>413</sup> Vgl. Michaela Marek: Das Nationaltheater als Kristallisationskern der tschechischen Nationsbildung, in: M. M.: Kunst und Identitätspolitik. Architektur und Bildkünste im Prozess der tschechischen Nationsbildung. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2004, 79-209.

<sup>414</sup> August Sauer: Klassikervorstellungen für die Jugend, in: *Deutsche Arbeit* 10 (1910/11), 287-290, hier 287.

<sup>415</sup> Ebd.

ergänzen und erweitern, „in Licht und Farbe, in Raumgestaltung und Ausstattung, in Bewegung und Handlung umsetzen“ zu können.<sup>416</sup> Nur das Theater sei deshalb imstande, die nach Sauer höchsten Gattungen Drama und Oper einem allgemeinen, d.h. literarisch ungebildeten Publikum zugänglich zu machen: „Auf diesen Gebieten ist also das Theater fast allein imstande, künstlerische Eindrücke auch solchen Leuten zu vermitteln, die nie dazu zu bewegen sind, ein Buch in die Hand zu nehmen, oder nicht musikalisch genug sind, um Partituren zu lesen oder Instrumente zu spielen.“<sup>417</sup>

Konkret sieht Sauer neben der Aufführung gegenwärtiger Stücke die aufbereitende Aufführung von Klassikern einen unabdingbaren Bestand der Theaterpolitik. Weiters dürfe freilich – schon allein aus ökonomischen Erwägungen – auf die „tägliche Kost“, auf ein durch Operette und Ballett vertretenes Unterhaltungsprogramm nicht vergessen werden. Es falle ihm „gar nicht ein, zu verlangen“, schreibt Sauer, „daß immer nur der hohe Ernst auf unserer Bühne walten solle. Jeder Scherz, jede Heiterkeit, jeder Humor, jeder Spaß ist uns willkommen. Selbst das Ausgelassenste kann in künstlerische Grenzen gespannt werden. Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst“.<sup>418</sup>

Die wichtigste und entscheidende Aufgabe des Theater liege nach Sauer aber in der Verbreitung der deutschen Kunst und damit einhergehend in der Erziehung der akademischen Jugend, insbesondere desjenigen Teils, der später selbst als Erzieher tätig sein wird. Um dieses Ziel zu erreichen, d.h. die Jugend für die Klassikervorstellungen zu begeistern, bedürfe es nach Sauer „möglichst genußreich“ gestalteter Aufführungen, deren Besuch „möglichst billig“ zu sein habe.<sup>419</sup> Das Ziel solcher Produktionen besteht nach Sauer insbesondere in der Übertragung der durch die zeitliche Distanz oft nur noch schwer zugänglichen „allgemeinen Kulturwerte“<sup>420</sup> der klassischen Dramen in die Gegenwart: „Verklungenes Leben soll wieder zum Tönen gebracht werden, zeitlich und örtlich Gebundenes soll einer ganz anders denkenden Zeit und ganz anders gearteten Menschen verständlich gemacht werden.“<sup>421</sup> Populäre Klassikervorstellungen nach dem Vorbild des Wiener Volkstheaters sind es also, die Sauer für die Zukunft des deutschen Landestheaters in Prag vorschweben; wobei er sich gegen jene Art volkstümlicher Vorstellungen verwahrt, die nur auf kommerziellen Erfolg ausgerichtet sind – „für

---

<sup>416</sup> Vgl. ebd.

<sup>417</sup> Ebd.

<sup>418</sup> Ebd., 288.

<sup>419</sup> Ebd.

<sup>420</sup> Ebd.

<sup>421</sup> Ebd., 289.

welche der Spielplan nur in rein geschäftlicher Rücksicht zusammengestellt zu werden pflegt“.<sup>422</sup> Der Spielplan eines solchermaßen imaginierten Theaters würde neben den unabkömmlichen Klassikern (Lessing, Goethe, Schiller, Kleist, Grillparzer) Hebbel und Otto Ludwig zu umfassen haben; von den Dramatikern des 19. Jahrhunderts wären Halm, Bauernfeld, Raimund, Nestroy, Anzengruber und Martin Greifs *Prinz Eugen* aufzuführen; wobei, wie Sauer bemerkt, hier durchaus „ein gewisser vaterländischer Einschlag [...] erwünscht“ sei. Aus der Weltliteratur würden sich nach Sauer vor allem Shakespeare, Calderón und Molière empfehlen; aus der Gegenwartsliteratur die Stücke von Ibsen und Hauptmann.

Sollte es einem neuen Intendanten gelingen, all diese Forderungen zu erfüllen und zusätzlich einige große Namen an das Haus zu holen, dann könnte weiters daran gedacht werden, so Sauer, „ein für die Jugendvorstellungen einwandfrei einstudiertes, neuinszeniertes und gutbesetztes klassisches Drama“ auch den Abonnenten wiederholt vorzusetzen. Vielleicht gelänge es dadurch ferner, so Sauer von der zwingenden Argumentation merklich beflügelt, „das leichtbewegliche und immer lenkbare Publikum“ dazu zu bringen, sich ein Stück mehrmals anzusehen, „wie dies beim musikalischen Drama gang und gäbe ist“.<sup>423</sup>

So wie schon in seiner Rektoratsrede *Literaturgeschichte und Volkskunde* setzt Sauer in seiner Theatervision die ‚hohe Kunst‘ und das ‚Volk‘ in ein dialektisches Verhältnis. Durch die auf die Anforderungen und Bewältigungsmöglichkeiten des Publikums zugeschnittene Aufführungspraxis würde der allgemeine Kunstgeschmack gehoben und das nationale Bewusstsein gestärkt. Dadurch wiederum würden bessere Voraussetzungen für das Entstehen von neuer Kunst geschaffen und der kulturelle Prozess im Allgemeinen angekurbelt. Insofern stelle das Landestheater auch, so Sauer zu Beginn seiner Ausführungen, „einen der wenigen Lichtblicke in unserem kulturellen Elend“<sup>424</sup> dar.

Das ‚Volk‘ figuriert in Sauers Theaterkonzeption als unmündiges und zur Kunst nicht befähigtes weil phantasieschwaches Publikum, dessen nationales Bewusstsein jedoch durch die pädagogische Vermittlung von „großer Kunst“ im Theater gehoben werden kann. Bühne und Zuschauerraum sind in dieser Konzeption strikt voneinander getrennt. Auch mündet Sauers Vision eines neuen Volkstheaters nicht etwa in die Anliegen des wie auch immer gearteten ‚Volks‘, sondern hat letztlich die

---

<sup>422</sup> Ebd.

<sup>423</sup> Ebd., 289f.

<sup>424</sup> Ebd., 287..

Hervorbringung von neuer „großer Kunst“ zum Ziel.

Nur einige Monate nach dem Erscheinen von Sauers Beitrag träumt Franz Kafka zwei sehr unterschiedliche Theater-Träume, die er erinnernd am 9. und 19. November 1911 in seinem Tagebuch – bemerkenswert detailliert – festhält. Der erste Traum stellt sich im Tagebuch wie folgt dar:

9. XI II vorgestern geträumt: lauter Teater, ich einmal oben auf der Gallerie, einmal auf der Bühne, ein Mädchen, die ich vor ein paar Monaten gern gehabt hatte spielte mit, spannte ihren biegsamen Körper, als sie sich im Schrecken an einer Sessellehne festhielt; ich zeigte von der Gallerie auf das Mädchen, das eine Hosenrolle spielte, meinem Begleiter gefiel sie nicht. In einem Akt war die Dekoration so groß daß nichts anderes zu sehn war, keine Bühne, kein Zuschauerraum, kein Dunkel, kein Rampenlicht; vielmehr waren alle Zuschauer in großen Mengen auf der Scene, die den Altstädter Ring darstellte, wahrscheinlich von der Mündung der Niklasstraße aus gesehn. [...] Es hatte dies keinen Zweck, als womöglich die ganze Dekoration zu zeigen, da sie nun schon einmal in solcher Vollkommenheit da war und da es zum weinen schade gewesen wäre, etwas von dieser Dekoration zu übersehen, die, wie ich mir wohl bewusst war, die schönste Dekoration der ganzen Erde und aller Zeiten war.<sup>425</sup>

Bemerkenswert, aber keineswegs außergewöhnlich an dem von Kafka geträumten Theaterbesuch, ist zunächst seine ‚nähere‘ Bekanntschaft mit einer Schauspielerin. Der durch diesen Umstand angezeigte Übergang von ‚realem Leben‘ und Bühne verdichtet sich in Kafkas Traum-Theater jedoch in einem Akt und es kommt zu einer Auflösung bzw. zu einem Zusammenfall von Bühne und Zuschauerraum. Diese Besonderheit an Kafkas Theater-Vision geht einher mit dem Fehlen von Lichtregie; es herrschen normale Lichtverhältnisse. Das vollkommene Bühnenbild zeigt Ansichten von Prag. Im Tagebuch vergegenwärtigt sich Kafka weiters die Handlung des geträumten Schauspiels:

Dargestellt wurde – oft vergisst man im Zuschauerraum, daß nur dargestellt wird, wie erst auf der Bühne und in diesen Kulissen – ein kaiserliches Fest und eine Revolution. Die Revolution war so groß, mit riesigen den Platz aufwärts und abwärts geschickten Volksmengen, wie sie wahrscheinlich in Prag niemals stattgefunden hatte; man hatte sie offenbar nur wegen der Dekoration nach Prag verlegt, während sie eigentlich nach Paris gehörte. Vom Fest sah man zuerst nichts, der Hof war jedenfalls zu einem Feste ausgefahren, inzwischen war die Revolution losgebrochen, das Volk war ins Schloß eingedrungen, ich selbst lief gerade über die Vorsprünge der Brunnen im Vorhof ins Freie, die Rückkehr ins Schloß aber sollte dem Hofe unmöglich werden.<sup>426</sup>

Kafka träumt also nicht von der Revolution, sondern von der am Theater inszenierten (Französi-

<sup>425</sup> TBI, 186.

<sup>426</sup> Ebd., 187.

schen) Revolution. Die Zuschauer stellen die in Prag nie stattgefundene Revolution dar und vergessen darüber mitunter, dass sie nur spielen. Gleichzeitig sind die schauspielernden Zuschauer freilich als Bürger Prags selbst die potenziellen Akteure eines solchen revolutionären Umbruchs. Auch das von Kafka im Tagebuch beschriebene geträumte Ich hat schließlich seinen distanzierten Beobachtungsposten verlassen und befindet sich mitten im gespielten Revolutionsgeschehen. Die Perspektive wechselt, das Blickfeld ist nunmehr auf die nächsten Details beschränkt. Der Traum endet schließlich in einem unerklärten Sehverlust: „Von diesem Augenblick an sah ich nichts mehr.“<sup>427</sup>

Zum zweiten Theater-Traum: Die sich über vier Seiten spannende Traumbeschreibung notiert Kafka zehn Tage später, am 19. November 2011, in sein Tagebuch. Diesmal wird – bei Anwesenheit des Autors – *Das weite Land* von Arthur Schnitzler gegeben; ein Stück, das am 14. Oktober am Wiener Volkstheater uraufgeführt und auch am Deutschen Landestheater in Prag gespielt wurde.<sup>428</sup> Auch Jizchak/Isaak Löwy und die Familie Kisch, die Eltern sowie die mit Kafka bekannten Brüder Paul und Egon Erwin Kisch, sind zugegen. Löwy hält aufgeregte Reden. Der im Traum existierende dritte Sohn der Familie Kisch steht, so erinnert sich Kafka in seinem Tagebuch,

hinter seiner sitzenden Mutter und redet in das Teater, angezogen in einen schönen Kaiserrock, dessen Flügel ausgebreitet sind. Die Reden des Löwy haben eine Beziehung zu diesen Reden. Unter anderem zeigt Kisch hoch oben auf eine Stelle des Vorhangs und sagt, dort sitzt der deutsche Kisch, damit meint er meinen Schulkollegen, der Germanistik studiert hat.<sup>429</sup>

Bei dem „deutschen Kisch“ handelt es sich aber um den unbekanntenen Bruder von Egon Erwin, Paul Kisch, ein ehemaliger Klassenkamerad von Kafka, der intrikaterweise offenbar auch für Kafkas kurzfristigen Wechsel von der Rechtsgeschichte zur Germanistik mitverantwortlich gewesen war. Jedenfalls vermutet Hartmut Binder, dass der Fachwechsel „wohl unter dem Einfluß von Kafkas Klassenkameraden PAUL KISCH [geschah], der gleich im ersten Semester SAUERS GRILLPARZER-Vorlesung gehört hatte, die ihm wegen der eindringlichen lebendigen Kraft und der innigen Liebe, mit

---

<sup>427</sup> Ebd., 188.

<sup>428</sup> Vgl. Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Arthur Schnitzler: Komödie der Verführung. Zeitstücke 1909-1924. Mit einem Nachwort von Hermann Korte. Fischer: Frankfurt a. M. 2000, 536.

<sup>429</sup> TBI, 198.

der SAUER von seinem Thema sprach, tiefen Eindruck machte“<sup>430</sup>. Jedenfalls gibt es im Unterschied zum ersten Traum diesmal Lichtregie, und das Theater wird wie gewöhnlich zu Beginn der Vorstellung verdunkelt. Ungewöhnlich ist aber, dass die Bühne im Verhältnis zum Zuschauerraum etwas tiefer liegt und man, so Kafka, „hinunter [schaut], das Kinn auf der Rückenlehne.“<sup>431</sup> Über die Sessellehne des geträumten Ichs steigt ein etwas schmutziges und körperlich versehrtes Mädchen auf die Bühne: „[...] ihr Rücken ist als sie hinüber steigt, ganz nackt, die Haut nicht sehr rein über der rechten Hüfte ist sogar eine aufgekratzte, blutunterlaufene Stelle, in der Größe eines Türknopfes. Sie spielt dann aber, als sie sich auf der Bühne wendet und mit reinem Gesicht dasteht, sehr gut.“<sup>432</sup> Auf der Bühne sitzen ebenfalls zwei Kritiker „auf dem Boden“ und schreiben „mit dem Rücken an einer Dekoration lehnd.“<sup>433</sup> Als sich Kafka im Traum wieder dem Zuschauerraum zuwendet, sieht er

daß er mit einfachen Petroleumlaternen beleuchtet ist, die wie in Gassen auf einfachen Kandelabern aufgesteckt sind und jetzt natürlich nur ganz schwach brennen. Plötzlich, unreines Petroleum oder eine schadhafte Stelle im Docht wird die Ursache sein, spritzt das Licht aus einer solchen Laterne und Funken gehen in breitem Stoße auf die Zuschauer nieder die für den Blick nicht zu entwirren sind und eine Masse schwarz wie Erde bilden. Da steht ein Herr aus dieser Masse auf, geht förmlich auf ihr näher zur Laterne hin, will offenbar die Sache in Ordnung bringen, schaut aber zuerst zur Laterne hinauf, bleibt ein Weilchen so neben ihr stehn und als nichts geschieht, geht er ruhig wieder zu seinem Platz zurück, in dem er versinkt. (Ich verwechsle mich mit ihm und neige das Gesicht ins Schwarze.)<sup>434</sup>

Kafkas Traum-Bild der eine „Masse schwarz wie Erde“ bildenden Zuschauer, aus der sich eine einzelne Person erhebt, kurz auf die Bühne kommt, und daraufhin schnell wieder im Dunkeln verschwindet, steht in scharfem Kontrast zu dem taghellen ersten Traum, in dem die Zuschauer die Bühne ganz in Beschlag genommen haben, ja ließe sich als dessen Negativbild betrachten. Weiters kann der zweite von Kafkas Theaterträumen, aufgrund der eklatanten strukturellen Ähnlichkeit, als traumhafte Überformung des von August Sauer propagierten Kulturmodells gelesen werden. Dieser Lesart entspräche auch die Feststellung des Traum-Ichs „kein großes Vertrauen zu diesem Teater mehr“<sup>435</sup> zu haben. So wie im ersten werden auch im zweiten Traum die normalerweise durch die Abtrennung von Bühne und Zuschauerraum geschiedenen Realitätsebenen ineinander verschränkt,

---

<sup>430</sup> Binder, Kafka-Handbuch, 274.

<sup>431</sup> TBI, 198.

<sup>432</sup> Ebd., 199.

<sup>433</sup> Ebd., 200.

<sup>434</sup> Ebd.

<sup>435</sup> Ebd., 199.

indem die Bühne von gleich zwei Kritikern und einem Dramaturg oder Regisseur bevölkert wird. Diese Szene, indem sie die Entstehungsbedingungen des Theaters auf die Bühne bringt, den „Keller“ ans „Licht“ hebt, lässt sich deshalb mit den einen Monat später, im Dezember, von Kafka ins Tagebuch notierten Gedanken zu einer „kleinen Literatur“ kurzschließen.

Aus diesen Verschränkungen und Verkehrungen ergibt sich folgende Frage: Wodurch unterscheidet sich die Inszenierung – sei es nun die Inszenierung der Verfertigung eines Stückes oder die Inszenierung der Revolution – eigentlich von der Realität? Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die Bemerkung, dass es sich bei der im ersten Traum aufgeführten Revolution um eine Revolution handelt, „wie sie in Prag wahrscheinlich niemals stattgefunden hatte“<sup>436</sup>. Diese wahrscheinlich niemals stattgefundenene Revolution aber wird im Theater realisiert. Dadurch erweist sich das von Kafka geträumte Theater als Ort, an dem die eigene Realität zur Darstellung gebracht und dadurch deren Potenzial freigelegt oder besser: freigespielt wird. Dementsprechend gestaltet sich auch der Auftritt des Dramaturgen oder Regisseurs im zweiten Traum vielleicht unwahrscheinlich, aber nicht gänzlich unmöglich: „Ein Dramaturg oder Regisseur mit blondem Spitzbart kommt auf die Bühne gesprungen, im Flug noch streckt er eine Hand zu einer Anordnung aus; in der andern Hand trägt er eine Weintraube, die früher auf einer Obstschale des Gastmahls lag und ißt von ihr.“<sup>437</sup> In Kafkas Traumvariante ist das Theater also ein Ort, an dem eine reale Potenzialität zur Darstellung gebracht wird. Schauspieler und gespielte Rolle bilden infolgedessen ein potenzielles Kontinuum. Um schlechtes Theater handelt es sich genau dann, wenn dieses Kontinuum nicht besteht. So kommentiert das an dieser Stelle mit dem Traum-Ich zusammenfallende Tagebuch-Ich eine Beobachtung folgendermaßen:

Einen kleinen 10-15 jährigen Jungen sehe ich jedoch auf der Bühne besonders klar. Er hat trockenes, gescheiteltes, gerade geschnittenes Haar. Er weiß nicht einmal richtig die Serviette auf seine Oberschenkel zu legen, muß zu diesem Zweck aufmerksam hinunterschauen und soll in diesem Stück einen Lebemann spielen. Infolge dieser Beobachtung habe ich kein großes Vertrauen zu diesem Teater mehr.<sup>438</sup>

Insofern die Rolle die realen Möglichkeiten des jungen Schauspielers – durch den Scheitern an den Tagebuchschreiber in jungen Jahren erinnernd – überschreitet, kann die Darstellung aber nicht

---

<sup>436</sup> Ebd., 187.

<sup>437</sup> Ebd., 200.

<sup>438</sup> Ebd., 199.

gelingen.

Imaginierte August Sauer das zukünftige deutsche Landestheater als pädagogische Vermittlungs- und Erziehungsanstalt, in welcher die Aufführung von volkstümlich aufbereiteten Klassikern zur Hebung des nationalen – bei Sauer synonym mit moralischen – Bewusstseins beitragen und solchermaßen die Entstehung von neuer Kunst befördern sollte, träumt Kafka von einem Theater, in dem das reale – individuelle wie kollektive – Potenzial freigespielt wird. Anders als für Sauer, in dem das ‚Volk‘ den ‚nährenden Boden‘ für die Kunst bildet, das durch diese wiederum gestärkt wird, spielt sich das ‚Volk‘ in Kafkas Theatertraum selbst und generiert dementsprechende Möglichkeiten im Spielen. Durch den hierdurch erzielten Rückkoppelungseffekt aber tritt ein Prozess in Gang, der in die Zukunft offen ist und an dem alle Darsteller des Ensembles gleichermaßen teilhaben. Im Unterschied zu Sauers Kulturmodell, in dem nur einige wenige an der kulturellen bzw. künstlerischen Entwicklung beteiligt sind, wird, so lässt sich extrapolieren, diese in Kafkas Vision von allen getragen. Je größer das Ensemble, so die einfache Schlussfolgerung, desto besser.

Das „größte Teater der Welt“<sup>439</sup> aber befindet sich, so erfährt man am Ende des fragmentarischen Bildungsromans *Der Verschollene*, mit dessen Niederschrift Kafka Ende September 1912 begonnen und bis zum Jänner des folgenden Jahres gearbeitet hatte,<sup>440</sup> in Oklahama. Die Partie zum „Teater von Oklahama“, die Kafka nach einer eineinhalbjährigen Unterbrechung zwischen 5. und 18. Oktober 1914 schrieb,<sup>441</sup> setzt ein, als der junge Karl Roßmann, nach etlichen und erfolglosen Versuchen in Amerika Fuß zu fassen, vor einem Plakat zu stehen kommt:

Karl sah an einer Straßenecke ein Plakat mit folgender Aufschrift: „Auf dem Rennplatz in Clayton wird heute von sechs Uhr früh bis Mitternacht Personal für das Teater in Oklahama aufgenommen! Das große Teater von Oklahama ruft Euch! Es ruft nur heute, nur einmal! Wer jetzt die Gelegenheit versäumt, versäumt sie für immer! Wer an seine Zukunft denkt, gehört zu uns! Jeder ist willkommen! Wer Künstler werden will melde sich! Wir sind das Teater, das jeden brauchen kann, jeden an seinem Ort! Wer sich für uns entschieden hat, den beglückwünschen wir gleich hier! Aber beeilt Euch, damit Ihr bis Mitternacht vorgelassen werdet! Um zwölf wird alles geschlossen und nicht mehr geöffnet! Verflucht sei wer uns nicht glaubt! Auf nach Clayton!“<sup>442</sup>

<sup>439</sup> Kafka, *Der Verschollene*, 394.

<sup>440</sup> Kafka, *Der Verschollene*, Apparatband, 53.

<sup>441</sup> Ebd., 75.

<sup>442</sup> Kafka, *Der Verschollene*, 387.

Das Theater, das hier so dringlich um Personal wirbt und dadurch die Aufmerksamkeit von Karl Roßmann auf sich zieht, befindet sich auffälligerweise an einem Ort, dessen Name deutlich Anleihen bei Oklahoma, den im zentralen Süden der Vereinigten Staaten von Amerika gelegenen Bundesstaat, nimmt. Dieser hat, wie man leicht nachlesen kann, eine wechselvolle Geschichte.<sup>443</sup> Nach gewaltsamen Umsiedlungsaktionen wurde Oklahoma 1834 offiziell zum *Indian Territory* erklärt. Die Grenzen des aus den fünf Nationen der „civilized tribes“ (Choctaw, Cherokee, Chickasaw, Creek, Seminole) bestehenden Gebiets wurden von europäischstämmigen Siedlern jedoch nicht geachtet, was dazu führte, dass die Indianer sukzessive das Land an die Siedler verloren. 1907 – also noch zu Kafkas Studienzeiten – wurde Oklahoma schließlich als 46. Bundesstaat der Union eingegliedert. Noch heute ist es der Bundesstaat mit dem verhältnismäßig größten indianischen Bevölkerungsanteil. *Okla* bedeutet in der Sprache der Choctaw ‚Volk‘, *humma* rot; Oklahoma/Oklahoma also ‚rotes Volk‘. Die Abänderung der Schreibung bei Kafka ließe sich daher aus der phonetischen Wiedergabe des indianischen Worts *humma* erklären und stellt damit eine Form der Landrückgewinnung dar. Aufgrund der geopolitischen Lage aber lässt sich der Binnenstaat Oklahoma, das ‚Land des roten Volks‘, so möchte ich argumentieren, auch als Chiffre für die Situation der ‚kleinen Nation‘ Böhmen in Mitteleuropa lesen. Dafür spricht auch, dass sich im Werbetext des „Teaters von Oklahama“ ein Argument gebraucht wird, das sich wenig später auch in Masaryks Antrittsvorlesung *Das Problem der kleinen Völker in der europäischen Krisis* wiederfindet. Zu den ‚kleineren Völkern‘ im Allgemeinen heißt es in dieser nämlich: „Ein kleineres Volk entwickelt eine gewisse Vielseitigkeit; jede individuelle Kraft und jedes Talent wird geschätzt und gebraucht, Arbeit und Anstrengung und in der Tat das ganze Arbeitssystem sind verstärkt [...] Kleine Völker sind tatsächlich Arbeitsvölker“.<sup>444</sup> Auch im Theater von Oklahama, so verspricht es das Plakat, ist jeder willkommen, ein Punkt, in dem für Karl gerade die große Anziehungskraft der Theaterannonce besteht.

Für Karl stand aber doch in dem Plakat eine große Verlockung. „Jeder war willkommen“, hieß es. Jeder, also auch Karl. Alles was er bisher getan hatte, war vergessen, niemand wollte ihm daraus einen Vorwurf machen. Er durfte sich zu einer Arbeit melden, die keine Schande war, zu der man vielmehr öffentlich einladen konnte! Und ebenso öffentlich wurde das Versprechen gegeben, daß man auch ihn annehmen würde. Er verlangte nichts besseres, er wollte endlich den Anfang einer anständigen Laufbahn finden und hier zeigte er sich

<sup>443</sup> Vgl. Jeffrey Burton: *Indian Territory and the United States, 1866-1906. Courts, government and the Movement for Oklahoma Statehood*. Norman: University of Oklahoma Press 1995.

<sup>444</sup> Masaryk, *Das Problem der kleinen Völker*, 32f.

vielleicht. Mochte alles Großsprecherische, was auf dem Plakate stand, eine Lüge sein, mochte das große Teater von Oklahama ein kleiner Wandercirkus sein, es wollte Leute aufnehmen, das war genügend. Karl las das Plakat nicht zum zweitenmale, suchte aber noch einmal den Satz: „Jeder ist willkommen“ hervor.<sup>445</sup>

In Clayton trifft Karl zuerst seine alte Freundin Fanny, die in dem Orchester Trompete spielt und ihn, da er so gut spielt, als sie ihn probieren lässt, ermuntert sich ebenfalls als Trompeter aufnehmen zu lassen: „Du bist ein Künstler“, sagte Fanny als Karl ihr die Trompete wieder reichte. „Laß Dich als Trompeter aufnehmen.“ Karl sucht dementsprechend den Personalchef auf, um sich engagieren zu lassen. Bei der obligatorischen Angabe des Berufs gibt er aber Ingenieur an; die Unrichtigkeit der Angabe wird sogleich bemerkt und Karl zur Kanzlei für technische Kenntnisse weitergeschickt. Hier stellt sich heraus, dass auch diese Angabe nicht wirklich auf Karl zutrifft und er landet schließlich bei der Anmelde-Kanzlei für europäische Mittelschüler. Diese Sparte scheint zwar aufgrund der abseitigen Lage der Kanzlei wenig renommiert; Karl wird aber dort ohne viel Aufhebens, trotz falscher Namensangabe, als „Negro, europäischer Mittelschüler“ ins Theater aufgenommen. Als er aber wenig später auf den „Führer der 10ten Werbetruppe des Teaters von Oklahama“<sup>446</sup> trifft, fragt ihn eine dem Führer, der kein sonderliches Interesse an Karl zeigt, zugeordnete Person nach seinen Eignungen und seinem ursprünglichen Studienwunsch. Als Karl verrät, dass er gerne Ingenieur geworden wäre, wird er vom „europäischen Mittelschüler“ zum „technischen Arbeiter“ ‚befördert‘: „Negro, technischer Arbeiter“.

Das Theater von Oklahama ist also ein Theater in dem sich jeder selbst spielt, d.h. spielt, was er gerne sein möchte – freilich im Rahmen des ihm real Möglichen. Gleichzeitig ist es, wie Fanny Karl schon bei seiner Ankunft in Clayton verrät, „das größte Teater der Welt“; ja „es sei fast“, so Fanny sich auf ihre Kolleginnen berufend, „die schon in Oklahama waren“, „fast grenzenlos“<sup>447</sup>. Die „Theater von Oklahama-Partie“ lässt sich dadurch als Fortsetzung der Tagebuchausführungen zu einer ‚kleinen Literatur‘ lesen, in welchen Kafka ja die Frage umkreiste, wie die Literatur einer kleinen Nation beschaffen sein sollte. Das Theater von Oklahama aber entpuppt sich nicht etwa als literarische Ausgestaltung der Vision des Theaters einer kleinen Nation; das „größte Theater der Welt“ fällt vielmehr mit dieser buchstäblich in eins. Die Theater-Episode endet dementsprechend,

<sup>445</sup> Kafka, Der Verschollene, 388.

<sup>446</sup> Ebd., 404.

<sup>447</sup> Ebd., 394.

wo *Richard und Samuel* beginnt: in einem Coupé im Zug; diesmal von Clayton nach Oklahoma. Ob allerdings das Ziel der Reise nicht schon zum Greifen nahe gewesen war und Karl nur (auf) Fanny zu hören gebraucht hätte, sei hier als Frage aufgeworfen.

Auch hier setzt die Zugfahrt eine soziokulturelle Dynamik oder Entwicklung ins Bild, handelt es sich beim *Verschollenen* trotz aller Eigenwilligkeiten doch um einen Entwicklungsroman. Diese Entwicklung entspinnt sich zunächst aus der soziologischen Mikro-Einheit der Zweier-Beziehung und wächst sich im Abteil, so geht aus dem Beginn des geplanten, aber nicht ausgeführten Folgekapitels hervor, bald zu einem größeren sozialen Gebilde aus:

Sie fuhren zwei Tage und zwei Nächte. Jetzt erst begriff Karl die Größe Amerikas. Unermüdet sah er aus dem Fenster und Giacomo drängte sich solange mit heran, bis die Burschen gegenüber die sich viel mit Kartenspiel beschäftigten dessen überdrüssig wurden und ihm freiwillig den Fensterplatz einräumten. Karl dankte ihnen – Giacomos Englisch war nicht jedem verständlich – und sie wurden im Laufe der Zeit, wie es unter Coupeegenossen nicht anders sein kann, viel freundlicher, doch war auch ihre Freundlichkeit oft lästig, da sie z.B. immer wenn ihnen eine Karte auf den Boden fiel und sie den Boden absuchten, Karl oder Giacomo mit aller Kraft ins Bein zwickten. Giacomo schrie dann, immer von neuem überrascht, und zog das Bein in die Höhe, Karl versuchte manchmal mit einem Fußtritt zu antworten, duldet aber im übrigen alles schweigend. Alles was sich in dem kleinen, selbst bei offenem Fenster von Rauch überfüllten Coupee ereignete verging vor dem was draußen zu sehen war.<sup>448</sup>

Die „Zweierverbindung“ unterscheidet sich, so Georg Simmel in *Die Gesellschaft zu zweien* (1908), von „mehrgliedrigen Verbindungen“<sup>449</sup> aber dadurch, dass sie von den einzelnen Individuen nicht unabhängig bestehen kann; Sozietäten, die aus mehr als zwei Personen gebildet werden, stellen dagegen aber eine verallgemeinerbare Form,<sup>450</sup> wie sie sich ja auch im *Verschollenen* durch den geschlossenen Raum des sich fortbewegenden „Coupée[s]“ literarisch ausgestaltet findet. In Kontrast zu dem verrauchten Zugabteil befindet sich aber die draußen vorbeiziehende Szenerie:

Am ersten Tag fuhren sie durch ein hohes Gebirge. Bläulichschwarze Steinmassen giengen in spitzen Keilen bis an den Zug heran, man beugte sich aus dem Fenster und suchte vergebens ihre Gipfel, dunkle schmale zerrissene Täler öffneten sich, man beschrieb mit dem Finger die Richtung, in der sie sich verloren, breite Bergströme kamen eilend als große Wellen auf dem

<sup>448</sup> Ebd., 418.

<sup>449</sup> Georg Simmel: *Die Gesellschaft zu zweien* [1908], in: G. S.: *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*, ausg. und mit einem Nachwort v. Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 152, 154.

<sup>450</sup> „Das Sozialgebilde ruht unmittelbar auf dem einen und auf dem andern. Der Austritt jedes einzelnen würde das Ganze zerstören, so daß es nicht zu jener überpersönlichen Existenz desselben kommt, die der einzelne als von sich unabhängig fühlt; wogegen selbst schon in einer Vergesellschaftung von dreien bei Ausscheiden eines einzelnen noch immer eine Gruppe weiter bestehen kann.“ (Ebd., 152f.)

hügeligen Untergrund und in sich tausend kleine Schaumwellen treibend, sie stürzten sich unter die Brücken über die der Zug fuhr und sie waren so nah daß der Hauch ihrer Kühle das Gesicht erschauern machte.<sup>451</sup>

Das kindische Treiben im Zugabteil wird nur durch die Fensterscheibe vom Bereich des Erhabenen getrennt (wiewohl es hintergründig spiegelnd), als über den klassischen Topos der Berge repräsentierten Bereich jenseits alles Sozialen. Die „kleine Literatur“ jedoch, wie sie Kafka imaginiert, verbleibt im Eisenbahnabteil oder eben im Theater; sie widmet sich, beschreibend und reflektierend, den unmittelbaren sozialen Verhältnissen und wirkt dadurch auf diese zurück. Es kommt, wie oben ausgeführt, eine soziokulturelle Dynamik in Gang, die sich als Rückkoppelungsprozess, als Dialektik mit verschwindend kleiner Verzögerung beschreiben lässt. In den Skizzen zu einer „kleinen Literatur“ entwirft Kafka, so lässt sich festhalten, ein Kulturmodell, das den sozialen Beziehungen verschrieben und demokratisch organisiert ist. Dieses Modell entwickelt er explizit in Abgrenzung von einer Literaturgeschichtsschreibung, welche die Literaturgeschichte rückwirkend festschreibt, sie dem „Volk“ – von oben – vermittelt, und damit selbst einen unverzichtbaren Bestandteil des ‚hohen‘ Literaturbegriffs bildet. Die demokratisch organisierte „kleine Literatur“ hingegen käme, so sei an dieser Stelle in Erinnerung gerufen, nach Kafka auch ohne Literaturgeschichtsschreibung aus: „Es werden zwar weniger Litteraturgeschichtskundige beschäftigt, aber die Litteratur ist weniger eine Angelegenheit der Litteraturgeschichte, als Angelegenheit des Volkes und darum ist sie wenn auch nicht so rein so doch sicher aufgehoben.“<sup>452</sup>

Nicht dem Bereich des Sozialen sondern letztlich dem Bereich der Kunst ist dagegen August Sauer's Kulturmodell, wie er es in seiner Antrittsvorlesung *Literaturgeschichte und Volkskunde* aber auch in seinem Artikel *Zur Prager Literaturgeschichte* präsentierte, verschrieben. Vor die Frage nach dem Status und der Rolle von Kunst und Literatur für die kulturelle Entwicklung tritt bei Sauer jedoch die Frage nach dem Status und den Aufgaben der Literaturgeschichtsschreibung in diesem Prozess. Auf die Frage „Was ist Literaturgeschichte?“ antwortete Sauer, wie gezeigt wurde, mit einem volkskundlich – d.h. im zeitgenössischen Verständnis (natur)wissenschaftlich – erweiterten Literaturgeschichtsmodell, das ermöglichen soll, die ‚Originalgenies‘ bzw. ihre Erzeugnisse an historische Volksstämme rückzubinden um solchermaßen ihre Stellung zum Nationalgeist abzuleiten. Literatur-

<sup>451</sup> Kafka, *Der Verschollene*, 418f.

<sup>452</sup> TBI, 245.

geschichte als Wissenschaft versteht Sauer damit primär als Pflege des nationalen Kanons, durch welche das Nationalbewusstsein gehoben und schließlich die Entstehung von neuen Nationaldichtern und -dichtungen begünstigt werden soll. Eine solche (national)kulturpolitische Zielrichtung der Literaturgeschichtsschreibung aber erfordert auch die Ausbildung eines besonderen Interesses und feinen Sensoriums für den Stand und die Tendenzen der gegenwärtigen Literatur.

#### 4. ZUR KONSTRUKTION DES ‚PRAGER KREISES‘

##### Kreis versus Stamm

Ein anderes Bild der Geschichte und des gegenwärtigen Stands der deutschen Dichtung in Prag als jenes, das August Sauer 1907 in seinem Aufsatz *Zur Prager Literaturgeschichte* vorgestellt hatte, zeichnet der Prager Germanist Josef Körner (1888-1950) in seinem im Herbst des Jahres 1917 erschienenen Artikel *Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag*. Körner, im südmährischen Rohatetz bei Göding in eine deutsch-jüdische Familie geboren,<sup>453</sup> studierte ab 1906 in Wien Germanistik und Romanistik und promovierte 1910 bei Jakob Minor mit der Schrift *Nibelungenhypothesen der Romantiker*. Im Jänner 1912 legte er in Wien die Lehramtsprüfung (Deutsch und Französisch) ab und war ab Herbst desselben Jahres als Lehrer in einer Prager Realschule tätig. Noch bevor Körner seine wissenschaftliche Karriere jedoch eigentlich beginnen konnte, wurde er 1915 zum Militärdienst einberufen und nach schwerer Erkrankung 1916 „zu Kanzleiarbeiten an das k.u.k. Kriegsarchiv versetzt“.<sup>454</sup> Dort arbeitete er ab März 1917 als Redakteur für die eben dann gegründete Zeitschrift *Donauland* – „ein durch das österreichische Kriegsarchiv inoffiziell publiziertes Periodikum zur kulturellen Einigung des Vielvölkerstaates“.<sup>455</sup> Die Zeitschrift weist dabei, so Ralf Klausnitzer, eine „ausgeprägte Präferenz für die deutschsprachige Literatur“ auf und informierte zugleich „in jeder Nummer kurz über die Geschehnisse an den Fronten und publizierte Gedichte, in denen der

<sup>453</sup> Die biografischen Informationen folgen Ralf Klausnitzers erster umfänglicher Darstellung der akademischen Vita Josef Körners. Vgl. Ralf Klausnitzer: *Josef Körner. Philologe zwischen den Zeiten und Schulen. Ein biographischer Umriß*, in: *Josef Körner: Philologische Schriften und Briefe*, hg. v. R. K., mit einem Vorwort v. Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001, insb. 389-399 (= *Marbacher Wissenschaftsgeschichte*; 1).

<sup>454</sup> Vgl. ebd., 399.

<sup>455</sup> Ebd., 399f.

gefallene Geliebte und dessen ‚fernes Grab im Polenland‘ bedichtet wurden.“<sup>456</sup> In diesem Periodikum veröffentlichte Körner im Herbst 1917 auch seinen Aufsatz *Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag*, der eine Darstellung der jüngeren Geschichte der Prager Deutschen Literatur bis hinauf zur Gegenwart beinhaltet. Beginnend bei Fritz Mauthner und Alfred Klaar, über Rilke bis zum „Brodtschen Kreis[...]“<sup>457</sup> skizziert Körner das Bild eines in den letzten drei Jahrzehnten zu einer vitalen Literaturstadt herangewachsenen Prag.

Hier hätte sich, so Körner, in den letzten Jahrhunderten zwischen den nationalen Fronten unbemerkt und organisch eine eigene Kultur entwickelt, die nun eine erste Blüte erlebe:

Jahrzehntelang währte der Kampf der beiden Stämme um politische und kulturelle Vorherrschaft in der Hauptstadt des Landes; bis das Jahr 1866 das endgültige Urteil sprach. Aber in vielhundertjähriger Geschichte war längst ein bodenständiges deutsches Prag entstanden, das nicht mehr vom Zufall politischer Ereignisse abhing; es blieb kräftig und weiter am Leben, bildete und bildet nun in der Stadt ein Städtchen... Nicht eine Kolonie, der von außen, vom allzu entfernten größeren Volkstum zugetragen wird, was sie zur stofflichen und geistigen Lebensnahrung braucht, – ein auf sich selbst gestellter, in sich selbst bestehender Organismus ist das deutsche Prag geblieben, befähigt, aus eigener Kraft eine reiche Kultur zu zeitigen.<sup>458</sup>

Die eigenständige Kultur, die sich nach Körner als „Städtchen in der Stadt“ herausbilden konnte, zeichnet sich nach Körner im Vergleich zu dem „allzu entfernten größeren“ – also deutschen – „Volkstum“ durch die Synthese verschiedener kultureller Versatzstücke aus. In besonders überzeugender Weise aber sei diese in den Dichtungen Rainer Maria Rilkes geglückt, in der sich westliche und östliche Elemente zu etwas Neuem verbunden hätten. In Rilke sei „der jüngeren Generation der völkervermengten Stadt“, so Körner, „ein Poet erstanden, der dem Dichten und Denken neue Wege fand, dessen Ruf und Wirksamkeit schon hinausgreift über die Grenzen deutschen Wesens in alle Lande höherer Kultur. Deutsches Gemüt und slawische Mystik, germanische Tiefe und byzantinische Inbrunst haben sich in Rainer Maria Rilke zu berückender Synthese verbunden.“<sup>459</sup> Diese außerordentliche Synthese lasse sich nach Körner aber nicht etwa durch Stammeszugehörigkeit, also angestammtes oder vererbtes Volkstum, sondern nur durch die konkreten sozialen Beziehungen und Erlebnisse – etwa die gemeinsam mit Lou Andreas-Salomé im Jahr 1900 unternommene Reise nach

<sup>456</sup> Ebd., 400. v.

<sup>457</sup> Josef Körner: *Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag*. Donauland 1.2, (Sept. 1917). In: J. K.: *Philologische Schriften und Briefe*. Hg. v. Ralf Klausnitzer, mit einem Vorwort von Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001, 65 (= *Marbacher Wissenschaftsgeschichte*; 1)

<sup>458</sup> Ebd., 55f.

<sup>459</sup> Ebd., 60.

Russland –<sup>460</sup> also aus der Biografie erklären.

Die in Körners Kreis-Modell eingeschriebene Tendenz zu kultureller Kreuzung und Synthese steht offenkundig im Widerspruch zu August Sauers literaturgeschichtlichem Programm, das gerade die feinsäuberliche Trennung der verschiedenen Volksstämme vorsieht. Dementsprechend zeigte sich Sauer auch in dem bereits bekannten Aufsatz *Zur Prager Literaturgeschichte* geneigt, den Wert der „deutschen Schriftsteller Böhmens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ für die deutsche Kultur nach dem „Grad der Widerstandsfähigkeit zu bemessen, die sie dem Andrang des fremden Volkstums gegenüber bewiesen“.<sup>461</sup> Dagegen sieht Körner gerade in der Fähigkeit zur kulturellen Synthese die Stärke und Eigenständigkeit der Prager deutschen Literatur begründet, welche, organisch gewachsen, den Keim oder Ausgangspunkt, für die zukünftige deutsche Kultur darstellen könnte: „Bedenkt man aber, wie sich Prag aus der geistigen Öde der achtziger Jahre in kurzen drei Jahrzehnten zu einem wahren Literaturzentrum hinaufentwickelt hat, so darf man die frohe Hoffnung hegen, daß auch dem deutschen Drama aus der Stadt im Osten noch Licht und Erlösung kommen mag.“<sup>462</sup>

Hätte man eine Generation früher noch vereinzelt und isoliert voneinander gedichtet, so seien die Schriftsteller nach Körner neuerdings zu einem Ganzen, zu einer Gemeinschaft zusammengewachsen.

Wirkten Adler, Salus, Rilke, Meyrink jeder einzeln für sich und von sich aus, so sind Oskar Baum, Max Brod, Rudolf Fuchs, Franz Kafka, Otto Pick, Franz Werfel durch jahrelange, zum Teil bis in Kindertage zurückreichende Freundschaft miteinander verbunden, denken und dichten gemeinschaftlich, beurteilen und fördern einander in treuer Kameradschaft.<sup>463</sup>

Nicht etwa angeborene Eigenschaften oder Stammeszugehörigkeit stehen nach Körner hinter der Gemeinschaft der deutschen Prager Schriftsteller; nur die langjährigen persönlichen Beziehungen, welche zwischen den Dichtern teilweise seit ihrer Kindheit bestünden, hätten den Grund für die starke Zusammengehörigkeit der Gruppe – oder Gemeinschaft – gelegt. Mit der Setzung des sozio-

<sup>460</sup> „Was ihm die Bücher nicht geben können, findet er auf weiten Reisen: sich selbst. Rußland wird ihm eine Offenbarung, das Land, in dem, wie er schreibt, ‚die Menschen einsame Menschen sind, jeder mit einer Welt in sich, jeder voll Dunkelheit wie ein Berg, jeder tief in seiner Demut, ohne Furcht, sich zu erniedrigen und deshalb fromm.‘ Aus dem erschütternden Erlebnis dieser Frömmigkeit gestaltet sich ihm sein reichstes und tiefstes Werk, das ‚Stundenbuch‘“ (Ebd.)

<sup>461</sup> Sauer, *Zur Prager Literaturgeschichte*, 354.

<sup>462</sup> Körner, *Dichter und Dichtung*, 66.

<sup>463</sup> Ebd., 63.

logisch konzipierten Modells des ‚Kreises‘ propagiert Körner dabei ein von August Sauer deutlich verschiedenes literaturgeschichtliches Beschreibungsmodell. Sauer hatte bekanntlich die von der Biologie übernommene Kategorie des Stammes für die Literaturgeschichtsschreibung entdeckt. Durch dieses Klassifikationsprinzip, so stellte Sauer in Aussicht, könne die Literatur nach der Stammeszugehörigkeit ihrer Produzenten geordnet und der Literaturgeschichtsschreibung ein feststehendes Schema an die Hand gegeben werden. Körner dagegen optiert für ein Beschreibungsmodell, das von den konkreten biografischen Zusammenhängen der Dichter und Dichterinnen – auch der Einbezug von Schriftstellerinnen unterscheidet Körners literaturgeschichtliche Darstellung von jener Sauer – ausgeht. Damit repräsentieren die Beschreibungsmodelle Kreis bzw. Stamm zwei unterschiedliche historiografische Ansätze. Gilt es für Körner, gestützt auf das historische Material in akribischer Detailanalyse ein Bild der Literaturgeschichte zu zeichnen, das der Komplexität und Widersprüchlichkeit des historischen Lebens gerecht wird – Ralf Klausnitzer spricht von „investigative[r]‘ Literaturforschung“<sup>464</sup>, so steht bei Sauer die typisierende, systematisierende Klassifikation im Vordergrund. Körner neigt also, so lässt sich schematisierend sagen, der Geschichte, Sauer dem System zu.

Diese grundsätzliche methodische Differenz sollte sich in den darauf folgenden Jahren zu einer akademischen Fehde auswachsen, auf die in diesem Rahmen nur ein kurzer Ausblick gegeben werden kann. Diese beginnt mit Körners kurzem Aufsatz *Metahistorik des deutschen Schrifttums*, der 1919 erstmals in der *Deutschen Rundschau* abgedruckt wurde. Nicht gegen Sauer, sondern gegen dessen Schüler Josef Nadler und dessen schon erwähnte in vier Bänden zwischen 1912 und 1924 erschienene *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, zieht Körner damit ins Feld. Dieser einschlägigen Darstellung der deutschen Literaturgeschichte nach dem von Sauer entwickelten Prinzip des Stammes wirft Körner zirkuläre Argumentation vor, in der das ohnehin dürftige historische Material lediglich als Illustration der vorschnell gefassten Ausgangshypothese diene. Diese entschiedene Kritik an den Arbeiten des erfolgreichen Schülers aber sei, so Körner später, vermutlich als Grund anzusehen, dass „Professor Sauer“, dessen „Verdienste“ er „stets anerkannt habe“, ihn „bei jeder sich bietenden Gelegenheit seine unfreundliche Gesinnung merken“

---

<sup>464</sup> Klausnitzer, Körner, 387.

ließe.<sup>465</sup> In Anbetracht der nur wenig zuvor erfolgten Ablehnung seiner Habilitationsschrift *Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe*, welche er am 30. April 1924 einer Kommission, bestehend aus August Sauer, Adolf Hauffen, Erich Gierach, Gerhard Gesemann und Josef Wihan vorgelegt hatte,<sup>466</sup> scheint der hier feststellbare noch versöhnliche Tonfall aller Wahrscheinlichkeit nach strategischen Überlegungen geschuldet. Im internen Gutachten jedenfalls richtete sich Sauer, so paraphrasiert Ralf Klausnitzer, „gegen das von Körner realisierte Programm einer materialgesättigten Mikrologie, die“ – wie Körner in der Einleitung seiner Habilitationsschrift selbst schreibt – „gegenüber dem heute modisch gewordenen dünnen Formelwesen wieder einmal auf den strotzenden Reichtum geschichtlichen Lebens‘ hinweisen und ‚an den strengen begrifflichen Scheidungen [...] eine Korrektur anbringen‘ wollte.“<sup>467</sup> „[Ü]ber die vorgelegte Schrift und den [...] versuchten Verzicht auf Typisierungen und Typenkonstruktionen“<sup>468</sup> heißt es dann, so liest man bei Klausnitzer, im Gutachten wörtlich:

Eine Definition der Begriffe Klassik und Romantik wird man daher in diesem Buche vergebens suchen; während es heute das Hauptgebot der Literaturforschung ist, solche Begriffe scharf gegeneinander abzugrenzen, dabei auf logische Klarheit zu dringen, ja sie vielleicht durch zweckmäßigere zu ersetzen, schraubt Körner die Forschung um ein halbes Jahrhundert zurück und treibt mit diesem Begriff wortspielmässigen Unfug.<sup>469</sup>

Der Vermutung, dass bei der Ablehnung von Körners Arbeiten nicht so sehr methodische als ideologische Differenzen den Ausschlag gaben, entspricht die Unterstützung, die Körner bei seinem zweiten und skandalöserweise ebenfalls abgelehnten Habilitationsversuch von den Kollegen der Prager tschechischen Germanistik bekam.<sup>470</sup> Zu unterschiedlich waren die mit den literaturgeschichtlichen Prinzipien verbundenen kulturpolitischen Agenden der beiden Germanisten. Intendierte Sauer mit seiner nach Volksstämmen gesonderten Darstellung der deutschen Literatur die Befestigung der deutschen Kulturnation, sah Körner gerade in der kulturellen Vermischung oder genauer Synthese, wie beispielhaft im „Brodtschen Kreis“ realisiert, auch die Zukunft der Literatur und Kultur des

<sup>465</sup> Josef Körner an das Ministerium für Schulwesen und Volksbildung, 20.11.1924; zit. nach ebd., 431.

<sup>466</sup> Vgl. ebd., 425.

<sup>467</sup> Ebd., 427f.

<sup>468</sup> Ebd., 428.

<sup>469</sup> Zit. nach ebd.

<sup>470</sup> Krolop nennt Josef Janko, Otokar Fischer, Vojtěch Jiráč; vgl. Krolop: Ein Pionierprojekt, aber keine Pionierleistung. Rezension über Josef Körner: *Philologische Schriften und Briefe*. Hg. v. Ralf Klausnitzer. Mit einem Vorwort von Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001 (= *Marbacher Wissenschaftsgeschichte*; 1), in: IASL online >[http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=2230](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=2230)< (zuletzt eingesehen, 20.08.2011)

deutschen, des „allzu entfernten größeren Volkstum[s]“.

### Der „Brodsche Kreis“

Als örtliches Zentrum des Kreises bestimmt Körner in seinem Aufriss der jüngeren und jüngsten Prager deutschen Literatur den Salon von Berta Fanta, in dem er selbst, wie man einem Brief Kafkas an Max Brod entnehmen kann,<sup>471</sup> gelegentlich verkehrte. Zum Kopf des eben aufgespürten literarischen Zirkels ernennt Körner Max Brod:

Max Brod ist vielleicht nicht der begabteste, gewiß aber der vielseitigste unter den Genossen. Messerscharfen Verstandes und außerordentlich energiebegabt, ein Organisationstalent sondergleichen, ist er zum Führer der Freunde prästabiliert. Er ist zugleich die interessanteste und problematischste Figur seines Kreises.<sup>472</sup>

Die herausragenden Talente der um Brod formierten literarischen Gemeinschaft sieht Körner dabei in Franz Werfel und Franz Kafka:

Auch Franz Kafka, dessen adelige helle Sprache nicht ihresgleichen hat innerhalb der deutschen Prosa dieser Zeit, ist ein unermüdlicher Prediger gegen die Sünde des Individualismus, ein Hassler aller Isolierung. Für die Menschen in seiner mit unerhörter Geradlinigkeit und Konsequenz ablaufenden Erzählungen gibt es nur eine einzige Art von Verschuldung: das Alleinsein, die Loslösung von irgendeiner Gemeinschaft, der Mangel brüderlichen Empfindens zu den Mitgeschöpfen.<sup>473</sup>

Körner, der die ‚Szene‘ also von innen kennt, der selbst eine Randfigur des „Brodschen Kreises“ ist, zeichnet in seinem literaturgeschichtlichen Aufriss ein Bild der Prager deutschen Literatur, das bis heute in den wesentlichen Zügen reproduziert wird. Bemerkenswert dabei ist, dass er seinen Gegenstand – also die Prager Schriftsteller und darunter insbesondere Franz Kafka – zum Gesinnungsgenossen („Prediger gegen die Sünde des Individualismus“) seiner eigenen Ideologie (Wirklichkeitsauffassung) erklärt. Dass es sich bei dem ‚Prager Kreis‘ dabei nicht um eine historische Tatsache, sondern um eine literaturgeschichtliche Konstruktion, eine wirkmächtige Metapher handeln könnte, hat schon Scott Spector in seinem Buch *Prague Territories. National conflict and*

<sup>471</sup> Vgl. Franz Kafka an Max Brod, Anfang Dezember 1917: „Eine Bitte Max: Donauland lädt mich ein, mit einer Nachschrift von Dr. Körner. Ich muß ihm antworten, kann ihm aber die Antwort unmöglich in die Redaktion schicken, besonders mit Rücksicht auf eine gedruckte Bemerkung in der Einladung. Frau Fanta hat aber gewiß K's Privatadresse. Sei so freundlich und verschaff sie mir, aber bald, wenn es möglich ist.“ (Kafka, Die Briefe, 179)

<sup>472</sup> Körner, Dichter und Dichtung, 63.

<sup>473</sup> Ebd., 64.

*cultural innovation in Franz Kafka's fin de siècle* (2000) vermutet. Spector zeichnet dagegen in dieses wirkmächtige Bild des ‚Prager Kreises‘ die vielen und unterschiedlichen sozialen Netzwerke ein, die zu dieser Zeit in Prag bestanden haben.<sup>474</sup> Er geht dabei allerdings von der falschen Annahme aus, Max Brod sei dessen Schöpfer.<sup>475</sup> Dieser hatte aber – ganz im Gegenteil – auf Körners Konstruktion mit einer scharfen Zurückweisung reagiert. Für den hier vorgestellten Zusammenhang ist es lohnend, Brods Stellungnahme relativ ausführlich wiederzugeben. Im September 1918 schreibt Brod in der Zeitschrift *Der Friede* mit Bezug auf Körner:

In diesen Wochen sind rasch hintereinander in mehreren Blättern Artikel erschienen, die von einer Gemeinschaft oder Gruppe Prager Dichter reden, als handle es sich nicht um eine bloße Plaudererfindung, sondern um ein richtiges dreidimensionales Baedekerfaktum. Ich würde dieser literarischen Legendenbildung nicht entgegentreten und den offenbar infolge des Grenzschlusses in Verlegenheit geratenen Feuilletonschreibern (allen Industrien gehen die Stoffe aus) ihr neues ‚Rohmaterial‘ gönnen: würde nicht gerade ich von diesen Spaßvögeln als eine Art Oberhaupt oder gar Organisator der angeblichen ‚Schule‘ in Anspruch genommen werden. Da sich das Gerücht mit Hartnäckigkeit fortpflanzt, erkläre ich hiermit: daß mir von einer solchen Führerschaft und Organisation nicht das mindeste bekannt ist. Der Zusammenschluß, die Agitation sind Faktoren des politischen Lebens. Eine Parteibildung unter Künstlern – grässliche Vorstellung! [...] Die Wahrheit ist, daß die meisten von den Autoren, die ein Missbrauch mit mir in Zusammenhang zu bringen pflegt, weder meine Schüler noch meine Freunde, nicht einmal Wohlwollende sind. Männer, die nicht in Prag wirken (wie zum Beispiel Martin Buber), stehen mir in jeder Beziehung hundertmal näher. Die Wahrheit ist, daß selbstverständlich in Prag wie in manchen anderen Städten eine junge Generation aufwächst, die, von den Verzweiflungen der Zeit in gleicher Art angeführt, gleich oder ähnlich zu tönen beginnt. Dies der grobe sichtbare Zusammenhang. Sollte noch ein feinerer, speziell im Prager Kreise in einer sehr intimen Gesellschaft von Freunden bestehen, so kann er jedenfalls mit den rohen Mitteln, deren sich die Artikelschreiber bisher bedient haben, nicht gefasst werden. [...] Ich habe einige Freunde in Prag, die mir viel zu lieb sind, als daß ich sie in Zusammenhang dieser abwehrenden Sätze nennen wollte, und die ich auch nicht zu nennen brauche, denn sie selbst wissen ja, daß ich sie meine. Im übrigen lebe ich hier einsamer als irgendwer [...] Ein zettelsammelnder Literaturhistoriker, Professor Körner hat (in der Zeitschrift ‚Donauland‘) dieses verzerrte Bild von mir in Umlauf zu bringen begonnen. Wenn seine Arbeiten über Schlegel (die ich nicht kenne) von ebensoviel Intuition, gewissenhafter Lektüre des Autors und sachkundigem Eindringen ins Material zeugen, so muß ich vor ihnen warnen. Schlegel kann sich nicht wehren. Ich kann es und empfehle Herrn Körner, zu den weniger kontrollierbaren Gegenständen seiner Forschungstätigkeit zurückzukehren.<sup>476</sup>

<sup>474</sup> „There was the philosophical salon at the home of Bertha Fanta, where Brod and Kafka were secondary participants after the more philosophically oriented Hugo Bergmann, Emil Utitz, and Felix Weltsch; there was the circle of friends, Kafka, Brod, and Felix Weltsch among them, reading their work aloud to the blind colleague Oskar Baum; there was the Literary Section of the Halle that Brod mentioned, but also the Bar Kochba student Zionist organization; the regulars at the cafés Louvre, Continental, and, most famously, the Arco [...], the group of young Jewish writers contributing to the Prague journal *Herder-Blätter* (1911-1912) under the editorship of Willy Haas, or those who following this venture created the journal *Arkadia* (1913) with Max Brod.“ (Spector, *Prague Territories*, 17f.)

<sup>475</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>476</sup> Max Brod: *Prager Dichterschule?*, in: *Der Friede. Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft und Literatur* 33.2 (6.9.1918), 168.

Körner lag mit seiner „Intuition“, seinem literaturgeschichtlichen Instinkt freilich goldrichtig, immerhin sollte Brod 50 Jahre später bekanntlich selbst den Mythos vom ‚Prager Kreis‘ nachhaltig beschwören.<sup>477</sup> Mit dem Modell des „Brod’schen Kreises“, das sich später zur Formel des ‚Prager Kreises‘ stabilisieren sollte, war offenbar nicht nur ein Label gefunden, mit dem sich die betreffenden Autoren anfreunden konnten oder das ihrem Selbstverständnis zumindest entgegenkam. Es verschaffte ihnen über die literaturgeschichtliche Identität hinaus eine kulturpolitische Wirksamkeit, auf die zu verzichten gegen das eigene Interesse gewesen wäre.

Aber auch Körner zeigte ein über die literaturgeschichtliche Behandlung hinausgehendes kulturpolitisches Interesse an den Schriftstellern des ‚Kreises‘ und versuchte einen der talentiertesten Protagonisten des von ihm gerade geschaffenen ‚Kreises‘, nämlich Franz Kafka, als Beiträger für die Zeitschrift *Donauland* zu gewinnen. Mit diesem Anliegen wandte er sich an Kafka, der, wie man dem darauf folgenden Briefwechsel entnehmen kann, sowohl mit Körner aus dem Salon Fanta als auch dessen Artikel über die gegenwärtige Prager Literatur bekannt war. Vom Landgut in Zürau aus, wohin er sich bereits an Tuberkulose erkrankt mit seiner Schwester Ottla zurückgezogen hatte, nämlich antwortet Kafka: „Dann erschien Ihr Aufsatz im D., in der mich betreffenden Stelle über alle erdenkbaren Grenzen Lob häufend, was mir eine Orgie der Eitelkeit verursachte und außerdem ein ängstliches Gefühl, Sie so verführt zu haben“.<sup>478</sup> Das Ansuchen Körners aber schlägt Kafka mit der folgenden Begründung ab:

Sie erlauben mir gewiß ein offenes Wort: D. scheint mir eine unheilbare Lüge zu sein, er kann die besten Leute um sich haben, der literarische Teil kann, wie es von Ihnen zweifellos geschehen wird, mit bester Absicht und Kraft geführt werden – das Unreine kann nicht rein gemacht werden, wenn es aus seiner Quelle notwendiger Weise immer neue Unreinheit hervorbringen muß. Ich sage damit nichts gegen Österreich, nichts gegen Militarismus, nichts gegen den Krieg, nicht etwas davon ist es, was mich im D. abschreckt, es ist vielmehr die besondere Mischung, die ausgesucht frevelhafte Mischung, aus der die Zeitschrift hervorgekocht worden ist.<sup>479</sup>

Zum Schluss bittet Kafka Körner seinerseits um die Zusendung seines schon länger versprochenen Aufsatzes über Achim von Arnim.<sup>480</sup> Dieser Bitte kommt Körner trotz Kafkas Ablehnung prompt nach;

---

<sup>477</sup> Vgl. Brod, *Der Prager Kreis*.

<sup>478</sup> Kafka an Körner, 17.12.1917, in: Kafka, *Die Briefe*, 182.

<sup>479</sup> Ebd.

<sup>480</sup> Vgl. hierzu Heinz Härtl: Zu Kafkas Briefen an Josef Körner über Arnim. Mit Körners Artikel Achim von Arnim und der Krieg als Anhang, in: Klaas-Hinrich Ehlers/Steffen Höhne/Václav Maidl/Marek Nekula (Hgg.): *Brücken*

sehr zur Freude Kafkas, der Körners Artikel in einem zweiten Brief nun seinerseits mit Lob überhäuft: „Der Arnimaufsatz ist sehr zart und wahrhaftig; das hätte nicht jede Hand bis zum Ende aufrechterhalten können; ohne Liebe und weitere Einsicht gewiß nicht.“<sup>481</sup> Bedauerlicherweise sind Körners Briefe an Kafka nicht erhalten. Aus Kafkas Antwortbrief geht aber hervor, dass sich die beiden über eine alternative Lösung für die Mitarbeit bei *Donauland* verständigten. Es fällt der Name Oskar Baum, und Kafka schlägt Körner Felix Weltsch als Beiträger für die Zeitschrift vor. *En passant* erwähnt Kafka hier auch dessen „[n]ächstens“ erscheinende Schrift *Organische Demokratie*, die aber „natürlich für das D. nicht in Betracht“<sup>482</sup> käme.

Körners literaturgeschichtliche Herleitung der gegenwärtigen Prager Literatur in *Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag* stellt – bisher waren die Philologien ausschließlich mit der Beschreibung vergangener Zeiten und Zustände befasst gewesen – ein wissenschaftsgeschichtliches Novum dar. Anders als Sauer, der den Prager Schriftstellern den alten Kanon neu vorzusetzen bzw. ihre Schriften in einer eigens dafür geschaffenen Bibliothek für die Nachwelt zu sammeln intendierte, steht Körner mit den Schriftstellern, denen er einen literaturgeschichtlichen Platz zuweist, in direkter Kommunikation. Im „Brodtschen“ bzw. „Prager Kreis“ hat Körner einen Begriff für ein disparates und vages Phänomen gefunden. Mit dem literaturgeschichtlichen Label schreibt er die Identität der Schriftsteller als Gruppe erst fest und fasst sie in einem literaturgeschichtlichen Begriff zusammen. Auf diese Festschreibung wiederum reagieren die Schriftsteller mit nur relativ geringer zeitlicher Verzögerung und ein produktiver Prozess kommt in Gang. Die Episode zur Konstruktion des ‚Prager Kreises‘ kann deshalb auch exemplarisch für geglückte Kommunikation zwischen Literaturwissenschaft und Literatur geltend gemacht werden. Literaturgeschichtsschreibung zeigt sich in dieser Form als in die Literaturgeschichte unmittelbar eingreifende Praxis – und *vice versa*.

#### Beim Bau der chinesischen Mauer

Bevor im folgenden Kapitel eine neue Lektüre von Kafkas Text *Beim Bau der chinesischen Mauer* vorgeschlagen werden soll, ist es notwendig, kurz auf den Text *Organische Demokratie. Eine rechts-*

---

nach Prag. Deutschsprachige Literatur im kulturellen Kontext der Donaumonarchie und der Tschechoslowakei. Festschrift für Kurt Krolop zum 70. Geburtstag. Frankfurt a. M./Berlin/Bern: Peter Lang, 321-346.

<sup>481</sup> Franz Kafka an Josef Körner, Ende Januar 1918, in: Kafka, Die Briefe, 195; zum Problem der Datierung des Briefes vgl. Härtl, Zu Kafkas Briefen.

<sup>482</sup> Ebd.

*philosophische Studie über das Repräsentativsystem und das parlamentarische Wahlrecht* von Felix Weltsch einzugehen. An dem Text, den Kafka dem Prager Literaturhistoriker Josef Körner empfohlen hatte, arbeitete Felix Weltsch im Frühling des Jahres 1917, also etwa zeitgleich mit Kafkas Niederschrift von *Beim Bau der chinesischen Mauer*, die im März 1917 erfolgte.<sup>483</sup> Die beiden Autoren befanden sich zu dieser Zeit, wie aus dem Briefwechsel hervorgeht, in engem gedanklichem Austausch.

Der aktuelle Krieg hätte, so beginnen Weltschs Ausführungen, die Schwachstellen der modernen Demokratie besonders deutlich offen gelegt; eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit ihrem Wesen und ihren Möglichkeiten – „wenn man bedenkt, wie hilflos und ohnmächtig die nach der allgemeinen Meinung und nach Absicht ihrer Zusammensetzung demokratischsten Parlamente, wie die Frankreichs, Englands und Amerikas höchst undemokratischen Imperialismen und Phraseologien der wildesten Art ausgeliefert waren“<sup>484</sup> – erscheint ihm daher von oberster Priorität:

[E]s ist für die Demokratie an der Zeit, ein wenig auf den Weg zu sehen, den sie nun einzuschlagen hat, wenn sie sich selbst treu bleiben will. Es war ebenso ihr wichtigstes Ziel, das allgemeine und gleiche Wahlrecht überall durchzusetzen, als es jetzt ihre dringendste Aufgabe ist, es in seiner jetzigen unreifen Form zu überwinden. Versäumt sie dies, so gerät sie in Gefahr, nicht nur ihre Macht, sondern auch ihren Sinn zu verlieren, als Demokratie nicht nur historisch, sondern auch gedanklich aufzuhören.<sup>485</sup>

Das Grundproblem zeitgenössischer Demokratien sieht Weltsch in der Diskrepanz zwischen dem „aus den Willensrichtungen der einzelnen Individuen“ bestehenden „wahren Volkswillen“ und dem im Parlament künstlich hergestellten Volkswillen. Dieses Problem gründet nach Weltsch in dem Umstand, dass sich der Volkswille genauso wenig wie das Volk selbst – nach Weltsch ein „wunderbarer Bau, ein neues Allgemein-Individuum, ein Organismus“ – als „Summe der Willensentscheidungen der einzelnen Individuen“, sondern als ein „eigenartiges Zusammenwirken, ein Wesen höherer Art, ein Organismus, bestehend, genährt und gebildet aus den Individual-Willen“ gefasst werden müsste.<sup>486</sup> Der Volkswille ist nach Weltsch demnach „weder Kopie, noch Summe, sondern ein Produkt, eine Synthese aus den einzelnen Willensindividuen“.<sup>487</sup> Das „heutige Parlament“ aber trage diesem

<sup>483</sup> Zur Datierung vgl. Kafka, NSuFl, Apparatband, 86f.

<sup>484</sup> Weltsch, *Organische Demokratie*, 6.

<sup>485</sup> Ebd., 5.

<sup>486</sup> Vgl. ebd., 6f.

<sup>487</sup> Ebd., 8.

Umstand nicht Rechnung. Es handelt sich nach Weltsch vielmehr um eine „künstliche Willensbildung, am Leben erhalten durch die reale Trägfraft des nun einmal Bestehenden und durch eine Theorie, welche dieses unreife Stadium der Repräsentation zum Ideal stempelt, indem sie dem historisch Gewordenen einfach durch Dick und Dünn zu folgen bemüht ist.“<sup>488</sup> Ein organischer Volkswille könne aber in der heutigen Form des Parlaments nicht gebildet werden, da schon das „Verhältnis des Abgeordneten zum Wähler“ als „unorganisch [zu] bezeichnen“ ist. Insofern das Individuum nach der Wahl „auf die Willensbildung des Abgeordneten nicht den geringsten Einfluß mehr auszuüben vermag“, ist „der so geschaffene Wille des Volkes [...] trotz Fehlerlosigkeit der Konstruktion in juristischer Hinsicht vom wahren Willen des Volkes so weit entfernt wie der Wille eines Kurators vom sachlichen Willen seines Pfleglings.“<sup>489</sup>

Dieser von Weltsch diagnostizierte Auseinanderfall von „wahrem Volkswillen“ und „künstlichem Volkswillen“ aber ließe sich durchaus als spezifische Ausformung für jene Entzweiung von objektivem Geist und subjektivem Leben geltend machen, die Georg Simmel in seinem Aufsatz *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911) für die ‚moderne Kultur‘ konstatiert. Tragisch ist daran nach Simmel, so sei hier zusammengefasst, die charakteristische und gleichzeitig höchst verhängnisvolle „Selbständigkeit, mit der das Reich der Kulturprodukte“ – also die Sphäre des objektiven Geists wie Sprache, Recht, Religion, Wissenschaft – „wächst und wächst, als triebe eine innere logische Notwendigkeit ein Glied nach dem andern hervor oft fast beziehungslos zu dem Willen und der Persönlichkeit der Produzenten“ und das „wie unberührt von der Frage, von wie vielen Subjekten überhaupt und in welchem Maße von Tiefe und Vollständigkeit es aufgenommen und seiner Kulturbedeutung zugeführt wird.“<sup>490</sup> Kultur aber entsteht nach Simmel erst, „indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis.“<sup>491</sup>

Dementsprechend sieht auch Felix Weltsch im „inneren Zusammenhang“ zwischen dem „Willen des Einzelnen“ und „dem Resultat: Volkswille“ die Grundvoraussetzung für eine tatsächlich demokratische Regierungsform: „es muß der wirkliche Volkswille zum Ausdruck kommen und nicht ein

---

<sup>488</sup> Ebd., 7.

<sup>489</sup> Ebd., 7f.

<sup>490</sup> Georg Simmel: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: Ralf Konersmann (Hg.): *Kulturphilosophie*: Leipzig: Reclam 1996, 25-57, hier 50.

<sup>491</sup> Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, 29.

durch eine Theorie ad hoc gestütztes Kunstgebilde.“<sup>492</sup> Zusätzlich zu dem „wahren Volkswillen“ habe das Parlament nach Weltsch auch „die politische Leitung des Staates“ zu inkorporieren. Es müsse nicht nur

[...] *Spiegel des politischen Willens* sein, sondern *ein Instrument des politischen Geschehens*. Kurz: was hätte es für einen Sinn, im Parlament einen organisch gebildeten Volkswillen zu haben, wenn dieser Volkswille gerade infolge seiner Übereinstimmung mit dem wirklichen Volkswillen kein einheitliches Geschehen, keine politische Tat überhaupt ermöglichte? Wenn das Parlament nichts ist, als ein Mikrokosmos [sic] aller sich kreuzenden, sich aufhebenden und sich verwirrenden Willensrichtungen, dann ist es zur Bildung eines politischen Volkswillens untauglich. Denn von einem solchen verlangt man, daß er ein Wille sei, der zur Tat führen kann und nicht in ein Chaos, das sich zu keiner einheitlichen Willensrichtung zu konsolidieren vermag.<sup>493</sup>

Die Frage aber nach dem Staatswillen, d.h. „[i]nwiefern der Staatswille den Volkswillen in sich aufnimmt, was für weitere Willensbildungen zum Volkswillen hinzutreten müssen, um den Staatswillen zu ergeben“, ist nach Weltsch methodisch und theoretisch ein von der Frage, der er sich widmen wolle, verschiedenes Problem. Diese lautet: „Wie ist es möglich, den organischen Volkswillen real darzustellen?“<sup>494</sup>

Zur Beantwortung dieser Frage schlägt Felix Weltsch interessanterweise ein Gedankenexperiment vor. Dieses versteht er als „Teil jener Arabeske, welche die wuchtige Linie des historischen Geschehens von allen Seiten umkreist, scheinbar wie ohne Einfluß und ein bloßer Schmuck, in Wirklichkeit aber ein wichtiges und unentbehrliches Agens, wenn auch in unzähligen zarten und unendlich feinen Stößen wirkend.“<sup>495</sup> Weltschs Überlegungen sind also der Überzeugung geschuldet, dass Ideen/Theorien, wenn auch nicht unmittelbar, auf die Wirklichkeit einwirken, ja diese erst herstellen. In diesem „allmählichen Einsickern der Ideologien in die Wirklichkeit“ aber sieht er den Kernbereich politischen Handelns:

Gerade in diesem allmählichen Einsickern der Ideologien in die Wirklichkeit sehe ich jene Art Wachstum, die menschlich-politischer Entwicklung einzig angemessen ist. In den Bereich jenes Lebens, das den Menschen selbst zu ordnen überlassen ist, gehören eben auch die theoretischen Einflüsse zum Wachstum. [...] Freilich sind die Kräfte, die das Rad des politischen Lebens treiben, instinktiv, vital und irrational, der Machbarkeit entzogen; aber ihre Leitung – und das erst ist Politik – gebührt dem Gedanken und dem bewussten Willen.<sup>496</sup>

<sup>492</sup> Weltsch, *Organische Demokratie*, 8.

<sup>493</sup> Ebd., 9.

<sup>494</sup> Ebd., 20.

<sup>495</sup> Ebd., 18.

<sup>496</sup> Ebd., 19.

Die unterste Einheit der von Weltsch daraufhin imaginierten „Staatspyramide“<sup>497</sup> einer organischen Demokratie stellen dabei die „Einzelgruppen“ dar. Bei diesen handelt es sich um „Vereinigungen freiwillig zusammentretender Individuen mit ganz bestimmtem Programm zwecks politischer Willensbildung. Sie haben in Versammlungen zu beraten und zu beschließen und diese Beschlüsse und außerdem Delegierte in die ‚Mittelgruppe‘ zu entsenden.“<sup>498</sup> Jede Einzelgruppe müsse über ein ausformuliertes Programm verfügen, genieße bei der Erstellung aber „völlige Freiheit“. Jedes Individuum dürfe dabei nur in „in fünf Gruppen Mitglied sein“.<sup>499</sup> Das habe zur Konsequenz, dass es sich über seine politischen Interessen klar werden und auf weniger wichtige politische Ziele verzichten muss. Einzelgruppen verhalten sich zu Mittelgruppen – die sich wiederum den Parteien vergleichen ließen – nach Weltsch wie Spezialbegriffe zu Allgemeinbegriffen; das Verhältnis der Einzel- bzw. Mittelgruppen zum „wahren Willen des Volkes“ entspreche also jenem zwischen Begriff und Wirklichkeit. Der Begriff aber, so Weltsch

verdankt der Wirklichkeit sein Dasein. Ihr frisch fließender Quell speist ihn ständig, erhält ihn lebendig und elastisch und macht ihn zum großen Instrument des Geistes. Wehe aber, wenn diese Regenerationskraft des Lebens dem Begriff gegenüber erlahmt, wenn im Überfließen der Wirklichkeit in den Begriff eine Störung eintritt: da erstarrt die Bewegung und die Wärme erkaltet. Was früher die Wirklichkeit in sich aufzog und zum Geiste formte, will nun mit seinem starren, toten Skelett das Leben meistern; so wird der Segen des Begriffs zum Fluche, bis wieder einmal das Leben diese starre Kruste durchbricht und den Begriff von Grund aus revolutioniert. Will also der Begriff seine Aufgabe erfüllen, dann muß er von der Anschauung ständig ernährt, von der Wirklichkeit unausgesetzt kontrolliert werden. Nicht anders ist es mit der Partei, sie ist wie unsere Mittelgruppe eine Zusammenfassung und Ordnung des Volkswillens zu etwas dem Begriff Analogem; und auch sie kann ihren Daseinszweck nur erfüllen, wenn sie der Wirklichkeit, dem wahren Volkswillen, stets Untertan bleibt. Will sie, selbst erstarrt, ihn meistern, so nimmt sie ihm das Leben. Und so ist das Wichtigste, daß für ständige Regeneration und Kontrolle gesorgt wird; für leichtes und zwangloses Überfließen des frischen und realen Volkswillens in den Körper der Partei oder der Mittelgruppe.<sup>500</sup>

So wie der Begriff nach Weltsch unaufhörlich mit der Wirklichkeit abgeglichen werden müsse, sei auch das Verhältnis zwischen wahren Volkswillen und den Gruppen in ständiger Bewegung, in ständigem Austausch zu halten. Kann dies nicht gewährleistet werden, bestünde die Gefahr der ideologischen Verfestigung.

---

<sup>497</sup> Ebd., 56.

<sup>498</sup> Ebd., 20.

<sup>499</sup> Ebd., 21.

<sup>500</sup> Ebd., 60.

Über den Mittelgruppen stehen nach Weltsch drei Fachparlamente: das Fachparlament für kulturelle Interessen, das Fachparlament für wirtschaftliche Interessen und das Fachparlament für Staatsnotwendigkeiten.<sup>501</sup> Der „Parlamentsausschuß“ schließlich bildet die Spitze der von Weltsch in seinem Gedankenexperiment imaginierten Pyramide:

Der Beschluß dieses Ausschusses ist der höchste Ausdruck des organisch zustandekommenen Volkswillens, die Spitze der Pyramide. Ob nun daraus der Staatswille wird, hängt, wie schon erwähnt, von der Verfassung des betreffenden Staates ab. In Staaten, wo es noch eine auf anderer Grundlage gewählte Kammer gibt, muß noch der Beschluß dieser Kammer, in monarchischen Staaten die Entscheidung des Monarchen hinzukommen, um vollgültigen Staatswillen zu bilden.<sup>502</sup>

Weltsch' „Staatspyramide“ strukturell verwandt zeigt sich nun aber die Organisation des Mauerbaus in Kafkas Text *Beim Bau der chinesischen Mauer*. Die Erzählung setzt, wie die Verwendung des Perfekts indiziert, kurz nach Vollendung des Baus ein: „Die chinesische Mauer ist an ihrer nördlichsten Stelle beendet worden.“<sup>503</sup> Der verschachtelt gebaute Text<sup>504</sup> umfasst etwas mehr als 20 Seiten. Die Erzählinstanz, die teilweise als Ich-Erzähler, teilweise kollektiv als „wir die Erbauer“ (339) auftritt, strukturiert die den Bau der chinesischen Mauer betreffenden Ausführungen in drei unterscheidbare narrative Einheiten.

Der erste Teil (337-348) erzählt die Geschichte des Mauerbaus, bzw. versucht eine Erklärung für das dabei zur Anwendung gekommene „System des Teilbaus“ (341) zu finden. Die Mauer wurde, so die Erzählinstanz, von zwei Arbeitsheeren, dem Ost- und dem Westheer und aus zwei unterschiedlichen Richtungen kommend – aus Südosten bzw. Südwesten – errichtet. Die zwei Arbeitsheere setzten sich aus Gruppen zu je 20 Arbeitern zusammen. Die Gruppen in sich wiederum sind der Erzählinstanz nach in Kleinstgruppen zu je vier Arbeitern organisiert – „unwissende Tagelöhner aus dem Volke“ (339) –, denen ein „verständiger im Baufach gebildeter Mann“ vorsteht: „[E]in Mann der imstande war, bis in die Tiefe des Herzens mitzufühlen um was es hier gieng“ (339). Diese Kleinstgruppen lassen sich also durchaus mit Weltschs Einzelgruppen vergleichen. Der Bauführer ließe sich dann mit

<sup>501</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>502</sup> Ebd., 26.

<sup>503</sup> Frank Kafka: *Beim Bau der chinesischen Mauer*, in: NSuFl, 337. (wird im Folgenden direkt im Text zitiert)

<sup>504</sup> Zur Textgestalt vgl. auch die Analyse von Arno Dusini: *Bausteine beim Bau der Chinesischen Mauer*. Anmerkungen zum Genre Tagebuch unter Zugrundelegung der Editionen der Kafkaschen Tagebücher, in: Jochen Golz (Hg.): *Editionen von autobiographischen Schriften und Zeugnissen zur Biographie*. Internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition an der Stiftung Weimarer Klassik, 2.-5. März 1994, autor- und problembezogene Referate. Tübingen: de Gruyter 1995, 167-175.

dem Delegierten der Einzelgruppe in der Mittelgruppe assoziieren. Es gibt weiters, so wird man unterrichtet, neben den „mittlern Führer[n]“ auch „obere[] Führer“ (341), die der hierarchischen Stufenfolge nach in Weltschs Staatspyramide den Abgesandten der Mittelgruppe in den Fachparlamenten entsprechen.

Jede dieser aus 20 Arbeitern bestehenden Gruppen baute „Teilmauern von etwa 500 Metern Länge“ (289), die sich schließlich mit der Teilmauer der Nachbargruppe traf, die ihr entgegen arbeitete. Nach der solchermaßen von statten gehenden Errichtung von tausend Metern Mauer, für welche die beiden zusammenarbeitenden Gruppen fünf Jahre benötigten, wurden die Arbeitsgruppen, so führt die Erzählinstanz aus, an eine andere Stelle zur Fortsetzung der Arbeit verlegt. Der Bau jedenfalls ist für das einzelne Individuum nicht überschaubar; nur auf den Reisen nach Fertigstellung einer Baueinheit kann es „hie und da fertige Mauerteile ragen“ (341) sehen und sich so eventuell eine Vorstellung von dem Unternehmen machen. Diese Bauweise aber, so räumt die Erzählinstanz ein, hätte zwangsläufig Lücken in dem „Volkswerk“ (342) zur Folge gehabt und ihre Sinnhaftigkeit sei daher nicht einfach zu begreifen. Schon früher im Text werden Gerüchte referiert, welche die vollständige Auffüllung der Lücken und damit die Vollendung des Gemeinschaftsunternehmens bezweifeln:

Natürlich entstanden auf diese Weise viele große Lücken, die erst nach und nach langsam ausgefüllt wurden, manche sogar erst nachdem der Mauerbau schon als vollendet verkündigt worden war. Ja es soll Lücken geben, die überhaupt nicht verbaut worden sind, nach manchen sind sie weit größer als die erbauten Teile, eine Behauptung allerdings, die möglicherweise nur zu den vielen Legenden gehört, die um den Bau entstanden sind und die für den einzelnen Menschen wenigstens mit eigenen Augen und eigenem Maßstab infolge der Ausdehnung des Baues unnachprüfbar sind. (338)

Die Erzählinstanz jedenfalls vertraut auch ohne eigenes Verstehen diesbezüglich der „Führerschaft“:

Und deshalb will es dem unbestechlichen Betrachter nicht eingehn, daß die Führerschaft, wenn sie es ernstlich gewollt hätte, nicht auch jene Schwierigkeiten hätte überwinden können, die einem zusammenhängenden Mauerbau entgegenstanden. Bleibt also nur die Folgerung, daß die Führerschaft den Teilbau beabsichtigte. Aber der Teilbau war nur ein Notbehelf und unzweckmäßig. Bleibt die Folgerung, daß die Führerschaft etwas Unzweckmäßiges wollte. Sonderbare Folgerung, gewiß. (345)

Bei der Erörterung der Frage, warum also das System des Teilbaus zur Anwendung kam, – die „Kernfrage des ganzen Mauerbaues“ (342) – verweist die Erzählinstanz auf ein Buch, das ein

Gelehrter „in den Anfangszeiten des Baus“ geschrieben habe und welches den Beweis erbringen sollte, „daß der Turmbau zu Babel keineswegs aus den allgemein behaupteten Ursachen nicht zum Ziele geführt hat“, sondern „an der Schwäche des Fundamentes scheiterte und scheitern mußte.“ (343) Die Mauer aber, so gibt die Erzählinstanz die Behauptung des Gelehrten wieder, „werde zum erstenmal in der Menschenzeit ein sicheres Fundament für einen neuen Babelturm schaffen“. Deshalb gelte die eiserne Regel: „Also zuerst die Mauer und dann der Turm“ (343).

Mit Blick auf die Ausführungen von Felix Weltsch zur organischen Demokratie lässt sich die hier angedeutete Beziehung zwischen Mauer und Turm nun relativ leicht aufschlüsseln: Der Turmbau zu Babel scheiterte bekanntlich an der Hybris des Planes und der Sprachverwirrung während der Bauarbeiten. Die Kommunikation des großartigen Plans nach unten, zu den ausführenden Arbeitern, ist nicht gegeben. Weil der Plan von zu wenigen ausführenden Kräften gekannt, der Turmbau also *nicht* vom Volk unterstützt, demokratisch getragen wird, muss er scheitern. Erst der Mauerbau, die demokratische Basis, stellt die Voraussetzung für kulturelle und künstlerische Höchstleistungen dar. Fehlt diese, oder ist sie zu schwach, ist das ‚Kunstwerk‘ – im Gegensatz zum „Volkswerk“ – zum Scheitern, d.h. zur Resonanzlosigkeit und damit zum Zerfall verurteilt. Auch die Umsetzung der Idee einer „Literatur einer kleinen Nation“ setzt ja, so ging aus Kafkas Tagebucheinträgen vom 25. Dezember 1911 hervor, eine demokratische Organisation voraus: „Denn die Anforderungen, die das Nationalbewusstsein innerhalb eines kleinen Volkes an den Einzelnen stellt, bringen es mit sich, dass jeder immer bereit sein muß den auf ihn entfallenden Teil der Litteratur zu kennen, zu tragen zu verfechten und jedenfalls zu verfechten, wenn er ihn auch nicht kennt und trägt.“<sup>505</sup>

Das politische System der „organischen Demokratie“, wie es Felix Weltsch in seinem Gedankenexperiment entwickelt, bzw. das „System des Teilbaus“ in Kafkas Text *Beim Bau der chinesischen Mauer* können als Versuche gelesen werden, Antworten bzw. Auswege aus dem oben dargestellten ‚Kulturproblem‘ zu finden. Es gelte, eine Wiederholung der Katastrophe von Babel mit allen Kräften zu verhindern. Die Aufgabe der obersten Spitze der Pyramide, also des Parlamentsausschusses, müsse demnach gleichzeitig in der Bildung des Volkswillens wie auch in der politischen Leitung bestehen. Denn, so Weltsch

---

<sup>505</sup> TBI, 245.

[w]enn das Parlament nichts ist, als ein Mikrokosmos [sic] aller sich kreuzenden, sich aufhebenden und sich verwirrenden Willensrichtungen, dann ist es zur Bildung eines politischen Volkswillens untauglich. Denn von einem solchen verlangt man, daß er ein Wille sei, der zur Tat führen kann und nicht in ein Chaos, das sich zu keiner einheitlichen Willensrichtung zu konsolidieren vermag.<sup>506</sup>

Auch die „Stube der Führerschaft“ in Kafkas Text aber scheint nach dieser Idee gestaltet zu sein:

In der Stube der Führerschaft – wo sie war und wer dort saß, weiß und wusste niemand den ich fragte – in dieser Stube kreisten wohl alle menschlichen Gedanken und Wünsche und in Gegenkreisen alle menschlichen Ziele und Erfüllungen, durch das Fenster aber fiel der Abglanz der göttlichen Welten auf die Pläne zeichnenden Hände der Führerschaft. (345)

Durch den Mauerbau ist also die Realisierung der Prophezeiung des Gelehrten in Aussicht gestellt, dass die Tragödie überwunden und ein „neue[r] Babelturm“ (343) geschaffen werden könnte.

Im zweiten und annähernd gleich viele Seiten (348-356) beanspruchenden Erzählabschnitt wendet sich die Erzählinstanz nun dem *status quo* Chinas zu. Die Erzählung wechselt dementsprechend ins Präsens. Aus der Perspektive der „vergleichende[n] Völkergeschichte“, mit der sie sich „teilweise während des Mauerbaues und nachher bis heute fast ausschließlich“ (348) beschäftigt hatte, werden nun „gewisse volkliche und staatliche Einrichtungen“ befragt, welche die Chinesen „in einzigartiger Klarheit, andere wieder in einzigartiger Unklarheit besitzen“ (348). „Den Gründen insbesondere der letztern Erscheinung“ – also den unklaren Einrichtungen – „nachzuspüren“, hätte sie, so die Erzählinstanz, „immer gereizt“ und auch der Mauerbau sei „von diesen Fragen wesentlich betroffen“ (348). Zu den „allerundeutlichsten Einrichtungen“ jedenfalls zähle das „Kaisertum“, das in China nach wie vor dem Mauerbau herrsche. Zur Ergründung dieser staatlichen Einrichtung aber sollte, so die Erzählinstanz, „zuerst das Volk“ befragt werden, „da doch das Kaisertum seine letzte Stütze dort hat.“ (349)

Im Namen des gesamten Volks berichtet die Erzählinstanz nun aus der Zeit vor dem Mauerbau. Über die Herrschaft des riesigen Landes war damals wenig in Erfahrung zu bringen: „Man hörte zwar viel, konnte aber dem vielen nichts entnehmen. So groß ist unser Land, kein Märchen reicht an seine Größe, kaum der Himmel umspannt es. Und Peking ist nur ein Punkt, und das kaiserliche Schloß nur ein Pünktchen. Der Kaiser als solcher allerdings, wiederum groß durch alle Stockwerke der Welt.“

<sup>506</sup> Weltsch, Organische Demokratie, 9.

(350) Die Kontrastierung des riesigen, unermesslichen chinesischen Reichs mit dem winzigen Machtzentrum in Peking erinnert in auffälliger Weise an das Bild der Monarchie, das Rudolf in seinem Geleitwort zum ‚Kronprinzenwerk‘ gezeichnet hatte. Auch hier hatte sich das Zentrum der Macht, der Stephansdom in Wien, dem immensen Land gegenüber winzig und hilflos ausgenommen, ja angewiesen auf die Unterstützung des Volks. Es ist allerdings der weitläufigen Anlage des Landes in Kafkas Text geschuldet, dass die Nachrichten aus Peking nur mit äußerster Verzögerung das dementsprechend gegenüber den historischen Ereignissen am Hof völlig gleichgültige Volk erreichen:

Das Kaisertum ist unsterblich, aber der einzelne Kaiser fällt und stürzt ab, selbst ganze Dynastien sinken endlich nieder und veratmen durch ein einziges Röcheln. Von diesen Kämpfen und Leiden wird das Volk nie erfahren, wie Zuspätgekommene, wie Stadtfremde stehen sie am Ende der dichtgedrängten Seitengassen, ruhig zehrend vom mitgebrachten Vorrat, während weit vorn auf dem Marktplatz in der Mitte die Hinrichtung ihres Herrn vor sich geht. (350f.)

Trotzdem herrsche, so berichtet die weit gereiste Erzählinstanz, „hinsichtlich des Kaisers“, „in allen fünfhundert Provinzen Chinas“ eine ähnliche Auffassung. Diese Auffassung allerdings sei, so die Erzählinstanz, schlecht. Verantwortlich dafür sei einerseits die Regierung, die es verabsäumt habe „die Institution des Kaisertums zu solcher Klarheit auszubilden, daß sie bis an die fernsten Grenzen des Reiches unmittelbar und unablässig wirke“. Auf der anderen Seite liege das Problem beim Volk, das nicht vermag, „das Kaisertum aus der Pekinger Versunkenheit in aller Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit an seine Untertanenbrust zu ziehn, die doch nichts besseres will, als einmal diese Berührung zu fühlen und an ihr zu vergehn (355).“ Die aus der „Schwäche der Vorstellungs- oder Glaubenskraft“ resultierende Auffassung des Kaisertums stelle aber paradoxerweise auch „eines der wichtigsten Einigungsmittel unseres Volkes“ dar; ja bilde, so die sich selbst in die Reihen des Volkes einordnende Erzählinstanz, „wenn man sich im Ausdruck soweit vorwagen darf, geradezu der Boden auf dem wir leben“. Nichtsdestotrotz sei Tadel an dieser Auffassung dringend notwendig, müsse aber, aufgrund der Reichweite einer solchen Kritik, fürs Erste aufgeschoben werden: „Hier einen Tadel ausführlich begründen, heißt nicht an unserem Gewissen, sondern was viel ärger ist an unsern Beinen rütteln. Und darum will ich in der Untersuchung dieser Frage vorderhand nicht weiter gehen.“ (356) Mit dieser Andeutung einer fundamentalen Kritik an der schwachen Vorstellung, die

sich das eigene Volk vom Kaisertum macht, endet der zweite Erzählabschnitt.

Der dritte und letzte Textteil ist verhältnismäßig kurz, umfasst nicht ganz zwei Seiten (356f.). Er erzählt davon, wie die Nachricht vom Mauerbau in die eben geschilderte Welt – mit einer Verspätung von 30 Jahren – gedungen ist. Zum ersten Mal spricht die Erzählinstanz hier nicht mehr im Namen des chinesischen Volks oder in allgemeinen Begriffen, sondern wird persönlich. Am Schluss ihrer Ausführungen angelangt berichtet sie vom Eindringen der Nachricht in die eigene Welt der Kindheit, von dem ihr auch die „kleinsten Umstände“ noch stark in Erinnerung sind: „Es war ein Sommerabend. Ich, zehn Jahre alt, stand mit meinem Vater am Flußufer.“ (356) In diesem friedlichen Moment legt eine Barke an und der Schiffer deutet dem Vater zu ihm zu kommen bzw. kommt ihm entgegen. Dabei überbringt er folgende Nachricht:

In der Mitte trafen sie einander, der Schiffer flüsterte meinem Vater etwas ins Ohr; um ihm ganz nahezukommen umarmte er ihn. Ich verstand die Reden nicht, sah nur wie der Vater die Nachricht nicht zu glauben schien, der Schiffer die Wahrheit zu bekräftigen suchte, der Vater noch immer nicht glauben konnte, der Schiffer mit der Leidenschaftlichkeit des Schiffervolkes zum Beweise der Wahrheit fast sein Kleid auf der Brust zerriß, der Vater stiller wurde und der Schiffer polternd in die Barke sprang und wegfuhr. Nachdenklich wandte sich mein Vater zu mir, klopfte die Pfeife aus und steckte sie in den Gürtel, streichelte mir die Wange und zog meinen Kopf an sich. Das hatte ich am liebsten, es machte mich ganz fröhlich und so kamen wir nachhause. Dort dampfte schon der Reisbrei auf dem Tisch, einige Gäste waren versammelt, gerade wurde der Wein in die Becher geschüttet. Ohne darauf zu achten, begann mein Vater schon auf der Schwelle zu berichten was er gehört hätte. Von den Worten habe ich natürlich keine genaue Erinnerung, der Sinn aber gieng mir durch das Außerordentliche der Umstände, von dem selbst das Kind bezwungen wurde, so tief ein, daß ich doch eine Art Wortlaut wiederzugeben mich getraue. Ich tue es deshalb, weil er für die Volksauffassung sehr bezeichnend war. Man Vater sagte also etwa:  
(357)

Mit diesem Doppelpunkt endet der Text. Die Erzählinstanz scheint die Ausführung der Nachricht dem Leser zu überlassen, ja verpflichtet ihn beinahe zur eigenen Fortsetzung, zur eigenständigen Ausfüllung der hinterlassenen Leerstelle. Mit dieser unangenehmen Aufgabe ist der Leser jedoch nicht allein. Schon der Vater gab in eigenen Worten weiter, so legt jedenfalls der Konjunktiv („begann [...] zu berichten was er gehört hätte“) nahe, was er offenbar nur unvollständig, nur bruchstückhaft verstanden hatte. Und auch das Kind konnte den Worten nicht folgen, die Erzählinstanz hat dementsprechend nur eine äußerst vage Erinnerung an den Inhalt der Nachricht. „[W]eil er für die Volksauffassung sehr bezeichnend war“, will sie trotzdem „eine Art Wortlaut“ – die Erzählung *Beim Bau der chinesischen Mauer?* – wiedergeben. Der Inhalt der Nachricht vom

Mauerbau jedenfalls kann erst in dem einzelnen Individuum entstehen. So wie die chinesische Mauer in Kafkas Text, die nicht etwa einen Kreis, „sondern nur eine Art Viertel- oder Halbkreis“ (344) bildet, so sind auch die Begriffe „Demokratie“ oder eben „Volkskultur“ noch nicht vollständig realisierte, offene Begriffe. Die Realisierung des Begriffs, so indiziert auch die grammatikalische Form des Titels *Beim Bau ...*, ist bereits in Gang, muss aber durch die einzelnen Individuen stets von neuem begonnen werden. Er muss durch die einzelnen Individuen hindurch gehen, sonst hat, wie Felix Weltsch in seiner Schrift *Organische Demokratie* theoretisch ausführt, Demokratie nicht nur ein historisches, sondern auch ein gedankliches Ende.

Im Anschluss an Kafka und Weltsch möchte ich hier zusammenfassend noch einmal die in diesem Kapitel verhandelten Kulturmodelle vergleichend gegenüberstellen. Dazu sei zunächst an Sauer Kulturmodell erinnert, das eine Prolongierung des nationalen Hochkulturbegriffs intendiert, d.h. eine klare Distinktion zwischen dem Bereich der Kunst und Kultur (tendenziell synonym gebraucht) und dem Bereich des Sozialen (Volk) vorsieht. „Das Volk als Masse“, so Sauer in seiner Antrittsvorlesung kategorisch, „dichtet nicht“ und ist darüber hinaus auch rezeptionsunfähig. Die große Literatur bleibt nach Sauer einem kleinen sozialen Grüppchen, einer kulturellen Elite, vorbehalten. Allerdings bestehe nach Sauer die Möglichkeit und Notwendigkeit der ‚Kulturvermittlung‘: Es gilt erzieherisch-autoritär – ‚von oben‘ – das Nationalbewusstsein der Masse durch wohldosierte Kunstzufuhr zu heben und dadurch den kulturellen Prozess anzukurbeln. Das primäre Interesse dieser Kulturtheorie liegt aber bei der ‚kulturellen‘, d.h. bei Sauer der geistigen und künstlerischen, nicht aber der sozialen Entwicklung.

Der Kulturbegriff Georg Simmels ist im Unterschied zu jenem von Sauer zwischen den geistigen, künstlerischen Produkten (objektiver Geist) und dem (kunstfähigen) Individuum angesiedelt. ‚Kultur‘ entsteht in Simmels Modell in der Aneignung des objektiven Geists durch das Subjekt und hat die Realisierung der inneren Anlage, die Verwirklichung der Persönlichkeit zum Ziel. ‚Kultur‘ bleibt nach Simmel damit aber exklusiv dem (bildungs-) bürgerlichen Individuum zugänglich.

Wie für Simmel so liegt auch der von Weltsch und Kafka theoretisch und literarisch entwickelte Kulturbegriff zwischen der Sphäre des objektiven Geists und dem subjektiven Erleben. Die befreundeten Schriftsteller betonen dabei vor allem die Notwendigkeit der gegenseitigen Durchdringung der

beiden Bereiche. ‚Kultur‘ bedeutet damit die „unmittelbar[e] und unablässig[e]“ (355) Kommunikation zwischen der objektiven/geistigen Sphäre (Kaisertum) und dem gesamten sozialen Leben (Volk), gepaart mit der Forderung, dass diese Kommunikation potenziell *alle* mit einschließt. Zur Realisierung dieses Begriffs bedarf es der Bemühung von beiden Seiten, sie liegt mithin in der Verantwortlichkeit jedes Einzelnen. Kafkas Volkskulturbegriff, so lässt sich an dieser Stelle festhalten, steht für Demokratie, bezeichnet also kein abgeschlossenes System, schon gar kein konkretes Volk, sondern einen historischen Prozess. Wie zu sehen war, finden sich ähnliche Gedanken sowohl in Felix Weltschs Schrift *Organische Demokratie* als auch in Josef Körners literaturgeschichtlicher Modellstudie *Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag*. Und nicht zufällig koinzidierte mit diesen literarischen und theoretischen Auseinandersetzungen historisch die geglückte Kommunikation, das gegenseitige Entgegenkommen zwischen dem Literaturwissenschaftler Josef Körner und einigen jungen Prager Schriftstellern, die – mit einiger Verzögerung – zur Konstruktion des „Prager Kreises“ führte. Als Begriff entfaltet der „Prager Kreis“ – so wie übrigens auch jener der „kleinen Literatur“ – bis heute eine Anziehungskraft. Er steht für eine nicht immer klar bestimmbare literarische und intellektuelle Kultur und wird vermutlich noch einige Auseinandersetzungen und Re-Interpretationen nach sich ziehen.

#### Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse

Im Anschluss an das bisher Entwickelte möchte ich nun eine Re-Lektüre von Kafkas Text *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*<sup>507</sup> versuchen. Der Text, den Kafka Anfang April 1924 – nur zwei Monate vor seinem Tod – fertig stellte, verhandelt, wie schon der Titel angibt, das Verhältnis zwischen der Künstlerin Josefine und ihrem Publikum, dem Volk der Mäuse. Dementsprechend häufig hat die Forschungsliteratur den Text schon auf diesen Problemzusammenhang hin untersucht und ist dabei zu recht divergierenden Auffassungen gelangt. Die wichtigsten Argumente der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung sollen hier versammelt werden. In seiner Studie *Hungerkünstler und Menschenfresser. Zum Verhältnis von Kunst und kulturellem Ritual im Werk Franz Kafkas* sah Gerhard Neumann in dem merkwürdigen Verhältnis zwischen den zwei Mäusen,

---

<sup>507</sup> Ritchie Robertson: Der Künstler und das Volk. Kafkas ‚Ein Hungerkünstler. Vier Geschichten‘, in: Text und Kritik; Sonderband 27 (1994), 180-191, hier 180.

Josefine und Erzähler, die literarische Inszenierung des kulturell schöpferischen Subjekts aus der Perspektive eines antikulturnen Gegenmodells.<sup>508</sup> Den von Neumann angesetzten Natur-Kultur-Gegensatz aufgreifend deutet Christine Lubkoll Josefine als Verkörperung musikalischer Weiblichkeit, die sich – durch den erzählenden Antagonisten – in einem Spannungsverhältnis zum männlichen Text, zur männlichen Kultur befindet.<sup>509</sup> Die Figur der Josefine ließe sich aber, so Lubkoll, nicht auf das Prinzip der Weiblichkeit reduzieren, insofern sie eben auch eine „eigenständige Persönlichkeit: Repräsentantin der Kunst und Mitglied der Gesellschaft“ sei. Als Musikerin fungiere sie genauer als Repräsentantin des „klassisch-bürgerlichen Begriff[s] der Kunst“<sup>510</sup>. Lubkoll konstatiert infolgedessen eine „zwiespältige und widersprüchliche Perspektive“<sup>511</sup> des Texts hinsichtlich Josefines Gesangkunst und zieht daraus die Schlussfolgerung: „Das Ergebnis ist ein radikales Konzept der Negation.“<sup>512</sup> Auch Ritchie Robertson, der den *Josefine*-Text im Kontext der vier *Hungerkünstler*-Geschichten behandelt und dabei vor allem gezeigt hat, dass im Volk der Mäuse „keine in sich stimmige, lückenlos übertragbare Allegorie der Juden“<sup>513</sup> gesehen werden kann, kommt zu dem ähnlichen Schluss: „Kafka bestätigt und negiert zugleich die Bedeutung der Künstlerin.“<sup>514</sup> In Hinblick auf das Konzept einer kleinen Literatur schließlich deutet Gerhard Neumann in seinem Aufsatz *Hungerkünstler und singende Maus* die von Josefine praktizierte Kunst. Neumanns These aber, der Text stelle die Bedingungen und Möglichkeiten einer „kleinen Literatur“<sup>515</sup> dar, steht in klarem Widerspruch zu Lubkolls „Konzept der Negation“, insofern Kafkas „kleine Literatur“ zweifelsohne ein positiv entwickeltes Konzept ist.

Bevor ich mich diesem Problem der Forschung durch eine Textanalyse nähern möchte, zunächst noch einige Worte zu Neumanns Konzeption des Konzepts „kleine Literatur“. Das charakteristische Moment in der Funktionsweise von „kleiner Literatur“ sieht Neumann in ihrer Fähigkeit zur

<sup>508</sup> Gerhard Neumann: *Hungerkünstler und Menschenfresser: Zum Verhältnis von Kunst und kulturellem Ritual im Werk Franz Kafkas*, in: Wolf Kittler/G. N. (Hgg.): *Franz Kafka: Schriftverkehr*. Freiburg im Breisgau: Rombach 1990, 399-432.

<sup>509</sup> Vgl. Christine Lubkoll: *Dies ist kein Pfeifen. Musik und Negation in Franz Kafkas Erzählung Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: DVjs 68 (1994), 748-764, hier insb. 751-756.

<sup>510</sup> Ebd., 759.

<sup>511</sup> Ebd., 753.

<sup>512</sup> Ebd., 748.

<sup>513</sup> Robertson, *Der Künstler und das Volk*, 189.

<sup>514</sup> Ebd., 190.

<sup>515</sup> Vgl. Gerhard Neumann: *Hungerkünstler und singende Maus. Franz Kafkas Konzept der ‚kleinen Literaturen‘*, in: Gunter Grimm (Hg.): *Metamorphosen des Dichters. Das Selbstverständnis deutscher Schriftsteller von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Fischer 1992, 228-247.

Pervertierung von großer Literatur bzw. von herrschender Sprache:

Kafkas poetisches und linguistisches Konzept, das aus seiner Begegnung mit der Welt der jiddischen Schauspieler erwächst und ihm selbst einen Ort in der Welt verschaffen soll, ist geprägt durch Vorstellungen von Anarchie und Verwirrung, die in die geregelte Ordnung der großen nationalen Welt einbrechen; es ist im Grunde ein politisches Konzept. Denn der Jargon nutzt die herrschende Sprache und pervertiert sie zugleich. [...] Damit wird Literatur recht eigentlich zum illegitimen und anarchischen Spiel einer poetischen Rede, die anonym aus dem Körper des Schreibenden wächst, das Tagebuchsschreiben einer so verstandenen ‚kleinen Nation‘ zu einer subversiven politischen Aktion, einer ‚Sprachmeute‘ macht (wie Canetti sagen würde), die das Prinzip der wahren Poesie allererst freisetzt.<sup>516</sup>

Dieser Darstellung von „kleiner Literatur“ kann aber, nach allem bisher Festgestellten, nicht zugestimmt werden. Durchsetzt mit einer dem Konzept der „kleinen Literatur“ wesensfremden Metaphorik („poetische Rede, die anonym aus dem Körper des Schreibenden wächst“, „Prinzip der wahren Poesie“) und vor allem durch die Denkfigur der Subversion scheint sie vielmehr dem eigenen Kunstverständnis Neumanns geschuldet zu sein, das sich offenbar nahe an der Vorstellung einer ‚ästhetischen Avantgarde‘ verorten lässt. Diesen Literaturbegriff wendet Neumann nun auch auf den *Josefine*-Text an und kommt zu dem Schluss:

Kafka sucht also die Stellung des Schriftstellers in der Welt dadurch zu bestimmen, daß in ihm die politische Situation einer Minderheit in einem modernen Machtstaat zum Vorschein kommt; er zeigt die Entwicklung eines Sprachkonzepts und eines Literaturkonzepts der Subversion, die in ihrer Verknüpfung politische Züge tragen; und er liefert die Begründung für die literarische Utopie eines Volkskörpers, der das Subjekt in seine Gemeinschaft einbettet und assimiliert: als Autor und als Bruderkörper zugleich. Die letzte Erzählung Kafkas, *Josephine die Sängerin*, bietet eine literarische Verarbeitung dieses Konzepts, die Vorstellung vom Künstler, dessen Subjektivität im Volkskörper sich löst, diesen vollendend und mit ihm verschmelzend: Es ist der Verzicht auf Autorschaft und Werkidee. Kafka selbst freilich hat an die Realisierung dieses Konzepts nicht geglaubt, hat es in seinem schriftstellerischen Tun nicht verwirklicht gesehen; das Tagebuch kehrt immer wieder zu jenen Augenblicken zurück, in denen das Gefühl des Selbst zerbricht, in denen die immer von neuem gesetzten Anfänge ersticken.<sup>517</sup>

Neumann kontrastiert also in seinem Aufsatz die Gemeinschaft des Mäusevolks mit Kafkas vermeintlich zerrissenem Autorselbst. Insbesondere aber Neumanns Vermutung, beim „Volkskörper, der das Subjekt in seine Gemeinschaft einbettet und assimiliert“, handle es sich um eine ernst gemeinte „literarische Utopie“, ist bei Kafka nur schwer vorstellbar und läuft, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in die Irre.

---

<sup>516</sup> Ebd., 238.

<sup>517</sup> Ebd.

Dazu soll zunächst die Textgestalt genauer untersucht werden. Der Text besteht aus dem Monolog eines Angehörigen des Mäusevolks, der sich und den impliziten Zuhörern Aufschluss über den Status der Sängerin Josefine verschaffen möchte. Der Erzähler oder passender: der Sprecher, denn er erzählt eigentlich nicht, sondern erörtert, tritt dabei als Repräsentant des Volkes auf und spricht demgemäß meistens im Plural – „Unsere Sängerin heißt Josefine. Wer sie nicht gehört hat, kennt nicht die Macht des Gesanges.“<sup>518</sup> Erst gegen Ende fällt auch er in die Ich-Form, nicht ohne jedoch weiterhin eine Allgemeinheit im Horizont zu behalten. Die fiktive Sprechsituation ist also die öffentliche Rede. Die erste und wichtigste Frage, die der Sprecher stellt, ist die nach dem Wesen von Josefines Kunst: „Ist es denn überhaupt Gesang?“ (351) Josefines Gesang nämlich, so beginnt der Sprecher seine Argumentation, unterscheidet sich nicht wesentlich vom Pfeifen, der „charakteristische[n] Lebensäußerung“ (352) des Mäusevolks bzw. fügt er präzisierend hinzu, dass, sollte er sich vom Pfeifen unterscheiden, nur darin, dass er schwächer und zarter ist als das übliche Pfeifen. Trotzdem bestehe Josefine darauf, so die monologisierende Maus, dass ihr Gesang ‚hohe Kunst‘ sei: „Jedenfalls leugnet sie also jeden Zusammenhang zwischen ihrer Kunst und dem Pfeifen. Für die, welche gegenteiliger Meinung sind, hat sie nur Verachtung und wahrscheinlich uneingestanden Haß.“ (354)

Was von dem Volk gehört wird ist je nach Position entweder näher am Pfeifen oder näher am Gesang. Der Sprecher zählt sich übrigens selbst der Opposition zu, also jenen, die Josefine nicht glauben wollen, wenn sie behauptet, ihr Gesang sei große Kunst, und ihre Forderung nach Arbeitsfreistellung daher „ruhig“ (369) ablehnen. Trotzdem, so räumt der Wider-Sprecher ein, wenn man „vor ihr sitzt, versteht man sie; Opposition treibt man nur in der Ferne; wenn man vor ihr sitzt, weiß man: was sie hier pfeift, ist kein Pfeifen (354).“<sup>519</sup> Aufgrund dieser Struktur tritt Josefines Gesang im Text also nur in der vermittelten Form der öffentlichen Rede, der öffentlichen Ansprache in Erscheinung. Zum Verständnis der Kunst Josefines sei es, so der Sprecher, außerdem „notwendig, sie nicht nur singen zu hören sondern auch zu sehn“ (352). Erst das ‚ganze‘ Erlebnis ihrer

---

<sup>518</sup> Franz Kafka: Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse, in: F. K.: Drucke zu Lebzeiten, hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a. M.: Fischer 2002, 350. (= Franz Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe) (wird im Folgenden direkt im Text zitiert)

<sup>519</sup> Einen Magritte-Bezug sieht hier Christine Lubkoll, Dies ist kein Pfeifen.

Gesangskunst offenbart den Mehrwert der Kunst Josefines. Dieser Mehrwert besteht augenscheinlich darin, alltägliche Praxen wie das Pfeifen auf ein künstlerisches Niveau zu heben ohne im Wesentlichen etwas anderes zu tun als zu pfeifen:

Selbst wenn es nur unser tagtägliches Pfeifen wäre, so besteht hier doch schon zunächst die Sonderbarkeit, daß jemand sich feierlich hinstellt, um nichts anderes als das Übliche zu tun. Eine Nuß aufknacken ist wahrhaftig keine Kunst, deshalb wird es auch niemand wagen, ein Publikum zusammenzurufen und vor ihm, um es zu unterhalten, Nüsse knacken. Tut er es dennoch und gelingt seine Absicht, dann kann es sich eben doch nicht nur um bloßes Nüsseknacken handeln. (352f.)

Die Diskrepanz bzw. die Vermittlung zwischen den Bereichen Kunst und alltägliches Leben wird in Kafkas Text, so lässt sich hier feststellen, auf mindestens zwei Ebenen verhandelt: Innerhalb des Sprecher-Monologs in der Charakterisierung von Josefines Kunst als Zwischenform (intradiegetisch) als auch außerhalb des Sprecher-Monologs (extradiegetisch) durch die Wiedergabe, die Vermittlung von Josefines Gesangskunst durch die öffentliche Rede, durch das Medium der Alltagssprache (Pfeifen).<sup>520</sup> Dieser Konstruktion entspricht auch, eingeleitet etwa durch „Ihr Anhang hat Aussprüche von ihr in Umlauf gebracht [...]“ (372) oder „So wurde z.B. das Gerücht verbreitet [...]“ (373), das Referieren, die Integrierung der Rede anderer Mäuse im Monolog. Umgekehrt proportional zum nicht stoppen wollenden Redefluss des Sprechers strebt der Gesang Josefines in seiner Darstellung gegen „Nichts“, das sich aber dennoch behauptet: „Josefine behauptet sich, dieses Nichts an Stimme, dieses Nichts an Leistung behauptet sich.“ (362) Die starke Wirkung, insbesondere in schlimmen Zeiten, resultiere, so geht aus den Ausführungen des Sprechers hervor, dabei nicht so sehr aus dem Gesang selbst als vielmehr aus dem durch die Aufführungen ermöglichten Gemeinschaftserlebnis. Insofern handle es sich auch nicht um eine Gesangsvorführung im eigentlichen Sinn als vielmehr um Volksversammlungen:

Die Drohungen, die über uns stehen, machen uns stiller, bescheidener, für Josefines Befehlshaberei gefügiger; gern kommen wir zusammen, gern drängen wir uns aneinander, besonders weil es bei einem Anlaß geschieht, der ganz abseits liegt von der quälenden Hauptsache; es ist, als tränken wir noch schnell – ja, Eile ist nötig, das vergisst Josefine allzu oft – gemeinsam einen Becher des Friedens vor dem Kampf. Es ist nicht so sehr eine Gesangsvorführung als vielmehr eine Volksversammlung, und zwar eine Versammlung, bei

<sup>520</sup> Auf die „Interferenz und [...] Interaktion zwischen narrativem und referiertem Diskurs“ und der damit einhergehenden „Ununterscheidbarkeit der entsprechenden Äußerungssubjekte“ als charakteristisches Moment für die Erzählkunst Franz Kafkas hat schon Joseph Vogl aufmerksam gemacht. vgl. Joseph Vogl: Vierte Person. Kafkas Erzählstimme, in: DVjs 66 (1992), 745-756, hier 752.

der es bis auf das kleine Pfeifen vorne völlig still ist; viel zu ernst ist die Stunde, als daß man sie verschwätzen wollte. (361)

Trotz der „hohen Kunst“ Josefines, die „in Bewunderung der Töne, die sie selbst hervorbringt, erstirbt und dieses Hinsinken benützt, um sich zu neuer, ihr immer unverständlicher werdender Leistung anzufeuern“ (366), funktioniert auf diesen Volksversammlungen die Kommunikation zwischen Josefine und dem Volk.

Trotzdem wir im Grunde mit ganz anderen Dingen beschäftigt sind und die Stille durchaus nicht nur dem Gesange zuliebe herrscht und mancher gar nicht aufschaut, sondern das Gesicht in den Pelz des Nachbars drückt und Josefine also dort oben sich vergeblich abzumühen scheint, dringt doch – das ist nicht zu leugnen – etwas von ihrem Pfeifen unweigerlich zu uns. Dieses Pfeifen, das sich erhebt, wo allen anderen Schweigen auferlegt ist, kommt fast wie eine Botschaft des Volkes zu dem Einzelnen; das dünne Pfeifen Josefines mitten in den schweren Entscheidungen ist fast wie die armselige Existenz unseres Volkes mitten im Tumult der feindlichen Welt. Josefine behauptet sich, dieses Nichts an Stimme, dieses Nichts an Leistung behauptet sich und schafft sich den Weg zu uns, es tut wohl, daran zu denken. Einen wirklichen Gesangkünstler, wenn einer einmal sich unter uns finden sollte, würden wir in solcher Zeit gewiß nicht ertragen und die Unsinnigkeit einer solchen Vorführung einmütig abweisen. (362)

Bemerkenswert an der Darstellung der Gesangsvorführungen Josefines ist nun aber, dass das Pfeifen Josefines „fast wie eine Botschaft des Volkes zu dem Einzelnen“ kommt und eben nicht als Botschaft des Einzelnen zum Volk. Der Unterschied mag auf den ersten Blick vielleicht so groß nicht scheinen, doch stellt der Sprecher eine fundamentale Neukonzipierung des Verhältnisses zwischen Kunst und Volk in den Raum. Die Kunst Josefines, die sowohl Künstlerin als auch Angehörige des Mäusevolks ist, ist dem Volk verschrieben. Das heißt: Durch ihren Gesang vermittelt sie dem Volk der Mäuse nicht die kollektive Idee ihrer individuellen Schöpferpersönlichkeit, sondern den einzelnen Mäusen ihre individuelle Idee des Mäusekollektivs. Träger dieser Idee sind damit die einzelnen Individuen; das Volk, das Kollektiv bleibt ideeller Natur. Diese Konzeption des Verhältnisses zwischen Kunst und Volk, d.h. Kunst und Sozialem, impliziert die Bewahrung der individuellen Eigenständigkeit bei gleichzeitiger Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls. Der dahinter stehende Volksbegriff oder Kulturbegriff aber ist damit vor der Schließung oder Verfestigung geschützt und lebt von der Pluralität seiner individuellen Auffüllungen. Damit greift der Text *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* aber das zentrale Thema des sieben Jahre früher entstandenen Textes *Beim Bau der chinesischen Mauer* auf und widerspricht jedenfalls entschieden der These von Gerhard Neumann,

Kafka gestalte hier die „literarische Utopie“ des „Volkskörper[s], der das [Künstler-]Subjekt in seine Gemeinschaft einbettet und assimiliert“.

Josefines Kunst kann damit als neuerlicher Versuch Kafkas gelesen werden, das Konzept einer „kleinen“, d.h. dem Sozialen, der Demokratie verschriebenen Literatur literarisch weiter zu entwickeln. Das oberste Ziel dieser Konzeption ist die Stärkung des Kollektivs; je kunstvoller sich die Umsetzung dieses Ziels gestaltet, desto besser. Wesentlich für sie aber ist die Verlegung des Akzents vom Ästhetischen zum Sozialen. An oberster (ideologischer) Stelle steht ihre soziale Funktion, darauf hin muss noch so hohe Kunst zielen, oder mit der eisernen Regel aus der Geschichte *Beim Bau der chinesischen Mauer* ausgedrückt: „Also zuerst die Mauer und dann der Turm.“ (343) Diese Regel aber bedeutet eine Umkehrung des Verhältnisses von Sozialem und Ästhetischem, wie es der moderne europäische Kunst- bzw. Kulturbegriff impliziert, und zwar sowohl der Hochkulturbegriff als auch der Avantgardebegriff. Mit dem Unterschied nur, dass der Hochkulturbegriff z.B. Sauers auf die *Entwicklung* der ästhetischen Tradition, der Avantgardebegriff hingegen auf *Subversion* bzw. Revolution der ästhetischen Tradition setzt. Beiden Kunstbegriffen gemeinsam ist jedoch das Primat des Ästhetischen vor dem Sozialen.

In den Gesangsdarbietungen Josefines scheint einer der seltenen Fälle vorzuliegen, in denen die soziale und die ästhetische Funktion im Gleichgewicht sind. Das Bild der Waage jedenfalls, so geht aus Brods Kafka-Biografie hervor, hätte auch den etwas umständlichen Titel *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* inspiriert:

In den letzten Wochen sollte er möglichst wenig reden. Daher verständigte er sich durch schriftliche Mitteilungen auf Zetteln, von denen ich einige besitze. Einmal schreibt er: ‚Die Geschichte bekommt einen neuen Titel. Josefine, die Sängerin – oder – Das Volk der Mäuse. Solche Oder-Titel sind zwar nicht sehr hübsch, aber hier hat es vielleicht besonderen Sinn. Er hat etwas von einer Wage [sic]‘.<sup>521</sup>

Diese auf zwei Fronten – der sozialen und der ästhetischen – bestehenden höchsten Qualität der Kunst Josefines wird vom Sprecher auf besonders eindringliche Weise beschrieben. Von einer Negation der Kunst Josefines kann zumindest an dieser Stelle mit Sicherheit nicht gesprochen werden:

---

<sup>521</sup> Brod, Franz Kafka. Eine Biographie, 250.

Hier in den dürrtigen Pausen zwischen den Kämpfen träumt das Volk, es ist, als lösten sich dem Einzelnen die Glieder, als dürfte sich der Ruhelose einmal nach seiner Lust im großen warmen Bett des Volkes dehnen und strecken. Und in diese Träume klingt hie und da Josefinens Pfeifen; sie nennt es perlend, wir nennen es stoßend; aber jedenfalls ist hier an seinem Platze, wie nirgends sonst, wie Musik kaum jemals den auf sie wartenden Augenblick findet. Etwas von der armen kurzen Kindheit ist darin, etwas von verlorenem, nie wieder aufzufindendem Glück, aber auch etwas vom tätigen heutigen Leben ist darin, von seiner kleinen, unbegreiflichen und dennoch bestehenden und nicht zu ertötenden Munterkeit. Und dies alles ist wahrhaftig nicht mit großen Tönen gesagt, sondern leicht, flüsternd, vertraulich, manchmal ein wenig heiser. Natürlich ist es ein Pfeifen. Wie denn nicht? Pfeifen ist die Sprache unseres Volkes, nur pfeift mancher sein Leben lang und weiß es nicht, hier aber ist das Pfeifen freigemacht von den Fesseln des täglichen Lebens und befreit auch uns für eine kurze Weile. Gewiß, diese Vorführungen wollten wir nicht missen. (366f.)

Die für Kafkas Begriff einer „kleinen Literatur“ konstitutive Verkehrung der Rangordnung (*downside-up*) von sozialer und ästhetischer Funktion wird in *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* neben der intradiegetischen (Gesang-Pfeifen) und der extradiegetischen (Josefine-Sprecher) auch noch auf einer dritten Text-Ebene verhandelt: auf der Ebene des Autors Kafka. Kunstvoll in den Text eingewebt finden sich Referenzen auf die zwischen den Freunden gewechselten Briefe, auf die darin mitgeteilten Träume, die geführten Diskussionen und die dabei zugefügten Verletzungen. Der Text ist jedoch nicht nur gespickt mit vertraulichen Anspielungen; seine ganze Grundanlage, so könnte man sagen, hat einen biografischen Hintergrund. Schon wiederholt wurde von der Forschung – wenn auch ohne wesentliche Auswirkungen auf die eigene Argumentation – auf den Brief hingewiesen, den Kafka Felix Weltsch im November 1917 von Zürau aus schrieb, um ihm von der entsetzlichen Mäuseplage, die in der Nacht zuvor ausgebrochen war, zu berichten.<sup>522</sup>

Lieber Felix, der erste große Fehler von Zürau: eine Mäusenacht, ein schreckliches Erlebnis. Ich selbst bin ja unangetastet und mein Haar ist nicht weißer als gestern, aber es war doch das Grauen der Welt. Schon früher hatte ich es hie und da (ich muß jeden Augenblick das Schreiben unterbrechen, Du wirst den Grund noch erfahren), hie und da in der Nacht zart knabbern gehört, einmal war ich sogar zitternd aufgestanden und habe nachgesehen, es hörte dann gleich auf – diesmal aber war es ein Aufruhr. Was für ein schreckliches stummes lärmendes Volk das ist. Um zwei Uhr wurde ich durch ein Rascheln bei meinem Bett geweckt und von da an hörte es nicht auf bis zum Morgen. Auf die Kohlenkiste hinauf, von der Kohlenkiste hinunter, die Diagonale des Zimmers abgelaufen, Kreise gezogen, am Holz genagt, im Ruhen leise gepfeifen und dabei immer das Gefühl der Stille, der heimlichen Arbeit eines gedrückten proletarischen Volkes, dem die Nacht gehört. Um mich gedanklich zu retten, lokalisierte ich den Hauptlärm beim Ofen, den die Länge des Zimmers von mir trennt, aber es war überall, am schlimmsten, wenn einmal ein ganzer Haufen irgendwo gemeinsam hinuntersprang. Ich war gänzlich hilflos, nirgends in meinem ganzen Wesen ein Halt, aufstehn, anzünden wagte ich nicht, das Einzige waren einige Schreie, mit denen ich sie einzuschüchtern versuchte. So verging die Nacht, am Morgen konnte ich vor Ekel und Traurigkeit nicht aufstehn, blieb bis 1 Uhr im Bett und spannte das Gehör, um zu hören, was

<sup>522</sup> So beispielsweise in Christine Lubkoll, *Dies ist kein Pfeifen*, 748.

eine Unermüdliche den ganzen Vormittag über im Kasten zum Abschluß dieser Nacht oder zur Vorbereitung der nächsten arbeitete. Jetzt habe ich die Katze, die ich im Geheimen seit jeher hasse, in mein Zimmer genommen, oft muß ich sie verjagen, wenn sie auf meinen Schoß springen will (Schreibunterbrechung); verunreinigt sie sich, muß ich das Mädchen aus dem Erdgeschoß holen; ist sie brav (die Katze), liegt sie beim Ofen, und beim Fenster kratzt unzweideutig eine vorzeitig erwachte Maus. Alles ist mir heute verdorben, selbst der gute dumpfe Geruch und Geschmack des Hausbrottes ist mäusig.<sup>523</sup>

Das traumatische Erlebnis der Mäuse-Nacht beschreibt Kafka aber nicht nur in dem Brief an Felix Weltsch; es ist eines der bestimmenden Themen auch in den Briefen an Max Brod und Oskar Baum in der Zeit von November und Dezember 1917. Ebenfalls im ersten ‚Mäuse-Brief‘ an Felix Weltsch nimmt Kafka Bezug auf eine offenbar kurz zuvor zwischen den Freunden geführte Diskussion, die, so geht aus den weiteren Briefen hervor, mit einer Verletzung von Felix Weltsch verbunden war. Der diesbezügliche Briefwechsel zwischen Weltsch und Kafka soll hier in aller Ausführlichkeit wiedergegeben werden, erstens weil er meines Erachtens zuinnerst mit dem *Josefine*-Text verknüpft ist, und zweitens weil die im Literaturarchiv in Marbach aufbewahrten Briefe von Felix Weltsch bisher nicht veröffentlicht sind. In der Diskussion, an der auch Brod beteiligt war, übte Kafka offenbar fundamentale Kritik an Weltschs seiner Meinung nach zu abstrakten, von dem sie unmittelbar umgebenden Leben zu abgedichteten philosophischen Systemen, die er in einem Brief noch einmal aufgreift:

Einen starken Gegensatz zu dem Leben hier gibt das Leben in Deiner Wohnung ab, darum denke ich manchmal daran. Es hat mich überrascht. Deine vorige Wohnung war schon üppig, diese aber ist es bis zur Brutwärme. Aber was für eine Unabhängigkeit des Geistes musst Du haben und wie sorgfältig muß er aufs Gleichgewicht hin organisiert sein, daß Du es nicht nur ohne Schaden erträgst, wie ich es nach allem sagen muß, sondern daß Du Dich darin auch ohne jede innere Absperrung bewegen kannst, es aufnimmst, zwar nicht als Dein eigenes, aber als ein Dir freundliches Element. Max hat vielleicht doch Recht, wenn er Dich so hoch stellt, daß Du nur die Spitzen, aber nicht mehr den Grund der großen Ruinenhaftigkeit siehst. Aber man will doch eine Warnung sagen und kanns nicht mit Überzeugung und bleibt in hässlicher Schweben.<sup>524</sup>

Am 12. November 1917 antwortet Weltsch Kafka wie folgt:

Lieber Franz! Besten Dank für Deinen Brief und für die darin enthaltene ‚Warnung‘, die ich besser verstehe als jenes Gespräch in der Zeltnergasse gleichen Inhalts, das mich erregt hat, dem ich aber nicht ganz auf den Grund gekommen bin. Wenn Max, wie Du schreibst, mich hochstellt, sodass ich den Grund nicht sehe, so weiss ich, dass das ein Tiefstellen ist. Die Sache liegt ja theoretisch so einfach. Wie alle, will auch ich zur Einheit kommen, nur, möchte

<sup>523</sup> Franz Kafka an Felix Weltsch, Mitte November 1917, in: Kafka, Die Briefe, 172.

<sup>524</sup> Franz Kafka an Felix Weltsch, Anfang November 1917, in: ebd., 168.

ich sagen, gar zu sehr um jeden Preis, und so ist dann meine Gefahr, dass dieser Preis Oberflächlichkeit ist, zu der ich wohl auch sonst disponiert bin. – Dass ich diese Einheit in jedem Fall erreichen werde, ist mein felsenfester Glaube, ich kann nicht anders, und so ist es nur natürlich, dass, je mehr Zerreisendes aufwächst, ich dieses Zerreisende umso schwächer empfinden muss, damit die Einheit doch zustande kommt. Mathematisch ausgedrückt, das Produkt aus Materie und Intensität bleibt sich immer gleich. So muss denn bei steigender Materie die Intensität sinken. Ist aber ein Mensch so geschaffen, so wird er Theoretiker. (Wäre es umgekehrt, wäre ich glücklicher.) Mit Leichtigkeit und wie geschmiert tobt sich dann das Einheits-Bedürfnis in Theorien und Systemen aus, denn, warum sollten sich Begriffe nicht so lange gegeneinander biegen lassen, bis sie stimmen? Dass mich so die ohne schweren Kampf leichtsinnig herangedachte theoretische Harmonie über alles andere hinweghebt, das ist gewiss meine ‚Schuld‘, die ich umso tiefer als Schuld empfinden sollte, als ich sie ernsthaft – als Schuld nicht empfinde. Freilich ganz verloren bin ich ja wohl nicht, da ich mit dem letzten Zipfel Denkkraft das auch noch als Theorie erkenne ... und da kann [man/ich?, AK] wohl noch das Leben irgendwie hineinstopfen und selbst Warnungen ... soviel zu meinem ‚Fall‘ –<sup>525</sup>

Kafka wiederum, den die Differenz mit dem Freund offenbar ebenfalls bedrückte, versucht im schon zitierten ‚Mäuse-Brief‘ den geknickten Weltsch wieder aufzurichten. Zärtlich und anerkennend schreibt er hier:

Im Übrigen war ich schon unsicher, als ich gestern Abend zu Bett ging. Ich hatte Dir schreiben wollen, auch zwei Seiten zweier Briefe geschrieben, aber es gelang nicht, ich kam nicht bis zum Ernst der Sache vor. Vielleicht auch deshalb, weil Du im Anfang Deines Briefes so unernst von Dir sprichst, Dich verlachst, wo unmöglich etwas zum Verlachen sein kann. Mit dem Gewissensleichtsinn, den Du vorgeblich hast, wärest Du gewiß nicht so alt geworden, ich meine: unter sonst gleichen Umständen. Es kann also nicht so sein, daß neben dem ‚felsenfesten Glauben‘ die ‚leichtsinnigen Theorien‘ stehn, die ihn doch im Grunde beseitigen, und neben diesen der ‚Denkzipfel‘ übrig bleibt oder vielmehr auch er nicht, denn aus sich heraus kann er sich allein nicht schwenken. So wärest Du also glücklich ganz beseitigt, glücklicher Weise bist Du aber doch vorhanden und das ist das Schöne. Darüber aber müsstest Du Dich wundern, es als geistige Leistung bewundern, also mit Max und mir einig sein.<sup>526</sup>

Die persönliche Kontroverse der Freunde über das Verhältnis von abstrakten geistigen Systemen und sozialem, historischem Leben unterscheidet sich aber zumindest thematisch nicht von der akademischen Fehde, die August Sauer und sein jüngerer Kollege Josef Körner etwas später austragen sollten. Diese Frage aber, so lässt sich nun feststellen, wird im *Josefine*-Text literarisch gestaltet. Die Musik stünde in dieser Interpretation nicht nur für „diejenige der Künste, der am nachdrücklichsten der Anspruch subjektiver Ausdruckskraft zugeschrieben wird“<sup>527</sup>, sondern – ähnlich wie in dem zwei Jahre zuvor geschriebenen Fragment *Forschungen eines Hundes* – für die abstrakteste und in diesem Sinn ‚höchste‘ aller Künste.

<sup>525</sup> Felix Weltsch an Franz Kafka, 12. November 1917 (DLA Marbach).

<sup>526</sup> Franz Kafka an Felix Weltsch, Mitte November 1917, in: Kafka: Die Briefe, 172f.

<sup>527</sup> Lubkoll, Dies ist kein Pfeifen, 759.

Die Nähe der im Freundeskreis verhandelten Probleme zu den akademischen Debatten der Zeit ist dabei jedoch nicht dem Zufall geschuldet. Wie bereits an der ebenfalls in diese Zeit fallenden literaturgeschichtlichen Korrespondenz zwischen Josef Körner und Franz Kafka deutlich wurde, hatte Kafka ein akutes Interesse für die aktuellen literaturgeschichtlichen Ansätze. Dieses ist ebenfalls in Kafkas Bücherlisten dokumentiert, aus denen einem auch die bereits erwähnte *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften* des germanistischen ‚Shootingstars‘ und Schülers von August Sauer, Josef Nadler, entgegen springt.<sup>528</sup> Diesem Interesse kam entgegen, dass Weltsch, der übrigens auch zu Beginn seines Jus-Studiums die Veranstaltung ‚Friedrich Hebbel. Leben und Werk‘ bei August Sauer besucht hatte,<sup>529</sup> 1917 begann, in Prag privat Literaturgeschichtskurse zu geben, nach welchen sich Kafka häufig brieflich erkundigte und Weltsch auch um die Zusendung von Büchern bat. In den unveröffentlichten Retourbriefen berichtet Weltsch im Detail von der Mühe, die ihm das Unterrichten – er bietet etwa Kurse zu Goethes *Wanderers Sturmlied* oder dem Jungen Deutschland an – bereitet.<sup>530</sup> Eine finanzielle Sanierung des Bibliothekars Weltsch jedenfalls ist durch die Kurse nicht zu erhoffen und als „offizieller Erfolg“ seien sie, so Weltsch, ohnehin nicht zu verzeichnen:

[...] von den Zeitungen kommt niemand, die Literaturprofessoren betrachten mich von der Seite und O. Kr. [Oskar Kraus, AK] sagt mir: Sie haben sich jetzt auf die Literatur geworfen. Und ich konnte beschämt nichts erwidern als: Ich habe mich auch auf die Politik geworfen. Aber, wie gesagt, meine, wie soll ich sagen, geistigen Verehrerinnen sind zufrieden, [...] manchmal gefällt es auch meiner Frau [...], mein Schwiegervater wieder meint, das ist nichts, nach meinen Fähigkeiten müsste ich diese Kurse am Altstädter Ring vor einer 2000köpfigen Volksversammlung machen und es müsste darüber in der Neuen Freien Presse berichtet werden, ich fange es eben schlecht und kleinlich an u.s.w. Genug davon! –<sup>531</sup>

Das vom Schwiegervater entworfene Bild des vor einer Volksversammlung dozierenden Felix Weltsch aber scheint Kafka in der Beschreibung der Gesangsvorführungen Josefines aufgegriffen zu haben: „Es ist nicht so sehr eine Gesangsvorführung als vielmehr eine Volksversammlung, und zwar eine Versammlung, bei der es bis auf das kleine Pfeifen vorne völlig still ist; viel zu ernst ist die Stunde, als daß man sie verschwätzen wollte.“ (361)

<sup>528</sup> Vgl. Jürgen Born: Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Mit einem Index aller in Kafkas Schriften erwähnten Bücher, Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge. Zusammengestellt unter Mitarbeit v. Michael Antreter, Waltraud John und Jon Shepherd. Frankfurt a. M.: Fischer 1990, 214.

<sup>529</sup> Vgl. Schmidt, Kafkas fast unbekannter Freund, 82.

<sup>530</sup> Vgl. Felix Weltsch an Franz Kafka, 17.10.1917 und Felix Weltsch an Franz Kafka, 29.10.1917 (DLA Marbach)

<sup>531</sup> Felix Weltsch an Franz Kafka, 6.2.1918 (DLA Marbach)

Das hier zusammengestellte Material bzw. die Referenzen darauf im Text, die hier nur andeutungsweise behandelt werden konnten, zeigt, dass Kafka *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* auch für seine Freunde geschrieben hat; als eine Form der Erinnerung, Sympathiebekundung, vielleicht auch des Abschieds. Ebenso offenbaren die Bezugnahmen des *Josefine*-Texts auf biografisches Material eine weitere Dimension des Konzepts einer „kleinen Literatur“: Auf dieser dritten Ebene steht der Begriff für die kunstvolle Verarbeitung von persönlichen Schrecknissen (Mäusenacht), sozialen Konflikten oder Demütigungen und damit für ihre literarische Bewältigung. Ein „radikales Konzept der Negation“ lässt sich hierin schwerlich ansetzen; viel eher ließe sich von einem Konzept der ‚Positivierung‘ sprechen, das unangenehme bis unerträgliche Lebensumstände künstlerisch gestaltet, sie auf ein künstlerisches Niveau hebt und dadurch leichter tragbar macht. Die künstlerische Überformung des Lebens verfolgt in dieser Konzeption also einen sozialen Zweck.

Ebenfalls auf dieser dritten Ebene des Texts, die vom Autor Kafka und seinem unmittelbaren Publikum aufgespannt wird, findet sich auch, so möchte ich zeigen, eine tief in die Textkonstruktion reichende Bezugnahme auf Kafkas kurzes Intermezzo mit der Prager Germanistik. Dazu ein biografisches Detail: Just im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Weltschs eigenen Literaturkursen träumt Kafka, so erfährt man aus einem Brief an Felix Weltsch, von August Sauer, jenem Professor der Germanistik also, vor dem er als Student geflohen war und der ihn noch 15 Jahre später bis in die Träume verfolgte. Nach Prag schreibt Kafka Mitte Oktober 1917 aus Zürau:

Lieber Felix, nur kurz zum Beweis des Eindrucks, den Deine Kurse auf mich machen, ein heutiger Traum: Es war großartig, d.h. nicht mein Schlaf (der eher sehr schlecht war, wie überhaupt in letzter Zeit; sollte ich abnehmen und der Professor nimmt mich von Zürau weg – was tue ich?) auch nicht der Traum, aber deine Tätigkeit darin.

Wir trafen uns auf der Gasse, ich war offenbar eben nach Prag gekommen und sehr froh, Dich zu sehn; etwas merkwürdig mager, nervös und professorenhaft-verdreht (so geziert-gelähmt hieltest Du Deine Uhrkette) fand ich Dich allerdings. Du sagtest mir, Du gehest in die Universität, wo Du eben einen Kurs abhältst. Ich sagte, ich ginge ungemein gerne mit, nur müsse ich für einen Augenblick in das Geschäft, vor dem wir gerade standen (es war etwa am Ende der Langengasse gegenüber dem großen Wirtshaus, das dort ist). Du versprachst, auf mich zu warten, aber während ich drin war, überlegtest Du es Dir und schriebst mir einen Brief. Wie ich ihn bekam, weiß ich nicht mehr, aber ich sehe noch die Schrift jenes Briefes. Es hieß darin unter anderem, der Kurs beginne um 3 Uhr, Du könntest nicht länger warten, unter Deinen Zuhörern sei auch Prof. Sauer, den dürftest Du durch Zuspätkommen nicht verletzen, viele Mädchen und Frauen kämen hauptsächlich seinetwegen zu Dir, bliebe er aus, blieben mit ihm Tausende aus. Also müßtest Du eilen. [...] <sup>532</sup>

<sup>532</sup> Franz Kafka an Felix Weltsch, Mitte Oktober 1917, in: Kafka, Die Briefe, 160.

Die Antwort von Weltsch fällt leider, offenbar aufgrund einer Verspätung des Briefes, kurz aus.<sup>533</sup> Mit diesem Hintergrundwissen jedenfalls wird der *Josefine*-Text auch lesbar als Replik auf die von Sauer propagierte ‚Nationalkultur‘ und die damit in Verbindung stehenden öffentlichen Reden über ‚National-Dichter‘, beispielhaft verwirklicht etwa durch August Sauer bereits erwähnte *Rede auf Schiller*, die der Germanist 1905 zum Anlass des 100jährigen Todestages des Klassikers vor den Studierenden der deutschen Karl-Ferdinands-Universität in Prag gehalten hatte.

Nicht um zu klagen, hätte man sich versammelt, versichert der hoch gestimmte August Sauer seinem Auditorium hierbei, sondern um den Verstorbenen zu feiern, denn „Segen quoll aus dem Untergang [...]. Nicht seinen Tod feiern wir, sondern seine Auferstehung, nicht seine Grablegung, sondern seine Himmelfahrt.“<sup>534</sup> Gemeinsam mit Goethe, so führt Sauer aus, sei Schiller der größte unter den Begründern der deutschen Nationalliteratur.<sup>535</sup> Gemeinsam hätten es die beiden Giganten geschafft, eine Literatur, „die jahrhundertlang hinter den anderen Literaturen des westlichen und südlichen Europas zurückgeblieben war und daher zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken war“, zu heben, hätten sie „mit neuem, tieferem Gehalt erfüllt“ und „zu neuer Entfaltung gebracht“. Damit wurde aber auch ein „Volk, das in der Nachahmung des Fremden aufgegangen war und darüber seinen Nationalcharakter fast eingebüßt hatte“ emporgeführt „aus den Wurzeln seiner Kraft und Urwüchsigkeit heraus zu neuer Selbständigkeit“.<sup>536</sup> Bei diesem Unternehmen hätte sich Schiller, so Sauer, als „Volkserzieher“<sup>537</sup> besonders hervorgetan. Im Gegensatz zu dem innerlichen Goethe nämlich, mit dem gemeinsam er das „Wesen des deutschen Charakters“<sup>538</sup> vollendet, läge die Stärke von Schillers Literatur gerade in ihrer öffentlichen Wirksamkeit:

Um aus sich herauszugehen braucht er Zuhörer, eine Gemeinde, ein Publikum; um in die richtige Stimmung zu kommen, braucht er Antwort, Responion, Widerhall. Wie Orgelton oder Posaunenschall erdröhnt seine Dichtung. Wie die Meeresflut braust sie dahin, alle Dämme niederwerfend, die Zuhörer mit sich fortreißend zu einem Sinn, einigend zu einem

<sup>533</sup> „Dies schrieb ich vor einer Reihe von Tagen. Die Arbeit sowie verschiedene Besuche haben sich noch einge-drängt. Jetzt komme ich erst zum schreiben, wo ich schon Deinen Traumbrief bestätigen kann. Ich bin froh, das Ueberlebensgrosse meiner paar Stunden vorher auf das richtige Mass reduziert zu haben. –“ (Felix Weltsch an Franz Kafka, 29.10.1917; DLA Marbach).

<sup>534</sup> Sauer, *Rede auf Schiller*, 49.

<sup>535</sup> Vgl. ebd., 50.

<sup>536</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>537</sup> Ebd., 51.

<sup>538</sup> Ebd., 67.

Willen, aufreizend zu einer Tat, die Summe der Einzelwillen umbildend und zusammenschweißend zum Gesamtwillen. Seine Stärke liegt in dem kraftvoll anschwellenden Chorlied, in dem zu Nachdenklichkeit auffordernden Gesellschaftslied, im frischen, alle Kräfte aufrufenden und sammelnden Soldatenlied, in dem zum Höchsten aufsteigenden Hymnus.<sup>539</sup>

Keinen größeren Kontrast könnte es geben zwischen dem donnernden ‚Gloria‘ in Sauers Rede und der in ihren Gesangsdarbietungen gegen Nichts tendierenden Stimme Josefines bzw. dem sie umgebenden Schweigen, welches ja die eigentliche Wirkung von Josefines Gesang ausmacht. In ihnen fände, so lässt der Sprecher wissen, das Mäusevolk Erholung von den Anstrengungen, dem Lärm des täglichen Lebens: „Stiller Frieden ist uns die liebste Musik; unser Leben ist schwer, wir können uns, auch wenn wir einmal alle Tagessorgen abzuschütteln versucht haben, nicht mehr zu solchen, unserem sonstigen Leben so fernen Dingen erheben, wie es die Musik ist.“ (350)

Erscheint in der Logik des Traums die Gegenüberstellung des in jeder Hinsicht übermächtigen Sauer und des „geziert-gelähmt[en]“ Weltsch hoffnungslos zugunsten Sauers auszufallen, verhält sich die Sache auf Textebene umgekehrt. Der als Josefines Opposition auftretende nüchterne Sprecher weist unter der Chiffre der Musik die zu lauten, zu hohen Töne, wie sie Sauer in seiner Schiller-Apotheose anschlägt, als lebensfern zurück und bekommt in der Logik des Texts, wie noch zu sehen sein wird, Recht gesprochen. Das im Leben bzw. im Traum defizitär wahrgenommene verwandelt sich auf dieser dritten Verhandlungsebene des Texts also zu etwas Positivem. Kafkas später Begriff einer „kleinen Literatur“, wie er im *Josefine*-Text literarisch ausgestaltet ist, bleibt damit der Idee verpflichtet, dass die künstlerische Verarbeitung von alltäglichen, sozialen wie persönlichen Schwierigkeiten und Konflikten zu deren Bewältigung beitragen und soziale Kohäsion stärken kann, dass also die Kunst dem Leben zu dienen hätte und nicht umgekehrt. „[B]edingungslose Ergebenheit“ (358) ist nicht nur Sache der Mäuse nicht. Auch der Autor Kafka verweigert mit seinem Text, sich herrschenden Ansichten, der Realität oder auch den Bildern des Unbewussten zu ergeben. Bis zum Schluss hält Kafka an dem Konzept einer „kleinen Literatur“, am demokratischen Prinzip des Widerspruchs, der Opposition als gleichermaßen Lebens- und Schreibprinzip fest.

Diese Einsicht aber legt eine weitere Facette der auf der zweiten, der extradiegetischen Ebene angesiedelten Beziehung zwischen dem das Volk repräsentierenden Sprecher und der Sängerin

---

<sup>539</sup> Ebd., 54.

Josefine frei. Einen ersten wichtigen Hinweis auf die Art dieser Beziehung gibt dabei das von Kafka gegenüber Brod gebrauchte Bild der Waage, das auf ein Gleichgewicht, eine Gleichberechtigung, eine Ergänzung oder Symbiose der beiden Seiten hindeutet. Gegen diese Interpretation aber spricht, dass das Verhältnis im Titel nicht durch ein ‚und‘, wie es das Bild der Waage nahe legen würde, sondern eben durch ein ‚oder‘ ausgedrückt ist. Die Auflösung dieser Ungereimtheit liegt, wie ich im Folgenden argumentieren möchte, in einer von der Forschung bisher nicht berücksichtigten Volte innerhalb der Textkonstruktion.

Von entscheidender Bedeutung zur Klärung des offenbar etwas komplizierter liegenden Verhältnisses zwischen Josefine und dem Sprecher ist zunächst der Umstand, dass den Gegenstand der Ausführungen, so macht der Sprecher explizit, nicht nur der Gesang Josefines bzw. die Erscheinung Josefines bildet, sondern, so bemerkt der Sprecher am Ende seines Exkurses, ihr Leben, ihr Auf- und Niedergang als eine „kleine Episode in der ewigen Geschichte unseres Volkes“ (376). Aber schon am Anfang seiner Erörterung prognostiziert der Sprecher das baldige Ende seines Untersuchungsgegenstands. In Josefine, so ist von Beginn an klar, findet sich nicht nur die einzige Sängerin des sonst unmusikalischen Mäusevolks, sondern auch die letzte: „Nur Josefine macht eine Ausnahme; sie liebt die Musik und weiß sie auch zu vermitteln; sie ist die einzige; mit ihrem Hingang wird die Musik – wer weiß wie lange – aus unserem Leben verschwinden.“ (350)

Zur Klärung des Verhältnisses von Josefine und Sprecher ist weiters relevant, dass im Präsens ‚erzählt‘ wird, der Sprecher also Teil seiner Geschichte, Zeitgenosse der „kleinen Episode“ ist. Es handelt sich um eine Figur, die in seiner eigenen Geschichte vorkommt, d.h. in Gérard Genettes Terminologie um einen *homodiegetischen Erzähler*. Der Sprecher erörtert seine eigene Gegenwart, bzw., so wird wie sich im Verlauf seines Exkurses herausstellen, setzt er mit seinen die Sängerin Josefine betreffenden Ausführungen ein, als diese gerade eben verschwunden war: „So war es letztthin, das Neueste aber ist, daß sie zu einer Zeit, wo ihr Gesang erwartet wurde, verschwunden war. Nicht nur der Anhang sucht sie, viele stellen sich in den Dienst des Suchens, es ist vergeblich; Josefine ist verschwunden, sie will nicht singen, sie will nicht einmal darum gebeten werden, sie hat uns diesmal völlig verlassen.“ (375f.) Wenig später aber schon nimmt der Sprecher die Endgültigkeit seines Befundes zurück und verrät, dass Josefine doch noch nicht ganz verschwunden sei: „Sie versteckt sich und singt nicht, aber das Volk, ruhig, ohne sichtbare Enttäuschung, herrisch, eine in

sich ruhende Masse, die förmlich, auch wenn der Anschein dagegen spricht, Geschenke nur geben, niemals empfangen kann, auch von Josefine nicht, dieses Volk zieht weiter seines Weges.“ (376) Die Tatsache aber, dass der Sprecher weiß, dass Josefine nicht ganz verschwunden ist, sondern sich versteckt hält, hat wiederum zur Voraussetzung, dass er auch weiß, wo sie sich versteckt hält.

Indem der oppositionelle Sprecher hier die prekäre Situation Josefines mit der Gleichgültigkeit des Volks konfrontiert, gibt er sich zumindest als Sympathisant oder, wie Christine Lubkoll in einem anderen Zusammenhang vorschlägt,<sup>540</sup> als ihr Komplize zu erkennen. Sicher kann eine Nähe und gewisse Abhängigkeit zwischen dem Sprecher, der die singende Maus von innen heraus zu kennen scheint, und Josefine festgestellt werden. Insofern er von ihrer „Verachtung“ und „wahrscheinlich uneingestandenem Haß“ (354) zu berichten weiß, zeigt er sich jedenfalls als mehr als der nur kühl aus der Distanz schildernde Oppositionelle. Der Text gibt darüber hinaus Hinweise, die auf ein über die festgestellte Komplizenschaft hinausreichendes Verhältnis hindeuten. So wie das Volk, dem sie ja letztlich auch angehört, ist Josefine ausgestattet mit einer „gewisse[n] praktische[n] Schlaueit“ (350). Dieser ‚Volkseigenschaft‘ entsprechend präsentiert der Sprecher Josefine als eine Meisterin der Verstellung. Um ihre Forderung durchzusetzen habe sie beispielsweise eine „Fußverletzung“ (374) vorgetäuscht und, „[d]a sie nicht immerfort hinken kann“(374) bald etwas anderes erfunden: „sie schützt Müdigkeit vor, Misstimmung, Schwäche“ (375). Auch ihr Denken habe manchmal, so konzediert der Sprecher, „etwas recht Graziöses“ (373) an sich.

Dies einmal festgestellt, lässt sich nun aber die im Text versteckte Vorgeschichte des Sprechermonologs rekonstruieren. So oder so ähnlich muss es sich zugetragen haben: Josefine hatte ihre Forderung, nämlich „die öffentliche, eindeutige, die Zeiten überdauernde, über alles bisher Bekannte sich weit erhebende Anerkennung ihrer Kunst“ (370) selbst als etwas überzogen erkannt, wie die Ausführungen des Sprechers, der an der betreffenden Stelle bezeichnenderweise in die erlebte Rede rutscht, verraten: „Vielleicht hätte sie den Angriff gleich anfangs in andere Richtung lenken sollen, vielleicht sieht sie jetzt selber den Fehler ein, aber nun kann sie nicht mehr zurück, ein Zurückgehen hieße sich selbst untreu werden, nun muß sie schon mit dieser Forderung stehen oder fallen.“ (370) Josefine saß also in der Zwickmühle. Da sie aber nicht nur eine pfeifende Maus, sondern auch eine piffige Maus ist, wusste sie sich selbst in dieser ausweglos scheinenden Situation

<sup>540</sup> Vgl. Lubkoll, Dies ist kein Pfeifen, 755.

(in die sie sich selbst hineinmanövriert hat) zu helfen. Dementsprechend hatte Josefine die Idee, eine andere Maus als ihren Fürsprecher – ihren *Advokaten* – einzusetzen, der ihr Anliegen – in abgeschwächter Form – vor dem Mäusevolk vertreten sollte: die Rücknahme ihrer Forderung und gleichzeitig die öffentliche Anerkennung des hohen Status ihrer Kunst.

Neben der Erörterung über den Status von Josefines Kunst – „Ist es denn überhaupt Gesang?“ (351) – vollzieht der Sprecher in diesem den sukzessiven Niedergang, die sukzessive Auflösung Josefines nach. Nachdem ihrer Forderung nicht nachgegeben wurde, droht sie erst „die Koloraturen zu kürzen“ (373). Als diese Maßnahme unbemerkt bleibt bzw. nicht weiter beachtet wird, schützt sie, wie bereits erwähnt, körperliche Gebrechen vor, die aber ebenfalls unbeachtet bleiben, wie dem Kommentar des Sprechers zu entnehmen ist: „Aber mag sie sich wie eine Lahme führen lassen, mag sie sich in diesem bedauernswerten Zustand öfters zeigen als sonst, das Volk hört ihren Gesang dankbar und entzückt wie früher, aber wegen der Kürzungen macht es nicht viel Aufhebens“ (374). Die hier durchklingende Bitterkeit des Sprechers steht dabei in Kontrast zu der unmittelbar anknüpfenden einfühlsamen und Mitleid heischenden Darstellung der sich selbst aufopfernden Josefine:

Endlich gibt sie mit undeutbaren Tränen nach, aber wie sie mit offenbar letztem Willem zu singen anfangen will, matt, die Arme nicht wie sonst ausgebreitet, sondern am Körper leblos herunterhängend, wobei man den Eindruck erhält, daß sie vielleicht ein wenig zu kurz sind – wie sie so anstimmen will, nun, da geht es doch wieder nicht, ein unwilliger Ruck des Kopfes zeigt es an und sie sinkt vor unseren Augen zusammen. Dann allerdings rafft sie sich doch wieder auf und singt [...]. (375)

Der Sprecher gibt dem Auditorium aber versteckt Hinweise auf die richtige Rezeptionsweise an die Hand. So beispielsweise, wenn er von Josefines letzten Gesangsdarbietungen berichtet, die sich schwer von früheren Darbietungen unterscheiden lassen – nur „wenn man für feinste Nuancen das Ohr hat, hört man ein wenig außergewöhnliche Erregung heraus [...]“ (375). Ritchie Robertsons zu Beginn dieses Abschnitts referierte These, der Text „bestätig[e] und negier[e] zugleich die Bedeutung der Künstlerin“ als auch Christiane Lubkolls Feststellung einer „zweispältigen und widersprüchlichen Perspektive“ des Texts hinsichtlich Josefines Gesangkunst erklären sich nun aber aus der Strategie des mit allen rhetorischen Wassern gewaschenen Sprechers. Als vermeintliche Opposition, als *Advocatus Diaboli*, negiert der Sprecher die Kunst Josefines und hält sie gleichzeitig,

unterschwellig, auf der Ebene der Suggestion, hoch. Dieses extreme Spannungsmoment der Textorganisation hat dabei eine inhaltliche Entsprechung: Das Leben Josefines, welches eine kurze, wiewohl singuläre Episode in der Geschichte des Mäusevolks darstellt, markiert sozusagen die historische Gabelung im Verhältnis von Kunst und Volk. So weiß der Sprecher noch aus früheren, musikalischeren Zeiten zu berichten –

Trotz unserer Unmusikalität haben wir Gesangsüberlieferungen; in den alten Zeiten unseres Volkes gab es Gesang; Sagen erzählen davon und sogar Lieder sind erhalten, die freilich niemand mehr singen kann. Eine Ahnung dessen, was Gesang ist, haben wir also und dieser Ahnung nun entspricht Josefines Kunst eigentlich nicht. (351)

– um am Schluss seines Exkurses über die Gesangskunst Josefines die nahende Zukunft des Mäusevolks – ohne Josefine – zu prognostizieren:

Mit Josefine aber muß es abwärts gehen. Bald wird die Zeit kommen, wo ihr letzter Pfiff ertönt und verstummt. Sie ist eine kleine Episode in der ewigen Geschichte unseres Volkes und das Volk wird den Verlust überwinden. Leicht wird es uns ja nicht werden; wie werden die Versammlungen in völliger Stummheit möglich sein? (376)

Der Sprecher jedenfalls macht den Anschein der völligen Gleichgültigkeit in Anbetracht des bevorstehenden vollständigen Vergessens Josefines:

Vielleicht werden wir also gar nicht sehr viel entbehren, Josefine aber, erlöst von der irdischen Plage, die aber ihrer Meinung nach Auserwählten bereitet ist, wird fröhlich sich verlieren in der zahllosen Menge der Helden unseres Volkes, und bald, da wir keine Geschichte treiben, in gesteigerter Erlösung vergessen sein wie alle ihre Brüder. (377)

Dieses Zukunftsszenario des völligen Auflösens und Vergessens, das der Sprecher mit falscher Zunge entwirft, aber kann bei näherer Betrachtung kaum als ernsthafte Möglichkeit – geschweige denn als eine „literarische Utopie“ – geltend gemacht werden. Ja diese Prognose provoziert den Widerspruch förmlich; vor allem wenn man sich erinnert, wie schön der Sprecher den wohltuenden Effekt von Josefines Gesangsdarbietungen beschrieben hat:

Etwas von der armen kurzen Kindheit ist darin, etwas von verlorenem, nie wieder aufzufindendem Glück, aber auch etwas vom tätigen heutigen Leben ist darin, von seiner kleinen, unbegreiflichen und dennoch bestehenden und nicht zu ertötenden Munterkeit. Und dies alles ist wahrhaftig nicht mit großen Tönen gesagt, sondern leicht, flüsternd, vertraulich, manchmal ein wenig heiser.

Hinter der offenkundig harten Argumentation des Sprechers also verbirgt sich die dem demokratischen Prinzip gemäße Forderung nach Einspruch und Widerspruch. Josefine wartet in ihrem Versteck, so lässt sich die Leerstelle auffüllen, auf ein entschiedenes: ‚Nein, soweit darf es nicht kommen. Josefine, du darfst nicht verschwinden, wir brauchen dich‘ – was in diesem Fall genauso viel heißt wie: ‚Nein, geht nicht, ich brauche euch.‘ Opposition und Widerspruch gegen die autoritativen Setzungen *jedes* Texts zeigt sich hier nicht nur als demokratisches Grundprinzip, sondern als Voraussetzung zur Realisierung einer „kleinen Literatur“. Nur dadurch nämlich kann die bemerkenswerte Repräsentantin Josefine auf einer vierten Textdimension, die zwischen Text und *allen* zukünftigen Lesern, wieder gefunden werden. In der „kleinen Episode in der ewigen Geschichte“ des Volks der Mäuse verbirgt sich nicht nur Josefine, sondern mit ihr auch eine „kleine Utopie“, ein historisches Exempel: die kongeniale Verbindung von Kunst und Volk, von Kunst und Leben. Die unmittelbare Gegenwart, in welcher der Monolog der Maus angesiedelt ist, erweist sich damit als entscheidender historischer Moment mit zwei möglichen Ausgängen: Entweder Josefine (und das durch sie verkörperte Kunst- und Lebensprinzip) wird endgültig vergessen oder es wird, trotz ihres offiziellen Verschwundenseins, an ihr festgehalten, weiter nach ihr gesucht.

Kafkas Text *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* zeigt sich damit einem ähnlichen Konstruktionsprinzip folgend wie die sieben Jahre früher erschienene Erzählung *Beim Bau der chinesischen Mauer*. Auch hier besteht der Trick – die List – darin, eine historische Episode zum Exempel zu erheben, d.h. ihr einen bleibenden, allgemeingültigen Aussagewert zuzugestehen, und dadurch die Leser in die Konstruktion, in die unaufhörliche Erstellung des Texts einzubeziehen. Der theoretische Fluchtpunkt dieses Schreibprogramms, so meine These, liegt in der vollständigen Realisierung einer „kleinen Literatur“ – jenem utopischen Szenario also, in dem sich Kunst und Volk, Kunst und Leben, treffen ohne jedoch identisch zu sein. Solche Fluchtpunkte fanden sich im Theater von Oklahama (*Der Verschollene*) oder im zweiten Babelturm (*Beim Bau der chinesischen Mauer*). In *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* aber findet sich dieser Fluchtpunkt zugespitzt in dem nicht gesetzten Wörtchen ‚und‘, in der historischen Synthese der durch das Wörtchen ‚oder‘ im Titel in Differenz gesetzten Bereiche. Der *Josefine*-Text verhandelt damit das geschichtstheoretische Modell auf einer höheren Abstraktionsebene und kann daher als eine Art Metatext betrachtet werden. Dieser dem „letzten Zipfel Denkkraft“ geschuldete Text Kafkas aber wird damit gleichzeitig

als tiefe Verbeugung vor dem Freund Felix Weltsch und somit als sozialer Akt lesbar.

### Teil III

#### Europäische Wissenschaft und „russische“ Wissenschaftstheorie, Prag 1920-1939

Galt das Interesse des vorhergehenden Teils dem Verhältnis zwischen Literatur und Literaturwissenschaft in Prag während der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, soll im Folgenden die Literatur- bzw. Kulturtheorie, die hier ab den 20er Jahren entstand, im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Genauer soll es um die Rolle gehen, die der Volkskulturbegriff in den verschiedenen Konzeptionen und Modellen besetzt. Im Unterschied zur Literaturgeschichte bzw. Literaturwissenschaft ist die Entwicklung der Literaturtheorie im Prag der Zwischenkriegszeit dabei nicht im selben Maß an die Universität gebunden, d.h. ist disziplinär nicht fixierbar. Sie entsteht, wie dargestellt werden soll, in freieren Vereinigungen wie Zirkeln oder Kreisen, wiewohl, teilweise aufgrund personeller Überschneidungen, in örtlicher Nachbarschaft und direkter Kommunikation mit den Vertretern der akademischen Disziplinen, insbesondere der Slawistik, Germanistik, Volkskunde und Linguistik. In Zusammenhang mit den großen historischen Verläufen des frühen 20. Jahrhunderts – Erster Weltkrieg, Russische Revolution und Emigration – entsteht in Prag ab etwa 1920 aufgrund der verschiedenen Biografien und intellektuellen Hintergründe der sich hier versammelnden Akteure eine plurale Wissenschaftskultur, der bekannterweise durch den Einmarsch der Nazis in die tschechoslowakische Republik 1939 ein jähes Ende bereitet wurde. In diesem singulären sozialen und historischen Kontext aber erweist sich wissenschaftliche Tätigkeit, und das gilt es vor Augen zu führen, als immanent politisch. Das Augenmerk liegt bei der Analyse dieser Situation insbesondere auf dem Zusammenwirken der beiden befreundeten und aus Russland nach Prag emigrierten Wissenschaftler Roman Jakobson und Petr Bogatyrev bzw. ihrem Verhältnis zu den europäischen (tschechischen und deutschen) Kollegen sowie der europäischen Wissenschaft als solche. In Anbetracht eines auch vor der Wissenschaft nicht halt machenden europäischen Kulturimperialismus und Hegemonialismus entwickeln die beiden aus Russland stammenden Freunde eine ethisch unterfütterte Wissenschaftstheorie, deren Maxime Pluralität und Differenz heißt.

## 1. IMPORT – EXPORT. VOLKSKULTURBEGRIFFE IN DER PRAGER WISSENSCHAFTS- LANDSCHAFT

### Zirkel- und Zeitschriftengründungen

1920 kam Roman Jakobson (1896-1982) 23jährig nach Prag und überzeugte ein Jahr später, wie man in Viktor Šklovskijs 1923 erschienenem autobiografisch-theoretischem Briefroman *Zoo oder Briefe nicht über die Liebe* nachlesen kann, seinen Freund Bogatyrev (1893-1971) ihm dorthin nachzufolgen: „Bogatyriow las in den wissenschaftlichen Instituten, sammelte die Folklore der Revolution, freundete sich mit Roman Jakobson an. Als Roman nach Prag fuhr, ließ er Bogatyriow nachkommen. Der kam an: die Hosen kurz, die Schuhe ohne Schnürsenkel, im Koffer nichts als Manuskripte und zerrissenes Papier, und alles so verheddert, dass man nicht sagen konnte, was Manuskript war und was nicht.“<sup>541</sup> Bevor die Situation in Prag, auf welche Jakobson und Bogatyrev treffen, genauer analysiert werden soll, hier aber noch kurz zur Vorgeschichte der Wissenschaftler in Russland:

Die Studenten Roman Jakobson und Petr Bogatyrev lernten sich 1914 an der Universität in Moskau kennen und gründeten schon ein Jahr später mit dem Moskauer Linguistik Zirkel<sup>542</sup> eines der zwei Zentren der Denkschule des ‚Russischen Formalismus‘. Ein Jahr später, 1916, entsteht in St. Petersburg auf gemeinsame Initiative von Studenten der Linguistik und der Literaturwissenschaft hin – unter anderen Lev Jakubinskij, Viktor Šklovskij und Boris Ejchenbaum – die ‚Gesellschaft zur Erforschung der poetischen Sprache‘, besser bekannt unter dem Kürzel *Opojaz*.<sup>543</sup> Nur wenig später, in den Jahren 1918-1920, finden sich in Nevel, am nordwestlichen Rand der nunmehr russischen Sowjetrepublik gelegen, Studenten zusammen, die später unter dem Namen ‚Bachtin-Kreis‘ firmieren sollten. Darunter Michail Bachtin, der, wie Viktor Šklovskij, gerade sein Studium der

<sup>541</sup> Viktor Šklovskij: *Zoo oder Briefe nicht über die Liebe*, aus dem Russ. v. Alexander Kaempfe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, 51.

<sup>542</sup> Klaas-Hinrich Ehlers: Zur Einführung: Petr G. Bogatyrev, der Prager Linguistik-Zirkel und die deutsche Volkskunde der 1920er und 1930er Jahre, 6. (= unveröffentlichtes Manuskript; erscheint in: Petr G. Bogatyrev: *Funktional-strukturelle Ethnographie in Europa: Texte aus den 1920er und 1930er Jahren zu Brauchtum, Folklore, Theater und Film*, hg. u. eingel. v. K.-H. E. und Marek Nekula. Heidelberg: Winter 2011)

<sup>543</sup> Vgl. Victor Erlich: *Russischer Formalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, 72-74.

Klassischen Philologie an der Universität St. Petersburg absolviert hatte.<sup>544</sup> Die ‚Gründung‘ dieser zunächst kleinen „Diskussionsgruppen, wo junge Philologen Ideen über grundlegende Probleme der Literaturtheorie in einer Atmosphäre austauschten, die von den Beschränkungen des offiziellen akademischen Lehrplans frei war“<sup>545</sup>, fällt also in die Zeit der Revolutionsjahre, die das russische Zarenreich in einen sozialistisch organisierten Staat verwandelten. Die revolutionären Energien der genannten jungen Akademiker bündelten sich dabei aber in erster Linie gegen die eigene Fachtradition. Sowohl den Mitgliedern der formalistischen Gruppierungen als auch dem ‚Bachtin-Zirkel‘ ging es vor allem darum, die Literaturwissenschaft neu zu begründen.<sup>546</sup>

Die von den Formalisten vertretene Auffassung, die literaturwissenschaftliche Arbeit zunächst auf die sprachliche Gemachtheit des literarischen Texts zu beschränken, stand jedoch im Widerspruch zu der nun herrschenden marxistischen Auffassung von Literatur als – von Erlich überspitzt ausgedrückt – „Waffe im Klassenkampf“<sup>547</sup>. In dieser Perspektive aber offenbart sich auch der starke Bezug der formalistischen Theorien zum eigenen historischen Kontext. Indem sie dafür eintraten, die Analyse Kriterien aus der Beschäftigung mit Literatur und insbesondere mit der Gegenwartsliteratur zu ziehen, verweigerten sie sich jeder ideologischen Indienstnahme. Es ging ihnen also nicht bloß darum, die Literaturwissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin herauszustellen, sondern vor allem ihre Autonomie von politischen und ideologischen Interessen sicherzustellen.

Während der ersten Jahre der Revolution zogen es die meisten marxistisch-leninistischen Wortführer vor, die formalistische ‚Gefahr‘ zu übersehen oder zu verkleinern. [...] Nach und nach wurde es jedoch offenbar, dass die formalistische Herausforderung nach einer ernsthaften Widerlegung verlangte. Um 1924-25 rüsteten sich die Marxisten zu einem Frontalangriff gegen die *Opojaz*: sie unterwarfen die methodologischen Voraussetzungen der formalistischen Schule einer scharfen kritischen Untersuchung. Der erste Schuß in dieser Kampagne wurde von keinem Geringeren als Lev Trockij (Leo Trotzki) in seinem höchst polemischen Buch *Literatur und Revolution* abgegeben.<sup>548</sup>

In den Jahren nach der Revolution von 1917 allerdings werden anerkennende Referenzen auf die vorrevolutionäre bzw. westliche Literaturwissenschaft zunehmend problematisch und der wissenschaftlichen Karriere nicht gerade zuträglich. Sowohl die Ansichten des Bachtin-Kreises als

<sup>544</sup> Vgl. Viktor Šklovskij: Dritte Fabrik, aus dem Russ. v. Verena Dohrn u. Gabriele Leupold. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 25-33.

<sup>545</sup> Erlich, *Russischer Formalismus*, 72.

<sup>546</sup> Vgl. auch Peter Steiner in *Russian Formalism. A Meta-poetics*. Ithaca/London: Cornell UP 1984, 9-11.

<sup>547</sup> Erlich, *Russischer Formalismus*, 109.

<sup>548</sup> Ebd., 109f.

auch der Formalisten wurden in der noch toleranteren Atmosphäre der frühen 20er Jahre von offizieller Seite zwar heftig, aber auf argumentativer Basis bekämpft. Unter einem sich verfestigenden Stalinismus änderten sich aber die Umgangsformen und man griff zu schärferen Maßnahmen gegen die unbelehrbaren Wissenschaftler: Michail Bachtin wurde 1929 nach Kasachstan, 1936 nach Saransk verbannt; Pavel Medvedev in den 30er Jahren verhaftet.<sup>549</sup> Er starb, so heißt es offiziell, 1938. Die Spuren seines Mitstreiters Valentin Vološinov haben sich zu diesem Zeitpunkt verloren.<sup>550</sup> Roman Jakobson und Petr Bogatyrev verbrachten die Zeit des stalinistischen Terrors in Prag. Jakobson floh von dort 1939 nach Dänemark und später in die USA; Bogatyrev kehrte nach Moskau zurück. Viktor Šklovskij musste 1922 nach Finnland fliehen und war 1930 gezwungen, seine Position zu revidieren.<sup>551</sup>

Sowohl Jakobson als auch Bogatyrev arbeiteten in Prag zunächst als Übersetzer für den russischen diplomatischen Dienst.<sup>552</sup> Schon in den darauffolgenden Jahren 1922 und 1923 erschienen in russischen Exilverlagen erste Schriften<sup>553</sup>, unter anderem auch die gemeinsame Monografie *Slavanskaja filologija v Rossii za gody vojny i revoljuci* [Die slawische Philologie in Russland während des Krieges und der Revolution, Berlin 1923].<sup>554</sup> Im selben Jahr, 1923, startete Bogatyrev erste volkskundliche Exkursionen nach Karpatenrussland. Diese Region, welche früher zu Ungarn und seit dem Ersten Weltkrieg zur Tschechoslowakischen Republik gehörte, wurde für Bogatyrev „zum wichtigsten Forschungsgebiet während seiner Prager Jahre“. Die Ergebnisse seiner langjährigen ethnografischen Forschungstätigkeiten fasste er schließlich 1929 in dem auf Französisch geschriebenen Buch *Actes magiques, rites et croyances en russie subcarpathique*<sup>555</sup> zusammen, „das

<sup>549</sup> Vgl. Albert J. Wehrle: Introduction: M. M. Bakhtin/P. N. Medvedev, in: M. M. Bakhtin/P. N. Medvedev: *The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Translated by Albert J. Wehrle. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1978, xxii.

<sup>550</sup> Vgl. Neal H. Bruss/I. R. Titunik: Preface, in: Valentin Vološinov: *Freudianism. A Marxist Critique*. Translated by I. R. Titunik and edited in collaboration with Neal H. Bruss. New York/San Francisco/London: Academic Press 1976, xii.

<sup>551</sup> Vgl. Erlich, 152-156.

<sup>552</sup> Vgl. Ehlers, Zur Einführung, 7.

<sup>553</sup> Petr Bogatyrev: *Češskij kukol'nyj i ruskij narodnyj teatr*. Berlin/Petrograd: OPOJAZ 1923 [Das tschechische Puppentheater und das russische Volkstheater]

<sup>554</sup> Vgl. Ehlers, Zur Einführung, 7.

<sup>555</sup> Wieder abgedruckt unter dem populärerem Titel Petr Bogatyrev: *Vampires in the Carpathians. Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus'*, transl. by Stephen Reynolds and Patricia A. Krafcik, biographical Introduction by Svetlana P. Sorokina. New York: Columbia University Press 1998. (= East European Monographs; 492)

dann von der Universität Bratislava als Doktorarbeit angenommen wurde“.<sup>556</sup> Roman Jakobson arbeitete parallel zu Bogatyrev in diesem Zeitraum an einer Studie zum tschechischen Vers *Czech Epic Verse* (1924). Im Oktober 1926 wurde der für die internationale Linguistik wegweisende Prager Linguistik-Zirkel<sup>557</sup> ins Leben gerufen, zu dessen fixen Mitgliedern auch Jakobson und Bogatyrev zählten.<sup>558</sup> Trotz dieser erfreulichen Entwicklungen spielten die beiden Freunde, folgt man Klaas-Hinrich Ehlers, noch 1927 „mit dem Gedanken, in die Sowjetunion zurück zu kehren, sobald sich dort eine berufliche Perspektive bieten würde“.<sup>559</sup> Trotz offener Schwierigkeiten also, sich dort wissenschaftlich voll zu etablieren, blieben Jakobson und Bogatyrev jedoch in Prag, und waren 1929 maßgeblich an der Gründung des nach Vorbild des berühmten Linguistik-Zirkels geschaffenen, heute jedoch weitgehend unbekanntem Ethnografischen Zirkels beteiligt. Ungleich euphorischer berichtete die *Prager Presse* am 15. Dezember 1929 noch von diesem Ereignis:

Ein ‚Ethnographischer Zirkel‘ hat sich nach dem Vorbild des ‚Prager Linguistischen Zirkels‘ in diesen Tagen in Prag zusammengeschlossen. Zweck der Vereinigung ist in der Form einer zwanglosen Arbeitsgemeinschaft vornehmlich die modernen ethnographischen und ethnologischen Methoden in ihrem Ausbau zu verfolgen, sie insbesondere für den Bereich der slavischen Volkstümer auszuwerten und von da aus zu differenzieren. Man weiß, dass auch die Volkskunde der Gegenwart daran geht, zu neuen Betrachtungsweisen und Fragestellungen überzugehen, die das angesammelte Material in neue Zusammenhänge rücken. An dem ersten Abend, an dem P. Bogatyrev, T [sic] Čyževskýj, Fabian, G. Gesemann, R. Jakobson, K. Plicka, P. Savickij, E. Schneeweis u. D. Stranská teilnahmen, wurde nach einem einleitenden Referat Bogatyrevs das Arbeitsprogramm des Zirkels besprochen und der Bereich der Tätigkeit in großen Linien abgesteckt. Zur Sprache kamen als Verhandlungsgegenstände u. a. die Probleme der Abgrenzung der Begriffe Ethnographie und Ethnologie, der Beziehungen zwischen Ethnographie und Sprachwissenschaft, Geographie, Urgeschichte und Philosophie, die Frage nach dem ‚gesunkenen Kulturgut‘ überhaupt des Verhältnisses von Hochkultur und primitiver Kultur, speziell wieder im Bereich der Volkskunst, dann der Einfluß des Christentums auf die verschiedenen Lebensgebiete und ihre Äußerungen.<sup>560</sup>

Hierbei sticht vor allem die internationale und interdisziplinäre Zusammensetzung des Ethnografischen Zirkels ins Auge, der neben den Russen Jakobson und Bogatyrev etwa auch den an der Deutschen Universität in Prag lehrenden Slawisten Gerhard Gesemann, bei dem Jakobson

<sup>556</sup> Vgl. Ehlers, Zur Einführung, 7.

<sup>557</sup> Zum Zirkel als Organisationsmodell vgl. Ehlers: Zeit der Zirkel. Deutsche Slawistische Forschung nach dem organisatorischen Modell des Moskauer und Prager Linguistik-Zirkels, in: Piet Desmet (Hg.): *The History of Linguistic and Grammatical Praxis. Proceedings of the Xth International Colloquium of the SGdS* (Leuven, 2nd-4th July, 1998). Leuven: Peeters 2000, 491-505.

<sup>558</sup> „Zusammen mit den Tschechen Bohuslav Havránek, Vilém Mathesius, Jan Mukařovský, František Oberpfalcer, Jan Rypka und Bohumil Trnka bildeten die Russen Roman Jakobson und Petr Bogatyrev die Kerngruppe des Prager Zirkels in den ersten Jahren seines Bestehens.“ (Ehlers, Zur Einführung, 8.)

<sup>559</sup> Ebd.

<sup>560</sup> Zit. nach ebd., 10.

übrigens im Studienjahr 1929/30 promovierte,<sup>561</sup> sowie seinen Kollegen, den für slawische Volkskunde habilitierten Privatdozenten Edmund Schneeweis, versammelt. Auch die Seite der tschechischen Volkskunde war mit Karel Plicka und Drahomíra Stránská vertreten.<sup>562</sup> Thematisch ging es bei der ersten Zusammenkunft also um eine grobe Standortbestimmung des Zirkels innerhalb des wissenschaftlichen Gefüges, daneben wurde die konzeptuelle Klärung des neuen – modernen! – volkskundlich-ethnografischen Paradigmas zum ersten Etappenziel erklärt.

Es fällt weiters auf, dass schon zu diesem Anlass Hans Naumanns Theorie des ‚gesunkenen Kulturguts‘ diskutiert wurde – wie wenig später auch zu Papier gebracht in Bogatyrevs und Jakobsons Aufsatz *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* (1929).

Aber auch sonst brachte das Jahr 1929 entscheidende Neuerungen und Umstrukturierungen im Gebiet der slawistischen Wissenschaften. Neben der eben ins Gedächtnis gerufenen Gründung des Ethnografischen Zirkels wurde 1929 auch das Zeitschriftenprojekt *Die Slavische Rundschau* initialisiert sowie der Erste Internationale Slawistenkongress in Prag veranstaltet. Wichtige zu diesem Anlass gehaltene Vorträge wurden dabei in der von Gerhard Gesemann gegründeten *Slavischen Rundschau* abgedruckt, etwa *Über die heutigen Voraussetzungen der russischen Slavistik* von Roman Jakobson, der auch die Leitung des ‚ostslawischen Referats‘ der Zeitschrift inne hatte.<sup>563</sup> Aus der institutionellen Nähe, d.h. personellen Überschneidung von *Slavischer Rundschau*, Slawistik bzw. Volkskunde der Deutschen Universität sowie dem Ethnografischen Zirkel ergibt sich aber auch die thematische Ausrichtung der Zeitschrift: diese bezieht ihr Selbstverständnis ebenfalls aus der konstatierten Krise der Slawistik, beziehungsweise versteht sie sich selbst bereits als Antwort auf diese.<sup>564</sup> Neben ihrer wissenschaftspolitischen Ausrichtung verfolgte die *Slavische Rundschau* vor allem kulturpolitische Anliegen. Mit Referenz auf die Schrift von Heinrich Felix Schmid und Reinhold Trautmann *Wesen und Aufgaben der deutschen Slawistik* (1927) streicht die Redaktion insbesondere die Vermittlungsfunktion der Zeitschrift zwischen slawischem und europäischem Kulturleben heraus.<sup>565</sup> Diese ergebe sich vornehmlich aus der schon von Schmid/Trautmann festgestellten

---

<sup>561</sup> Vgl. Ehlers, Zeit der Zirkel, 496.

<sup>562</sup> Vgl. Ehlers, Zur Einführung, 11.

<sup>563</sup> Vgl. Klaas-Hinrich Ehlers: Die Slavische Rundschau 1929-1940. Porträt, Programm und Entwicklung einer Prager Zeitschrift, in: Brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei 5 (1997), 149-204, hier 174.

<sup>564</sup> Vgl. ebd., 157.

<sup>565</sup> Vgl. ebd., 156.

geografischen Ausnahmestellung der Prager Slawistik,<sup>566</sup> als deren populäre Plattform die ‚Slawische Rundschau‘ letztendlich fungieren sollte.<sup>567</sup>

Die „Kultur der Nordwestslaven“ und die Erneuerungsbestrebungen innerhalb der Slawistik

Der „umtriebige[...] Prager Journalist[...]“ und Mitglied des „engeren Redaktionskreises“ der *Slawischen Rundschau*, Antonín Mágr,<sup>568</sup> schreibt in der *Prager Presse* anlässlich der Eröffnung des in Prag stattfindenden Ersten Internationalen Slawistenkongresses, in der „Wissenschaft vom Slaventum“ sei eine Tendenz zu bemerken, „die alten Methoden zu verlassen, gegenüber den Erscheinungen und Prozessen des geistigen Lebens in allen seinen Verzweigungen eine prinzipiell neue Haltung einzunehmen, neuen Fragestellungen nachzuspüren, die Horizonte umzubauen.“<sup>569</sup> Ein klares Bewusstsein der fundamentalen methodischen Umbrüche innerhalb der Slawistik aber auch in den anderen philologischen Disziplinen spricht weiters aus Roman Jakobsons Kongressbericht, der ebenfalls in der *Prager Presse* in Auszügen abgedruckt wurde. Mehr als deutlich wendet sich Jakobson hier gegen ein positivistisches Wissenschaftsverständnis. Er ziehe, so Jakobson, aus dem Slawistenkongress die Erkenntnis, dass die „positivistische Slavistik“ an ihr Ende gekommen sein. Man wird, so Jakobson weiter, „zwar noch verdienstvolle Arbeit an Einzelheiten leisten, aber das Pathos des neuen wissenschaftlichen Aufbaues, die schöpferische Initiative steht bereits außerhalb dieses Rahmens“.<sup>570</sup> Die beiden Einschätzungen zum Stand der Slawistik zeugen dabei sowohl von der Höhe des Bewusstseinsgrads der sich ereignenden wissenschaftlichen Umbrüche als auch von ihrer medialen Resonanz.

Genaueren Aufschluss über die neuen Fragen und Ziele der Slawistik erhält man jedoch in den zum Anlass des Kongresses geschriebenen und in der ersten Nummer der *Slawischen Rundschau* hintereinander abgedruckten Aufsätzen *Über die heutigen Voraussetzungen der russischen Slavistik* von Roman Jakobson bzw. Gerhard Gesemanns *Eins ist not*. Den Ausgangspunkt der Argumentationen stellt hier wie da die – mit großer Geste betriebene – Abwendung von der positivistischen Slawistik dar. Zu bemerken ist, dass anstelle Jakobsons zuerst eigentlich der

<sup>566</sup> Vgl. ebd., 160.

<sup>567</sup> Vgl. Gerhard Gesemann: Rückblick und Ausblick, in: *Slawische Rundschau* 2 (1930), 1-7, hier 4.

<sup>568</sup> Ehlers, *Die Slawische Rundschau*, 150.

<sup>569</sup> Zit. nach ebd., 163.

<sup>570</sup> Zit. nach ebd.

bekannte, von Russland nach Sofia geflohene und später als Professor nach Wien berufene Gelehrte, Nikolaj Trubetzkoy, den programmatischen Text verfassen sollte; dieser jedoch delegierte die Aufgabe an seinen jüngeren Kollegen und Briefpartner. Dieser Umstand ist insofern von Bedeutung als Trubetzkoy nicht nur bekanntermaßen als Begründer der Phonologie gilt, sondern, wie weniger bekannt ist, maßgeblich an der Formierung der eurasischen Bewegung beteiligt war. Diese ging um 1920 von einem intellektuellen Kreis russischer Exilanten aus, der sich im bulgarischen Sofia um Trubetzkoy gebildet hatte:

Der Kreis, der auf seine Art die russische Geistesgeschichte fortschrieb, konstituierte sich schon 1920. Zu ihm gehörten neben Trubetzkoy [...] der Geograph, Historiker, Wirtschaftswissenschaftler, Publizist und Dichter Petr Nikolaevič Savickij (1895-1968), der Musikologe und Literaturkritiker Petr Petrovič Suvčibskij (1892-1985) sowie der Theologe Georgij Vasil'evič Florovskij (1893-1979).<sup>571</sup>

Hatte man Russland bisher in einen europäischen und einen asiatischen Bereich unterteilt, fassten die Anhänger der ‚eurasischen Bewegung‘ – der Geograf Petr Savickij war intrikaterweise ebenfalls Mitglied des in Prag gegründeten Ethnografischen Zirkels – Eurasien nicht nur als ein geografisches, sondern auch als ein historisches und kulturelles Kontinuum auf. Es muss dazu bemerkt werden, dass die Bewegung kein einheitliches Programm hervorbrachte<sup>572</sup> und die folgende Zusammenfassung ihrer Ideen eine starke Vereinfachung darstellt.

Der eurasische Grundgedanke besteht nach Poljakov darin, bei gleichzeitiger Abwertung des westlichen Elements, das östliche oder orientalische Element des eurasischen Kulturraums aufzuwerten und von einer organischen Verbindung der verschiedenartigen Bestandteile auszugehen. Diese neue Verbindung mache das spezifische Distinktionskriterium Eurasiens im Verhältnis zur westlichen Welt aus und bedinge dessen kulturelle Einheit.<sup>573</sup> Alle Völker Russlands gehören der eurasischen Auffassung nach derselben kulturellen Sphäre an. Neben der offenbaren

<sup>571</sup> Fedor B. Poljakov: Trubetzkoy's Eurasische Vision: Hintergründe und Wirkung, in: Nikolaj S. Trubetzkoy: Russland – Europa – Eurasien. Ausgewählte Schriften zur Kulturwissenschaft, hg. v. Fedor B. Poljakov, Redaktion u. Vorwort Heinz Miklas. Wien: ÖAW 2005, 315-414, hier 347.

<sup>572</sup> „Insbesondere wird auf diese Weise der grundlegende Widerspruch kaschiert, dass die Eurasier zunächst als freie intellektuelle Gemeinschaft auftraten und erst durch die Erweiterung aus politisch aktiven Emigrantenkreisen zu einer ‚Bewegung‘, einer Geheimorganisation, einer Partei, gleichsam einem ‚Orden‘ wurden. Die ursprünglichen Entwürfe erlitten daher rückwirkend eine Pragmatisierung. Allerdings gelang es nicht immer, eine Polarisierung innerhalb dieser Entwicklung zu vermeiden und eine Brücke zu schlagen zwischen dem intellektuellen Experiment und der Kraft, die sich einer Ablösung des stalinistischen Regimes fähig wähnte. Man darf keineswegs vergessen, dass die eurasische Bewegung von der sowjetischen politischen Geheimpolizei sehr früh als Provokationsziel und Gegner ausgemacht und durchaus ernstgenommen worden ist [...]“ (ebd., 349.)

<sup>573</sup> Vgl. ebd., 353.

Opposition zur Parteiideologie des Sowjetstaats waren die, wenn auch nicht aggressiven, so doch klar antiwestlichen Tendenzen die treibende und zugleich verbindlichste Kraft der eurasischen Bewegung:

Der Vergangenheit wie der Gegenwart der europäischen Kultur möchte man zwar mit Respekt begegnen, doch diese nicht als Zukunftsvision für den eigenen Kulturkreis akzeptieren und vor allem den Status Russlands als Provinz der ‚romanogermanischen Welt‘ beendet wissen. Somit stellt die Behauptung, die Eurasier lehnten die ‚romanogermanische‘ Zivilisation an sich ab, nur eine unvollständige Charakteristik ihrer Position dar, denn diese Ablehnung richtet sich in aller Konsequenz lediglich gegen die egozentrische Tendenz.<sup>574</sup>

Dass auch Jakobson der eurasische Gedanke weder fremd noch abwegig erschien, lässt sich, neben seiner Freundschaft mit Trubetzkoy und zumindest Bekanntschaft mit Savickij, auch aufgrund der in seinem Artikel abgerufenen eurasischen Interpretamente annehmen. Hinsichtlich der kulturellen Position der insbesondere das Gebiet der nun tschechoslowakischen Republik bevölkernden „nordwestlichen Slaven“ nämlich schreibt Jakobson:

Daß die nordwestlichen Slaven eine Zwischenstellung zwischen der eurasischen und romanogermanischen Welt einnehmen, ist ein Gemeinplatz. Die Feststellung genügt aber nicht. Es gilt, den Grad und die Richtung der Übergangsstellung aufzudecken: der Hybridcharakter einer jeden Zwischenbildung erfordert eine besondere Raffiniertheit der wissenschaftlichen Methode. Jede Einseitigkeit droht hier, eine Deformierung des zu erforschenden Materials herbeizuführen.<sup>575</sup>

Diese Zwischenstellung des nordwestslavisches Volks, seine einzigartige Position zwischen dem auch von Jakobson als (vielfältige) Einheit gedachten eurasischen und dem europäischen Kulturraum, wurde aber nach Jakobson bislang verkannt und die nordwestslavisches Kultur ausschließlich als Teil der „romano-germanischen Welt“ – im eurasischen Duktus ein Synonym für Europa – gesehen. Was Jakobson moniert, ist die fehlende „Berücksichtigung der nichtwestlichen Einwirkungen auf die tschechische Kunst“<sup>576</sup>. Zwar spielte Russland, so konzediert Jakobson präzisierend, schon das 19. Jahrhundert über eine wesentliche Rolle in der tschechischen Ideologie, jedoch handelte es sich bei diesem Russland um einen Mythos der europäischen Romantik.<sup>577</sup> Erst im 20. Jahrhundert, so Jakobson, fange

---

<sup>574</sup> Ebd., 354.

<sup>575</sup> Roman Jakobson: Über die heutigen Voraussetzungen der russischen Slavistik, in: Slavische Rundschau 1 (1929), 629-646, hier 642.

<sup>576</sup> Ebd., 643.

<sup>577</sup> Vgl. ebd., 638.

das echte Russland an, im tschechischen intellektuellen Leben, namentlich in der Wissenschaft, als Faktor aufzutreten, und lediglich in den letzten Jahren lässt sich eine gewisse Reaktion gegen die herrschende westliche Orientierung der tschechischen Wissenschaft in Verbindung mit den entsprechenden Versuchen beobachten, einen Anschluß an den russischen wissenschaftlichen Gedanken herzustellen.<sup>578</sup>

In entgegengesetzter Richtung wiederum argumentiert Gerhard Gesemann in seinem Aufsatz *Eins ist not*, wenn er darin seine Fachkollegen aufruft, die Scheuklappen der Nationalphilologien abzuwerfen und dafür die Studenten für den europäischen Geist zu öffnen:

Man sollte also etwa von jedem Jünger der Slavistik verlangen, dass er in folgende Gebiete des slavischen geistigen Lebens eingeführt sei: In die russische Literatur des 19. Jahrhunderts von Puškin bis zu Tolstoj's Tode, in die polnische Romantik, in die südslavische Volkspoesie, besonders in die Volksepik, in die alttschechische Literatur und die tschechoslovakische religiöse Bewegung des Mittelalters. Das sind die großen Leistungen des slavischen Geistes, der große Tribut an die europäische Gemeinschaft.<sup>579</sup>

Es könnte an dieser Stelle leicht der Verdacht aufkommen, es handle sich beide Male um den nur dürftig maskierten Ausdruck von ganz in der Logik der Zeit stehenden kulturellen Expansionsphantasien. Dieses Urteil muss jedoch sogleich relativiert werden, liest man die folgende, ebenfalls auf Gewinn abzielende Passage genau und zu Ende:

Die Expansion der russischen Kultur wird immer mehr zu einer wesentlichen Ingredienz des internationalen geistigen Lebens. Doch geht diese Expansion elementar, vollkommen planlos vor sich; die planmäßig organisierte Aufstellung der Probleme des russischen Kulturexports, die rationale zielbewusste Regelung desselben, sind für das denkende Russland wesentliche Fragen. Herrschaftliche Geringschätzung und Gleichgültigkeit sind nicht mehr zulässig. Man muß – wir wollen einen merkantilen Terminus gebrauchen – die Märkte des Kulturabsatzes kennen, deren Aufnahmefähigkeit und Möglichkeiten, man muß diejenigen Mittelpunkte ausfindig machen, wo die Einimpfung der russischen wissenschaftlichen Tradition, die Kreuzung mit den russischen Kulturwerten produktive Ergebnisse zeitigen kann.<sup>580</sup>

Inmitten dieses bizarren Hybridgebildes aus agrarischer, ökonomischer und medizinischer Invasionsmetaphorik taucht der neue Horizont der wissenschaftlichen Tätigkeit auf: das internationale geistige Leben. Dieses aber könne – so lässt sich Jakobson paraphrasieren – vorangetrieben werden, nicht etwa durch gewaltsames Aufoktroyieren kultureller Werte, sondern – die geeigneten Rahmenbedingungen vorausgesetzt – durch ein einer Okulation vergleichbares

<sup>578</sup> Ebd., 638.

<sup>579</sup> Gerhard Gesemann: *Eins ist not*, in: *Slavische Rundschau* 1 (1929), 623-628, hier 624f.

<sup>580</sup> Jakobson, *Über die heutigen Voraussetzungen*, 637.

Verfahren, also der Kreuzung von zwei gleichermaßen hochwertigen wissenschaftlichen Kulturen. Das kulturelle und geopolitische Klima Prags aber scheint einer solchen Hybridisierung günstig. Wie schon erwähnt, sind die beiden Aufsätze direkt hintereinander in der ersten Nummer der *Slavischen Rundschau* abgedruckt; ein Umstand, der sich mehr als bloßer Zufälligkeit verdankt. Durch diese Anordnung der Aufsätze und ihrer zum Teil widersprüchlichen Meinungen nämlich scheint die Redaktion – der Gesemann vorstand – bereits dessen programmatischer Forderung nachgekommen zu sein, die Slawistik dürfe sich nicht nur auf einen „Gesichts-Punkt“ beschränken und müsse zugleich den gemeinsamen „Horizont“<sup>581</sup> im Blick behalten: das internationale geistige Leben. Indem Jakobson Russland als eine rein kulturelle Entität fasst, weicht er aber auch von der eurasischen Ideologie, der zufolge sich der eurasische Kulturraum unter anderem über anthropologisch-rassische Merkmale seiner Völker konstituiert, ab. Jakobsons Begriff der russischen Kulturtradition, so Natalja Avtonomova, umfasst weiters nicht nur die wissenschaftliche, sondern die große spirituelle Kulturtradition Rußlands, beispielhaft realisiert in den Schriften Dostoevskijs:

[S]i chez Troubetzkoy le monde romano-germanique est opposé au monde eurasien dans son ensemble [...], chez Jakobson ce qui entre en contraste conceptuel avec le monde romano-germanique est la science russe et la tradition spirituelle russe dans son ensemble. C'est sans doute à cause de cette orientation vers la totalité qu'il est ensuite possible de mettre sur le même plan Dokučev et Dostoevskij, le formalisme russe et N. Fedorov.<sup>582</sup>

Jakobson selbst charakterisiert dabei die russische geistige Traditionslinie durch ihren immanenten Antipositivismus bzw. positiv ausgedrückt: ihrer Neigung zur Philosophie. Diese Unterscheidung von der europäischen Tradition begründet Jakobson durch ein nicht weiter präzisiertes, spezifisch „russisches Milieu“:

Das russische Milieu dürfte wohl als ein dem Positivismus feindliches bezeichnet werden; es genügt der Hinweis, dass die Blüte des Positivismus in Russland eine qualitativ durchaus mittelmäßige war, während die gleichzeitigen oppositionellen Nebenlinien der Entwicklung, namentlich auf dem Gebiete der russischen Philosophie, großartige Früchte trugen (Danilevskij, Dostoevskij, Fedorov, Leontjev, Solojev). Die Abneigung gegen den Positivismus ist für sämtliche Lebensäußerungen des russischen Gedankens – im gleichen Maße für Dostoevskij wie für den russischen Marxismus – charakteristisch. Für die russische geistige Anschauung ist das Übergewicht des ‚wozu‘ über das ‚warum‘ typisch.<sup>583</sup>

<sup>581</sup> Gesemann, Eins ist not, 627.

<sup>582</sup> Natalja Avtonomova: Roman Jakobson: deux programmes de fondation de la slavistique, 1929/1953, in: Cahiers de l'ILSL 9 (1997): Françoise Gadet/Patrick Sériot (Hgg.): Jakobson entre l'est et l'ouest (1915-1939). Un épisode de l'histoire de la culture européenne, 5-18, hier 11.

<sup>583</sup> Jakobson, Über die heutigen Voraussetzungen, 633.

Gegenüber der einseitig „genetischen“ Herangehensweise der positivistisch ausgerichteten „Wissenschaft vom gestrigen Tag“, welche die Frage nach dem Warum stellte, betont Jakobson die funktionale, zweck- und damit in die Zukunft gerichtete, nach dem Wozu fragende Ausrichtung der jüngeren russischen Wissenschaft, wie sich insbesondere in der marxistischen und formalistischen Methodik zeige. Trotz ihrer zweifellosen Verschiedenheit nämlich haben beide Schulen, so Jakobson, eine wesenhafte Gemeinsamkeit: ihre intrinsische Verbindung mit der großen russischen Geistestradiation. Die russische Denktradition aber sei, so Jakobson weiter, neben ihrer teleologischen Einstellung maßgeblich strukturalistisch geprägt; in ihr realisiere sich schon längst – wenn auch nicht in Reinform – das vermeintlich neue, aus der Schweiz importierte strukturalistische Paradigma.

Die neue „literaturwissenschaftliche formalistische Schule“ stelle dabei nach Jakobson eine von methodischen Versatzstücken gereinigte Form dieser Denktradition dar:

Der traditionellen teleologischen Einstellung und dem Strukturalismus der russischen Wissenschaft wurde stets eine größere oder kleinere Dosis von eigentlich nicht zu vereinbarenden Prinzipien beigemischt. Doch sind die besagten methodologischen Tendenzen in der zeitgenössischen russischen Wissenschaft bereits von eklektischen Beimengungen häufig entblößt und sichtbar zugespitzt. Sie treten heute ebenfalls in der westlichen Wissenschaft auf, in ihnen spiegelt sich der Zeitgeist wider; in der westlichen Wissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren diese Bestrebungen kaum vernehmbare Obertöne gewesen; das waren episodische Oppositionsversuche, die von der herrschenden Doktrin unterdrückt wurden. Auf der anderen Seite formt sich jene ganze Ideenwelt, von welcher sich die russische strukturelle Wissenschaft abgesondert hat, zu einer einheitlichen wissenschaftlichen Weltanschauung, die der ersten feindselig gegenübersteht. Eine charakteristische Äußerung des entblößten Strukturalismus in der heutigen russischen Wissenschaft ist die literaturwissenschaftliche formalistische Schule.<sup>584</sup>

Auf universitärer Ebene aber sieht Jakobson die methodischen Errungenschaften bisher nur in der Disziplin der russischen Slawistik/Russistik verwirklicht, die sich vor den anderen slawistischen Nationalphilologien durch philosophische Tiefe und methodische Strenge auszeichne. Die Russlandkunde verbinde teleologische und strukturalistische Ausrichtung und stehe daher für einen spezifisch russischen, mit dem Namen des schon mehrfach erwähnten Alexander Veselovskij<sup>585</sup> verbundenen

<sup>584</sup> Ebd., 634.

<sup>585</sup> Zu Veselovskij vgl. die sehr instruktiven Darstellungen in Andy Byford: *Literary Scholarship in Late Imperial Russia. Rituals of Academic Institutionalization*. London: Legenda 2007; sowie ders.: *The Rhetoric of Aleksandr Veselovskii's 'Historical Poetics' and the Autonomy of Academic Literary Studies in Late Imperial Russia*, in:

Programms eines ‚ganzheitlichen Strukturalismus‘:

Ein anderer charakteristischer Zug der Russlandkunde hat ebenfalls Tradition, doch kommt er in der zeitgenössischen Forschungsarbeit besonders grell zum Ausdruck und wird zum ersten Male klar erfasst: das ist die Auffassung Russlands als eines strukturalen Ganzen. Natürlich war die Provinz geneigt, sich in den Landesrahmen einzuschließen, doch war für die Avantgarde des russischen wissenschaftlichen Gedankens stets die Tendenz maßgebend, die gesamte russische Welt mit einem Blick zu umfassen und die einzelnen räumlichen und zeitlichen Äußerungen dieser Welt unter dem Gesichtswinkel dieses Ganzen zu betrachten.<sup>586</sup>

Zwar liege das Augenmerk der Russistik insbesondere auf den Peripherien, auf den Minderheiten, den ‚kleinen‘ Völkern und Kulturen Russlands. Sie widmet sich der Erforschung des russischen Nationalitätenbestands und namentlich denjenigen „ethnischen Einheiten, die vorhin im Schatten blieben - de[n] Ukrainer[n], Weißrussen, ugrofinnischen, türkischen, mongolischen und kaukasischen Stämme[n]“.<sup>587</sup> Diese jedoch betrachtet Jakobson nicht als die ‚Anderen‘, sondern in ihrer Eigenheit als integralen und konstitutiven Bestandteil des Ganzen. Russland wird von Jakobson als Gemenge der Völker und Kulturen vorgestellt, dessen innerer Zusammenhang sich aber zuallererst aus dem Bewusstsein einer gemeinsamen Geschichte, einer gemeinsamen Entwicklung herstellt.

Die Sache ist die, dass die slavischen Fragen nicht nur im genetischen, sondern auch im funktionalen Aspekte betrachtet werden können. Die Beziehung zwischen der Ideologie der slavischen Solidarität und der genetischen slavischen Gemeinschaft ist eine ähnliche wie zwischen der volkstümlichen und der historischen Etymologie – die eine kann sich mit der anderen decken, doch ist auch eine vollständige Unstimmigkeit zwischen beiden Plänen möglich. Derlei slavische Fragen, wie slavische Solidarität, Annäherung oder die konkreten Beziehungen zwischen zwei slavischen Völkern, können vollkommen abstrahiert von genetischen Untersuchungen als rein willensmäßige Zweckbegriffe betrachtet werden, ähnlich wie z.B. der Begriff der nationalen Selbstbestimmung. Freilich befasst sich die Wissenschaft mit der Frage, was eigentlich dieser Tendenz in Wirklichkeit entspricht, was für objektive Gemeinsamkeitsmerkmale vorhanden sind, doch sind auch hier die genetischen Probleme vollkommen nebensächlich; es gilt, im synchronischen Querschnitte festzustellen, ob eine Gemeinsamkeit existiert, und die Stammesmerkmale hervorzuheben. Gibt es eine charakteristische Gemeinsamkeit der Reaktionen auf Erscheinungen der einen oder anderen Ordnung, eine Gemeinsamkeit der Empfindungen? Kann die Völkerpsychologie eine besondere slavische Mentalität entdecken? [...] Aber auch hier liegt wiederum der Kern nicht in dem *patrimonium commune*, nicht in dem gemeinsamen Schatz der überlieferten urslavischen Güter, sondern in dem Maße der Konvergenz der Entwicklung.<sup>588</sup>

Die Russistik aber vermag durch ihre ganzheitliche strukturalistische Anschauungsweise diese innere Einheit Russlands ans Tageslicht zu befördern. Dieser weite Horizont jedoch widerspricht, so

---

Slavonica 11.2 (2005), 115-132.

<sup>586</sup> Jakobson, Über die heutigen Voraussetzungen, 631f.

<sup>587</sup> Ebd., 631.

<sup>588</sup> Ebd., 639.

Jakobson, den kulturhegemonialen Bestrebungen der offiziellen Politik. Mit ihrem Interesse für das tatsächliche Kulturleben demonstriert die Russistik aber auch ihre Unabhängigkeit von allen Staatsinteressen:

In Rußland aber haben die regierenden Kreise für die Slavistik und ihre Bedürfnisse nie ein Ohr gehabt, nie haben sie ihre konkrete Bedeutung begriffen, nie drang in ihr Bewusstsein die Notwendigkeit, über einen Kader von Menschen zu verfügen, die gründlich und allseitig mit den slavistischen Fragen vertraut wären, sowie über ein Kontingent von Forschern, die gründlich vom Standpunkt der russischen wissenschaftlichen Gebräuche und der russischen Bedürfnisse und Interessen diese Probleme bearbeiten sollten.<sup>589</sup>

Festzuhalten ist, dass es Jakobson bei seiner sich mitunter recht feindselig gebenden Propagierung der russischen Wissenschaftstradition nicht um die Vernichtung der einen Wissenschaftstradition zu Gunsten der anderen, sondern um die Herausforderung zu einem produktiven Wettstreit zwischen den unterschiedlichen und nun deutlich unterschiedenen Traditionen geht. Dieser nämlich bilde den stärksten Motor für den Fortschritt der internationalen geistigen Entwicklung, die Jakobson letztendlich im Auge hat.

Von der anderen Seite aus kommend betrachtet Gerhard Gesemann in seinem ebenfalls auf dem Ersten Internationalen Slavistenkongress in Prag gehaltenen Vortrag *Folklore und Literaturgeschichte*, der am 25.9.1929 in der *Prager Presse* abgedruckt wurde,<sup>590</sup> die aktuelle Situation, d.h. die wissenschaftlichen Herausforderungen und Möglichkeiten der Slawistik. Gesemann, in deutlichem Widerspruch zu Jakobson, sieht in den Erfolgen, welche die *deutsche* Literaturwissenschaft durch die Übernahme der „volkskundliche[] Betrachtungsweise“ eingefahren hat, den Wegweiser auch für die zukünftige slawistische Forschung:

Das unaufhaltsame Erstarren volkskundlicher Betrachtungsweise in der literaturwissenschaftlichen Methode, das seit etwa zwei Jahrzehnten in der deutschen Literaturwissenschaft zu bemerken ist, bietet die wichtigsten Anregungen für eine folkloristisch erneuerte Behandlung aller slavischen Literaturen als Einzelheiten wie als slavische Gesamtheit.<sup>591</sup>

Der Vorschlag, die Slawistik einer folkloristischen Generalüberholung zu unterziehen, hat nach

<sup>589</sup> Ebd., 636.

<sup>590</sup> Vgl. Ehlers, *Die Slavische Rundschau*, 198 (FN19).

<sup>591</sup> Gerhard Gesemann: *Folklore und Literaturgeschichte*, in: G. G.: *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2: 1. *Serbokroatische und Bulgarische Literatur* 2. *Balkanische Kultursoziologie* 3. *Varia*, hg. v. Wolfgang Gesemann u. Helmut Schaller. Neuried: Hieronymus 1983 [zuerst 1929], 643-646, hier 643.

Gesemann zwei uns schon hinlänglich bekannte Gewährsmänner: August Sauer und Josef Nadler. Das von Sauer und seinem Schüler Nadler errichtete und stammeskundlich unterfütterte Gedankengebäude hat auch im Jahr 1929 seinen avantgardistischen Touch noch nicht eingebüßt und wird in der Methodendebatte der Zeit nach wie vor als theoretische Pionierleistung gehandelt:

Es ist kein Zufall, daß der moderne Anreger dieser Betrachtungsart und der Ausführer derselben ostdeutsche Koloniale sind: der verstorbene Germanist August *Sauer* in Prag und sein Prager Schüler Josef *Nadler*. Hier auf böhmischen Boden sind diejenigen methodischen Anregungen entstanden, die auf die Behandlung der slavischen Literaturen angewandt werden sollten. Allerdings nur mit wesentlichen Änderungen, die sich *erstens* aus den Unzulänglichkeiten der Nadlerschen Methodik und *zweitens* aus den slavischen Sonderverhältnissen ergeben.<sup>592</sup> [Hervorhebung lt. Original]

„Die Hauptunzulänglichkeit der Nadlerschen Arbeit“ liegt, so Gesemann „darin, daß die materielle Grundlage dieser Betrachtungsweise, nämlich eine umfassende, historisch, siedlungsgeschichtlich, soziologisch und volkscharakterologisch gründlichst fundierte deutsche Volkskunde, noch ein Traum der Zukunft ist“, ein Manko, das bei Nadler teilweise durch „gewaltsamen Konstruktivismus“ gefüllt würde.<sup>593</sup> Zum Erreichen der „ersehten Literaturgeschichte der slavischen Völker, Landschaften und Stämme“ bedarf es nach Gesemann deshalb aufgrund der „slavischen Sonderverhältnisse“ wesentlicher Abwandlungen bzw. Erweiterungen der Nadlerschen Methodik. Die Heterogenität und Größe des slawistischen Forschungsbereichs nämlich sei von einem Standpunkt aus nicht überschaubar und verlange nach kollektivierte Bemühungen:

Heute, wo die Fruchtbarkeit einer organischen Verbindung von Literaturwissenschaft und Volkskunde feststeht, ist nur eine wahrhaft kollektive Problemstellung und kollektive Erforschung des gemeinsamen Materials möglich. Nur auf diese Weise werden wir einmal zu der ersehnten Literaturgeschichte der slavischen Völker, Landschaften und Stämme kommen.<sup>594</sup>

Die Internationalisierung und Kollektivierung der slawistischen Forschung müsse nach Gesemann vorangetrieben werden; ein Anliegen, in dem die beiden Arbeitskollegen Gesemann und Jakobson grundsätzlich übereinstimmen. Dieses formuliert Jakobson ganz ähnlich, allerdings mit Verweis, dass diese Arbeitsmethode in Russland bereits höchst erfolgreich – z.B. in den formalistischen Zirkelgründungen – Anwendung gefunden hat:

---

<sup>592</sup> Ebd., 643f.

<sup>593</sup> Ebd., 644.

<sup>594</sup> Ebd.

Die russische Slavistik hat bisher keine Schule gemacht. Die Rolle des gruppenmäßigen kollektiven Schaffens, das so vorteilhaft eine Reihe von Gebieten der russischen Wissenschaft hervorhebt, ist in der russischen Slavistik unbedeutend. Bisher haben wir stets mit individuellen Anstrengungen<sup>595</sup> von Gelehrten, wenn auch hervorragenden, so doch wenigen und vereinzelt, zu tun.

Unter kollektiver Arbeitsmethode verstehen Gesemann und Jakobson dabei einen, wenn schon nicht freundschaftlichen so doch freundlichen Zusammenschluss unterschiedlicher Blickpunkte, „die freundschaftliche kollektive Zusammenarbeit einer beschränkten Anzahl von Gelehrten an einer gemeinsamen wissenschaftlichen Aufgabe, deren innere Idee von allen Mitarbeitern in gleicher Weise konzipiert ist.“<sup>596</sup> Diesem heuristischen Prinzip entsprechen die beiden Wissenschaftler durch die nachbarschaftliche Anordnung ihrer unterschiedlichen Blickwinkel. So betrachtet Roman Jakobson die slawische Kultur von Russland kommend, Gesemann von einem explizit westlichen, europäischen Standpunkt aus. Ihre ‚nationalen‘ Standpunkte aber beziehen die beiden Wissenschaftler über ihre Identifikation mit zwei unterschiedlichen und dabei gerade höchst angesagten methodischen Paradigmen: Jakobson gibt sich als Verfechter der russisch-ganzheitlichen strukturalistischen, d.h. funktional-teleologischen Betrachtungsweise, Gesemann, mit Rekurs auf das Literaturgeschichtsmodell von Sauer und Nadler, als Verfechter der (deutschen) volkskundlichen zu erkennen, der es zuerst um die Befestigung, d.h. die Untergliederung des literaturgeschichtlichen Terrains in einzelne Volksstämme geht.

Grundsätzlich aber stimmen sie überein, dass nur das Prinzip der wissenschaftlichen Kontroverse, des wissenschaftlichen Gefechts die internationale Wissenschaft vorantreiben könne. Hinzu kommt, dass ein vielfältiger Gegenstand vielfältige Betrachtungsweisen erfordere. Nur die Pluralisierung der Gesichtspunkte könne, so Jakobson, dem hybriden nordwestslawischen Kulturraum entsprechen:

Vielleicht würde sich der häufig von der Wissenschaft konstatierte Abgrund, der gewisse westslawische Erscheinungen von den entsprechenden russischen trennt, in einigen Fällen bei näherer Betrachtung nur deshalb so tief erweisen, weil jene Wissenschaft, die diese westslawischen Erscheinungen charakterisierte, so sehr orthodox westlerisch ist.<sup>597</sup>

Erst die Pluralisierung der wissenschaftlichen Standpunkte ermöglicht also der Pluralität und

---

<sup>595</sup> Jakobson, Über die heutigen Voraussetzungen, 635.

<sup>596</sup> Gesemann, Eins ist not, 626.

<sup>597</sup> Jakobson, Über die heutigen Voraussetzungen, 643.

Heterogenität des Forschungsgegenstands gerecht zu werden; Einseitigkeit führe dagegen zu einer „Deformierung des zu erforschenden Materials“<sup>598</sup>. Polyperspektivik und Vielstimmigkeit müsse daher das neue methodische Paradigma der Slawistik werden.

Im Zuge dieses Aufrufs weist Gesemann darauf hin, dass das neue Paradigma in Prag bereits „privatim“ und für alle Beteiligten höchst befriedigend erprobt wurde und zwar in dem schon erwähnten „Kreis junger Ethnologen“<sup>599</sup>, zu dem auch Petr Bogatyrev und Roman Jakobson zählten.

Über die Grammophonplatte des serbischen Goslaren Vučić haben sich zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden: ein deutscher Metriker, ein deutscher Musikwissenschaftler, ein deutscher, ein serbischer, ein russischer Philologe, von welchem dreien ein jeder wiederum Spezialist auf seinem Sondergebiete ist. Wer in dieser Gemeinschaft mitgearbeitet hat, kennt den Nutzen der gegenseitigen Erleuchtung, kennt die tiefe innere Freude, die die Erlösung vom Bann der vereinsamten Individualität spendet.<sup>600</sup>

Im Kreis oder Zirkel findet Gesemann also zunächst ein Modell, in dem soziale Kohäsion nicht aus ‚naturegebenen‘ Gemeinsamkeiten, sondern aus gemeinsamen Interessen resultiert. Weiters ergibt sich die Zugehörigkeit zu einem Kreis nach Gesemann auf der Basis freier Willensentscheidung. Insofern Gesemann nicht nur die Effizienz der in Kreisen/Zirkeln organisierten Forschungsarbeit betont, sondern diese Organisationsform wissenschaftlichen Arbeitens gleichzeitig mit Gemeinschaftspathos ausstattet (das er gegen den ‚modernen Individualismus‘ ins Feld führt), zeigt sich die emotionale Aufladung von Gesemanns Kreis- und Zirkelsemantik. Im Unterschied zu Josef Körner also, der nur wenige Jahre zuvor die biografischen Überschneidungen der einzelnen Akteure zum Hauptfaktor organisch gewachsener Kreise und Zirkel erklärt hatte, geht Gesemann von Interessensgemeinschaften aus, die sich jedoch zu so etwas wie die Individualitäten auflösende ‚Seelengemeinschaften‘ verdichten können. Gerade aber das ‚willensmäßige‘ und ‚zweckmäßige‘ Moment im Zusammenschluss zu Kreisen steht ‚naturegebenen‘ und festsetzbaren Merkmalen wie Geografie, Abstammung, Rasse, Klasse entgegen. Diese Charakterisierung befördert auch die innere Ungereimtheit in Gesemanns Forderung an die Oberfläche, endlich eine (feststehende) „Literaturgeschichte der slawischen Völker, Landschaften und Stämme“ durch kollektive, in Kreisen organisierte Zusammenarbeit zu realisieren.

---

<sup>598</sup> Ebd., 642.

<sup>599</sup> Gesemann, *Eins ist not*, 626.

<sup>600</sup> Ebd., 626f.

Stimmiger nimmt sich dagegen Jakobsons Ansatz aus, der die konstituierenden Merkmale des Kreismodells auch im Forschungsgegenstand selbst wieder findet: In der ‚willensmäßigen‘ Entscheidung zum Einen, in der „Konvergenz der Entwicklung“<sup>601</sup> zum Anderen sieht Jakobson die innere kulturelle Einheit der slawischen Völker begründet. Wiederum in Abgrenzung zur ‚genetischen‘ Betrachtungsweise der alten Philologie, streicht Jakobson also in seinem Aufsatz die Bedeutung der „willensmäßig“, also bewusst getroffenen Entscheidungen und Handlungen bei der Bildung von slawischer Solidarität und Gemeinsamkeit hervor. Diese aber bleiben durch die Annahme eines feststehenden „patrimonium commune“, einer fixierbaren kulturellen Tradition, ungesehen. Um der *tatsächlichen* kulturellen Zusammensetzung der slawischen Völker und Nationen auf den Grund gehen zu können, müsse, so Jakobson, die Slawistik die synchrone Betrachtungsweise adoptieren. Auch Jakobson versteht ‚Nation‘ daher nicht durch einen feststehenden kulturellen Kanon begründet, sondern als Resultat freier Willensentscheidung und einer dadurch initiierten gemeinsamen Entwicklung, die auch unterschiedlichste Kulturtraditionen zusammenführen kann.

In die entgegengesetzte Richtung entwickelt sich im Laufe der 30er Jahre der einstige Kollege Gerhard Gesemann. Spätestens mit der „Uminterpretation seines Programms“<sup>602</sup> in der Denkschrift *Memorandum* von 1939 münden seine Gedanken in die nationalsozialistische Ideologie. Gerade der antiindividualistische Impuls und das Gemeinschaftspathos seiner früheren Schriften kamen dabei der Nazi-Propaganda entgegen:

Diese siebenseitige Programmschrift über die ‚wissenschaftliche und kulturpolitische Aufgabe der Deutschen Universität in Prag‘ steht dabei offensichtlich unter dem unmittelbaren Eindruck der deutschen Okkupation und versucht der neuen machtpolitischen Situation sogleich Vorteile für die wissenschaftliche Arbeit am Slavischen Seminar bzw. an der Deutschen Universität Prag überhaupt abzugewinnen. Schmidts und Trautmanns Metapher vom ‚Vorpostendienst‘ der deutschen Slawistik und die daraus ehemals abgeleitete exponierte Mittlerrolle speziell der Prager deutschen Slawistik wird in diesem Text zeitgemäß in ihrer militärischen Semantik aktualisiert. Aus dem ‚Vorposten‘ der deutschen Wissenschaft im slawischen Umfeld wird nun ein vorgeschobener Horchposten, ‚ein deutsches Ohr, das in den Südostraum hineinhorcht, ein empfindlicher Empfänger‘, und das slawistische Forschungsinteresse, das ehemals dem ‚Kulturwert des Slavischen‘ galt, wird entsprechend den hegemonialen Interessen der deutschen Politik untergeordnet [...].<sup>603</sup>

Der von Gesemann und Jakobson bewusst gesetzte Schritt, ihre ‚willensmäßige‘ Entscheidung, in

<sup>601</sup> Jakobson, Über die heutigen Voraussetzungen, 639.

<sup>602</sup> Ehlers, Die Slavische Rundschau, 190.

<sup>603</sup> Ebd.

Prag unterschiedliche wissenschaftliche Traditionen zusammenzuführen – und zwar nicht durch die Aufhebung ihrer Differenzen, sondern durch die Dialogisierung derselben, aus der etwas Neues und Besseres erwachsen sollte – zog also eine nur verschwindend kurze gemeinsame Entwicklung nach sich. Die kleine Wissenschaftsutopie konnte den immer stärker werdenden antagonistischen Kräften nicht Paroli bieten.

Alles in Allem, von der Immigration 1920 bis zur Emigration Roman Jakobsons 1939, steht dieser gemeinsamen Entwicklung ein Zeitraum von etwa 20 Jahren zur Verfügung, in dem theoretisch und praktisch neue Wege beschritten wurden. Den Endpunkt dieser Periode der Annäherung und Verständigung bildet 1939 die nationalsozialistische Invasion der Tschechoslowakischen Republik. Vor diesem Todesstoß wird – mehr oder weniger eng – noch zusammengearbeitet bzw. kommuniziert; die unterschiedlichen Voraussetzungen, welche die Akteure mitbringen, bewirken aber eine große Binnendifferenzierung der wissenschaftlich-methodischen Positionen, wobei diese ‚feinen Unterschiede‘ in den großen Meta-Erzählungen rückwirkend oft verschliffen wurden. So zum Beispiel findet der Name Petr Bogatyrev in den theoriegeschichtlichen Darstellungen kaum je Erwähnung, da sich seine theoretischen Wege und Umwege nicht so leicht über den strukturalistischen Kamm heutiger, d.h. westlicher Prägung scheren lassen. Prinzipiell werden in diesem Zeitraum wissenschaftliche Standpunkte als offen und vorläufig begriffen, eine Haltung, die es nicht nur erlaubt, scheinbar gegnerische Positionen auszuhalten und zu respektieren, sondern die überraschende Verknüpfung von scheinbar unvereinbaren Gegensätzen ermöglicht.

#### Die Saussure-Rezeption von Roman Jakobson und Petr Bogatyrev

Folgt man Ladislav Matejka, dann war es der russische Linguist Sergej Karcevskij, der die linguistischen Theoreme Ferdinand de Saussures nach Russland brachte. Karcevskij hatte in Genf bei Saussure bzw. bei dessen Schüler und Mitherausgeber/Redakteur des epochemachenden *Cours de linguistique générale* (1916), Charles Bally, studiert und machte nach seiner Rückkunft in Moskau im

Revolutionsjahr 1917 die russische Sprachwissenschaft mit der neuen Theorie bekannt.<sup>604</sup> Auch Roman Jakobson gehörte zu jenen Wissenschaftlern, die sich die neuen Begriffe und Modelle schnell zu eigen machten. Allerdings sei er, so erzählt Jakobson Krystyna Pomorska viele Jahrzehnte später, mit dem Saussureschen Sprachmodell nicht über die Vermittlung Karcevskijs, sondern durch Albert Sechehaye, einem weiteren Mitherausgeber des *Cours*, bekannt geworden.<sup>605</sup> Sechehaye habe ihm diesen, so Jakobson, 1920 persönlich nach Prag geschickt. Ob es sich hierbei um eine nachträgliche und selbstbewusste Uminterpretation des Rezeptionsverlaufs handelt, oder ob Sechehaye dem damals erst 24jährigen Jakobson diese Reverenz tatsächlich erwiesen hat, muss dahin gestellt bleiben. Angewendet jedenfalls finden sich die Grundbegriffe der strukturalen Linguistik bei Jakobson bereits in der theoretischen Einleitung zu seinem Chlebnikov-Aufsatz *Novejšaja russkaja poèzija* (*Die neueste russische Poesie*), den er für eine Zusammenkunft der Petersburger Opojaz und des Moskauer Linguistik Kreises 1919 konzipiert hatte und der in überarbeiteter Form 1921, also bereits in Prag, erschienen war.<sup>606</sup> Die Lektüre des *Cours* unterbricht also die Redaktion des Textes und es könnte ergiebig sein, den Text einmal entlang dieser Bruchlinie zu lesen.

Die „statische Methode“, so Jakobson merklich fasziniert von der neuen Entdeckung, ermögliche es der Linguistik „lebendige Prozesse von erstarrten Formen, produktive Systeme von ‚linguistischem Staub‘ (de Saussure) zu trennen und nicht nur die linguistischen Gesetze zu betrachten, die sich herauskristallisiert haben, sondern auch Tendenzen, die sich abzeichnen.“<sup>607</sup> In dieser kurzen Passage zeigt sich, dass Jakobsons Befürwortung des „synchronistischen Schnitts“, einer Methode also, die von der historischen und lokalen Begrenzbarkeit eines Sprachsystems ausgeht, vor allem aus seinem Interesse für die sich im Sprachsystem abzeichnenden Tendenzen resultierte. Hier aber macht Jakobson sein wissenschaftliches Interesse für historische Zusammenhänge und mithin die diachrone Dimension der Sprache explizit. Die Ansicht, Saussures Methodologie gebe das Instrumentarium zu einer integralen, synthetischen Analyse der Sprache in die Hand und mache

<sup>604</sup> Vgl. Ladislav Matejka: Jakobson's Response to Saussure's *Cours*, in: *Cahiers de l'ILSL* 9 (1997): Françoise Gadet/Patrick Sériot (Hgg.): *Jakobson entre l'est et l'ouest (1915-1939). Un épisode de l'histoire de la culture européenne, 177-183*, hier 177.

<sup>605</sup> Vgl. Roman Jakobson/Krystyna Pomorska: *Poesie und Grammatik. Dialoge, mit einem Verzeichnis der Veröffentlichungen Roman Jakobsons in deutscher Sprache 1921-1982*, übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, 40f.

<sup>606</sup> Vgl. Matejka, *Jakobson's Response*, 177.

<sup>607</sup> Roman Jakobson: *Die neueste russische Poesie*, in: Wolf-Dieter Stempel (Hg.): *Texte der russischen Formalisten*, Bd. 2: *Texte zur Theorie des Verses und der poetischen Sprache*. München: Fink 1972, 18-135, hier 19.

damit die Sprache in ihrer Lebendigkeit, in ihrem ‚Sein‘ und in ihrem ‚Werden‘, wissenschaftlich erfassbar, wick aber, soviel sei vorweggenommen, bald der Skepsis bzw. der intensiven kritischen Auseinandersetzung mit den rigiden Vorgaben. Gerade aber der Beziehung zwischen den von Saussure kategorisch getrennten Bereichen der synchronen und der diachronen Dimension der Sprache bzw. des damit einhergehenden Begriffspaares *langue* und *parole* galt, so Ladislav Matejka, bald ein Hauptinteresse Roman Jakobsons:

Among the numerous antinomies, which Saussure's *Cours* wanted to impose on linguistic analysis, rigidly and without any compromise, Jakobson found most challenging [sic] Saussure's fundamental separation of ‚la langue‘ from ‚la parole‘ and, thereby, studies of speech systems from studies of speech acts. In 1928 the Jakobson-Tynjanov *Theses* called Saussure's separation of ‚la langue‘ from ‚la parole‘ exceedingly fruitful while, at the same time, claiming that not only the separation but also the relationship between these two different concepts is important.<sup>608</sup>

Auch heute noch bekannt, da in der relativ prominenten, von Heinz Blumensath herausgegebenen Anthologie zum Strukturalismus *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft* (1972) wiederabgedruckt, sind die diesbezüglichen Ausführungen in dem gemeinsam mit Petr Bogatyrev verfassten Aufsatz *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* aus dem für die Prager Slawistik so entscheidenden Jahr 1929. In diesem versuchen die Autoren Saussures Begriffstrennung für die konzeptionelle Scheidung von Literatur und Folklore produktiv zu machen. In Analogie zu Saussures Sprachmodell lässt sich Folklore, so Bogatyrev und Jakobson in ihrer gemeinsamen Darstellung, als Einstellung auf ein fixes Formensystem (*langue*) fassen, Literatur wiederum durch die Einstellung auf den individuellen Redeakt, auf die individuelle Formschöpfung (*parole*).<sup>609</sup>

Die oft zitierte und wohl eher selten gelesene *Cours de linguistique générale* (1916) bildet also die Textgrundlage von Jakobsons und Bogatyrevs Modell und soll deshalb hier relativ ausführlich besprochen werden. Albert Sechehaye und Charles Bally hatten den *Cours*, der insbesondere auf den dritten der von Saussure zwischen 1906 und 1911 gehaltenen Vorlesungszyklen zur allgemeinen Sprachwissenschaft zurückgeht, zusammengestellt und 1916 schließlich veröffentlicht.<sup>610</sup> Das

<sup>608</sup> Matejka, Jakobson's Response, 181.

<sup>609</sup> Vgl. Petr Bogatyrev/Roman Jakobson: *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, in: Heinz Blumensath (Hg.): *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, 13-24, hier 17. (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek; 43)

<sup>610</sup> Zur prekären Textgestalt und dessen Wirkungsgeschichte vgl. Ludwig Jäger: *Saussure und der Strukturalismus. Bemerkungen zum Anfang des Endes einer Liaison*, in: Hans-Harald Müller/Marcel Lepper/Andreas Gardt

primäre Anliegen des *Cours de linguistique générale* in der von Sechehaye/Bally systematisierten und eingeleiteten Textgestalt ist dabei, so die Herausgeber, den Boden für eine moderne Sprachwissenschaft zu bereiten. Als selbsternannter Gründungstext aber steht der *Cours* in einer Reihe mit anderen Gründungsschriften humanwissenschaftlicher Provenienz dieser Zeit – jenen der Volkskunde etwa – und vor denselben Problemen. Auch Sechehaye/Bally geht es in ihrer Einleitung vor allem darum, die Linguistik als eigenständige Disziplin zu profilieren, d.h. sie sowohl im Wissenschaftsgefüge zu verorten (zwischen Soziologie, Sozialpsychologie, Ethnologie und Philologie) und sie gleichzeitig von den benachbarten Disziplinen abzugrenzen.<sup>611</sup> Bevor es im Zeitalter der wissenschaftlichen Spezialisierung an die Binnendifferenzierung der eigenen Disziplin gehen kann, müssen jedoch, wie wir bereits gesehen haben, die Kompetenzen innerhalb der Humanwissenschaften neu verteilt werden. An der Wissenschaft von der Volkskultur – unter den verschiedenen Bezeichnungen wie Volkskunde, Folkloristik, Ethnologie, Ethnografie etc. – aber kommt in dem Untersuchungszeitraum offenbar kein Systematisierungsversuch vorbei.

Wie allgemein bekannt ist, zieht das unter dem Namen Saussure schreibende Autorenkollektiv Sechehaye/Bally<sup>612</sup> zwei scharfe konzeptuelle Trennlinien in die Sprachwissenschaft ein: Einerseits werden die Bereiche *langue* und *parole* voneinander getrennt, korrespondierend damit andererseits zwischen synchroner und diachroner Betrachtungsweise unterschieden. Insofern das lebendige und wandelbare Gesamtphänomen Sprache (*langage*) sich wissenschaftlich nicht fassen lasse, müsse sich die Linguistik, wolle sie sich als wissenschaftliche Disziplin behaupten, innerhalb der neu gesteckten Grenzen bewegen, d.h. ihr Untersuchungsgebiet auf den Bereich der *langue* eingrenzen. In dieser

---

(Hgg.): Strukturalismus in Deutschland. Literatur- und Sprachwissenschaft 1910-1975. Göttingen: Wallstein 2010, 102-124, hier 103f: „Dass die Magie dieser Formel zunehmend verblasst, verdankt sich editorischen Großereignissen in der Wirkungsgeschichte Saussures: zunächst dem Erscheinen der quellenkritischen Arbeiten Godels, Englers und De Mauros zum ‚Cours‘ in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. In den hier freigelegten älteren Schichten von handschriftlichen Texten zeichneten sich nun nämlich – zunächst weithin unbemerkt – die Konturen eines anderen Saussure ab, die Umrisse einer intellektuellen Gestalt, die – wie Émile Benveniste 1963, anlässlich der fünfzigsten Wiederkehr des Saussureschen Todesjahres freilich noch etwas verfrüht, gehofft hatte – nunmehr dabei sei, ‚ihre authentischen Züge‘ anzunehmen. Die Erschließung der *Schülermitschriften* und der handschriftlichen Notizen Saussures zu seinen Genfer *Vorlesungen* sowie die Edition seiner umfangreichen theoretischen Skizzen im Bereich der *Zeichen- und Sprachtheorie*, der *vergleichenden Sprachwissenschaft* und der *Poetologie* ließen nun einen ‚authentischen‘ Saussure sichtbar werden, in dessen wenn auch fragmentarisch gebliebenen Texten – wie Engler 1959 formulierte – ein ‚originales Denken‘ lesbar wurde, das sich aus der durch ‚Gedanke und Interpretation der Schüler‘ gespeisten Überschiebung im ‚Cours‘ zunehmend zu befreien begann.“ [Hervorhebungen lt. Original]

<sup>611</sup> Vgl. Albert Sechehaye/Charles Bally: Introduction, in: Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*, publié par Ch. B. et A. S., avec la collaboration de Albert Riedlinger. Lausanne/Paris: Payot 1916, 20f.

<sup>612</sup> Wenn ich mich im Folgenden auf ‚Saussure‘ beziehe, so meine ich damit diese fiktionale, zumindest dreiteilige Autorinstanz des *Cours*.

nämlich siedeln die Autoren ein stabiles, d.h. wissenschaftlich beschreibbares System an und geben der Linguistik damit einen operablen Gegenstand an die Hand.

Mais qu'est-ce que la langue? Pour nous, elle ne se confond pas avec le langage; elle n'en est qu'une partie déterminée, essentielle, il est vrai. C'est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus. Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite; à cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique et psychique, il appartient encore au domaine individuel et au domaine social; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu'on ne sait comment dégager son unité.

La langue, au contraire, est un tout en soi et un principe de classification. Dès que nous lui donnons la première place parmi les faits de langage, nous introduisons un ordre naturel dans un ensemble qui ne se prête à aucune autre classification.<sup>613</sup>

Schon an dieser Textstelle zeigt sich beispielhaft die bemerkenswert anti-demokratische Rhetorik des *Cours*: Die Inthronisation der *langue* zum ersten und wichtigsten Aspekt der ‚menschlichen Rede‘ (*langage*) – ein Akt der wissenschaftlichen Willkür also – wird, ganz in der Krönungslogik verbleibend, durch den Verweis auf den *ordo naturalis*, d.h. die gottgegebene Ordnung, legitimiert: „nous introduisons un ordre naturel dans un ensemble qui ne se prête à aucune autre classification.“<sup>614</sup> Nicht der als ‚lebendiges Ganzes‘ erkannte Gegenstand der Sprache (*langage*) bildet also den Grund für die theoretischen Setzungen, sondern die Erfordernisse wissenschaftlicher Praktikabilität und Operabilität. Oder im weiterhin apodiktischen Wortlaut der Verfasser:

Pour toutes ces raisons, il serait chimérique de réunir sous un même point de vue la langue et la parole. Le tout global du langage est inconnaissable, parce qu'il n'est pas homogène, tandis que la distinction et la subordination proposées éclairent tout. Telle est la première bifurcation qu'on rencontre dès qu'on cherche à faire la théorie du langage. Il faut choisir entre deux routes qu'il est impossible de prendre en même temps; elles doivent être suivies séparément.<sup>615</sup>

<sup>613</sup> De Saussure: *Cours*, 25. In deutscher Übersetzung vgl. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, übers. v. Peter Ernst. Berlin: de Gruyter 2001, 11: „Was aber ist die Sprache? Für uns fließt sie keineswegs mit der menschlichen Rede zusammen; sie ist nur ein bestimmter, allerdings wesentlicher Teil davon. Sie ist zu gleicher Zeit ein soziales Produkt der Fähigkeit zu menschlicher Rede und ein Ineinandergreifen notwendiger Konventionen, welche die soziale Körperschaft getroffen hat, um die Ausübung dieser Fähigkeit durch die Individuen zu ermöglichen. Die menschliche Rede, als Ganzes genommen, ist vielförmig und ungleichartig; verschiedenen Gebieten zugehörig, zugleich physisch, psychisch und physiologisch, gehört sie außerdem noch sowohl dem individuellen als dem sozialen Gebiet an; sie lässt sich keiner Kategorie der menschlichen Verhältnisse einordnen, weil man nicht weiß, wie ihre Einheit abzuleiten sei. Die Sprache dagegen ist ein Ganzes in sich und ein Prinzip der Klassifikation. In dem Augenblick, da wir ihr den ersten Platz unter den Tatsachen der menschlichen Rede einräumen, bringen wir eine natürliche Ordnung in eine Gesamtheit, die keine andere Klassifikation gestattet.“

<sup>614</sup> Der Umstand, dass die *langue* ihre Existenz einem individuellen ‚Schöpfungsakt‘ (*parole*) verdankt, verweist auf die Aporie des Saussureschen Strukturalismus.

<sup>615</sup> Saussure, *Cours*, 39.

Die Epoche machenden Gegensatzpaare leiten sich folglich nicht aus der Beschaffenheit des Gegenstands ab, sondern entspringen pragmatischen Überlegungen. Die Begründung der *modernen Sprachwissenschaft*, so lässt sich schlussfolgern, vollzieht sich also gleichzeitig mit der Loslösung von ihrem Gegenstand. Zwar werden der Zusammenhang der nun begrifflich unterschiedenen Bereiche und die damit einhergehenden wissenschaftlichen Probleme in der Gründungsschrift noch mitbedacht, jedoch nur um sie anderen Disziplinen zu überantworten bzw. ihre Beantwortung in die Zukunft auszulagern (und schließlich ganz aus den Augen zu verlieren). Die integrale Erforschung der Sprache (*langage*), die die soziale, psychische, physische und individuelle Dimension einschließt, leistet nämlich nach de Saussure die noch zu schaffende Dachwissenschaft der „Semeologie“:

Man kann sich also vorstellen eine Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht; diese würde einen Teil der Sozialpsychologie bilden und infolgedessen einen Teil der allgemeinen Psychologie; wir werden sie Semeologie (von griechisch *sēmeion*, ‚Zeichen‘) nennen. Sie würde uns lehren, worin die Zeichen bestehen und welche Gesetze sie regieren. Da sie noch nicht existiert, kann man nicht sagen, was sie sein wird. Aber sie hat Anspruch darauf, zu bestehen; ihre Stellung ist von vornherein bestimmt. Die Sprachwissenschaft ist nur ein Teil dieser allgemeinen Wissenschaft, die Gesetze, welche die Semeologie entdecken wird, werden auf die Sprachwissenschaft anwendbar sein, und diese letztere wird auf diese Weise zu einem ganz bestimmten Gebiet in der Gesamtheit der menschlichen Verhältnisse gehören.<sup>616</sup>

Die Differenzierung wird also nicht im Gegenstand selbst vollzogen, sondern in die Rede über denselben verlegt, d.h. die Wissenschaft in verschiedene Disziplinen unterteilt. Die große Schwierigkeit liegt dabei darin, dass funktionierende Kommunikation und Dialog zwischen den geschiedenen Forschungsbereichen notwendige Bestandteile dieser Wissenschaftslehre (Epistemologie) bilden. Brechen diese aber ab, entkoppeln sich die Disziplinen und das ‚Ganze‘, d.h. der die Legitimität der einzelnen Disziplinen gerade begründende Zusammenhang der Fragestellungen wird aus den Augen verloren.

Im Detail handeln die Autoren des *Cours* das Zusammenspiel der frisch geschiedenen Bereiche *langue* und *parole* auf einigen wenigen Seiten ab;<sup>617</sup> wobei letztere mit der diachronen Dimension der Sprache, erstere mit der synchronen Dimension der Sprache in Verbindung gebracht wird:

Die Sprache [*langue*, AK] ist erforderlich, damit das Sprechen [*parole*, AK] verständlich sei und seinen Zweck erfülle. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache sich bilde;

<sup>616</sup> Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 19.

<sup>617</sup> Vgl. Kapitel IV: Die Wissenschaft von der Sprache und die Wissenschaft vom Sprechen, in: ebd., 21-24.

historisch betrachtet, ist das Sprechen das zuerst gegebene Faktum. [...] Es besteht also eine gegenseitige Abhängigkeit von Sprache und Sprechen; diese ist zugleich das Instrument und das Produkt von jener. Aber das alles hindert nicht, dass beide völlig verschiedene Dinge sind.<sup>618</sup>

An dieser Stelle soll betont werden, dass es sich bei der *langue* nicht etwa, wovon oft ausgegangen wird, um die geschriebene, sondern um das stabilisierte System der gesprochenen Sprache handelt. Trotz der auffälligen Vehemenz, mit der Saussure gegen das Schriftsystem ins Feld zieht, liegt dieses Missverständnis aber, wie ich argumentieren möchte, in der Konzeption der *langue* selbst begraben. Zunächst betrachtet Saussure die geschriebene Sprache als sekundär im Verhältnis zur gesprochenen Sprache. Sie verschleierte den organischen Bezug von Lautbild (*signifiant*) und Konzept (*signifié*) nicht nur, sondern travestiere diesen sogar. Die Schrift, so explizieren die Verfasser des *Cours*, sei demnach ein künstliches, die gesprochene Sprache dagegen ein natürliches System:

Le résultat évident de tout cela, c'est que l'écriture voile la vue de la langue; elle n'est pas un vêtement, mais un travestissement. On le voit bien par l'orthographe du mot français *oiseau*, où pas un des sons du mot parlé (*wazo*) n'est représenté par son signe propre; il ne reste rien de l'image de la langue.<sup>619</sup>

Die Pole ‚natürliche‘ Rede versus ‚künstliche‘ Schrift bilden auch, so sei am Rand bemerkt, das argumentative Spannungsfeld, in dem sich Jacques Derridas Saussure-Kritik bewegt. In *Grammatologie* diskutiert Derrida eingehend die Saussuresche Bevorzugung der gesprochenen Sprache und bringt sie mit der Schriftfeindlichkeit der gesamten abendländischen Tradition in Verbindung,<sup>620</sup> gegen die sich der Autor seinerseits wendet. Diese nämlich basiere, wie Derrida bis Platon zurückverfolgt, auf einem merkwürdigen Chiasmus, der die immaterielle (seelenhafte) Rede als natürlich und innerlich, die materielle Schrift hingegen als künstlich und äußerlich begreift.

Das Übel der Schrift kommt von außen [...], hieß es bereits im *Phaidros* [...]. Der Genfer Linguist verdammt die – tatsächliche oder drohende – Ansteckung durch die Schrift im Ton eines Moralisten und Predigers. Der Ton ist entscheidend: es verhält sich alles so, als ob es in dem Augenblick, in dem die moderne Wissenschaft des Logos zur Autonomie und Wissenschaftlichkeit gelangen will, noch einmal einen Ketzerprozeß zu inszenieren gälte. Bereits in dem Augenblick, wo im *Phaidros* *episteme* und *logos* an ein und dieselbe Möglichkeit gebunden werden sollten, begann dieser Ton anzuklingen: die Schrift wurde als Eindringen der künstlichen Technik, als Einbruch einer ganz eigenen Spezies, als archetypische

<sup>618</sup> Ebd., 22f.

<sup>619</sup> Saussure, *Cours*, 53.

<sup>620</sup> Vgl. insb. Jacques Derrida: *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, 53-77.

Gewalt denunziert; als Einfall des Draußen in das Drinnen, welcher die Innerlichkeit der Seele, die lebendige Selbstpräsenz der Seele im wahren Logos und das bei sich selbst gesprochene Wort verletzt.<sup>621</sup>

Die Ausführungen Derridas können in diesem Zusammenhang nicht weiterverfolgt werden; im Kontext der Wissenschaftsgeschichte jedenfalls scheint Saussures Konzeption der *langue* auch in anderer Hinsicht erklärbar: Indem Saussure die *langue* als das System der gesprochenen Sprache begreift, kann er dem wissenschaftlichen Trend entsprechen und seinem Modell einen ‚organischen‘, ‚lebendigen‘ Anstrich verleihen. Gleichzeitig postuliert Saussure die *langue* als ein abgrenzbares, konsistentes und homogenes System und somit der ‚harten‘ Wissenschaft der Linguistik zugänglich (und zuträglich). Den anscheinenden Ausgleich der gegensätzlichen Seinsformen in seinem Modell erreicht Saussure jedoch nur auf der Textoberfläche des *Cours*. Durch die Hintertür nämlich holt Saussure das so scharf verurteilte System der Schrift wieder herein, mehr noch, macht es zum eigentlichen Träger der *langue*:

Die Sprache besteht in der Sprachgemeinschaft in Gestalt einer Summe von Eindrücken, die in jedem Gehirn niedergelegt sind, ungefähr so wie ein Wörterbuch, von dem alle Exemplare, unter sich völlig gleich, unter den Individuen verteilt wären [...]. Sie ist also etwas, das in jedem Einzelnen von ihnen vorhanden, zugleich aber auch allen gemeinsam ist und unabhängig von dem Willen der Aufbewahrer.<sup>622</sup>

Das Bild, das Saussure an dieser Stelle zur Beschreibung der *langue* gebraucht, ist aufschlussreich. Durch den Vergleich der *langue* mit einem Wörterbuch nämlich bindet Saussure das System der gesprochenen Sprache konzeptionell an das Schriftsystem zurück. Mehr noch: Indem er davon ausgeht, das Wörterbuch der *langue* finde sich in identischer Form „in jedem Gehirn“ einer Sprachgemeinschaft, und er die Träger damit gleichzeitig zu willenslosen Aufbewahrern degradiert, stellt sich die *langue* als den Individuen äußerliches, mit ihnen nicht verbundenes Zeichensystem dar. Die Identifizierung der *langue* mit der gesprochenen Sprache, welche der *langue* den Anschein der ‚Lebendigkeit‘ und ‚Organizität‘ verleihen sollte, erweist sich damit als oberflächliche Argumentationsstrategie und ohne konzeptionelle Konsequenzen für das Modell. Saussures Bevorzugung der gesprochenen Sprache bzw. die überzogene Vehemenz, mit der er gegen das System der Schrift wettet, lässt sich deshalb seinerseits als Täuschungsmanöver interpretieren, das

<sup>621</sup> Derrida, *Grammatologie*, 61.

<sup>622</sup> Saussure, *Grundfragen*, 23.

offenbar von der tatsächlichen Schriftbasiertheit seines Modells der *langue* ablenken sollte. Durch diese argumentativen Volten gelingt es Saussure, in der *langue* das stabile System der lokal begrenzten gesprochenen Sprache zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt anzusetzen.

Die historische, diachrone Dimension der Sprache verlegt Saussure folglich in den Bereich der *parole*, d.h. in die individuellen und einmaligen Anwendungen der *langue*. Die individuellen Anwendungen (Sprechakte) realisieren die *langue* in unzähligen und immer neuen Varianten; um in das System der *langue* einzugehen, müssen sie jedoch erst von der Gemeinschaft übernommen und schließlich im ‚mentalen Wörterbuch‘ abgespeichert werden. Das Zeichen nach Saussure, so wollen wir hier festhalten, also die Kombination von *signifiant* (Lautbild) und *signifié* (mentales Bild/Konzept), ist demnach stabil, d.h. ein Lautbild verbindet sich allen Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft mit dem gleichen mentalen Bild bzw. konstituiert sich eine Sprachgemeinschaft in dieser Konzeption erst über die einheitliche inhaltliche Auffüllung der sprachlichen Zeichen durch ihre Mitglieder.

Im *Cours* gehen Abänderungen und Variationen im Verhältnis von *signifiant* und *signifié* erst dann in das Zeichensystem der *langue* ein, wenn sie von der gesamten Sprachgemeinschaft sanktioniert werden. Aus diesem Grund, so argumentiert Saussure, kann von einem relativ statischen System der *langue* ausgegangen und in den Gegenstandsbereich der Sprachwissenschaft eine zweite Demarkationslinie eingezogen werden:

Ainsi la linguistique se trouve ici devant sa seconde bifurcation. Il a fallu d'abord choisir entre la langue et la parole [...]; nous voici maintenant à la croisée des routes qui conduisent, l'une à la diachronie, l'autre à la synchronie. Une fois en possession de ce double principe de classification, on peut ajouter que *tout ce qui est diachronique dans la langue ne l'est que par la parole*. C'est dans la parole que se trouve le germe de tous les changements: chacun d'eux est lancé d'abord par un certain nombre d'individus avant d'entrer dans l'usage. [...] Quelques personnes, influencées par *waren*, ont créé *war* par analogie; c'était un fait de parole; cette forme, souvent répétée, et acceptée par la communauté, est devenue un fait de langue. Mais toutes les innovations de la parole n'ont pas le même succès, et tant qu'elles demeurent individuelles, il n'y a pas à en tenir compte, puisque nous étudions la langue; elles ne rentrent dans notre champs d'observation qu'au moment où la collectivité les a accueillies.<sup>623</sup>

Das Modell der *langue* ist nach Saussure folglich einheitlich und relativ statisch. Seine Einbruchsstelle aber liegt bei dem mit der gesprochenen Sprache notwendigerweise korrelierten konkreten sozialen System. Die so genannte Sprachgemeinschaft jedoch bleibt im *Cours* eine rein abstrakte und nicht

---

<sup>623</sup> Saussure, *Cours*, 142f.

weiter theoretisierte Größe. Die konzeptionelle Schwäche spiegelt sich dabei auch in dem Umstand wider, dass verschiedene Termini für dieses Referenzsystem eingesetzt werden. Neben „Sprachgemeinschaft“ finden sich etwa die Bezeichnungen „sprechende Menge“ bzw. „soziale Menge“, „soziales Kollektiv“ oder einfach „Kollektivität“. Zu bemerken ist weiters, dass im französischen Original *masse parlante* – also sprechende Masse – in der deutschen Übersetzung *nonchalant* zur „sprechenden Menge“ mutiert – eine, wie ich meine, nicht unwesentliche semantische Verschiebung. Die „Masse“ wird von Saussure, wie der Originalbegriff nahe legt, als sozial undifferenziert, als monolithisch und träge konzipiert:

[...] la langue, au contraire, chacun y participe à tout instant, et c'est pourquoi elle subit sans cesse l'influence de tous. Ce fait capital suffit à montrer l'impossibilité d'une révolution. La langue est de toutes des institutions sociales celle qui offre le moins de prise aux initiatives. Elle fait corps avec la vie de la masse sociale, et celle-ci étant naturellement inerte, apparaît avant tout comme un facteur de conservation.<sup>624</sup>

Trotz aller an Dogmatik grenzenden Nachdrücklichkeit, mit der das Autorenkollektiv Saussure/Sechehaye/Bally ihre theoretischen Setzungen verlautbart, werfen aber speziell der vierte und fünfte Teil des *Cours* (Geografische Sprachwissenschaft, Fragen der retrospektiven Sprachwissenschaft) einige der offenen Fragen und Widersprüche auf. Ludwig Jäger hat bereits mehrfach darauf hingewiesen,<sup>625</sup> dass neben dem ‚strukturalistischen Saussure‘ des *Cours*, der lange Zeit das Saussure-Bild bestimmt hat, in den Essays und Textfragmenten eine ungleich vielfältigere und reflektiertere wissenschaftliche *persona* zum Vorschein kommt.<sup>626</sup> Ich möchte in diesem Zusammenhang aber betonen, dass der ‚strukturalistische Saussure‘ des *Cours* die problematischen Voraussetzungen seiner theoretischen Setzungen sehr wohl reflektiert. Unter Zurückweisung rassentheoretischer Ansätze<sup>627</sup> finden sich in den bereits erwähnten Teilen vier und fünf sowohl eine Differenzierung zwischen den Konzepten „sprechende Masse“, „Volk“ und „Sprachgemeinschaft“ als

<sup>624</sup> Ebd., 110.

<sup>625</sup> Vgl. etwa Ludwig Jäger: Ferdinand de Saussure zur Einführung. Hamburg: Junius 2010.

<sup>626</sup> „Der Saussure des ‚Cours‘ entwirft über seine dominante Wirkungsgeschichte eine Begründungsfiktion des Strukturalismus. Der Autor der ‚Notes‘, der theoretischen Skizzen und Fragmente inszeniert dessen epistemologische Delegitimation.“ (ebd., 121)

<sup>627</sup> „Also scheinen Blutsverwandtschaft und Sprachgemeinschaft nicht in notwendigem Zusammenhang zu stehen, und man kann nicht von der einen auf die andere schließen. In den sehr häufigen Fällen, wo die Ergebnisse von Anthropologie und Sprachwissenschaft nicht zusammenstimmen, müssen sie nicht notwendig mit einander in Widerspruch stehen, und man braucht nicht zwischen ihnen zu entscheiden. Sie können beide auf ihrem Gebiet Geltung haben.“ (Saussure, Grundfragen, 268)

auch die Einführung der neuen Kategorie – *ethnisme* oder, in der ungelassenen deutschen Übersetzung, ‚Volkheit‘:

L'unité de race ne peut être, en elle-même, qu'un facteur secondaire et nullement nécessaire de communauté linguistique; mais il y a une autre unité, infiniment plus importante, la seule essentielle, celle qui est constituée par le lien social: nous l'appellerons *ethnisme*. Entendons par là une unité reposant sur des rapports multiples de religion, de civilisation, de défense commune, etc., qui peuvent s'établir même entre peuples de races différentes et en l'absence de tout lien politique. C'est entre l'*ethnisme* et la langue que s'établit ce rapport de réciprocité [...]: le lien social tend à créer la communauté de langue et imprime peut-être à l'idiome commun certains caractères; inversement, c'est la communauté de langue qui constitue, dans une certaine mesure, l'unité ethnique. En général celle-ci suffit toujours pour expliquer la communauté linguistique.<sup>628</sup>

Und obwohl die Autoren hier in der wesentlich komplexer gedachten, da auf Wechselwirkung basierenden ‚Volkheit‘ das soziale Komplement der *langue* ansetzen, bauen sie das Sprachmodell weiterhin auf den weitaus praktikableren und für die Konzeption der *langue* vernachlässigbaren Begriff der (uniformen) Masse. Der letzte Satz des *Cours* endet dementsprechend mit alle Dissonanzen überdröhnenden Paukenschlägen: „la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même.“<sup>629</sup>

Eine Differenzierung der Forschungsbereiche in die Wege zu leiten ist auch das Anliegen der beiden Aufsätze *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* und *On the Boundary between Studies of Folklore and Literature*, die Petr Bogatyrev gemeinsam mit Roman Jakobson im hinsichtlich der slawistischen Selbstreflexion und Positionsbestimmung wegweisenden Jahr 1929 verfassten. In diesen argumentieren die beiden Freunde über die kategorische Unterscheidung der Gegenstandsbereiche Literatur und Folklore für eine Trennung der Disziplinen Literaturgeschichte und Folkloristik. Um dieses schwierige Problem zu lösen, stützen sie sich auf die neuesten

<sup>628</sup> Saussure, *Cours*, 312f.; In deutscher Übersetzung: „Die Rasseinheit an sich kommt bei der Entstehung einer Sprachgemeinschaft nicht notwendig und nur in zweiter Linie in Betracht. Aber es gibt eine andere Einheit, die viel wichtiger und allein wesentlich ist, diejenige, welche durch die soziale Verbundenheit gebildet wird: wir können sie *Volkheit* nennen. Wir wollen darunter eine Einheit verstehen, die auf den vielfältigen Beziehungen der Religion, der Kultur, der gemeinsamen Verteidigung usw. beruht, die sich sogar unter Völkern verschiedener Rasse und ohne politische Einigung herausbilden können. Zwischen Volkheit und Sprache stellt sich die Beziehung der Gegenseitigkeit her [...]: die soziale Verbundenheit wirkt auf die Schaffung einer Sprachgemeinschaft hin und bildet vielleicht bestimmte Eigentümlichkeiten des gemeinsamen Idioms heraus. Umgekehrt bildet gerade die Sprachgemeinschaft in einem gewissen Grade die Volkheit. Im allgemeinen genügt diese immer zur Erklärung der Sprachgemeinschaft.“ (Saussure, *Grundfragen*, 268f.)

<sup>629</sup> Saussure, *Cours*, 324., bzw. Saussure, *Grundfragen*, 279: „Die Sprache an und für sich selbst betrachtet ist der einzige wirkliche Gegenstand der Sprachwissenschaft.“

theoretischen Errungenschaften aus dem Gebiet der Linguistik, namentlich die unter dem Namen Ferdinand de Saussures kursierenden Begriffspaare *langue* und *parole* bzw. *synchron* und *diachron*.

Umgelegt auf die Bereiche Literatur und Folklore ergibt sich für die Autoren aus diesen folgendes:

Die Rolle eines Vortragenden der Folklorewerke darf in keiner Weise weder mit der des Lesers noch mit der des Rezitators der Literaturwerke, auch nicht mit der des Verfassers derselben identifiziert werden. Vom Standpunkt des Vortragenden eines Folklorewerkes aus betrachtet, stellen diese Werke eine Tatsache der *Langue*, d.h. eine außerpersönliche, bereits unabhängig von diesem Vortragenden gegebene, wenn auch Deformation und Einführung neuen dichterischen und alltäglichen Stoffes zulassende Tatsache dar. Für den Verfasser eines Literaturwerkes erscheint ein solches als Tatsache der *Parole*; es ist nicht a priori gegeben, sondern unterliegt einer individuellen Verwirklichung. Gegeben ist nur ein Komplex der augenblicklich wirksamen Kunstwerke, auf deren Hintergründe, d.h. auf dem Hintergrunde ihres formalen Requisites, das neue Kunstwerk (indem es die einen von diesen Formen sich aneignet, die anderen umgestaltet und die dritten verwirft) geschaffen und wahrgenommen werden soll.<sup>630</sup>

Folklore und Literatur, so das Autorenduo Bogatyrev/Jakobson, unterscheiden sich demnach zuerst durch das Selbstverständnis und die daraus resultierende Intention, die mit der jeweiligen Produktionsform verbunden ist. Die erste Bedingung der Literatur zugerechnet zu werden, ist also der Anspruch auf Originalität und formale Innovation bei der Produktion. Das sich daraus ableitende Konzept des ‚individuellen Schöpfungsakts‘ lasse sich nach den Autoren der Saussureschen *parole* vergleichen. Steht die Revolution des formalen Systems den Literaturschaffenden also immer wieder aufs Neue bevor, ‚begnügen‘ sich die Vortragenden eines Folklorewerks, so die Annahme der Co-Autoren, dagegen mit dem bereits bestehenden und der *langue* vergleichbaren Formensystem. Im Unterschied zur Literaturproduktion nämlich bestehe beim Vortragen eines „Folklorewerks“ kein Anspruch auf Innovation und Originalität; die Vortragenden intendieren allein die Wiederholung bzw. Realisierung eines bereits vorhandenen Formeninventars. Das „Folklorewerk“ entsteht nach Bogatyrev/Jakobson – und das ist die zweite grundlegende Setzung – in der Rezeption: „Die Existenz eines Folkloregebildes als solches beginnt erst, nachdem es von einer bestimmten Gemeinschaft angenommen wurde, und es existiert von ihm nur das, was sich diese Gemeinschaft angeeignet hat.“<sup>631</sup> Eignet sich Literatur also, wir fassen zusammen, im Produktionsprozess, so entsteht Folklore in der Rezeption. Die Frage aber, wie sich diese zweite Setzung mit der ersten, also der Konzeption der Folklore als eines feststehenden formalen Systems, vereinbaren lässt, kann nur über

<sup>630</sup> Jakobson/Bogatyrev, Folklore als eine besondere Form des Schaffens, 17.

<sup>631</sup> Ebd., 14.

Umwege beantworten werden.

Zunächst ist festzuhalten, dass beide Bereiche als verschiedene Einstellungen auf die kulturelle Kommunikation beschrieben werden. Misst sich Literatur an der formalen Innovation, geht es in der Folklore um soziale Akzeptanz. Somit unterscheiden sich die Bereiche Literatur und Folklore nach Bogatyrev/Jakobson nicht substantiell, sondern funktional. Ob ein Werk der Literatur oder der Folklore zuzurechnen ist, bestimmt sich nicht durch die (formale oder inhaltliche) Beschaffenheit des Werks selbst, sondern durch die jeweilige Funktion, die es zugewiesen bekommt: „Vom funktionellen Standpunkt aus, ohne den das Verstehen der Kunsttatsachen unmöglich ist, sind das Kunstwerk außerhalb der Folklore und dasselbe, von der Folklore adoptierte Kunstwerk, zwei wesentlich verschiedene Tatsachen.“<sup>632</sup> Die inhaltliche und formale Beschaffenheit steht damit in Zusammenhang, ist aber zweitrangig. Die Bereiche unterscheiden sich also nicht wesentlich, und diesem Umstand entspricht, dass die Folklore ihren Stoff aus dem formalen Reservoir der Literatur schöpft.

Diese Annahme übernehmen die Autoren vom deutschen Mediävisten und Volkskundler Hans Naumann, der mit seiner 1921 bei Diederichs erschienenen Schrift *Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie* Furore gemacht hatte. ‚Öffentlich‘ diskutiert wurde Naumanns darin skizzierter Standpunkt ja, wie bereits erwähnt, auch beim Anlass des im selben Jahr, 1929, stattfindenden ersten Treffens des Ethnografischen Zirkels. In *Primitive Gemeinschaftskultur* vertritt Naumann die umstrittene These, dass es sich bei Folklore um „gesunkenes Kulturgut“<sup>633</sup> handle. Anhand der Volkslieder, so Naumann, lasse sich dieser Prozess beispielhaft illustrieren. Diese nämlich

stammen vom Kunstlied ab, aber vom Kunstlied vergangener Tage. [...] Es ist gewissermaßen ein biogenetisches Gesetz, daß die Volkspoesie – nicht die primitive Gemeinschaftspoesie, wohlgemerkt! – die Stadien der vorangegangenen Kunstpoesie in ihrer Art rekapituliert. Hier gilt der Hoffmann-Krayersche Satz: das Volk produziert nicht, es reproduziert.<sup>634</sup>

Auch in dem Modell von Bogatyrev/Jakobson bezieht die Folklore ihren Stoff aus der Literatur; allerdings – und das ist die entscheidende Differenz zu Naumann – denken sie diesen Prozess ‚aktiv‘ und

---

<sup>632</sup> Ebd., 19.

<sup>633</sup> Hans Naumann: *Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie*. Jena: Diederichs 1921, 3.

<sup>634</sup> Ebd., 5.

‚kreativ‘:

Die Umbildung eines, zur sogenannten monumentalen Kunst gehörenden Werkes in das sogenannte Primitiv ist ebenfalls ein Akt des Schaffens. Das Schaffen äußert sich hier sowohl in der Auswahl der übernommenen Werke als auch in ihrer Zurechtlegung für andere Gewohnheiten und Forderungen. Die feststehenden Literaturformen werden nach ihrer Übertragung in die Folklore zum Stoff, der Transformationen unterliegt.<sup>635</sup>

Die Autoren übernehmen also von Naumann die Annahme, dass die Folklore ihr Material von ‚oben‘, von der (hochkulturellen) Literatur bezieht, konzedieren ihr aber einen originären Umgang mit dem übernommenen Stoff. Dieser Zusatz steht gleichzeitig für eine massive Aufwertung der Folklore im Vergleich zu Naumanns Modell. Folklore und Literatur präsentieren sich solchermaßen als gleichberechtigte ‚Schaffensformen‘, welche unterschiedliche Funktionen erfüllen.

Im Unterschied zu Naumann, der das Bestehen einer im Vergleich zur Folklore positiv bewerteten ‚Gemeinschaftskultur‘ bei ‚primitiven‘ Völkern annimmt, gehen Bogatyrev/Jakobson zunächst von der Koexistenz beider Schaffensformen auch in modernen Gesellschaften aus:

A typical assertion of the Romantics and the so-called idealistic school (Naumann and others) is the thesis that collective creativity can only be fulfilled by a community lacking individualistic tendencies. [...] Collective and individual creativity may coexist in one and the same society as functionally different forms of activity.<sup>636</sup>

Zum besseren Verständnis des Bogatyrev-Jakobson-Modells soll hier zunächst noch eine weitere Konzeption des Verhältnisses von Folklore und Literatur vorgestellt werden. Diese findet sich in Gerhard Gesemanns bereits besprochenem, ebenfalls 1929 veröffentlichtem Artikel *Folklore und Literaturgeschichte*. Im Unterschied zu Naumann beruft sich Gesemann darin auf das von August Sauer und dessen Schüler Josef Nadler entwickelte Kulturmodell. Diese hatten Literatur aus ihrer ‚stammesmäßigen‘ Verwurzelung zu erklären versucht und waren dementsprechend also vom Primat der Folklore im Verhältnis zur Literatur ausgegangen. Die Schwierigkeit der Konzeption eines überindividuellen, d.h. objektivierbaren Kulturmodells hatten Sauer bzw. Nadler dadurch ‚gelöst‘, dass sie den ‚Volksbegriff‘ über die Kategorie des ‚Stamms‘ geografisch lokalisierbar gemacht, d.h. die Stämme mit (historischen) Regionen korreliert hatten, um solchermaßen das Konzept der

<sup>635</sup> Jakobson/Bogatyrev, Folklore als eine besondere Form des Schaffens, 19.

<sup>636</sup> Jakobson/Bogatyrev: On the Boundary between Studies of Folklore and Literature, in: Ladislav Matejka/Krystyna Pomorska (Hgg.): Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views. Cambridge: MIT Press 1971, 91-93, hier 92.

Kulturnation zu ‚renaturalisieren‘. Im Akkord mit Sauer und Nadler vertritt Gesemann deshalb auch die Zusammenlegung der Disziplinen Literaturgeschichte und Folkloristik; eine, wie im Folgenden ausgeführt werden soll, Jakobson und Bogatyrev entgegengesetzte Position.

‚Volkstümlichkeit‘ betrachten die Autoren des Essays *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* aber nicht, wie Gesemann, einem folkloristischen Werk ‚angeboren‘, sondern als Ergebnis eines nachträglichen Prozesses. Erst wenn es durch die Gemeinschaft sanktioniert und aufgenommen wurde, stellt es eine ‚folkloristische Tatsache‘ dar. Bogatyrev/Jakobson stellen somit den sozialen Prozess der Aneignung in den Vordergrund; im Gegensatz zu den besprochenen, mit der aus der Biologie übernommenen Kategorie der ‚Abstammung‘ operierenden Naturalisierungsversuchen, legt das Autorenduo den Akzent auf den sozialen Aspekt der Folklore:

[D]enn bei der Betrachtung einer folkloristischen Tatsache handelt es sich nicht um die der Geburt vorausgehenden Momente ihrer Biographie, nicht um die ‚Empfängnis‘, nicht um das embryonale Leben, sondern um die ‚Geburt‘ der folkloristischen Tatsache als solcher und um ihr weiteres Schicksal.<sup>637</sup>

Mit „Geburt“ ist hier, so möchte ich argumentieren, nicht die aus der Biologie übernommene Kategorie der Abstammung gemeint, sondern die soziale, durch die das Werk erst zu einer Tatsache der Folklore wird. Die *Produktionsseite* der Folklore bleibt, so fällt auf, in dieser Konzeption aber stark unterbelichtet.

Korrelieren Bogatyrev/Jakobson auf einer ersten Ebene Literatur und *parole* bzw. Folklore und *langue*, spielt das Saussuresche Begriffspaar auch bei der Binnendifferenzierung der Folklore eine fundamentale Rolle. So verknüpfen die Autoren den Akt des Vortragens, wie schon die Literatur, konzeptuell mit der *parole*; erst die allgemeine Aufnahme bzw. Sanktionierung durch die Sprachgemeinschaft mache das Vorgetragene zu einem Bestandteil der Folklore, wandle den Status zu einer Tatsache der *langue*:

In der Folklore ist das Verhältnis zwischen dem Kunstwerk einerseits und seiner Objektivierung, d.h. den sogenannten Varianten dieses Werkes beim Vortragen durch verschiedene Personen andererseits vollkommen analog dem Verhältnis zwischen der *langue* und der *parole*. Gleich der *langue* ist das Folklorewerk außerpersönlich und führt nur eine potentielle Existenz, es ist nur ein Komplex bestimmter Normen und Impulse, ein Canevas aktueller Tradition, die die Vortragenden durch die Verzierungen des individuellen Schaffens beleben, gleich wie es die Erzeuger der *Parole* gegenüber der *Langue* tun. Inwiefern diese

<sup>637</sup> Jakobson/Bogatyrev, *Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, 16.

individuellen Neuerungen in der Sprache (bzw. in der Folklore) den Forderungen der Gemeinschaft entsprechen und die *gesetzmäßige Evolution der langue (resp. der Folklore)* antizipieren, insofern werden sie sozialisiert und bilden Tatsachen der *Langue (resp. Elemente des Folklorewerks)*.<sup>638</sup>

Die Vortragenden eines Folklorewerks, so die Autoren, realisieren im Akt des Vortragens ein „Canevas aktueller Tradition“. Der Vortrag, so lässt sich paraphrasieren, bewegt sich also innerhalb der Potenzialität eines vorgegebenen Musters und setzt es individuell um, ohne jedoch die angelegten Strukturen zu verlassen. Zu einem Element der *Folklore/langue* werden die individuellen Ausformungen nur dann, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: sie müssen den „Forderungen der Gemeinschaft“ entsprechen und gleichzeitig die „gesetzmäßige Evolution der *langue (resp. der Folklore)*“ vorwegnehmen.

An dieser Stelle wird ein Widerspruch eklatant, den Jakobson und Bogatyrev in ihrem gemeinsamen Aufsatz nicht überbrücken werden: Zum einen koppeln sie nämlich das kulturelle System (*langue* bzw. Folklore), wie schon Saussure, an ein soziales System (Aufnahme durch die Sprach- bzw. Kulturgemeinschaft), zum anderen konzedieren sie dem kulturellen System eine vorgezeichnete, d.h. von dem sozialen System unabhängig verlaufende Evolution. Die Einflussmöglichkeiten der individuellen Realisierung (*parole*) bei der Evolution der *langue* beschränken sich solchermaßen auf das Tempo, mit der die Evolution beschritten werden kann. Das System der *Folklore/langue* betrachten Bogatyrev/Jakobson in ihrem gemeinsamen Aufsatz *Folklore als eine besondere Form des Schaffens* daher als jeweils historischen Abschnitt der ‚großen‘ Evolution der poetischen Formen. Auch für Bogatyrev/Jakobson ist das *telos* der Entwicklung damit im System der *langue* angelegt, ist immanent und kann in seiner Verwirklichung allenfalls behindert oder befördert werden. Das System der *langue* ist demnach, so lassen sich die Ausführungen von Jakobson und Bogatyrev zusammenfassen, nicht bloß Teil der Evolution; sie ist die synchrone Schnittfläche durch die Evolution, ist also das System der Formen zu einem bestimmten Zeitpunkt, in dem gleichzeitig immer schon die gesamte Evolution angelegt ist. Hierdurch aber erweisen sich, so sei am Rand bemerkt, große Meta-Erzählungen der Geschichte der Literaturtheorie, welche eine scharfe Trennlinie zwischen dem organisch-genetischen Literaturmodell des 19. und dem strukturalistischen Literaturmodell des 20. Jahrhunderts ziehen (prominent etwa Fredric Jamesons *The Prison-House of*

---

<sup>638</sup> Ebd., 17.

*Language*), als vorschnelle Pointierungen.

Diese nach Bogatyrev/Jakobson gemäß der allgemeinen Gesetze der poetischen Komposition verlaufende Evolution umfasst – und das ist entscheidend an ihrem gemeinsamen Modell – auch die Literatur. Beide Systeme, Folklore und Literatur, durchlaufen also dieselbe Entwicklung; mit dem Unterschied, dass die Literatur hinsichtlich ihrer formalen Möglichkeiten der Folklore, die an der Ausschöpfung derselben gar nicht interessiert ist, voraus ist: „Like structural linguistic laws, the general laws of poetic composition which result in a spontaneous likeness of plots are much more uniform and strict in their application to collective creativity than in regard to individual creativity.“<sup>639</sup> Sanktioniert eine ‚bestehende Gemeinschaft‘ ein ‚Literaturwerk‘, dann wird es auch zu einem ‚Werk der Folklore‘. Aufgrund der relativen Trägheit und Konservativität des ‚kollektiven Schaffens‘ erfolgt die Aufnahme aber, so Bogatyrev/Jakobson, zumeist mit beträchtlicher zeitlicher Verzögerung. Sei die Befriedigung kultureller Bedürfnisse der Gemeinschaft das Ziel folkloristischen Schaffens, so bestehe das Interesse der Literatur in der Sprengung des etablierten Formenkatalogs. Das primäre Interesse der Literatur liegt also im Formalen und nicht im Sozialen. Eine Ausnahme stellt in dieser Konzeption die didaktische Literatur dar, deren Intention es ist, nicht wie die Folklore kulturelle „Nachfrage“ zu bedienen, sondern „die Forderungen des Milieus umzugestalten und dieses literarisch neu zu erziehen.“<sup>640</sup>

Zusammenfassend lässt sich nun sagen: Folklore und Literatur unterscheiden sich in Bogatyrevs und Jakobsons gemeinsam entwickelten Modell nicht substantiell, sondern funktional, d.h. der jeweilige Status bedingt sich nicht durch die Beschaffenheit des ‚Werks‘, sondern durch die es begleitende Wirkungsintention. Verfolgt die Literatur das Ziel der formalen Innovation, geht es der Folklore um die soziale Relevanz ihres Schaffens. Zur ‚Tatsache der Folklore‘/*langue* wird das Vorgetragene deshalb erst, wenn es von der Gemeinschaft aufgenommen wird. Ein ‚Werk‘ könnte solchermaßen also theoretisch gleichzeitig der Literatur als auch der Folklore angehören. Treibe die Literatur die formale Entwicklung voran, kümmere sich die Folklore um die soziale Verwirklichung des formalen Systems. Gemeinsam aber bilden Folklore und Literatur ein ‚Ganzes‘, nämlich die gesetzmäßige Realisierung des potenziell bereits bestehenden Systems der poetischen Formen.

---

<sup>639</sup> Jakobson/Bogatyrev, *On the Boundary*, 93.

<sup>640</sup> Jakobson/Bogatyrev, *Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, 18.

Durch die Übernahme der Kategorie der *langue* aber stehen die Autoren vor einem ähnlichen Problem wie schon Saussure: Wie lässt sich das mit dem angenommenen Zeichensystem verbundene soziale System begrenzen? Ging Saussure wider besseren Wissens – Stichwort „Volkheit“/„ethnism“ – von dem schwerfälligen Monolithen der „sprechenden Masse“ aus, so bildet sich bei Bogatyrev/Jakobson dank der Differenzierungsmöglichkeiten, welche die Ethnografie bzw. Volkskunde und die Soziologie offerierten, eine komplexere Konzeption von ‚Sozietät‘ heraus. „Durch das Folklorepertoire unterscheiden sich“ nämlich, so die Autoren, nicht nur „ethnographische und geografische Gruppen, sondern auch Gruppen, die auch durch das Geschlecht (männliche und weibliche Folklore), durch das Alter (Kinder, Jugend, Greise), durch den Beruf (Hirten, Fischer, Soldaten, Räuber usw.) charakterisiert werden.“<sup>641</sup> Der in dieser Konzeption jedenfalls angelegte Umstand, dass die einzelnen Mitglieder zwangsläufig mehreren Gruppen gleichzeitig angehören, aber läuft Saussures Konzeption der *langue* entgegen. Dieser war ja davon ausgegangen, dass alle Mitglieder einer Gemeinschaft dieselben sprachlichen Ausdrücke (*signifiants*) mit denselben mentalen Inhalten (*signifiés*) verbinden. Die *langue* folglich stellt nach Saussure ein abgrenzbares, homogenes und (relativ) statisches Zeichensystem dar. Bogatyrev/Jakobsons gemeinsamer Aufsatz *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* weist hier über die eigene Setzung, Folklore lasse sich als *langue* beschreiben, hinaus. Hier allerdings ist der Gedanke angelegt, dass gerade in der gleichzeitigen Partizipation der einzelnen Mitglieder einer Gruppe an verschiedenen Gruppen und damit Zeichensystemen die Ursache für die ständige Veränderung, Umwertung und Transformation der einzelnen (kulturellen) Zeichensysteme, seien diese nun sprachlich oder folkloristisch gedacht, liegt. In *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* ist dieses offene Problem durch die Annahme einer naturgeschichtlich gedachten, universalen Kulturevolution noch überdeckt.

Nichtsdestotrotz bleibt er zwiespältig; ja ist vielleicht selbst Anzeichen für eine aus der Mitte des ‚Autorenkollektivs‘ entspringende Transformation des Zeichensystems. Schon Richard Baumann hatte mit dem Hinweis auf Inkongruenzen in den wesentlich später, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, aufgenommenen Gesprächen zwischen Roman Jakobson und Krystyna Pomorska, vermutet, dass die

---

<sup>641</sup> Ebd., 23f.

Zusammenarbeit der Freunde nicht immer von Einhelligkeit getragen war.<sup>642</sup> Das sich durch die Unterteilung der „gegebenen Gemeinschaft“ in verschiedene Gruppen manifestierende Interesse für soziale Interaktionen, Wechselwirkungen und *Produktionsbedingungen* von Folklore scheint allerdings, nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Werdegänge der Wissenschaftler, eher auf den Ethnografen Petr Bogatyrev als auf den Linguisten Roman Jakobson zurückzugehen. Freundschaftliche und kontinuierliche Kommunikation bildete jedenfalls die methodologische Voraussetzung ihrer jeweiligen Zugangsweise.

Wissenschaftspolitisch ziehen Bogatyrev und Jakobson aus diesen Erkenntnissen auf den ersten Blick überraschende Schlüsse: Anders als Jakobsons Doktorvater Gerhard Gesemann, der die Zusammenlegung von Folkloristik und Literaturgeschichte propagierte, sprechen sich Bogatyrev/Jakobson nämlich für eine disziplinäre Trennung der Bereiche aus. Arbeitsteilig solle sich die Literaturgeschichte einerseits um die Erforschung der ‚Literarizität‘ kümmern (und solchermaßen mit dem formalistischen Programm fortfahren), die „Charakterisierung des Systems der Kunstformen, die das aktuelle Repertoire einer bestimmten Gemeinschaft bilden“<sup>643</sup> andererseits der Folkloristik überlassen. Der eigentliche Gegenstand aber – die Evolution der poetischen Formen – liegt im ‚Dazwischen‘, d.h. zwischen den nun geschiedenen Disziplinen Folkloristik und Literaturgeschichte. Wie schon im Fall der ‚Kultur der Nordwestslaven‘ steht hinter dieser Wissenschaftspolitik die Annahme, dass sich der komplexe wiewohl ‚ganze‘ Gegenstand nur über den Zusammenschluss verschiedener Blickwinkel erschließen lasse. Anders als im Strukturalismus Saussurescher Prägung, in dem die *langage* nach der Abkoppelung der Bereiche *langue* und *parole* bald aus den Augen verloren wurde, halten Bogatyrev/Jakobson, so möchte ich argumentieren, an dem ‚ganzen‘ Gegenstand fest. Der Saussureschen ‚Zerschlagung‘ des Gegenstands, die eine ganze Wissenschaftstradition nach sich zog, setzen Bogatyrev und Jakobson ein ‚ganzheitliches‘ Kulturmodell entgegen. Die Differenzierung vollziehen sie dabei in der Betrachtungsweise. Hatte Saussure im *Cours* die integrale Erforschung der Sprache in die Zukunft ausgelagert, d.h. der Zukunftswissenschaft der *Semeologie* überantwortet

---

<sup>642</sup> „[P]erhaps Bogatyrev believed all along that each new performance of folk drama was in effect a new work of folklore, and suppressed his own views in the later joint essays with Jakobson.“ (Richard Baumann: Conceptions of folklore in the development of literary semiotics, in: *Semiotica* 39 (1982), 1-20, hier 7.)

<sup>643</sup> Jakobson/Bogatyrev, Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens, 23.

und den neuen Gegenstand der *langue* dadurch von der ‚trägen Masse‘ befreien können, bildet sie die Vermittlungsebene von Jakobsons und Bogatyrevs Ausführungen. Und es wäre, dies nur am Rand bemerkt, den Versuch wert, die Geschichte der ‚westlichen Moderne‘ einmal nicht als Geschichte der Fragmentierung, sondern als Geschichte der Auslagerungen zu erzählen.

Hieraus ergibt sich aber auch ein abgeändertes Bild der Genese des Strukturalismus als wissenschaftlicher Methode. Patrick Sériots These, die Etablierung des ‚strukturalistischen Paradigmas‘ vollziehe sich nicht als Bruch mit dem Vorangegangenen („rupture avec ce qui l’a précédé“<sup>644</sup>), sondern als langsame Ablösung („la lente reconfiguration du paradigme organiciste en paradigme structuraliste“<sup>645</sup>), kommt das Verdienst zu, die gängigen, reflexartig auf Brüche, *turns* und Paradigmenwechsel setzenden Darstellungen der (westlichen) Wissenschaftsgeschichte relativiert zu haben. Dennoch möchte ich dem von ihm gezeichneten Bild der ‚langsamen‘, dabei aber ‚natürlichen‘ und ‚zwingenden‘ Abfolge der Epistemologien (von organizistisch zu strukturalistisch) folgendes entgegenhalten: Wie die Re-lecture des *Cours de linguistique générale* gezeigt hat, vollzieht sich die Begründung des Wissenschaftsparadigmas, welches das 20. Jahrhundert der westlichen Welt prägen sollte, nicht, wie Sériot meint, langsam und natürlich, sondern in einem wissenschaftlichen Willkürakt, der die schnellen Erfolg versprechende *langue* von der ungleich widerspenstigeren *langage* separierte und letztere in die Zukunft verbannte. Von einer *natürlichen* Evolution der Epistemologien kann also schwerlich die Rede sein.

Dementsprechend lässt sich auch nicht entscheiden, ob konzeptionelle oder nicht viel eher wissenschaftspolitische Erwägungen für Jakobsons und Bogatyrevs Forderung der disziplinären Trennung der Literaturgeschichte und der Folkloristik den Ausschlag gaben. Dass wissenschaftspolitische Erwägungen aber zumindest hineingespielt haben, scheint mir schon durch die Frontstellung zu Gerhard Gesemann erwiesen, der ja im Anschluss an Sauer und Nadler für die Zusammenlegung der Disziplinen Literaturgeschichte und Folkloristik und damit für eine methodische Orientierung an der volkskundlichen Germanistik plädierte. Die Forderung von Bogatyrev und Jakobson kann somit auch als Vorkehrung verstanden werden, welche die Autonomie der Folkloristik sicherstellt und solchermaßen verhindert, dass die Folklore – also der Bereich der Realisierung der kulturellen Formen – von

<sup>644</sup> Patrick Sériot: *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*. Paris: Presses Universitaires de France 1999, 1.

<sup>645</sup> Ebd., 311.

den Literaturgeschichtlern vernachlässigt bzw. dominiert wird. Jedenfalls achteten Bogatyrev und Jakobson auch *in personam* darauf, die Bereiche voneinander getrennt zu halten. Die Verteilung der Kompetenzen ist dabei klar geregelt: Der Ethnograf Petr Bogatyrev widmet sich vorrangig der Folklore, der Linguist Roman Jakobson befasst sich in erster Linie mit der Literatur.

Damit setzen sie in der eigenen Wissenschaftspraxis um, was Jakobson auch in seiner ebenfalls 1929 verfassten kultur- bzw. wissenschaftsgeschichtlichen Studie *Über die heutigen Voraussetzungen der russischen Slavistik* festgestellt hatte; nämlich dass der Bereich der Folklore als Bereich der sozialen Realisierung der kulturellen Formen einen unabdingbaren Bestandteil der kulturellen Evolution bilde. Er ist, weil er sich im ‚Dazwischen‘ ereignet, unverzichtbares Standbein des teleologisch konzipierten ‚russischen‘ Kulturmodells; umso mehr, so ließe sich die Universitätspolitik von Jakobson und Bogatyrev interpretieren, müsse die Selbständigkeit der Folkloristik als wissenschaftlicher Disziplin gewahrt werden.

Hieran zeigt sich aber meines Erachtens die kulturpolitische Dimension des von Bogatyrev und Jakobson aufgestellten theoretischen Modells. Dies wiederum führt zur Erkenntnis der Untrennbarkeit der kulturhistorischen und der theoretischen Schriften Roman Jakobsons. Die getrennte Rezeption macht meines Erachtens blind für die kulturpolitische Dimension der theoretischen Texte und vice versa und verunmöglicht so ein umfassenderes – mehrdimensionales – Textverständnis. Es erscheint geradezu absurd, wenn der Autor eines trotzdem äußerst aufschlussreichen Aufsatzes über Roman Jakobsons selten rezipierte kulturhistorische Schriften nun seinerseits von einem „historian sui generis“ Jakobson ausgeht. Denn wenn sich etwas sicher behauptet lässt, dann doch, dass es sich bei Roman Jakobson um *eine* Person handelt.

Participants in this conference are fully aware of Roman Jakobson's erudition and breadth of interests, but the general reader, who is mainly familiar with Jakobson's works published after World War Two, may not realize that phonology and poetics were the only fields that Jakobson enthusiastically pursued. His thoroughly traditional philological education enabled him to work with medieval texts – and this, in turn, allowed him to become a versatile cultural historian of Eastern Europe – a historian *sui generis*, to be sure. It is this aspect of Jakobson's intellectual biography, his historiosophy, that I would like to address here.<sup>646</sup>

Im Gegensatz zu Toman denke ich, dass auch die kulturhistorischen Texte nur adäquat verstanden

---

<sup>646</sup> Jindřich Toman: Jakobson and Bohemia/Bohemia and the East, in: Cahiers de l'ILSL 9 (1997): Françoise Gadet/Patrick Sériot (Hgg.): Jakobson entre l'est et l'ouest (1915-1939). Un épisode de l'histoire de la culture européenne, 237-247, hier 237.

werden können, wenn sie mit den theoretischen bzw. linguistischen Texten zusammengelesen werden. Dies nämlich bedeutet auch, dass sie nicht nur *mit* den theoretischen Texten, sondern auch *als* theoretische Texte gelesen würden. Das wiederum, so behaupte ich, veränderte das Verständnis des Texts und mithin den Text von Grund auf.

Der *Kulturhistoriker* Roman Jakobson war, so Jindřich Toman, aber in den 20er Jahren insbesondere damit beschäftigt eine neue Interpretation der tschechischen Geschichte vorzulegen, mit der er sich dezidiert gegen eurozentristische Tendenzen richtete:

Attempts at (re)defining the sense of Czech history were, of course, not unusual, but Jakobson's was remarkable, if not only for the fact that he passionately argued an idea not very popular among the Czechs in the twentieth century, namely that certain elements of Czech culture are rooted in the Slavic East. This perspective transcends local interests. Jakobson's statements about Czech history are in fact statements about nothing less than the role of the Slavs in European history. That is, Jakobson emerges in his Czech historiography as an author of an emancipatory narrative designed to remind the West that it, the West, is not the center of the World, neither in the present days, nor in the past.<sup>647</sup>

1942 greift Roman Jakobson in seinem Aufsatz *The Wisdom of the Ancient Czechs* ein Thema auf, das er bereits in seiner 1929 erschienen Schrift *Nejstarší české písně duchovní* (The Oldest Czech Spiritual Songs) entwickelt hatte,<sup>648</sup> und argumentiert, dass sich die heterogene vielfältige tschechoslowakische Kultur auf die kurze Christianisierungsperiode der Westslowakei durch die zwei byzantinischen Mönche Kyrill und Methodius zurückführen lasse, welche die Volkssprache als Kirchensprache etablierten und gleichzeitig ein östlich-orientalisches Element in die tschechische Kultur einpflanzten. In diesen historischen Ereignissen sieht Jakobson, so Toman, eine frühe Realisierung des demokratischen Ideals:

We are facing the proposition that by embracing the service in the near-vernacular, the ‚Czechoslovaks‘ not only emancipated themselves in national terms, but also showed a primordial sense of democracy. The decision underlying this emancipation has a composite quality: on the one hand, it was a ‚Czechoslovak‘ innovation, yet at the same time, it was implemented with the help of the Byzantine east. What is thus presented as the ideology of the ‚Czechoslovaks‘ and a ‚revolutionary Czechoslovak innovation‘ is, by contiguity, also Slavic and Eastern.<sup>649</sup>

Diese demokratische Synthese von westlichen und östlichen Elementen, die fortgelebt hat und auch

---

<sup>647</sup> Ebd.

<sup>648</sup> Vgl. ebd., 239.

<sup>649</sup> Ebd., 241.

noch in der Kultur der tschechoslowakischen Republik zu finden ist, macht Jakobson 1943 als Gegenprogramm zu den zerstörerischen totalitären Tendenzen, die schließlich zum Zweiten Weltkrieg geführt hatten, stark. Die Kultur der „Nordwestslaven“, deren Hybridität durch die Slawistik wieder ins Bewusstsein gerufen werden muss, zeigt sich solchermaßen als historischer Möglichkeitsraum. Diese Aufgabenstellung verdeutlicht jedoch auch Jakobsons „funktionalen“, „teleologischen“ Wissenschaftsbegriff und daraus abgeleitet sein wissenschaftliches Selbstverständnis: Die Erkenntnis, dass sich die Wissenschaft ihren Gegenstand zu einem guten Teil selbst macht, weist wissenschaftliche (und theoretische) Arbeit unweigerlich als eine politische Angelegenheit aus. Die historischen Vorbilder Kyrill und Methodius aber entpuppen sich nunmehr, so lässt sich denken, auch als Chiffren für Bogatyrev und Jakobson selbst, die nach Prag gekommen waren, um gegen den „germano-romanischen“ Kulturimperialismus aufzutreten und russische Kultur in die europäische einzupflanzen. Die kulturelle Vermischung sollte diesmal allerdings nicht mit den Mitteln der altertümlichen Religion, sondern der modernen Wissenschaft in die Wege geleitet werden, wie sich aus der schon an anderer Stelle erwähnten seltsamen Metaphorik in Jakobsons Text *Über die heutigen Voraussetzung der russischen Slavistik* unschwer ableiten lässt: „Man muß – wir wollen einen merkantilen Terminus gebrauchen – die Märkte des Kulturabsatzes kennen, deren Aufnahmefähigkeit und Möglichkeiten, man muß diejenigen Mittelpunkte ausfindig machen, wo die Einimpfung der russischen wissenschaftlichen Tradition, die Kreuzung mit den russischen Kulturwerten produktive Ergebnisse zeitigen kann.“<sup>650</sup> Auch mit diesem Bild stellt Jakobson die eigene wissenschaftliche Tätigkeit als bewusst gesetzten politischen Akt heraus.

---

<sup>650</sup> Jakobson, *Über die heutigen Voraussetzungen*, 637.

## 2. AUSBLICK: VOLKSSEMIOTIK

„Jegolin hat ihn wirklich gern, fast wären wir  
uns in die Arme gefallen, als wir über Petr sprachen.“<sup>651</sup>

Der entscheidende Unterschied des Kulturmodells, wie es Bogatyrev und Jakobson in ihrem gemeinsamen Aufsatz *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* entwarfen, zu Saussures Sprachmodell liegt in der Annahme und theoretischen Berücksichtigung einer gemeinsamen Entwicklung, einer gemeinsamen und natürlichen Evolution der wissenschaftlich separierten Bereiche. Nicht nur das Erscheinungsdatum 1929 verbindet den Text daher mit Jakobsons kulturgeschichtlichem Aufriss *Über die heutigen Voraussetzungen der russischen Slavistik*, in dem er eine Orientierung der Slawistik am ‚ganzheitlichen‘ Strukturalismus russischer Prägung vertrat – in Abgrenzung zu der auf Seiten der deutschen Universität gerade hoch im Kurs stehenden ‚volkskundlichen‘ Betrachtungsweise (Gerhard Gesemann). Die wissenschaftlichen Bemühungen müssten, so Jakobson und Bogatyrev, letztlich die Erforschung der Kulturentwicklung zum Ziel haben. Dieses Anliegen sehen die Co-Autoren gegenwärtig am besten durch die disziplinäre Trennung der Bereiche Literaturgeschichte und Folkloristik gewährleistet. Widmet sich die Literaturgeschichte dem Bereich der Literatur und der Generierung poetischer Formen, so habe die Folkloristik die Folklore zum Gegenstand, d.h. den Bereich der sozialen Realisierung der poetischen Formen. Anders als in den Modellen von Ferdinand de Saussure oder Hans Naumann konzipieren die aus Russland emigrierten Freunde den mit der *langue* assoziierten Bereich der Folklore als genuin schöpferisch – als „besondere Form des Schaffens“. Gerade dadurch aber zeigt sich die große Problematik des „Saussureschen“ Begriffs: Dieser lässt sich nur auf ein Kollektiv gleichgeschalteter Individuen („mentales Wörterbuch“) anwenden, in dem sich die Rezeption, die Aufnahme neuer Formen kollektiv und einheitlich vollzieht. Insofern ein Individuum an mehreren sozialen Gruppen teilhat, zeichnet sich dagegen im Text *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, wie schon mehrfach betont, ein differenzierterer und komplexerer Kollektivbegriff ab, und der angebliche ‚Königsweg‘ der Linguistik,

---

<sup>651</sup> Mukařovský an Bohuslav Havránek, 19.6.1945, zit. nach Ehlers, Zur Einführung, 18.

die Erforschung der *langue*, erweist sich bei der Lösung dieses Problems als Sackgasse. Die in ihrem ‚ganzheitlichen‘ Modell vorgeschlagene Kompetenzverteilung und Trennung der Disziplinen haben die Freunde bereits *personaliter* vollzogen. Kümmerst sich Petr Bogatyrev um die Erforschung der Folklore, richtet Jakobson das Augenmerk auf die Literatur; nicht ohne jedoch im ständigen wissenschaftlichen Austausch mit dem Freund zu stehen.

*Die ästhetische Funktion als „Poetizität“ (Roman Jakobson)*

Die in dem gemeinsamen Aufsatz aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen das Verhältnis zwischen Dichtung/Literatur und Leben betreffend greift Jakobson in seinem Essay *Was ist Poesie?* aus dem Jahr 1933 wieder auf – allerdings führen ihn die Erkundungsgänge an der Grenze zwischen Dichtung und ‚Nicht-Dichtung‘ diesmal nicht zu einem abstrakten Kulturmodell (Literatur – Folklore – universale Evolution), sondern zunächst zu den konkreten Texten von einigen Dichterinnen und Dichtern. Gleich zu Beginn distanziert sich Jakobson darin von Literaturwissenschaftlern, die zwischen Dichtung (Zeichen) und dem Leben (Objekt) der DichterInnen eine einfache und stabile Beziehung ansetzen – oder besser ausgedrückt: „Soldan describes the relationship between an erotic poem and a poet’s erotic life as if he were dealing with static entries in an encyclopedia rather than a dialectical alliance with constant shifts, as if he regarded a sign and the object designated by it as monogamously and immutably bound to one another [...]“.<sup>652</sup> Dass sich das Verhältnis nicht so einfach bestimmen lässt, sieht Jakobson dabei durch die Zwischenstellung, die Tagebuch-Literatur einnimmt, begründet. Die mitunter inhaltlich und formal signifikant voneinander abweichenden Darstellungen desselben Ereignisses im Tagebuch und in so genannten dichterischen Texten des tschechischen Dichters Karel Hynek Mácha interpretiert Jakobson dabei mit Referenz auf das neue Medium Film als „two different takes of a single scene“<sup>653</sup>; Máchas Tagebuch sei demzufolge „every bit as much a work of poetry as *Máj* (May, the narrative poem for which Mácha is best known) and ‚Marinka‘ (Marinka, a short story)“.<sup>654</sup> Gleichzeitig gelte es Abstand davon zu nehmen, im Tagebuch sofort die ‚realistischere‘ Abbildung des realen Events zu vermuten: „Whoever claims that the diary

<sup>652</sup> Roman Jakobson: *What is Poetry?* in: Ladislav Matejka/Irwin R. Titunik (Hgg.): *Semiotics of Art. Prague School Contributions*. Cambridge: MIT 1977, 164-175, hier 167.

<sup>653</sup> Ebd., 168.

<sup>654</sup> Ebd.

version is a photographically perfect reproduction of reality and *May* a sheer fabrication on the part of the poet is simplifying the matter as much as the schoolbooks do.“<sup>655</sup> Vielmehr müsse, so Jakobson, von einem komplexen, einem multilateralen Zusammenspiel von Dichtung und Privatleben ausgegangen werden, in das beide Darstellungsweisen – die odenartige Dichtung bzw. das einer Burleske vergleichbare Tagebuch Máchas – gleichermaßen involviert sind. Zusätzlich zu der verwickelten Beziehung der Dichtung zum Leben des Dichters lassen sich die Texte nach Jakobson auch auf soziale Zusammenhänge wie literarische Schulen (soziale Funktion) und auf literarische Konventionen bzw. Traditionen beziehen. Die Crux in Jakobsons Ausführungen liegt jedenfalls darin, dass sich die Texte, sei es nun in der Form von Dichtung oder dem Tagebuch oder etwas anderem, auf das Ereignis, das sie zu beschreiben vorgeben, auswirken: „Every verbal act“, so Jakobson, „in a certain sense stylizes and transforms the event it depicts.“<sup>656</sup>

So schnell sich die Literatur aber mit dem Leben vermischen kann, so schnell kann sie sich auch wieder daraus zurückziehen. So versteht Jakobson die „childlike rhymes“ eines Gedichts des Surrealisten Vítězslav Nezval – im Unterschied zu Nezvals früheren Mitstreitern – als Radikalisierung eines poetischen Programms, an dessen Schulbildung er wesentlich beteiligt gewesen war:

Out and out advocates of a poetry of revolt were either so embarrassed by these poetic games that they did their best to hush them up, or so annoyed by them that they spoke of Nezval's decline and betrayal of the cause. I am thoroughly convinced, however, that these childlike rhymes are as significant a breakthrough as the carefully thought out, mercilessly logical exhibitionism of his antilyrics. They are an integral part of a united front, a united front to keep the word from being treated like a fetish.<sup>657</sup>

Eine ‚Fetischisierung des Worts‘, d.h. die Fixierung des Worts auf *ein* Objekt, aber ist nach Jakobson symptomatisch für das gesamte (westliche) 19. Jahrhundert, in dem es, aufgrund der massiven gesellschaftlichen Umbrüche und nicht zuletzt auch der Ausdifferenzierung des wissenschaftlichen Felds, zu einer wahren Wortinflation gekommen war – bei gleichzeitiger Steigerung seiner Kreditwürdigkeit. Dank der modernen Phänomenologie – Edmund Husserl hielt übrigens zwei Jahre später im Prager Linguisten Kreis einen Vortrag zum Thema ‚Phänomenologie und Sprachwissenschaft‘<sup>658</sup> –

---

<sup>655</sup> Ebd., 169.

<sup>656</sup> Ebd., 170.

<sup>657</sup> Ebd., 173.

<sup>658</sup> Vgl. Květoslav Chvatík: Jan Mukařovský, Roman Jakobson und der Prager linguistische Kreis, in: K. Ch.: Mensch und Struktur. Kapitel aus der neostrukturellen Ästhetik und Poetik, übers. v. Walter Annuß u. Holger

aber sei, so Jakobson, dieses allzu stabile, allzu monogame Verhältnis wieder durchbrochen und die fundamentale Differenz zwischen Zeichen und Objekt in Erinnerung gerufen worden. Dieses Bewusstsein aber sei, so Jakobson, von oberster Wichtigkeit im Kampf gegen den für die eigene Gegenwart von 1933 diagnostizierten Verlust des Bezugs der Zeichen respektive Wörter zu konkreten Objekten und damit einhergehend ihrer Aushöhlung:

And today! Modern phenomenology is exposing one linguistic fiction after another. It has skilfully demonstrated the prime importance of the distinction between sign and designated object, between the meaning of a word and the content at which the meaning is directed. There is an analogous phenomenon in the socio-political field: the heated opposition to muddled, empty, harmful abstract cant and phrasemongering, the ideocratic struggle against 'humbug-words', to use the picturesque expression.<sup>659</sup>

An dieser Stelle seiner Argumentation aber weist Jakobson die häufig artikulierte Kritik entschieden von sich, die Denkschule des russischen Formalismus, die Jakobson entscheidend geprägt hatte, stünde für Ästhetizismus oder *l'art pour l'art*.

It has been quite fashionable in critical circles lately to profess certain doubts about what is called the formalist study of literature. The school, say its detractors, fails to grasp the relationship of art to real life, it calls for an 'art for art's sake' approach, it is following in the footsteps of Kantian aesthetics. Critics with objections in this vein are so completely one-sided in their radicalism that, forgetting the existence of a third dimension, they view everything on a single plan. Neither Tynjanov nor Mukařovský nor Šklovskij nor I – none of us has ever proclaimed the self-sufficiency of art. What we have been trying to show is that art is an integral part of the social structure, a component that interacts with all the others and is itself mutable since both the domain of art and its relationship to the other constituents of the social structure are in constant dialectical flux. What we stand for is not the separatism of art but the autonomy of the aesthetic function.

Anders als die Kritiker behaupten, propagiere der Formalismus nach Jakobson also nicht die Autonomie der Kunst. Den Bereich der Kunst sehen sie vielmehr als integralen Bestandteil der Sozialstruktur und, da im dialektischen Wechselspiel mit den anderen sozialen Bereichen, historischen Wandlungen unterworfen. Autonomie, d.h. daher auch (und nicht zuletzt) Autonomie vom der Kunst gesellschaftlich zugewiesenen Ort, proklamieren die Formalisten nach Jakobson dagegen für die ‚ästhetische‘ oder im Fall der Literatur ‚poetische Funktion‘. Diese Funktion bildet nur *einen* Bestandteil der komplexen Struktur eines Texts; tritt sie aber signifikant in Erscheinung handelt es sich um „Poetizität“ und, so Jakobson, beim Text um Dichtung. Wichtig scheint mir an dieser Stelle fest-

---

Siegel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, 171-196, hier 190.

<sup>659</sup> Jakobson, *What is Poetry?*, 173.

zuhalten, dass Jakobson das Autonomiepostulat aber nicht auf die „Poetizität“ beschränkt, sondern auffälligerweise explizit auf die ‚ästhetische‘ oder ‚poetische Funktion‘ bezieht, die eben auch in Texten (wie zum Beispiel dem wissenschaftlichen oder theoretischen Text), die aufgrund der fehlenden Dominanz nicht der Dichtung zugerechnet werden können, vorhanden ist. Dieses abstrakte Konzept versucht Jakobson im Anschluss durch ein Bild zu veranschaulichen:

For the most part poeticity is only a part of a complex structure, but it is a part that necessarily transforms the other elements and determines with them the nature of the whole. In the same way, oil is neither a complete dish in and of itself nor a chance addition to meal, a mechanical component; it changes the taste of food and can sometimes be so penetrating that a fish packed in oil has begun to lose, as in Czech, its original genetic name, *sardinka* ‚sardine‘, and is being baptized anew as *olejovka* (*olej* – ‚oil‘ + *-ovka*, a derivational suffix). Only when a verbal work acquires poeticity, a poetic function of determinative significance, can we speak of poetry.

Es kann also nach Jakobson vorkommen, dass sich die ‚poetische Funktion‘ in der Zusammensetzung des ganzen Texts (oder Gerichts) behauptet und der Text als Zeichen verstanden genauso wie die ihn konstituierenden Zeichen nicht mehr auf die Objekte (Sardine) referiert, sondern auf „Poetizität“ (Öl). „Poetizität“ erweist sich somit als Referenz der ‚poetischen Funktion‘. Texte, deren Zeichen sich nicht auf die Ebene der Objekte, sondern auf die abstraktere Ebene der „Poetizität“ beziehen, lassen sich nach Jakobson der Dichtung zuordnen.

In der „Poetizität“ setzt Jakobson ein dogmatisches Definitionskriterium für Poesie an und weist ihm gleichzeitig eine widersprüchliche Funktion zu: das Aufbrechen des dogmatischen, d.h. einfachen und stabilen Verhältnisses zwischen Zeichen und Objekten, wie es nach Jakobson für das 19. Jahrhundert charakteristisch war. In Jakobsons Modell des dichterischen Zeichens dagegen bewirkt der Einzug einer dritten Ebene, auf die die Zeichen der Poesie verweisen, eine Art Spiegeleffekt. Das Zeichen verweist nicht ‚gleichgültig‘ auf die Realität, sondern auf sich selbst:

But how does poeticity manifest itself? Poeticity is present when the word is felt as a word and not a mere representation of the object being named or an outburst of emotion, when words and their composition, their meaning, their external and internal form acquire a weight and value of their own instead of referring indifferently to reality.<sup>660</sup>

Durch diesen Verweis auf sich selbst ergibt sich eine Verdoppelung des Zeichensystems: Das Zeichen ist nicht mit sich selbst identisch, sondern steht in Spannung zu sich selbst. Wozu aber dient nach

<sup>660</sup> Ebd., 174.

### Jakobson die das Zeichen reflektierende Poetizität?

Why is all this necessary? Why is it necessary to make a special point of the fact that sign does not fall together with object? Because besides the direct awareness of the identity between sign and object (A is A<sub>1</sub>), there is a necessity for the direct awareness of the inadequacy of that identity (A is not A<sub>1</sub>). The reason this antimony [sic] is essential is that without contradiction there is no mobility of concept and sign becomes automatized. Activity comes to a halt, and the awareness of reality dies out.<sup>661</sup>

Nach Jakobson besteht die Notwendigkeit, sich die Nicht-Identität von Zeichen und Objekten immer wieder zu vergegenwärtigen, da sonst die Realität zum Stillstand gebracht wird, d.h. in ihrer widersprüchlichen Lebendigkeit nicht mehr wahrnehmbar ist. Die Aufgabe, die Jakobson in seinem Aufsatz der Dichtung (und damit indirekt der Literaturwissenschaft) zuweist – und hierin knüpft er unverkennbar an frühere formalistische Theoreme an – liegt in der Bewusstmachung der Realität. Jakobsons Modell des poetischen Zeichens, so lässt sich zusammenfassend feststellen, umfasst also drei Ebenen: die Ebene der Objekte, die Ebene der Zeichen und die Ebene der Poetizität/Reflexion. Im Unterschied zu nicht-poetischen Zeichen, die nach Jakobson über einen direkten und einfachen Objektbezug verfügen, verweisen poetische Zeichen nicht auf die Ebene der Objekte, sondern auf die Ebene der Poetizität. Die Referenz auf der Ebene der Poetizität aber spiegelt nicht nur das Zeichen, sondern das Verhältnis zwischen Zeichen und Objekt, und schafft dadurch eine Verdoppelung des Zeichensystems. Der dadurch hergestellte Widerspruch des Zeichens zu sich selbst sichert nach Jakobson seine Ruhelosigkeit, seine Mobilität, die notwendig ja unabdingbar für Bewusstmachung der Realität sind. Oder mit der den Ausführungen vorangestellten Anekdote ausgedrückt:

Once, when a world wrestling champion lost to an underdog, one of the spectators jumped up, charged that the bout had been fixed, challenged the victor, and defeated him. The next day a newspaper carried an article saying that the second as well as the first bout had been fixed. The spectator who had challenged the victor of the first bout then burst into the newspaper's offices and gave the editor responsible for the story a slap in the face. But both the newspaper article and the spectator's pique later turned out to be prearranged hoaxes.

Das nicht-poetische Zeichen verweist, so lässt sich die Anekdote auflösen, in Jakobsons Konzeption auf eine immer widersprüchliche Realität und muss sich – notgedrungen – dazu in ein Verhältnis

---

<sup>661</sup> Ebd., 175.

setzen. Das poetische Zeichen bespiegelt dieses Verhältnis, also die Einstellung des Zeichens zur widersprüchlichen Realität. Diese Bespiegelung/Reflexion wiederum ruft eine Reaktion auf der Seite des Zeichens hervor und es kommt zum Zusammenstoß zwischen Zeichen und seiner Reflexion. In diesem dialektischen Verhältnis zwischen den Zeichen und ihrer Reflexion aber bildet sich so etwas wie die Realität ab: Nur hier ist der Schlag echt.

Der Text mit dem Schulbuchtitel *What is Poetry?* lässt sich dabei aber nicht auf die konzeptionelle/theoretische Dimension reduzieren. Insofern Jakobson von einem verwickelten Verhältnis zwischen Dichtung und Privatleben ausgeht sowie die poetische Funktion nicht auf Dichtung beschränkt sieht, sondern sie potenziell allen Texten, also auch wissenschaftlichen oder theoretischen zugesteht, weist er auf eine weitere Lesart hin: Der theoretische Text als Reflexion des ‚eigenen Zeichens‘, als des eigenen Verhältnisses zur Realität, d.h. der eigenen Biografie. Gerade die Wahl des Worts ‚monogam‘, zur Beschreibung des unglücklichen Verhältnisses zwischen Zeichen und Objekt, rückt Ehebruch an den Deutungshorizont des Texts. Gerade im Kontext von 1933 aber konnte das Ausleben jener von Jakobson über Mácha im Text beschworenen ‚animalischen Instinkte‘ jedoch keine irgendwie gut zu heißende Alternative dargestellt haben. Damit ordnete sich der Text in die Reihe der aufgerufenen Autoren Joyce und Lawrence ein, deren literarische Arbeit der Verarbeitung der Naturtriebe galt; und die Antwort auf die Frage „Was ist Poesie?“ wäre in dieser Lesart: Bewältigung durch Reflexion.

Vergleichsweise einfach scheinen dagegen die rein konzeptionellen Schwierigkeiten von Jakobsons Modell des poetischen Zeichens, wobei das größte Problem wohl darin besteht, dass Jakobson das aufgestellte Definitionskriterium der Poetizität essentialistisch, d.h. als wesentliche Eigenschaft des Objekts/Texts auffasst. Damit erweist es sich aber als paradoxe Setzung, da es offenbar der Willkür des Interpreten obliegt, die ‚Poetizität‘ des Texts festzustellen. ‚Poetizität‘ erweist sich dadurch als Intention – des individuellen Autors oder des individuellen Interpreten. Der Text als Zeichen wird solchermaßen aus dem sozialen Raum gelöst, d.h. isoliert von anderen Texten und Zeichen betrachtet, welche dem Zeichen ebenfalls als Spiegel bzw. Stichwortgeber dienen könnten. Das poetische Zeichen bezieht nach Jakobson seine Bedeutung durch die einseitige, die monofokale Interpretation des Literaturwissenschaftlers.

Jakobsons Modell des poetischen Zeichens ist auch zeitgenössisch nicht unwidersprochen geblieben. Das ist insofern nicht überraschend, als die intellektuelle Auseinandersetzung bzw. Kontroverse das wissenschaftliche Leitprinzip des Prager Linguistischen Zirkels, dem auch Roman Jakobson, Petr Bogatyrev und Jan Mukařovský seit seiner Gründung 1926 angehörten, bildeten. So gehörten Petr Bogatyrev und Roman Jakobson ja neben dem Linguistischen Kreis auch dem 1929 gegründeten Ethnografischen Zirkel an, der, wie bereits ausgeführt, so etwas wie die wissenschaftliche ‚Parallelaktion‘ zum Linguistischen Kreis bildete. In Letzterem diskutierte man jedenfalls über grundsätzliche Probleme der Sprach- und Literaturwissenschaft anhaltend, engagiert und ideologisch unbeschränkt.<sup>662</sup> Nicht nur Jakobson und Bogatyrev, auch Jakobson und Mukařovský sowie Bogatyrev und Mukařovský verband zusätzlich zu ihren wissenschaftlichen Interessen auch eine enge Freundschaft, was sich, wie noch vorgeführt werden soll, in einem intensiven wissenschaftlichen Austausch niederschlug.<sup>663</sup> Ihre gemeinsam entwickelten Modelle und Ansätze weisen dementsprechend einige Überschneidungen, aber auch fundamentale Differenzen auf.

Jan Mukařovský (1891-1975) habilitierte sich 1929 mit einer Arbeit zum nun schon bekannten Dichter der tschechischen Romantik Karel Hynek Mácha und wurde dann Professor für Ästhetik an der tschechischen Karl-Universität. Während seiner Professur an der Universität in Bratislava von 1934-38, eine Zeitspanne in der sich Bogatyrev übrigens ebenfalls in Bratislava befand, entstand auch der relativ bekannte Text *Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten* (1936), der auf Deutsch zuerst 1970 in dem Suhrkamp-Band *Kapitel aus der Ästhetik* erschienen war und im Folgenden, zugeschnitten auf das Problem des Verhältnisses zwischen Literatur und Folklore, vorgestellt werden soll.

In dem Text finden sich eine Reihe von expliziten und impliziten Bezugnahmen auf Arbeiten von Bogatyrev und Jakobson, so beispielsweise auf dessen Text *Was ist Poesie?*,<sup>664</sup> wodurch er sich als Teil eines ganz spezifischen Kommunikationszusammenhangs zu erkennen gibt.

So wie für Roman Jakobson ist die ästhetische Funktion, da es „keine feste Grenze zwischen dem

---

<sup>662</sup> Vgl. etwa Josef Vachek: *The Linguistic School of Prague. An introduction to its theory and practice.* Bloomington/London: Indiana UP 1966, 11.a

<sup>663</sup> Für den Hinweis auf die konzeptionellen Überschneidungen zwischen Bogatyrev und Mukařovský, wodurch ich auf die Spur von Mukařovský gekommen bin, danke ich Steve Giles.

<sup>664</sup> Vgl. Jan Mukařovský: *Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten*, in: ders.: *Kapitel aus der Ästhetik.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, 7-112, hier etwa 64, 66- 68.

ästhetischen und dem außerästhetischen Bereich gibt“, nach Mukařovský nicht an den Bereich der Kunst gekoppelt: „Es gibt keinen Gegenstand und keine Handlung, die in ihrem Wesen oder nach ihrer Anordnung ohne Rücksicht auf die Zeit, den Ort und den Beurteiler Träger der ästhetischen Funktion wären, und es gibt keine anderen, die wegen ihrer Anpassung an das Reale keinen Zugang zum Bereich der ästhetischen Funktion hätten.“<sup>665</sup> Im Unterschied zu Jakobson ist nach Mukařovský aber die ästhetische Funktion keine essentialistische, sondern eine soziale Kategorie:

Es gibt jedoch – in der Kunst und neben ihr – Dinge, die nach ihrer Anordnung auf eine ästhetische Wirkung hinzielen; dies ist letztlich das Wesensmerkmal der Kunst. Aber die aktive Qualifikation zur ästhetischen Funktion ist keine reale Eigenschaft des Gegenstandes, selbst wenn er absichtlich auf die ästhetische Funktion hinzielt, sondern sie tritt nur unter bestimmten Umständen, nämlich in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext zutage: eine Erscheinung, die zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Land eine privilegierte Trägerin einer ästhetischen Funktion war, kann zu einer anderen Zeit oder in einem anderen Land für diese Funktion ungeeignet sein.<sup>666</sup>

... als ‚soziales Faktum‘ (Jan Mukařovský)

Im Gegensatz zu Jakobson, der – selbst Dichter<sup>667</sup> – die ästhetische Funktion von der Produktionsseite her betrachtet, d.h. sie als Intention des Dichters fasst, die dem Gegenstand/Text eingeschrieben ist, begreift Mukařovský sie als ein Faktum, das erst in der *kollektiven* Rezeption entsteht. Die Rezeption ist nach Mukařovský dabei gesellschaftlich strukturiert bzw. differenziert: unterschiedliche, d.h. voneinander unterscheidbare gesellschaftliche Bereiche diktieren unterschiedliche Rezeptionsweisen. Ein Text kann also in dem einen Bereich als ästhetisch/künstlerisch aufgefasst werden und in einem anderen Bereich nicht. Wiewohl eine „strenge Begrenzung in der Tat illusorisch“ ist und er von Grenzbereichen, Übergangszonen und dialektischer Abhängigkeit ausgeht, besteht für Mukařovský deshalb die Notwendigkeit der fundamentalen Unterscheidung zwischen dem Bereich der Kunst und dem „außerkünstlerischen“ und „außerästhetischen“ Bereich. Die Unterscheidung aber beruht auf der Annahme, „daß in der Kunst die ästhetischen Funktion die dominierende ist, während sie außerhalb, auch wenn sie

<sup>665</sup> Ebd., 12.

<sup>666</sup> Ebd., 13f.

<sup>667</sup> Vgl. Roman Jakobson: *Meine futuristischen Jahre*, hg. v. Bengt Jangfeldt, aus dem Russ. übers. v. Brigitte von Kann. Berlin: Friedenauer Presse 1999.

gegenwärtig ist, ein zweitrangige Stellung einnimmt.“<sup>668</sup> Auch die Folklore zählt Mukařovský dabei zum Bereich der ‚ästhetisch außerkünstlerischen Erscheinungen‘, was bedeutet, dass die ästhetische Funktion ist in der Folklore nicht tonangebend. Gleichzeitig setze, so Mukařovský, die Dominanz der ästhetischen Funktion im künstlerischen Bereich voraus, dass bereits „eine gegenseitige Differenzierung der Funktionen stattgefunden“ habe:

Es gibt jedoch auch Umweltbereiche, die eine konsequente Aufgliederung des Funktionsbereichs nicht kennen, z.B. die mittelalterliche Gesellschaft oder der Folklorebereich. Auch in solchen Fällen kann sich zwar die wechselseitige Über- und Unterordnung der Funktionen im Laufe der Entwicklung verschieben, keineswegs aber so, daß eine von ihnen vollkommen und deutlich in einem bestimmten Fall die andere beherrscht.<sup>669</sup>

Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass die Folklore nach Mukařovský ein Überbleibsel der mittelalterlichen Weltordnung ist und daher keine Überordnung der ästhetischen Funktion kennt.<sup>670</sup> Mit dieser Unterscheidung zwischen den grundsätzlich verschiedenen semiotischen Ordnungen der mittelalterlichen und der modernen Welt, d.h. der westlichen Welt seit der Renaissance, stimmt Mukařovský mit Roman Jakobson wieder überein, der in seiner ebenfalls 1936 erschienenen Schrift *Remarks on the Poetry of the Hussite Era* schreibt:

Despite the fact that the principal idea behind both medieval authority and the Hussites' aversion to it was religious in nature, every attempt at describing the Hussite movement in terms of religion and religion only involves a distortion of the Gothic world view. The Gothic order knew none of the modern era's sharply defined delineations between one field of interest and another, whether religious, artistic, scientific, socioeconomic, national, or erotic. Every phenomenon had several planes, and every event belonged of necessity to more than one sphere. Herein lies the basis for Gothic symbolism. It was not until the Renaissance that individual spheres began to act as independent entities.<sup>671</sup>

Im Unterschied zum mehrdimensionalen Zeichenbegriff im Mittelalter, hätten sich in der Moderne verschiedene semiotische Bereiche ausdifferenziert, in denen jeweils eine Funktion dominiert. Und auch Petr Bogatyrev verweist in seiner Schrift *Zur Frage der gemeinsamen Kunstgriffe im alttschechischen und im volkstümlichen Theater*, die 1938 in der *Slawischen Rundschau* erschienen war, zustimmend auf Ferdinand Stiebitz, der festgestellt hatte:

<sup>668</sup> Mukařovský, Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten, 18.

<sup>669</sup> Ebd., 19.

<sup>670</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>671</sup> Roman Jakobson: Signum et Signatum, in: Ladislav Matejka/Irwin R. Titunik (Hgg.): *Semiotics of Art*. Prague School Contributions. Cambridge: MIT 1977, 176-187, hier 177.

Seitdem das antike Drama, nämlich seine höheren Gattungen, die Tragödie und die Komödie, auf das dramatische Schaffen des europäischen Westens zu wirken beginnt, also seit der italienischen Renaissance, kann man beobachten, wie diese beiden Elemente, das antike und das mittelalterliche, dauernd miteinander kämpfen; und dieser fruchtbare Kampf ist die Triebkraft der Entwicklung des modernen europäischen Dramas. [...] Abschließend kann gesagt werden, daß das antike Drama mit seiner strengen, geschlossenen Form den Sieg über das mittelalterliche Drama davongetragen hat, oder wenigstens daß sein künstlerischer Einfluß viel wirksamer als irgendwelche andere Einflüsse war.<sup>672</sup>

Nur im tschechischen Volkstheater hätte sich, so Bogatyrev, das mittelalterliche Drama behaupten können – „Was das Volkstheater der Tschechoslowaken anlangt, so zeigt dessen Erforschung, daß die künstlerischen Einflüsse des mittelalterlichen Dramas und Theaters darin viel wirksamer zutage treten als irgendwelche andere.“<sup>673</sup> Die Erforschung dieses kulturellen Bereichs stellt sich damit als wissenschaftliche Notwendigkeit heraus, soll auch weiterhin die kulturelle Pluralität und dadurch die Möglichkeit der Entwicklung des „modernen europäischen Dramas“ erhalten werden.<sup>674</sup> In der Annahme einer immer pluralen Realität und damit einhergehend der Forderung nach Pluralität der wissenschaftlichen Methoden und Herangehensweisen als Voraussetzung kultureller/intellektueller Entwicklung aber stimmen Jakobson, Mukařovský und Bogatyrev unbedingt überein. Den ideologischen und intellektuellen Verengungen und Verkürzungen, die den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs begleiteten, begegnen die Freunde also mit einer Wissenschaftstheorie, die wissenschaftliche Tätigkeit als ideologische Tätigkeit erkennt, und, zum Schutz vor ideologischer Vereinheitlichung und damit kulturellem Stillstand, jedem Modell ein Gegenmodell, jedem Ansatz einen Gegenansatz zur Seite stellt.

Mukařovský jedenfalls korreliert das Milieu, das „die kulturellen Werte und Normen bildet“, mit der herrschenden sozialen Schicht. Dieses bestimmt auch die ästhetische Norm, welche sich dann – und hierbei bezieht sich Mukařovský auf Naumanns Formel des ‚gesunkenen Kulturguts‘ – auf andere semiotische Bereiche, so zum Beispiel den Bereich der Folklore, ‚absenkt‘. Im Unterschied zum Bereich der Kunst, in dem die ästhetische Norm „am leichtesten Autonomie [erlangt]“<sup>675</sup> und sich daher rasant entwickelt, verändert sich die ästhetische Norm in dem sozialen Milieu, das „Träger

<sup>672</sup> Petr Bogatyrev: Zur Frage der gemeinsamen Kunstgriffe im altschechischen und im volkstümlichen Theater, in: Slavische Rundschau 10 (1938), 154-161.

<sup>673</sup> Ebd., 155.

<sup>674</sup> Bogatyrevs Ausführungen zum Volkstheater können an dieser Stelle leider nicht eingehend besprochen werden. Vgl. hierzu Jiří Veltruský: The Prague School Theory of Theater, in: Poetics Today 2.3 (1981), 225-235.

<sup>675</sup> Mukařovský, Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten, 67.

einer wirklich ungebrochenen Folklore-Kultur ist“, relativ langsam:

Das Milieu, das die Normen bildet, belässt zwischen ihnen notgedrungen ein verhältnismäßig freies Verhältnis; durch diese Freiheit wird die intensive Entwicklungsbewegung der einzelnen Norm ermöglicht. Hier erlangt die ästhetische Norm am leichtesten die Autonomie, die sie von den übrigen Normen isoliert. Mit der Autonomie der ästhetischen Norm hängt in diesem Milieu auch das von der Gesellschaft weitgehend anerkannte Recht des Künstlers zusammen, im Bereich der Kunst auch außerästhetische Normen umzugestalten (z. B. die ethische), soweit sie als Bestandteil der künstlerischen Struktur, d. h. ästhetisch, wirksam sind. [...] Bei der Befreiung der ästhetischen Funktion aus der Verbindung mit den übrigen entwickelt sich die ästhetische Norm naturgemäß schnell und mit raschen Wendungen. [...] Demgegenüber sind in dem Milieu, das Träger einer wirklich ungebrochenen Folklore-Kultur ist (wie bei uns z. B. das ländliche Milieu in der Karpathoukraine), nach den Beobachtungen der modernen ethnographischen Forschung, die von den Thesen Lévy-Brühls, Durkheims u. a. ausgeht (vgl. die Arbeit des russischen Volkskundlers P. Bogatyrev über das Material aus der Karpathoukraine), die einzelnen Arten von Normen sehr fest in die zusammenhängende Struktur integriert. Diese enge Verknüpfung bewirkt, daß die ästhetische Norm in der Umwelt der Folklore weit weniger veränderlich ist als in anderen Umweltbereichen und daß sie sich ohne tiefgreifende Wandlung oft über Jahrhunderte halten kann. Manche Ethnographen (z. B. die Schule Naumanns) leiteten daraus die übertriebene These ab, daß ‚das Volk nicht produziert, sondern nur reproduziert.‘ Richtig an dieser Feststellung – soweit es die ästhetische Norm betrifft –, ist der Umstand, dass das Milieu der Folklore seine Norm nicht allein schafft, sondern sie von dem ästhetischen Bereich – besonders dem der Kunst – der herrschenden Klasse übernimmt.<sup>676</sup>

Das soziale Milieu der Folklore charakterisiert sich nach Mukařovský also im Unterschied zum normbildenden Milieu, in dem die verschiedenen kulturellen Normen frei und isoliert nebeneinander bestehen, dadurch, dass die kulturellen Normen ineinander „verzahnt“ bestehen und sich dadurch an der Bewegung hindern. Je höher die soziale Schicht, desto klarer sind nach Mukařovský die kulturellen Bereiche voneinander geschieden. Im mit den unteren sozialen Schichten assoziierten sozialen Milieu der Folklore lassen sich die kulturellen Normen dagegen nicht voneinander trennen. Die für den Modernisierungsprozess charakteristische Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems sieht Mukařovský daher nur in den oberen sozialen Schichten gegeben. In den unteren Schichten bestünden nach wie vor mittelalterliche Verhältnisse, was zur Folge habe, und hier verweist Mukařovský auf Petr Bogatyrevs Schrift *Beitrag zur strukturalen Ethnographie* (1931), dass volkskundliche Fakten gleichzeitig mehrere (gleichberechtigte) Funktionen haben können: „Hierbei hängen diese verschiedenartigen Funktionen bisweilen so zusammen, dass wir nicht streng unterscheiden können, welche Funktion im gegebenen Fall am stärksten hervortritt.“<sup>677</sup>

Mukařovský setzt also, so wie auch Roman Jakobson, im Milieu der Folklore einen prä-modernen

<sup>676</sup> Ebd., 66ff.

<sup>677</sup> Bogatyrev zit. nach ebd., 68.

semiotischen Bereich an, in dem es keine dominierende Funktion gibt. Im Unterschied zu Jakobson aber betrachtet Mukařovský die ästhetische Funktion als ein soziales Faktum, als eine Qualität, die in der *kollektiven* Rezeption eines sozialen Milieus entsteht, d.h. ins „kollektive Bewusstsein“<sup>678</sup> eingeht. Hier aber besteht auch die meines Erachtens größte Schwachstelle in Mukařovskýs Modell, denn: Wie lässt sich das angenommene soziale Kollektiv, in dem ein Text angeblich rezipiert wird, genau begrenzen? Wie soll man sich eine „kollektive Rezeption“ vorstellen?

... als sozialer Akt (Petr Bogatyrev)

Das gegen jede Art des wissenschaftlichen und ideologischen Imperialismus bzw. Hegemonialismus gerichtete Leitprinzip der wissenschaftlichen Differenz und Pluralität, wie es Roman Jakobson in seiner Schrift *Über die Voraussetzungen der heutigen Slavistik* von 1929 bzw. auch in der gemeinsam mit Petr Bogatyrev verfassten Schrift *Die Folklore als besondere Form des Schaffens* aufgestellt hatten, führte, wie bereits besprochen, zur Forderung der disziplinären Trennung der wissenschaftlichen Bereiche Literaturgeschichte/-wissenschaft und Folkloristik, und mithin zu einer eindeutigen Kompetenzverteilung unter den Freunden. Der Bereich der Folklore aber bildete das ausgewiesene Spezialgebiet des Volkskundlers Petr Bogatyrev. In seinem 1937 ebenfalls in Bratislava erschienenen Buch *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia* nähert sich Bogatyrev der Frage nach dem Zusammenhang von ‚Kunst‘ und ‚Sozialem‘ über einen neuen Untersuchungsgegenstand. Statt der Folklore steht nun Kleidung, welche enger an den sozialen Körper der Träger und Trägerinnen gebunden ist, im Zentrum seines Interesses.<sup>679</sup> In Analogie zu den Systemen Folklore und Literatur geht

<sup>678</sup> „Das kollektive Bewusstsein ist ein soziales Faktum. Man kann es definieren als den Ort der einzelnen Systeme kultureller Erscheinungen wie z.B. der Sprache, der Religiosität, der Wissenschaft, Politik usw. Diese Systeme sind Realitäten, obschon sie mit Hilfe der Sinne nicht unmittelbar wahrnehmbar sind: ihre Existenz ist dadurch erwiesen, daß sie im Hinblick auf die empirische Wirklichkeit eine normierende Kraft offenbaren [...]“ (ebd., 31.)

<sup>679</sup> Zur versteckten Rezeption des Texts vgl. Ladislav Matejka: Postscript: Prague School Semiotics, in: L. M./ Irwin R. Titunik (Hgg.): *Semiotics of Art. Prague School Contributions*. Cambridge: MIT 1977, 265-290, hier 279f.: „Bogatyrev’s semiotic comparison of the ‚languages‘ of the folk costume with the verbal language is used by Nikolay Trubetzkoy in his *Grundzüge der Phonologie*, one of the most important contributions of the Prague School to the functional (phonological) study of verbal systems. Within this framework, Trubetzkoy points out that among the various forms of folk costume only those which engage a system of norms can function as signs. Moreover, Trubetzkoy calls attention to the striking fact that the isoglosses which distinguish areas or strata of costume types often correspond to the dialectical isoglosses of expressive phonology. In this way, the semiotics of folk costume represents to a certain extent a dialect or a dialectal league overcoming narrow regional, ethnic, and even national boundaries. It was through Trubetzkoy’s *Grundzüge* that Bogatyrev’s comparison reached Roland (sic!) Barthes, who devoted to the language of clothing a substantial portion of his witty, although somewhat abstruse and controversial, essay *Éléments de Sémiologie* (1964) later expanded into an entire book *Système de la Mode* (1967).“

Bogatyrev hierbei ebenfalls von zwei interagierenden Systemen aus: (Volks-)Tracht auf der einen, städtische Kleidung auf der anderen Seite. Im Unterschied zur Tracht, die nach Bogatyrev so wie die Folklore durch das Kollektiv sanktioniert bzw. zensiert wird, liegt die Herstellung des urbanen Gewands tendenziell aber bei den Schneidern, die damit konzeptionell den Platz der Literaturschaffenden besetzen: „Urban dress is subject to the discretion of the tailors who create it.“<sup>680</sup> Wird die Tracht also in einem kollektiven Akt des Zensierens, des Wegschneidens durch die (Dorf-)Gemeinschaft hergestellt, schneiden die Modeschöpfer der Stadt nach Bogatyrev individuell zu, weshalb sich die Tracht auch wenig verändert, städtische Kleidung hingegen dem schnellen Wechsel von Moden folgt. Eine solche Unterscheidung könne aber, so Bogatyrev wiederholt zur Vorsicht im Umgang mit kategorischen Trennungen mahnend, nur tendenziell vorgenommen werden:

Again, I am speaking only of tendencies. In point of actual fact, folk costume changes under the influence of the latter's creators; on the other hand, urban fashion itself is not immune to the sanction of the collective: there are cases where tailors, disregarding the sanction of the collective, produce items of apparel which are not accepted by urban clientele.<sup>681</sup>

Im nun folgenden Kapitel *The Structural Interrelationship of Costume Functions* legt Bogatyrev sein Funktionen-Modell der Tracht auseinander:

Villagers who wear the folk costume say it has several functions, of which one or more will dominate, while others will assume a subordinate position. We frequently find that the dominant function attracts the others to itself. For example, an item of dress in which the regionalistic or nationalistic function is prominent, may at the same time be considered the most beautiful (the aesthetic function), the most comfortable (the practical function), etc. Furthermore, the dominant function, if very strong, can compel a wearer to suffer discomfort and even pain.<sup>682</sup>

Bogatyrev geht also davon aus, dass ein und dieselbe Tracht sich aus mehreren Funktionen zusammensetzt, wobei eine Funktion in der Regel dominiert. Neben etwa der religiösen, der praktischen, der erotischen,<sup>683</sup> der ästhetischen oder der magischen Funktion, stehen bei Bogatyrev die regionale bzw. nationale Funktion sowie jene der sozialen Distinktion. Die beiden letzteren übernehmen dabei, so Bogatyrev, zumeist die Rolle der Dominante. Die verschiedenen individuellen

<sup>680</sup> Petr Bogatyrev: *The Functions of Folk Costume*. The Hague/Paris: Mouton 1971, 33 (= *Approaches to Semiotics*; 5).

<sup>681</sup> Ebd.

<sup>682</sup> Ebd., 34.

<sup>683</sup> Bogatyrev verweist in diesem Zusammenhang auf die von F. S. Krauss mitinitiierte sexualwissenschaftliche Zeitschrift *Kryptádia*.

Funktionen der Tracht stehen jedenfalls zueinander in einer Wechselbeziehung. Ihre hierarchische Ordnung ist nicht fixiert, sondern unterliegt fortwährenden Veränderungen. So kann zum Beispiel die Festtagstracht zur Alltagstracht mutieren – ein Prozess, in dem sich aber automatisch auch die Hierarchie der Funktionen verändert:

In observing the transition from everyday costume to the holiday costume, and thence from the holiday costume to the ceremonial (worn only on great holidays), and thence to the ritual costume [...], we note that such transitions involve a gradual weakening of certain functions and a simultaneous strengthening of other, hitherto less strong, functions. Also, new functions appear.<sup>684</sup>

Auch weist Bogatyrev darauf hin, dass ein und dieselbe Tracht für einige Mitglieder der Dorfgemeinschaft primär diese, für andere aber jene Funktionen erfüllen kann:

Among other things, the above examples illustrate how a single costume may fulfill one function for some members of the community and another function for others. Thus, in some cases where a costume's function is to designate a particular occupation in the community, the same costume may also serve as a sign of old age.<sup>685</sup>

Die Tracht ist demnach ein konkretes soziales Objekt, das je nach sozialem Kontext verschiedene Funktionen erfüllen bzw. verschieden interpretiert werden kann. Wie bereits an anderer Stelle dargestellt, ist die Struktur der Funktionen wandelbar und es können mehrere Funktionen gleichzeitig und nebeneinander bestehen. Den Fall der Dominanz einer Funktion über andere in der Struktur der Funktionen einer Tracht erläutert Bogatyrev anhand zweier Fallbeispiele: dem Verschwinden der Tracht in Mähren und in Russland.

Among the dominant functions of costume are that of status distinction and the nationalistic function, which fuse when those persons representing the ruling class belong to a different nationality, and when some or many representatives of the ruling class belong to the same nationality as the subject class, but whose national consciousness has been weakened and influenced by the ruling class. Therefore we often find that in areas where the difference between the ruling nationality and the ruled nationality is very marked, the latter will cling more tenaciously to its costume as one of the signs expressive of its nationality. The struggle between the Moravian Slovak peasants and the great landowners was expressed in the wearing of their costume.<sup>686</sup>

Bogatyrev korreliert das Bestehen der dominanten Funktion der Tracht mit den äußeren Umständen,

<sup>684</sup> Bogatyrev, *The Functions of Folk Costume*, 34.

<sup>685</sup> Ebd., 48.

<sup>686</sup> Ebd., 56.

er erklärt sie aus den bestehenden Machtverhältnissen und der daraus resultierenden Notwendigkeit der Selbstbehauptung einer Gruppe. Zumeist stehen nach Bogatyrev die dominante Funktion und der politische Kontext, auf den sie sich bezieht, in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis; d.h. je geringer die tatsächliche politische Macht ist, desto größere Wichtigkeit wird beispielsweise der nationalistischen Funktion der eigenen Tracht beigemessen. Die regionalistische bzw. nationalistische Funktion ist also, so Bogatyrev hellsichtiger als die meisten seiner Zeitgenossen, durch die sozialen Verhältnisse bedingt. Sie besteht nicht zwangsläufig und kann sich jederzeit ändern. Sie haftet dem Objekt nicht an, ist also keine essentialistische Kategorie wie Jakobsons poetische Funktion, sondern dialektisch konzipiert. Auch kommt es nach Bogatyrev maßgeblich auf den Standpunkt des Betrachters an, was als dominante Funktion einer Tracht wahrgenommen wird. Ändern sich die äußeren Verhältnisse, dann ändert sich auch das hierarchische Gefüge der Funktionen. Für die russischen Bauern beispielsweise verschwand die nationalistische Funktion aus ihrer Tracht, als sich das Machtgefälle zwischen Stadt und Land im 19. Jahrhundert zu nivellieren begann: „For the Russian peasant the cultural and nationalistic function of the peasant costume lost meaning when external differences between 19th century town and village became weaker than they had been in the 18th.“<sup>687</sup>

Wie für Mukařovský, so lässt sich hier festhalten, bestehen die Funktionen, sei es die nationalistische oder ästhetische Funktion, nicht im Objekt, sondern in der Rezeption. Es handelt sich nach Bogatyrev um soziale Fakten. Wie sich schon in dem Aufsatz von 1929, *Die Folklore als besondere Form des Schaffens*, abgezeichnet hatte, kommt Bogatyrev aber von der gemeinsam mit Jakobson aufgestellten These der kollektiven Schöpfung oder kollektiven Realisierung ab. Vielmehr geht Bogatyrev nun davon aus, dass sich die Rezeption immer individuell vollzieht, dass es sich bei der Realisierung der einen oder der anderen Funktion in der Rezeption um einen bewusst oder unbewusst gesetzten sozialen Akt eines Individuums handelt.

Every costume has a number of functions. Sometimes uncontrolled by the will of the wearer himself, his costume may tell us his social position, his cultural level, his taste. Indeed, costume (like speech) satisfies not only the practical needs and personal taste of the wearer, but serves to indicate his environment, and to satisfy the norms of that environment. And everyone, in his speech and in his costume, adapts to his milieu. It is a fact well-known to ethnographers that when villagers return from the city to their native village they discard

---

<sup>687</sup> Ebd., 59.

urban clothes which they have been wearing up to then and don the village costume, so as not to differ in dress from the rest of the community – so as not to be ‚white crows‘.<sup>688</sup>

Auch beschreibt Bogatyrev die Übernahme neuer Kleidungselemente in die Volkstracht und damit die sukzessive Veränderung der Tracht nicht mehr als restriktiven und konservativen Prozess einer ‚kollektiven Zensur‘, sondern als von einem Individuum ausgehende Initiative, die anschließend Schule machen kann.

Once a few individual peasants allow themselves to make drastic, town-oriented changes to costume, then all or nearly all will feel free to adapt small details of urban dress. These borrowed elements then begin to spread and the costume comes more and more to resemble town attire.<sup>689</sup>

Hiermit aber hat sich Bogatyrev schon weit von den Setzungen des gemeinsam mit Roman Jakobson verfassten Aufsatzes *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* entfernt: insofern er die Aneignung der Tatsachen der Folklore als individuell gesetzten sozialen Akt begreift, ist er auch schon weit von der Annahme einer universalen und gesetzmäßig verlaufenden kulturellen Evolution abgerückt. Im Unterschied zu Mukařovský, der in den Funktionen, also etwa in der ästhetischen Funktion, Fakten des „kollektiven Bewusstseins“ ansetzt, geht Bogatyrev von der individuellen Rezeption aus, die jedoch Auswirkungen auf das soziale Umfeld hat. Indem das Individuum an mehreren gesellschaftlichen Bereichen partizipiert – also etwa der Stadt und dem Dorf – verkörpert es einen Widerspruch, eine Differenz und kann solchermaßen zum Impulsgeber der kulturellen Entwicklung werden.

Im Unterschied zum poetischen Zeichen/Text, dessen Objektseite von Jakobson nicht berücksichtigt wird,<sup>690</sup> ist nach Bogatyrev für die Volkstracht weiters charakteristisch, dass sie gleichzeitig Zeichen und Objekt ist: „Costume, having a number of functions, is usually simultaneously an object and a sign.“<sup>691</sup> Drückt die in der ‚Wortkunst‘ vorherrschende poetische Funktion nach Jakobson den Bereich der Zeichen und den Bereich der Objekte auseinander, d.h. löst den literarischen Text von seiner konkreten Erscheinungsform im sozialen Leben, ist Volkstracht nach Bogatyrev immer Objekt

<sup>688</sup> Ebd., 85.

<sup>689</sup> Ebd., 59f.

<sup>690</sup> Zu den verschiedenen Verwendungsformen des Objekts Buch vgl. Michael Rohrwasser: Kleines Lexikon der anderen Verwendungsformen des Buches, in: Thomas Eder/Samo Kobenter/Peter Plener (Hgg.): Seitenweise. Was das Buch ist. Wien: Bundespressedienst der Republik Österreich 2010, 53-78.

<sup>691</sup> Bogatyrev, The Functions of Folk Costume, 82.

und Zeichen gleichzeitig:

When we study the individual functions of costume, we see that the individual functions of costume relate to it sometimes as to an object and other times as to a sign. Of all functions we have analyzed so far, only the practical function and, to some extent, the aesthetic function, relate to the costume itself (the object). A whole group of other functions simultaneously relate to the costume as object and to aspects of life which the costume symbolizes.<sup>692</sup>

Bei seiner Unterscheidung von Zeichen und Objekt stützt sich Bogatyrev dabei auf die Zeichentheorie von Valentin Vološinov, genauer auf den Aufsatz *Slovo i jego social'naja funkcija* (*The word and its Social Function*), der 1930 in der von Maxim Gorkij herausgegebenen Zeitschrift mit dem (übersetzten) Titel *Training in Literature* erschienen war und aus dem Bogatyrev seitenweise zitiert. In diesem heißt es:

Thus individual material things are also signs, and, as we have seen, any thing in nature, in technology or consumer use can become a sign, acquiring meaning which goes beyond the boundaries of its individual being (as a thing of nature) or its precise purpose (fulfilling some production or consumer role).<sup>693</sup>

Nach Vološinov besteht also das Zeichen immer auch als Objekt, d.h. jedes Zeichen steht in einem sozialen Zusammenhang. Damit steht er aber in Widerspruch zu Jakobsons Konzeption des poetischen Zeichens, das dieser von der Objektsphäre abtrennte. Dieser Differenz, die sich auf die Begriffe Poetizität versus dialogisches Prinzip bringen lässt, entspricht auch, dass sich die Beziehung zwischen Jakobson und den Mitgliedern des sogenannten Bachtin-Kreises, also Mikhail Bachtin, Valentin Vološinov und Pavel Medvedev, Richard Bradford zufolge als zugleich „intimate and uneasy“<sup>694</sup> charakterisieren lässt. Insbesondere Jakobsons *What is Poetry?* und den ein Jahr später erschienenen Aufsatz *The Statue in Puškin's Poetic Mythology* (1937)<sup>695</sup> wertet Bradford dabei als direkte Repliken auf die Zeichentheorie der Bachtin-Schule<sup>696</sup> – eine Konstellation, der man einmal

<sup>692</sup> Ebd., 82.

<sup>693</sup> Valentin Vološinov: *The word and its social function*, zit. nach Bogatyrev, *The functions of folk costume*, 82.

<sup>694</sup> Richard Bradford: *Roman Jakobson. Life, Language, Art*, London: Routledge 1994, 170.

<sup>695</sup> Desiderat: Die Übersetzung ins Deutsche und (kommentierte) Herausgabe dieses Texts.

<sup>696</sup> „In a number of essays published in Prague in the 1930s Jakobson developed, ironically enough, a dialogic counter-pattern to Bakhtin's developing theories of literary history. Bakhtin, Medvedev and Vološinov are never mentioned but throughout this period Jakobson maintained contacts with friends and ex-colleagues in the then post-Formalist Soviet Union and he would have been familiar with the activities of the so-called Bakhtin group

gesondert nachgehen müsste. Ein eher gespanntes Verhältnis der beiden Wissenschaftler vermittelt auch die Anekdote, nach der sich Bachtin offenbar auch nach mehrmaligen Bemühungen von Seiten Jakobsons hartnäckig geweigert hatte, diesen persönlich zu treffen.<sup>697</sup> Hinter dieser Differenz scheinen, so lässt sich zumindest vermuten, indes nicht so sehr intellektuelle als vielmehr ideologische Gründe zu stehen, die sich tendenziell den – auch geografisch zuordenbaren – Positionen Individualismus/Liberalismus versus Sozialismus/Marxismus zuordnen lassen. Die von Vološinov beschriebene soziale Funktion des Wortes, des Zeichens oder des Textes, kontrastiert dabei die ‚Innerlichkeit‘, als dem Zeichen ‚innewohnend‘, der poetischen Funktion in der Konzeption Roman Jakobsons. Dieser Innerlichkeit der Konzeption hatte Jakobson auch zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem poetischen Zeichen und der Biografie des Dichters geführt. Bogatyrevs Modell aber, das im Gegensatz zu Mukařovský von der *individuellen* Rezeption, d.h. dem individuellen Umgang mit den gegebenen Tatsachen der Folklore ausgeht und damit die spezifischen (sozialen) Lebensumstände des konkreten Individuums in seiner Konzeption berücksichtigt, kann deshalb auch als Versuch gewertet werden, eine Brücke zwischen den beiden gegensätzlichen Zeichenauffassungen zu bauen.

An diesem erfreulichen Punkt beende ich meinen Versuch, eine Geschichte der Volkskultur-Debatte zu erzählen. Das historische Ende bildete bald darauf der gewaltsame Einmarsch der Nazis in die Tschechoslowakische Republik im Jahr 1939. Umso angebrachter erscheint es, noch einmal auf die politische Geste und gleichzeitig enorme wissenschaftliche Produktivität einer Wissenschaftstheorie hinzuweisen, die angesichts der zunehmenden ideologischen Verflachung auf Pluralität, Differenz und Kommunikation setzte. Die Vielfalt der wissenschaftlichen Standpunkte und Ansichten brachte eine mehrdimensionale Zeichen- und Texttheorie hervor, die das gleichzeitige und gleichberechtigte Bestehen mehrerer Referenzsphären – etwa die Sphäre der Objekte der individuellen Biografie, des sozialen Kontexts und *last but not least* der Sphäre der Ideen – annimmt und die ich hier

---

in St Petersburg/Leningrad. In ‚What is Poetry?‘ (1933), ‚Marginal Notes on the Prose of the Poet Pasternak‘ (1935) and ‚The Statue in Puškin’s Poetic Mythology‘ (1937) Jakobson offers what is without doubt a response to the theories propounded in *The Formal Method of Literary Scholarship* (1928, Bakhtin and Medvedev), *Marxism and the Philosophy of language* (1929, Vološinov/Bakhtin) and *Problems of Dostoyevsky’s Poetics* (1929, Bakhtin).“ (Bradford, Roman Jakobson, 173.)

<sup>697</sup> Vgl. Galin Tihanov: Cultural Emancipation and the Novelistic: Trubetzkoy, Sawitsky, Bakhtin, in: San Diego Bakhtin Circle (Hg.): *Bakhtin and the Nation*. London: Associated University Press 2000, 47-67, hier 48.

behelfsmäßig als ‚Volkssemiotik‘ bezeichnen möchte. Die angesetzten Sphären wurden dabei keineswegs als isoliert voneinander bestehende Bereiche betrachtet; vielmehr unternahm man den Versuch, ihre gegenseitige Abhängigkeit, Kontaminierung und Wechselwirkung bei den jeweiligen Untersuchungen mitzubedenken; ein intellektuelles Projekt, das durch den Zweiten Weltkrieg zerschlagen wurde.

Roman Jakobson griff 1960 in den USA, wohin er 1939 nach einem Zwischenstopp in Dänemark emigriert war, in seinem berühmten Aufsatz *Linguistik und Poetik* einige Aspekte der Diskussion wieder auf und erweiterte Karl Bühlers Organon-Modell um drei weitere Funktionen: Zu der referentiellen, der emotiven und der konativen Funktion gesellen sich nunmehr die phatische, die metasprachliche und die poetische Funktion der Sprache.<sup>698</sup> Die poetische Funktion setzt Jakobson nach wie vor als Dominante der „Wortkunst“; definiert sie nun aber leicht verändert als die „Einstellung auf die Botschaft als solche, die Ausrichtung auf die Botschaft um ihrer selbst willen“<sup>699</sup>.

Jeder Versuch, die Sphäre der poetischen Funktion auf Dichtung zu reduzieren oder Dichtung auf die poetische Funktion einzuschränken, wäre eine trügerische Vereinfachung. Die poetische Funktion stellt nicht die einzige Funktion der Wortkunst dar, sondern nur die vorherrschende und strukturbestimmende und spielt in allen andern sprachlichen Tätigkeiten eine untergeordnete, zusätzliche, konstitutive Rolle. Indem sie das Augenmerk auf die Spürbarkeit der Zeichen richtet, vertieft diese Funktion die fundamentale Dichotomie der Zeichen und Objekte.<sup>700</sup>

Mit der bekannten Formel, dass die poetische Funktion „das Prinzip der Äquivalenz von der Achse der Selektion auf die Achse der Kombination“<sup>701</sup> projiziere, vollzieht Jakobson die Begründung der strukturalistischen Literaturwissenschaft, die das 20. Jahrhundert maßgeblich prägen sollte, durch die Beschränkung auf den eindimensionalen und geschlossenen Text, den Text als *langue*. Die Gründe dafür, mögliche kulturpolitische Erwägungen etwa, müssten einmal gesondert untersucht werden. Jedenfalls kann der Fundamentalismus des Jakobsonschen Modells auf den Umstand zurückgeführt werden, dass es sich bei *Linguistik und Poetik* um einen Gründungstext handeln sollte. Wie bereits gesagt, wurde der Aufsatz in Folge auch als *der* Referenztext der strukturalistisch verfahrenen Literaturwissenschaft gehandelt. Auch 1960 geht es noch darum, die Arbeitsbereiche

<sup>698</sup> Vgl. Roman Jakobson: *Linguistik und Poetik*, in: R.J.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, hg. v. Elmar Holenstein u. Tarcisius Schelbert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 83-121, 88-94.

<sup>699</sup> Ebd., 92.

<sup>700</sup> Ebd., 92f.

<sup>701</sup> Ebd., 94.

der einzelnen humanwissenschaftlichen Disziplinen abzustecken. Was soll die Literaturwissenschaft leisten und was die Linguistik? Am Ende seiner Ausführungen proklamiert Jakobson – diesmal apodiktisch:

Falls Kritiker immer noch Zweifel an der Kompetenz der Linguistik auf dem Gebiet der Poetik hegen, so meine ich persönlich, dass die Inkompetenz einiger engstirniger Linguisten in poetischen Fragen als eine Unfähigkeit der Linguistik selbst verkannt wird. Denn wir alle begreifen jetzt, daß ein Linguist, der sich gegenüber der poetischen Funktion der Sprache verschließt, und ein Literaturwissenschaftler, der sich über linguistische Fragen und Methoden hinwegsetzt, gleicherweise krasse Anachronismen sind.<sup>702</sup>

Die Folkloristik und damit das Problem der sozialen Realisierung der kulturellen Formen hat die strukturalistische Linguistik zu diesem Zeitpunkt schon längst aus den Augen verloren. Das mag auch damit zusammenhängen, dass nach dem Zweiten Weltkrieg eine Beschäftigung mit „Volkskultur“ oder „Folklore“ für lange Zeit verunmöglicht war. Im Unterschied zu Roman Jakobson gerieten Bogatyrevs Arbeiten, nach einer kurzen Phase der Aufmerksamkeit, im Westen in beinahe völlige Vergessenheit. Zu dieser betrüblichen Rezeptionsgeschichte bemerkt Klaas-Hinrich Ehlers, der Herausgeber der 2011 erscheinenden ersten deutschen Anthologie der Schriften Petr Bogatyrevs:

Obwohl Bogatyrev mit seinem ethnographischen Werk am Anfang gleich mehrerer wissenschaftlicher Entwicklungslinien steht, deren Impulse bis in die Gegenwart reichen, ist er außerhalb des slawischsprachigen Raums immer noch wenig bekannt. [...] Auch wenn sich die Rezeption von Bogatyrevs Werk in den letzten dreißig Jahren in mancherlei Hinsicht erfreulich ausgeweitet hat, ist auch für das beginnende 21. Jahrhundert zu konstatieren, dass sich eine breitere wissenschaftliche Wahrnehmung dieses Werks bislang vorwiegend auf Osteuropa und das östliche Mitteleuropa begrenzt. Bis heute liegen die einzelnen Textanthologien, die den Anspruch erheben, ein umfassendes Bild von Bogatyrevs wissenschaftlicher Arbeit zu geben, ausschließlich in russischer, tschechischer und polnischer Sprache vor.<sup>703</sup>

Petr Bogatyrev jedenfalls flüchtete 1939 zurück nach Moskau, wo sich sein Leben weiterhin schwierig gestaltete:

In 1940, he became a professor and head of the literature department at Moscow State University, and after 1943 he also headed the folklore section of the Institute of Ethnography of the Soviet Academy of Sciences. But in 1948, in the course of Stalin's campaign, to combat cosmopolitanism and bourgeois influences in Soviet scholarship, Bogatyrev came under a hailstorm of cruel criticism from his colleagues. They criticized his methodological use of folklore and ethnographic material, which was considered 'reminiscent' of the method of the British anthropologist and classic functionalist, Bronislaw Malinowski. They also pointed to the lack of the 'proper' ideology in his works. At the same time, Bogatyrev's ties with foreign

<sup>702</sup> Ebd., 119.

<sup>703</sup> Ehlers, Zur Einführung, 2.

scholars came under suspicion, as did his entire period spent ,abroad'. As a result, by 1952 he was unemployed.<sup>704</sup>

---

<sup>704</sup> Svetlana P. Sorokina: A Biography of Petr G. Bogatyrev, in: Petr Bogatyrev, *Vampires in the Carpathians*, ix-xvi, hier xi.

### Ergebnis

Wenn ich an dieser Stelle eine Konklusion schreiben soll, dann stellt mich das vor ein Problem: Einerseits finde ich die Konvention problematisch, am Ende einer wissenschaftlichen Arbeit ein auf wenige Seiten reduziertes Ergebnis oder ihre Kurzversion zu präsentieren, da dadurch das zuvor Geschriebene auf gewisse Weise wieder aufgehoben wird. Andererseits bin ich mir darüber im Klaren, dass wohl nur einige wenige das nötige Interesse und die nötige Zeit aufbringen werden, diese Arbeit ganz zu lesen, und sich die meisten vermutlich nur schnell ein ungefähres Bild machen wollen. Dagegen ist nichts einzuwenden und ich verweise jene, die sich einen schnellen Überblick über das Thema, den Aufbau und die Fragestellungen verschaffen möchten, auf die Einleitung bzw. auf das letzte Kapitel dieser Arbeit, das einen Ausblick, eine vage Vorausschau enthält, in welche Richtung diese Arbeit vielleicht auch fortgeschrieben werden könnte. Das obligatorische Schlusswort möchte ich jedoch dazu verwenden, um meine Schwierigkeit, eine konventionelle Konklusion zu schreiben, etwas ausführlicher zu erklären. Dies erscheint mir auch insofern legitim, als das damit verbundene Problem ins Zentrum meines Gegenstandes, der Volkskultur-Debatte am Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, führt. Zunächst aber ein wenig Biographisches.

#### **I. Der individuelle Text**

Die erste Idee zu einer Dissertation über das Thema „Volkskultur“ entstand am Institut für Germanistik der Universität Wien; in der vorliegenden Form verwirklicht wurde sie im Rahmen eines PhD-Stipendiums am German Department der University of Nottingham, für das ich mich an dieser Stelle bedanken möchte. Ich habe mehr als fünf Jahre an dieser Dissertation gearbeitet und sie ist, wie schon der Ortswechsel deutlich macht, eng mit meiner Biographie verwoben, d.h. sie hat diese genauso maßgeblich geprägt, wie meine jeweilige Lebenssituation diese Arbeit. Ich stehe diesem Text also nicht souverän gegenüber. Diese Dissertation ist für mich eher eine Art Dokument des Weges, den ich mit meinem Thema gegangen bin bzw. den dieses mit mir genommen hat. Jede Seite ist mehr oder weniger sichtbar verknüpft mit einem Wann, Wo, Wie, Warum, Mit wem bzw. Für wen sie geschrieben wurde, und diese Umstände haben auch den jeweiligen Inhalt – aller Wahrscheinlichkeit nach stärker als mir bewusst ist – geprägt. Das so entstandene „Werk“ an dieser

Stelle auf einige Thesen und Inhalte zu reduzieren, würde bedeuten, die so wesentliche historische Dimension dieses (wie jedes) Textes – seine Entstehungsgeschichte – zu negieren. Dies käme einer Distanzierung gleich und führte für mich spürbar an der Sache vorbei.

## **II. Produktion und Rezeption**

Das Problem des historischen Gewachsenseins von Texten stellt sich freilich auch in der umgekehrten Richtung: Wie kann man einen Text in seiner kleinen wie in seiner großen Geschichtlichkeit lesen und vielleicht sogar verstehen? Schon die Wahl meines historisch wie geografisch so weiten Themas hatte mir zunächst die ungeheure Fülle an vorhandenem Textmaterial vor Augen geführt – und mich davor kapitulieren lassen. Stattdessen konzentrierte ich mich zunächst auf einen einzelnen Text – ohne jedoch damit dem Problem beigekommen zu sein. Im Gegenteil. Denn durch genauere Lektüre stößt man bloß auf Unverständliches, Ungereimtheiten aller Art, und trotzdem soll man schließlich doch etwas über den Text sagen oder schreiben, z.B. eine Zusammenfassung.

Trotzdem: Texte haben einen Autor, der, davon gehe ich jedenfalls beim Lesen aus, auch irgendetwas mitteilen möchte. Der erste Schritt der Annäherung, auch der wissenschaftlichen, besteht für mich deshalb in dem Versuch, herauszufinden, was der Autor mit seinem Text wohl sagen will. Das ist bei einem solchen Thema auch insofern wichtig, da der Volksbegriff ein ideologisch heikler Begriff ist, d.h. heute anders aufgeladen ist als vor dem Zweiten Weltkrieg. Im Untersuchungszeitraum ist „Volk“ noch schillernd, hat viele, heute nicht mehr einfach greifbare Semantiken. Um einen Text historisch lesbar zu machen, ist daher eine Kontextualisierung, d.h. die Einbettung in einen kommunikativen Zusammenhang, notwendig. Der individuelle Text ist mit anderen individuellen Texten verbunden, d.h. kommuniziert, gibt Antworten oder stellt Fragen, ist an jemanden gerichtet, an unbekannte Leser, bekannte Kreise, andere Schreiber oder enge Vertraute bzw. an alle gleichzeitig. Dadurch aber spielt der Text gleichzeitig auf verschiedenen Bedeutungsebenen, die für Außenstehende oft nicht zu rekonstruieren sind, die aber dennoch irgendwo mitschwingen. In meiner Arbeit habe ich versucht, manche solcher Bedeutungsebenen wieder freizulegen und Kommunikationswege innerhalb der Volkskultur-Debatte einzuzeichnen. Nach all den Vorsichtsmaßnahmen, den selbst gesetzten Schranken vor übereilten Interpretationen

schreibt man dann aber letztendlich doch einen eigenen Text, und tritt damit wiederum selbst in die Verhandlungen ein.

Wie schon erwähnt, ist mein hier artikuliertes Problem mit dem Schreiben von Zusammenfassungen oder Konklusionen auch inhaltlich mit dem Thema „Volkskultur“ verquickt. Diese Arbeit beleuchtet einige Kulturtheorien oder Kulturmodelle, die mit dem Volkskulturbegriff operieren; sie versammelt unterschiedliche Ansätze, das Verhältnis von Hochkultur und Volkskultur zu denken bzw. stellt diese zueinander in Relation. Festgestellt werden kann, dass Hochkultur in den meisten Modellen eine übergeordnete Position einnimmt und dass diese Präferenz ein theoretisches Interesse für die Produktion oder Schöpfung von kulturellen Erzeugnissen impliziert. In der großen Mehrzahl der Kulturmodelle/Kulturtheorien bleibt die Rezeptionsseite im Vergleich dazu theoretisch stark unterbelichtet. Mit der gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Aufwertung volkskultureller Erscheinungen, die sich etwa in der Etablierung der Volkskunde als wissenschaftlicher Disziplin manifestiert, geht aber auch ein verstärktes Interesse für die Rezeptionsseite kultureller Güter einher und damit für die Frage nach der sozialen Realisierung von kulturellen Formen.

Weiterführende Reflexionen zu dieser fundamentalen Problematik finden sich literarisch gestaltet beispielsweise im Werk von Franz Kafka. So stellt das co-autorschaftlich mit Max Brod unternommene Buchprojekt *Richard und Samuel* einen frühen Versuch dar, dieser Frage auf den Grund zu gehen. Die beiden jungen Autoren beschließen im Sommer 1911 eine Reise in die Schweiz, nach Italien und Frankreich zu unternehmen, dabei gemeinsam Tagebuch zu führen und die Aufzeichnungen später zu einem fiktionalen Reisebericht zu verarbeiten. Die zeitlich oft nur kurz verzögerte Lektüre der Aufzeichnungen des jeweils anderen wirkt sich dabei auf den eigenen Blickwinkel und das eigene Schreiben aus etc. Beide übernehmen gleichberechtigt sowohl die Rolle des Produzenten als auch des Rezipienten; ein Setting, das den tatsächlichen Verlauf der Reise maßgeblich bestimmt. Das die Beziehung strapazierende Schreibprojekt kann dabei aber auch als der eigentliche Beginn der lebenslangen Freundschaft zwischen Kafka und Brod angesehen werden. Die Wichtigkeit der Rezeption für Kommunikation und in weiterer Folge für kulturelle Entwicklung ist auch Thema in Kafkas Erzählung *Beim Bau der chinesischen Mauer*. „Volkskultur“ wird hier als unabgeschlossener demokratischer Prozess imaginiert, an dem sich alle Individuen beteiligen

können (und sollen). Die Bereitschaft zur Rezeption zeigt sich in dieser Erzählung als Voraussetzung für sinnvolle Produktion und damit als Voraussetzung für Demokratie. Ebenfalls eine Aufwertung der Rolle der Rezipienten findet sich beispielsweise in den theoretischen Entwürfen des russischen Folkloristen Petr Bogatyrev, der gemeinsam mit Roman Jakobson 1920/21 nach Prag emigrierte. Im Gegensatz zu Hans Naumanns weithin bekannter Theorie des ‚gesunkenen Kulturguts‘ konzediert Bogatyrev der Rezeption eine gleichberechtigte Rolle im kulturellen Prozess und fasst sie als genuinen Akt auf („individuelle Rezeption“).

### III. Der Text als Medium

Solchermaßen stehen sich nun also Produzent und Rezipient, Autor und Leser, gleichberechtigt gegenüber. Die Frage, die sich nun stellt, ist: Was passiert dazwischen? Man kann auf der Suche nach einer Antwort davon ausgehen, dass der Autor etwas mitteilen möchte und dass, auf der anderen Seite, der Leser etwas verstehen möchte, aber auch, dass der Autor nicht immer eindeutig sagen kann, was er eigentlich sagen möchte und dass der Leser etwas in den Text hineinliest. Das heißt also: Ist so etwas wie Verständigung überhaupt möglich? Hat man es nicht immer mit zwei verschiedenen Texten – den Text des Autors und den Text des Lesers – zu tun?

Zwischen Produzent und Rezipient fungiert der Text oder die Schrift als Medium. Diese Auffassung von Texten ist weder neu noch originell, dennoch halte ich sie für wichtig und bedenkenswert. Ihr liegt nämlich der Gedanke zugrunde, dass Kommunikation sehr wohl möglich ist. Die Voraussetzung dafür ist jedoch auf der einen Seite die Bereitschaft genau und gewissenhaft zu lesen und auf der anderen Seite die Bemühung, sich so klar wie eben möglich auszudrücken. Dann realisiert sich zwischen Autor und Leser ein Text. Zwischen Produzent und Rezipient entwickelt er sein Eigenleben, entsteht als etwas Gemeinsames. Ich habe mich in dieser Arbeit um Klarheit und Verständlichkeit bemüht. Nicht immer ist mir dies gelungen. Jeder Text ist in diesem Sinn auf seine Leser angewiesen, denn nur durch die aufmerksame Lektüre können die Lücken und Leerstellen, die blinden Flecken des (eigenen) Textes entdeckt und gefüllt werden. Lesen ist in dieser Auffassung eine Form der Konfrontation – mit dem fremden wie mit dem eigenen Text. Ich würde mich deshalb über Kritik und Anmerkungen – Rückmeldungen aller Art – sehr freuen. Mir selbst aber eine Konklusion zu schreiben, dazu fehlt mir einfach die Lust.

### Verzeichnis der verwendeten Siglen

- TBI Franz Kafka, Tagebücher Bd. 1: 1909-1912
- TBII Franz Kafka, Tagebücher Bd. 2: 1912-1914
- RTB Franz Kafka, Reisetagebücher
- NSuFI Franz Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente I

### Bibliografie

#### Primärliteratur

- Bogatyrev, Petr:** Češkirj kukol'nyj i ruskij narodnyj teatr. Berlin/Petrograd: OPOJAZ 1923  
ders.: The Functions of Folk Costume. The Hague/Paris: Mouton 1971, 33 (= Approaches to Semiotics; 5).  
ders.: Vampires in the Carpathians. Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus'. Transl. by Stephen Reynolds and Patricia A. Krafcik, biographical Introduction by Svetlana P. Sorokina. New York: Columbia University Press 1998. (= East European Monographs; 492)  
ders.: Zur Frage der gemeinsamen Kunstgriffe im alttschechischen und im volkstümlichen Theater. In: Slavische Rundschau 10 (1938), 154-161.
- Bogatyrev, Petr/Jakobson, Roman:** Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. In: Heinz Blumensath (Hg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, 13-24. (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek; 43)
- Brod, Max:** Der Indifferente. In: Deutsche Arbeit 7 (1907/08), 484.  
ders.: Der Prager Kreis. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer 1966.  
ders.: Ein tschechisches Dienstmädchen. Kleiner Roman. Berlin/Stuttgart/Leipzig: Axel Juncker o. J. [1909].  
ders.: Franz Kafka. Eine Biographie (Erinnerungen und Dokumente). New York: Schocken <sup>2</sup>1946 (zuerst 1937).  
ders.: Prager Dichterschule? In: Der Friede. Wochenschrift für Politik Volkswirtschaft und Literatur 33.2 (6.9.1918), 168.  
ders.: Streitbares Leben. Autobiographie. München: Kindler 1960.  
ders.: Zauberreich der Liebe. Berlin, Wien, Leipzig: Zsolnay 1928.  
ders.: Zusammenarbeit mit Franz Kafka. In: Herder-Blätter. Faksimile-Ausgabe zum 70. Geburtstag von Willy Haas (7. Juni 1961). Hg. v. Rolf Italiaander. Hamburg: Hanseatische Druckanstalt 1962. Marginalien zu dieser Ausgabe der Herder-Blätter, VII-IX.
- Brod, Max/Kafka, Franz:** Eine Freundschaft. Bd. II, Briefwechsel. Hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M.: Fischer 1989.  
ders.: Erstes Kapitel des Buches „Richard und Samuel“. In: Herder-Blätter 3 (1912). Faksimile-Ausgabe zum 70. Geburtstag von Willy Haas (7. Juni 1961). Hg. v. Rolf Italiaander. Hamburg: Hanseatische Druckanstalt 1962, 15-25.
- Derrida, Jacques:** Grammatologie. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Gesemann, Gerhard:** Eins ist not. In: Slavische Rundschau 1 (1929), 623-628.  
ders.: Folklore und Literaturgeschichte. In: G. G.: Gesammelte Abhandlungen, Bd. 2: 1. Serbokroa-

tische und Bulgarische Literatur 2. Balkanische Kultursoziologie 3. Varia. Hg. v. Wolfgang Gese-  
mann u. Helmut Schaller. Neuried: Hieronymus 1983 (zuerst 1929), 643-646.  
ders.: Rückblick und Ausblick. In: Slavische Rundschau 2 (1930), 1-7.

**Haberlandt, Michael:** Die nationale Kultur der österreichischen Völkerstämme. Wien/Leipzig:  
Fromme 1918.

ders.: Zum Beginn. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895), 1-3.

**Hauffen, Adolf:** Bericht über die landschaftlichen Sammlungen deutscher Volksüberlieferungen. In:  
Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895), 106-111.

ders.: Einführung in die deutsch-böhmische Volkskunde nebst einer Bibliographie. Prag: J. G. Cal-  
ve'sche Hof- und Universitätsbuchhandlung 1896. (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volks-  
kunde, Bd. 1, Heft 1)

**Jagić, Vatroslav:** Philologie und Patriotismus. In: Archiv für Slavische Philologie 9 (1886), 335-344.

ders.: Rezension zu Smailagić Meho. Pjesan naših muhamedovaca, zabilježio Dr. F. S. Krauss. In: Ar-  
chiv für slavische Philologie X (1887), 339-346.

**Jakobson, Roman:** Die neueste russische Poesie. In: Wolf-Dieter Stempel (Hg.): Texte der russischen  
Formalisten, Bd. 2: Texte zur Theorie des Verses und der poetischen Sprache. München: Fink  
1972, 18-135.

ders.: Linguistik und Poetik. In: R. J.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971. Hg. v. Elmar Holen-  
stein und Tarcisius Schelbert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 83-121.

ders.: Meine futuristischen Jahre. Hg. v. Bengt Jangfeldt, aus dem Russ. übers. v. Brigitte von Kann.  
Berlin: Friedenauer Presse 1999.

ders.: Signum et Signatum. In: Ladislav Matejka/Irwin R. Titunik (Hgg.): Semiotics of Art. Prague  
School Contributions. Cambridge: MIT 1977, 176-187.

ders.: Über die heutigen Voraussetzungen der russischen Slavistik. In: Slavische Rundschau 1 (1929),  
629-646.

ders.: What is Poetry? In: Ladislav Matejka/Irwin R. Titunik (Hgg.): Semiotics of Art. Prague School  
Contributions. Cambridge: MIT 1977, 164-175.

**Jakobson, Roman/Bogatyrev, Petr:** On the Boundary between Studies of Folklore and Literature. In:  
Ladislav Matejka/Krystyna Pomorska (Hgg.): Readings in Russian Poetics: Formalist and  
Structuralist Views. Cambridge: MIT Press 1971, 91-93.

**Jakobson, Roman/Pomorska, Krystyna:** Poesie und Grammatik. Dialoge, mit einem Verzeichnis der  
Veröffentlichungen Roman Jakobsons in deutscher Sprache 1921-1982. Übers. v. Horst Brüh-  
mann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.

**Kafka, Franz:** Briefe 1902-1924. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a. M.: Fischer 1958.

ders.: Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit. Hg. v. Erich Heller/Jürgen  
Born. Frankfurt a. M.: Fischer 1967.

ders.: Der Verschollene. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a. M.: Fischer 2002 (= Franz Kafka: Schriften  
Tagebücher. Kritische Ausgabe).

ders.: Der Verschollene, Apparatband. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a. M.: Fischer 2002 (= Franz  
Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe).

ders.: Die Briefe. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2005.

ders.: Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a. M.:  
Fischer 2002 (= Franz Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe).

ders.: Nachgelassene Schriften und Fragmente I. Hg. v. Malcolm Pasley. Frankfurt a. M.: Fischer 2002  
(= Franz Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe).

ders.: Nachgelassene Schriften und Fragmente I, Apparatband. Hg. v. Malcolm Pasley. Frankfurt a.  
M.: Fischer 2002 (= Franz Kafka: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe).

ders.: Reisetagebücher. In der Fassung der Handschrift. Mit parallel geführten Aufzeichnungen von  
Max Brod im Anhang. Frankfurt a. M.: Fischer 1994 (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Bd.  
12).

ders.: Tagebücher Band 1: 1909-1912. Frankfurt a. M.: Fischer 1994 (= Gesammelte Werke in zwölf  
Bänden, Bd. 9).

ders.: Tagebücher Band 2: 1912-1914. Frankfurt a. M.: Fischer 1994 (= Gesammelte Werke in zwölf  
Bänden, Bd. 10).

- ders.: Tagebücher Band 3: 1914-1923. Frankfurt a. M.: Fischer 1994 (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Bd. 11).
- ders.: Tagebücher und Briefe. Hg. v. Max Brod. Prag: Mercy 1937.
- Körner, Josef:** Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag. Donauland 1.2, (Sept. 1917). In: J. K.: Philologische Schriften und Briefe. Hg. v. Ralf Klausnitzer. Mit einem Vorwort von Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001 (= Marbacher Wissenschaftsgeschichte; 1), 55-66.
- ders.: Metahistorik des deutschen Schrifttums. In: J. K.: Philologische Schriften und Briefe. Hg. v. Ralf Klausnitzer. Mit einem Vorwort von Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001 (= Marbacher Wissenschaftsgeschichte; 1), 84-87.
- ders.: Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe. Berlin: Askanischer Verlag 1924.
- Kraus, Ernst:** Einleitung. In: Čechische Revue 1 (1907), 1-4.
- Krauss, Friedrich Salomo:** Besprechung: Zentralblatt für Psychoanalyse. In: Anthropophyteia 8 (1911), 486-489.
- ders.: Böhmisches Korallen aus der Götterwelt. Folkloristische Börseberichte vom Götter- u. Mythenmarkte. Wien: Rubinstein 1893.
- ders.: Sagen und Märchen der Südslaven. Zum großen Teil aus ungedruckten Quellen von Dr. Friedrich S. Krauß, 2 Bde. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich 1883/84.
- ders.: Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen. Wien: Hölder 1885
- ders.: Vorwort. In: Anthropophyteia 1 (1904), VII-XXI.
- Krauss, Friedrich Salomo/Beckmann, Josef Duimo:** Ueber den Einfluß des Orients auf die Südslaven. In: Das Ausland. Wochenschrift für Länder und Völkerkunde 60 (1887), 261-264, 285-288, 308-312, 330-332.
- Krauss, Friedrich Salomo/Scherman, Lucian:** Volkskunde. Allgemeine Methodik 1890-1897. In: Kritischer Jahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie, Bd. IV, H.3. Erlangen: Fr. Junge 1898-1900, 1-134.
- Kronprinz Rudolf:** Majestät, ich warne Sie..., Geheime und private Schriften. Hg. v. Brigitte Hamann. Wien/München 1979.
- Lazarus, Moritz:** Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit. In: M. L.: Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Bd. 1. Berlin: Dümmler 1883, 321-411.
- Lazarus, Moritz/Steintal, Heymann:** Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860), 1-73.
- Masaryk, Tomáš Garrigue:** Das Problem der kleinen Völker in der europäischen Krisis. Übers. u. eingel. v. Jan Reichmann. Prag: Otto Girgal 1922.
- ders.: Peter Jakovlevic Caadajev, der erste russische Geschichtsphilosoph. In: Čechische Revue 4 (1910), 5-19.
- ders.: Problém Malého Národa (1905). Prag: Čin 1937.
- ders.: Skizze einer sociologischen Analyse der sogenannten Grüneberger und Königshofer Handschrift. In: Archiv für Slavische Philologie 10 (1887), 54-101.
- Masaryk, Tomáš Garrigue/Jagić, Vatroslav:** Der Briefwechsel. In: Wiener Slavistisches Jahrbuch 16 (1970), 173-201.
- Mukařovský, Jan:** Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten. In: J. M.: Kapitel aus der Ästhetik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, 7-112.
- Naumann, Hans:** Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena: Diederichs 1921.
- Pinès, Meir:** Die Geschichte der jüdischdeutschen Literatur. Aus dem Französischen v. Georg Hecht. Leipzig: Gustav Engel 1913.
- Riegl, Alois:** Das Volksmäßige und die Gegenwart. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895), 4-7.
- ders.: Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie. Mittenwald: Mäander Kunstverlag 1978.

- Sauer, August:** „Deutsche Studenten – nach Prag!“. In: Deutsche Arbeit 7 (1907/08), 274-276, 477f., 544f.
- ders.: Ein tschechisches Kulturdokument in richtiger Beleuchtung. In: Deutsche Arbeit 8 (1908/09), 65-68.
- ders.: Klassikervorstellungen für die Jugend. In: Deutsche Arbeit 10 (1910/11), 287-290.
- ders.: Literaturgeschichte und Volkskunde. Rektoratsrede gehalten in der Aula der k. k. deutschen Karl-Ferdinands-Universität in Prag am 18. November 1907. Prag: J. G. Calve'sche k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhandlung 1907.
- ders.: Rede auf Schiller (Im Anschluss an den Gesang von Schillers Nänie). In: A. S.: Probleme und Gestalten. Hg. v. Otto Pouzar mit einem Vorwort v. Hedda Sauer. Stuttgart: Metzler 1933, 47-71.
- ders.: Rede zur Enthüllung des Goethe-Denkmal in Franzensbad am 9. September 1906. In: A. S.: Probleme und Gestalten. Hg. v. Otto Pouzar mit einem Vorwort von Hedda Sauer. Stuttgart: Metzler 1933, 8-18.
- ders.: Rezension über Körner, Josef: Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe. Berlin im Askanischen Verlag 1924. In: Euphorion 26 (1925), 142-150.
- ders.: Vorwort. In: Euphorion 1 (1894), 3-6.
- ders.: Zur Prager Literaturgeschichte. In: Deutsche Arbeit 6 (1906/07), 452-455.
- Saussure, Ferdinand de:** Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger. Lausanne/Paris: Payot 1916.
- ders.: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, übers. v. Peter Ernst. Berlin: de Gruyter 2001.
- Simmel, Georg:** Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ralf Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig Reclam 1996, 25-57.
- ders.: Die Gesellschaft zu zweien [1908]. In: G. S.: Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen. Ausg. u. mit einem Nachwort v. Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
- Šklovskij, Viktor:** Dritte Fabrik. Aus dem Russ. v. Verena Dohrn u. Gabriele Leupold. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- ders.: Zoo oder Briefe nicht über die Liebe. Aus dem Russ. v. Alexander Kaempfe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Steinthal, Heymann:** An den Leser. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1 (1891), 10-17.
- Weltsch, Felix:** Masaryk und der Zionismus. In: Ernst Rychnowsky (Hg.): Masaryk und das Judentum. Prag: Marsverlagsgesellschaft 1931.
- ders.: Organische Demokratie. Eine rechtsphilosophische Studie über das Repräsentativsystem und das parlamentarische Wahlrecht. Leipzig: Der neue Geist [1918].
- Veselovskij, Aleksander:** Rezension zu ‚Sagen und Märchen der Südslaven, Bd.1‘. In: Archiv für Slavische Philologie 7 (1884), 309-312.

### Sekundärliteratur

- Alt, Peter-André:** Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München: Beck 2005.
- Arnold, Heinz Ludwig (Hg.):** Arthur Schnitzler: Komödie der Verführung. Zeitstücke 1909-1924. Mit einem Nachwort v. Hermann Korte. Frankfurt a. M.: Fischer 2000.
- Autonomova, Natalja:** Roman Jakobson: deux programmes de fondation de la slavistique, 1929/1953. In: Cahiers de l'ILSL 9 (1997): Françoise Gadet/Patrick Sériot (Hgg.): Jakobson entre l'est et l'ouest (1915-1939). Un épisode de l'histoire de la culture européenne, 5-18.
- Baioni, Giuliano:** Kafka: Literatur und Judentum. Aus dem Italienischen v. Gertrud und Josef Billen. Stuttgart: Metzler 1994.
- Barth, Fredrik:** The Rise of Anthropology in Britain, 1830-1898. In: Andre Gingrich/Robert Parkin/Sydel Silverman (Hgg.): One discipline, Four ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago/London: University of Chicago Press 2005, 3-10.

- Bassermann-Jordan, Gabriele:** Franz Kafka, die ‚kleine Literatur‘ und das Tschechische. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 35/2 (2010), 98-121.
- Baumann, Richard:** Conceptions of folklore in the development of literary semiotics. In: Semiotica 39 (1982), 1-20.
- Bausinger, Hermann:** Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Berlin/Darmstadt: Habel 1971.
- ders.: Zum Begriff der Naturpoesie bei den Brüdern Grimm. In: H. B.: Formen der ‚Volkspoesie‘. Berlin: Erich Schmidt 1980, 19-30.
- Beitl, Klaus:** 90 Jahre Österreichisches Museum für Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 88 (1985), 227-249.
- ders.: Eugenie Goldstern (1884-1942). Verlobungs-, Hochzeits- und Bestattungsbräuche in der Maurienne (Savoyen), Frühling/Sommer 1914. Hinterlassene Schriften bearbeitet und ‚restituiert‘. In: Freddy Raphaël (Hg.): „... das Flüstern eines leisen Wehens...“. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Tübingen: UVK 2001, 171-197.
- Binder, Hartmut (Hg.):** Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Band 1: Der Mensch und seine Zeit. Stuttgart: Kröner 1979.
- Boa, Elizabeth:** Gender, Class, and Race in the Letters and Fictions. Oxford: Clarendon Press 1996.
- Bockhorn, Olaf:** ‚Mit all seinen völkischen Kräften deutsch‘: Germanisch-deutsche Volkskunde in Wien. In: Wolfgang Jacobeit/Hannjost Lixfeld/Olaf Bockhorn (Hgg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1994, 559-575.
- ders.: Volkskunde an österreichischen Universitäten. In: Klaus Beitl (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich. Mit Beiträgen v. Olaf Bockhorn/Franz Grieshofer/Herbert Nikitsch/Margot Schindler. Wien: Selbstverlag des österreichischen Museums für Volkskunde 1992, 9-19.
- ders.: ‚Volkskundliche Quellströme‘ in Wien: Anthro- und Philologie, Ethno- und Geographie. In: Wolfgang Jacobeit/Hannjost Lixfeld/Olaf Bockhorn (Hgg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1994, 417-423.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (Hgg.):** Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek: Rowohlt 2000.
- Bollenbeck, Georg:** Warum der Begriff ‚Kultur‘ um 1900 reformulierungsbedürftig wird. In: Christoph König/Eberhardt Lämmert (Hgg.): Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, 17-27.
- Born, Jürgen:** Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Mit einem Index aller in Kafkas Schriften erwähnten Bücher, Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge. Zusammengestellt unter Mitarbeit v. Michael Antreter/Waltraud John/Jon Shepherd. Frankfurt a. M.: Fischer 1990.
- Bruce, Iris:** Kafka and Jewish Folklore. In: Julian Preece (Hg.): The Cambridge Companion to Kafka. Cambridge: UP 2002, 150-168.
- Bruss, Neal H./Titunik, I. R.:** Preface. In: Valentin Vološinov: Freudianism. A Marxist Critique. Translated by I. R. Titunik and edited in collaboration with Neal H. Bruss. New York/San Francisco/London: Academic Press 1976.
- Burt, Raymond:** Friedrich Salomo Krauss (1859-1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990. (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde; Sonderband 3)
- Burt, Raymond/Eppensteiner, Barbara/Reichmayr, Johannes:** Sexualforschung und Psychoanalyse. Friedrich Salomo Krauss und Sigmund Freud – gelehrte Zuhörer nach unten. In: Josef Christian Aigner, Rolf Gindorf (Hgg.): Von der Last der Lust. Sexualität zwischen Liberalisierung und Entfremdung. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1986, 47-75.
- Burton, Jeffrey:** Indian Territory and the United States, 1866-1906. Courts, government and the Movement for Oklahoma Statehood. Norman: University of Oklahoma Press 1995.
- Byford, Andy:** Literary Scholarship in Late Imperial Russia. Rituals of Academic Institutionalization. London: Legenda 2007.
- ders.: The Rhetoric of Aleksandr Veselovskii’s ‚Historical Poetics‘ and the Autonomy of Academic Literary Studies in Late Imperial Russia. In: Slavonica 11.2 (2005), 115-132.
- Chvatik, Květoslav:** Jan Mukařovský, Roman Jakobson und der Prager linguistische Kreis. In: K. Ch.:

Mensch und Struktur. Kapitel aus der neostrukturellen Ästhetik und Poetik. Übers. v. Walter Annuß u. Holger Siegel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, 171-196.

- Daxelmüller, Christoph:** Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus[s]) (1859-1938). In: Wolfgang Jacobeit/Hannjost Lixfeld/Olaf Bockhorn (Hgg.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.* Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1994, 463-476.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix:** Kafka. Für eine kleine Literatur. Aus dem Französischen v. Burkhard Kroeber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976. (= es; 807)
- Dimse, Helmut/Liptzin, Sol:** Einführung in die jiddische Literatur. Stuttgart: Metzler 1978. (= Sammlung Metzler; 165)
- Dominik, Sabine:** Oskar Baum (1883-1941). Ein Schriftsteller des ‚Prager Kreises‘. Würzburg, Diss. 1988.
- Dusini, Arno:** Bausteine beim Bau der Chinesischen Mauer. Anmerkungen zum Genre Tagebuch unter Zugrundelegung der Editionen der Kafkaschen Tagebücher, in: Jochen Golz (Hg.): *Editionen von autobiographischen Schriften und Zeugnissen zur Biographie. Internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition an der Stiftung Weimarer Klassik, 2.-5. März 1994, autor- und problembezogene Referate.* Tübingen: de Gruyter 1995, 167-175.  
ders.: *Tagebuch. Möglichkeiten einer Gattung.* München: Fink 2005.
- Ehlers, Klaas-Hinrich:** Die Slavische Rundschau 1929-1940. Porträt, Programm und Entwicklung einer Prager Zeitschrift. In: *Brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei 5 (1997), 149-204.*  
ders.: *Zeit der Zirkel. Deutsche Slawistische Forschung nach dem organisatorischen Modell des Moskauer und Prager Linguistik-Zirkels.* In: Piet Desmet (Hg.): *The History of Linguistic and Grammatical Praxis. Proceedings of the Xth International Colloquium of the SGdS (Leuven, 2nd-4th July, 1998).* Leuven: Peeters 2000, 491-505.  
ders.: *Zur Einführung: Petr G. Bogatyrev, der Prager Linguistik-Zirkel und die deutsche Volkskunde der 1920er und 1930er Jahre, 6.* (= unveröffentlichtes Manuskript; erscheint in: Petr G. Bogatyrev: *Funktional-strukturelle Ethnographie in Europa: Texte aus den 1920er und 1930er Jahren zu Brauchtum, Folklore, Theater und Film.* Hg. u. eingel. v. K.-H. E. u. Marek Nekula. Heidelberg: Winter 2011)
- Erllich, Victor:** *Russischer Formalismus.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- Foucault, Michel:** *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995. (= stw 96)
- Giles, Steve:** Afterword. Avant-garde, Modernism, Modernity: A theoretical Overview. In: S. G. (Hg.): *Theorizing Modernism. Essays in critical theory.* London/New York: Routledge 1993.
- Grieshofer, Franz:** Entwicklungslinien im volkskundlichen Museumswesen Österreichs. In: Klaus Beitz (Hg.): *Volkskunde. Institutionen in Österreich.* Mit Beiträgen v. Olaf Bockhorn/Franz Grieshofer/Herbert Nikitsch/Margot Schindler. Wien: Selbstverlag des österreichischen Museums für Volkskunde 1992, 21-40.
- Hafner, Stanislaus:** Die Wiener Slawistik in der europäischen Wissenschaftsgeschichte. In: *Wiener Slavistisches Jahrbuch 45 (1999), 41-51.*  
ders.: *Geschichte der österreichischen Slawistik.* In: Josef Hamm/Günther Wytrzens (Hgg.): *Beiträge zur Geschichte der Slawistik in nichtslawischen Ländern.* Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1985, 11-88.  
ders.: *Wissenschaftliche Konzeptionen und außerwissenschaftliche Tendenzen in der Geschichte der österreichischen Slawistik.* In: Karl Acham (Hg.): *Geschichte der Humanwissenschaften, Bd. 5: Sprache, Literatur und Kunst.* Wien: Passagen 2003, 293-322.
- Härtl, Heinz:** Zu Kafkas Briefen an Josef Körner über Arnim. Mit Körners Artikel Achim von Arnim und der Krieg als Anhang. In: Klaas-Hinrich Ehlers/Steffen Höhne/Václav Maidl/Marek Nekula (Hgg.): *Brücken nach Prag. Deutschsprachige Literatur im kulturellen Kontext der Donaumonarchie und der Tschechoslowakei. Festschrift für Kurt Krolop zum 70. Geburtstag.* Frankfurt a. M./Berlin/Bern: Peter Lang, 321-346.
- Hauschild, Thomas:** *Ethno-Psychoanalyse. Symboltheorien an der Grenze zweier Wissenschaften.* In:

- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hgg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin: Reimer 1980, 151-168.
- ders.: Kultureller Relativismus und anthropologische Nation. Der Fall der deutschen Völkerkunde. In: Aleida Assmann/Ulrich Gaier/Gisela Trommsdorff (Hgg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, 121-147.
- Hobsbawm**, Eric J.: Das imperiale Zeitalter 1875-1914. Frankfurt/ a. M.: Fischer 2004.
- Hoffmann**, Dieter: Ernst Mach und die Teilung der Prager Universität. In: Hans Lemberg (Hg.): Universitäten in nationaler Konkurrenz. München: Oldenbourg 2003, 33-62. (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum; 86)
- Hoffmann**, Roland J.: T. G. Masaryk und die tschechische Frage: Nationale Ideologie u. politische Tätigkeit bis zum Scheitern des deutsch-tschechischen Ausgleichs vom Februar 1909. München: Oldenbourg 1988. (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum; 58)
- Höhne**, Steffen: August Sauer – ein Intellektueller in Prag im Spannungsfeld von Kultur- und Wissenschaftspolitik. In: S. H. (Hg.): August Sauer (1855-1926). Ein Intellektueller in Prag zwischen Kultur- und Wissenschaftspolitik. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2011, 9-38.
- Höppner**, Wolfgang: Die regionalisierte Nation. Stamm und Landschaft im Konzept von Literaturgeschichte bei August Sauer und Josef Nadler. In: András F. Balogh/Erhard Schütz (Hgg.): Regionalität und Fremde. Literarische Konstellationen, Visionen und Konzepte im deutschsprachigen Mitteleuropa. Berlin: Weidler 2007, 29-50.
- Jäger**, Christian: Minorität und Chromatik. Überlegungen zu einer Ästhetik des Werdens bei Deleuze. In: Michael Böhler/Hans Otto Horch (Hgg.): Kulturtopographie deutschsprachiger Literaturen. Perspektiven im Spannungsfeld von Integration und Differenz. Tübingen: Niemeyer 2002, 97-113.
- Jäger**, Ludwig: Ferdinand de Saussure zur Einführung. Hamburg: Junius 2010.
- ders.: Saussure und der Strukturalismus. Bemerkungen zum Anfang des Endes einer Liaison. In: Hans-Harald Müller/Marcel Lepper/Andreas Gardt (Hgg.): Strukturalismus in Deutschland. Literatur- und Sprachwissenschaft 1910-1975. Göttingen: Wallstein 2010, 102-124.
- Jeggle**, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Rolf Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin/Hamburg: Dietrich Reimer 2001, 53-75.
- Kaben**, Gisela: Die Köninghofer und Grünberger Handschriften – Mythos im 20. Jahrhundert? In: Steffen Höhne/Ludger Udolph (Hgg.): Deutsche – Tschechen – Böhmen. Kulturelle Integration und Desintegration im 20. Jahrhundert: Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010, 303-322.
- Kaschuba**, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München: Beck 1999. (= C. H. Beck Studium)
- Kieval**, Hillel J.: The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia 1870-1918. Oxford: UP 1988.
- Klausnitzer**, Ralf: Josef Körner. Philologe zwischen den Zeiten und Schulen. Ein biographischer Umriss. In: Josef Körner: Philologische Schriften und Briefe. Hg. v. R. K., mit einem Vorwort von Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001 (= Marbacher Wissenschaftsgeschichte; 1), 385-461.
- ders.: Wissen und Werte. August Sauer als Hochschullehrer und Erzieher. [= unveröffentlichtes Vortragsmanuskript]
- Köhnke**, Klaus Christian: Einleitung. In: Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg. v. K. Ch. K. Hamburg: Meiner 2003, IX-XLII.
- Koch**, Hans-Gerd: Max Brod: Ein jüdischer Dichter deutscher Zunge. In: Steffen Höhne/Ludger Udolph (Hgg.): Deutsche – Tschechen – Böhmen. Kulturelle Integration und Desintegration im 20. Jahrhundert. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010, 129-135.
- König**, Christoph: Wahrheitsansprüche. Goethes, Nietzsches und Hofmannsthals Ideen für eine allgemeine Philologie um 1905. In: Ch. K./Eberhardt Lämmert (Hgg.): Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, 44-58.
- König**, Christoph/Lämmert, Eberhard: Einleitung. In: dies. (Hgg.): Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, 7-13.
- Köpplova**, Petra: Die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen und die DEUTSCHE ARBEIT. In: brücken, N.F. 8 (2000), 143-178.
- Kořalka**, Jiří: Minderheitenstatus als Notausweg. Grundsätze der Rechtslage und des Minderheitenschutzes in den böhmischen Ländern vor 1914 und in der Tschechoslowakischen Republik nach

1918. In: Umberto Cosini (Hg.): Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen. Berlin: Duncker & Humblot 1997, 95-113 (= Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient; 10)
- Krolop, Kurt:** Ein Pionierprojekt, aber keine Pionierleistung. Rezension über Josef Körner: Philologische Schriften und Briefe. Hg. v. Ralf Klausnitzer. Mit einem Vorwort v. Hans Eichner. Göttingen: Wallstein 2001 (= Marbacher Wissenschaftsgeschichte; 1). In: IASL online >[http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=2230](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=2230)<.
- Lauer, Gerhard:** Die Erfindung einer kleinen Literatur. Kafka und die jiddische Literatur. In: Manfred Engel/Dieter Lamping (Hgg.): Franz Kafka und die Weltliteratur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 125-143.
- Lochner von Hüttenbach Freiherr, Fritz:** Historische Sprachwissenschaft. In: Karl Acham (Hg.): Geschichte der Humanwissenschaften. Bd. 5: Sprache, Literatur und Kunst. Wien: Passagen 2003, 49-65.
- Lozoviuk, Petr:** Böhmisches Volkskunde. Zur Bestandsaufnahme einer Fachtradition, die es niemals gab. In: Georg R. Schroubek: Studien zur böhmischen Volkskunde. Hg. u. eingel. v. P. L. Münster/New York: Waxmann 2008, 7-26.
- Lubkoll, Christine:** Dies ist kein Pfeifen. Musik und Negation in Franz Kafkas Erzählung Josefine, die Sänglerin oder Das Volk der Mäuse. In: DVjs 68 (1994), 748-764.
- Marek, Michaela:** Das Nationaltheater als Kristallisationskern der tschechischen Nationsbildung. In: M. M.: Kunst und Identitätspolitik. Architektur und Bildkünste im Prozess der tschechischen Nationsbildung. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2004.
- Martischinig, Michael:** Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese. In: Raymond Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859-1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990, 155-243. (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde; Sonderband 3)
- Massino, Guido:** Kafka, Löwy und das jiddische Theater. ‚Dieses nicht niederzudrückende Feuer des Löwy‘. Aus dem Italienischen v. Norbert Bickert. Frankfurt a. M.: Basel: Stroemfeld 2007.
- Matejka, Ladislav:** Jakobson's Response to Saussure's Cours. In: Cahiers de l'ILSL 9 (1997); Françoise Gadet/Patrick Sériot (Hgg.): Jakobson entre l'est et l'ouest (1915-1939). Un épisode de l'histoire de la culture européenne, 177-183
- ders.: Postscript: Prague School Semiotics. In: L. M./Irwin R. Titunik (Hgg.): Semiotics of Art. Prague School Contributions, Cambridge: MIT 1977, 265-290.
- Michler, Werner:** Zur Geschichte regionaler Literaturgeschichtsschreibung. In: Andreas Brandtner/W. M. (Hgg.): Zur regionalen Literaturgeschichtsschreibung. Fallstudien/Entwürfe/Projekte. Freistadt: Plöchl 2007, 20-36. (= Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich; 11)
- Michler, Werner/Schmidt-Dengler, Wendelin:** Germanistik in Österreich: Neuere deutsche und österreichische Literatur. In: Karl Acham (Hg.): Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften, Bd. 5: Sprache, Literatur und Kunst. Wien: Passagen 2003, 193-228.
- Neumann, Gerhard:** ‚Eine höhere Art der Beobachtung‘. Wahrnehmung und Medialität in Kafkas Tagebüchern“. In: Beatrice Sandberg/Jakob Lothe (Hgg.): Franz Kafka: Zur ethischen und ästhetischen Rechtfertigung. Freiburg im Breisgau: Rombach 2002, 33-58.
- ders.: Hungerkünstler und Menschenfresser: Zum Verhältnis von Kunst und kulturellem Ritual im Werk Franz Kafkas. In: Wolf Kittler/G. N. (Hgg.): Franz Kafka: Schriftverkehr. Freiburg im Breisgau: Rombach 1990, 399-432.
- ders.: Hungerkünstler und singende Maus. Franz Kafkas Konzept der ‚kleinen Literaturen‘. In: Gunter Grimm (Hg.): Metamorphosen des Dichters. Das Selbstverständnis deutscher Schriftsteller von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M.: Fischer 1992, 228-247.
- ders.: Kafka und Goethe. In: Manfred Engel/Dieter Lamping (Hgg.): Franz Kafka und die Weltliteratur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 48-65.
- Neweklowsky, Gerhard:** Vatroslav Jagić (1838-1923). Anlässlich seines 130. Geburtstages. In: Wiener Slavistisches Jahrbuch 15 (1969), 160-162.
- Poljakov, Fedor B.:** Trubetzkoy's Eurasische Vision: Hintergründe und Wirkung. In: Nikolaj S. Trubetz-

koy: Russland – Europa – Eurasien. Ausgewählte Schriften zur Kulturwissenschaft. Hg. v. Fedor B. Poljakov, Redaktion u. Vorwort v. Heinz Miklas. Wien: ÖAW 2005, 315-414.

- Ranzmaier, Irene:** Konzepte und politische Implikationen der ersten beiden Auflagen der Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften von Josef Nadler, 1909-1928. In: *Euphorion* 102 (2008), 451-480.
- Rassem, Mohammed:** Nachwort. In: Alois Riegl: *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*. Mittenwald: Mäander Kunstverlag 1978, 83-87.
- Reichmann, Jan:** Einleitung. In: Tomáš Garrigue Masaryk: *Das Problem der kleinen Völker in der europäischen Krisis*. Übers. und eingel. v. J. R. Prag: Otto Girgal 1922.
- Reichmayr, Johannes:** Friedrich Salomon Krauss und Sigmund Freud – Begegnung unorthodoxer Gelehrter. In: *Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 1 (1988), 133-155.
- Richter, Myriam/Müller, Hans-Harald:** August Sauer, die Gründung des Euphorion und die Modernisierung der Germanistik im Ausgang des 19. Jahrhunderts. In: Steffen Höhne (Hg.): *August Sauer (1855-1926). Ein Intellektueller in Prag zwischen Kultur- und Wissenschaftspolitik*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2011, 147-174.
- Robertson, Ritchie:** Der Künstler und das Volk. Kafkas ‚Ein Hungerkünstler. Vier Geschichten‘. In: *Text und Kritik; Sonderband* 27 (1994), 180-191.
- ders.: *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Clarendon Press 1985.
- ders.: *Western Observers and Eastern Jews: Kafka, Buber, Franzos*. In: *The Modern Language Revue* 83 (1988), 87-105.
- Rodlauer-Wenko, Hannelore:** Die Paralleltagebücher Kafka – Brod und das Modell Flaubert. In: *Arcadia* 20.1 (1985), 47-60.
- Rohrwasser, Michael:** Kleines Lexikon der anderen Verwendungsformen des Buches. In: Thomas Eder/Samo Kobenter/Peter Plener (Hgg.): *Seitenweise. Was das Buch ist*. Wien: Bundespressediens der Republik Österreich 2010, 53-78.
- Rölleke, Heinz:** ‚Zu Straßburg auf der Schanz‘. Clemens Brentanos Kreation eines ‚Wunderhorn‘-Liedes. In: Konrad Feilchenfeldt/Kristina Hasenpflug u.a. (Hgg.): *Goethezeit – Zeit für Goethe. Auf den Spuren deutscher Lyriküberlieferung in die Moderne. Festschrift für Christoph Perels*. Tübingen: Niemeyer 2003, 161-168.
- Sauerländer, Willibald:** Alois Riegl und die Entstehung der autonomen Kunstgeschichte am Fin de siècle. In: Roger Bauer (Hg.): *Fin de siècle*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, 125-139. (= *Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*; Bd. 35)
- Schmidt, Carsten:** Kafkas fast unbekannter Freund. Leben und Werk von Felix Weltsch. *Zionist, Journalist und Philosoph*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010.
- Schroubek, Georg R.:** Isolation statt Kommunikation. Forschungsinteressen der deutschen und tschechischen Universitäts-Volkskunde in Prag. In: G. R. S.: *Studien zur böhmischen Volkskunde*. Hg. und eingeleitet v. Petr Lozoviuk. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann 2008, 141-163. (= *Münchner Beiträge zur Volkskunde*; 36)
- ders.: *Wissenschaftsgeschichte und regionale Besonderheiten der Volkskunde an der Deutschen Prager Universität bis 1934*. In: G. R. S.: *Studien zur böhmischen Volkskunde*. Hg. und eingeleitet v. Petr Lozoviuk. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann 2008, 129-139. (= *Münchner Beiträge zur Volkskunde*; 36)
- Sériot, Patrick:** *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*. Paris: Presses Universitaires de France 1999.
- Siegel, Elke:** *Entfernte Freunde. Nietzsche, Freud, Kafka und die Freundschaft der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- Sorokina, Svetlana P.:** *A Biography of Petr G. Bogatyrev*. In: Petr Bogatyrev, *Vampires in the Carpathians. Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus‘*. Transl. by Stephen Reynolds and Patricia A. Krafcik, biographical Introduction by S. P. S. New York: Columbia University Press 1998, ix-xvi, xi. (= *East European Monographs*; 492)
- Spector, Scott:** *Prague Territories. National conflict and cultural innovation in Franz Kafka’s fin de siècle*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 2000.
- Sprengel, Peter:** *Kafka und ‚Der wilde Mensch‘. Neues von Jizchak Löwy und dem jiddischen Theater*. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 39 (1995), 305-323.
- Stagl, Justin:** *Das ‚Kronprinzenwerk‘ – eine Darstellung des Vielvölkerreiches*. In: Ákos Moravánsky

- (Hg.): *Das entfernte Dorf. Moderne Kunst und ethnischer Artefakt*: Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2002, 169-182. (= *Ethnologica Austriaca*; 3)
- Susskind, Charles**: Janáček and Brod. New Haven/London: Yale University Press 1985.
- Takebayashi, Tazuko**: *Zwischen den Kulturen. Deutsches, Tschechisches und Jüdisches in der deutschsprachigen Literatur aus Prag. Ein Beitrag zur xenologischen Literaturforschung interkultureller Germanistik*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2005.
- Tihanov, Galin**: *Cultural Emancipation and the Novelistic*: Trubetzky, Sawitsky, Bakhtin. In: San Diego Bakhtin Circle (Hg.): *Bakhtin and the Nation*. London: Associated University Press 2000, 47-67.
- Toman, Jindřich**: *Jakobson and Bohemia/Bohemia and the East*. In: *Cahiers de l'ILSL* 9 (1997): Françoise Gadet/Patrick Sériot (Hgg.): *Jakobson entre l'est et l'ouest (1915-1939). Un épisode de l'histoire de la culture européenne*, 237-247.
- Urban, Martina**: *Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*. Chicago/London: University of Chicago Press 2008.
- Vachek, Josef**: *The Linguistic School of Prague. An introduction to its theory and practice*, Bloomington/London: Indiana UP 1966.
- Vasold, Georg**: *Alois Riegl und die Kunstgeschichte als Kulturgeschichte. Überlegungen zum Frühwerk des Wiener Gelehrten*. Freiburg i. Breisgau: Rombach 2004. (= *Edition Parabasen*; 4)
- Vassogne, Gaëlle**: *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung*. Tübingen: Niemeyer 2009. (= *Conditio Judaica*; 75)
- Veltruský, Jiří**: *The Prague School Theory of Theater*. In: *Poetics Today* 2.3 (1981), 225-235.
- Verzeichnis** der Sitzungsberichte in Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XVI (1886), IVf.
- Vodrážková-Pokorná, Lenka**: *Die Anfänge der tschechischen Germanistik und ihre ersten Repräsentanten an der Prager Universität*, in: Hans Lemberg (Hg.): *Universitäten in nationaler Konkurrenz. Zur Geschichte der Prager Universitäten im 19. und 20. Jahrhundert. Vorträge zweier Tagungen der Historischen Kommission für die böhmischen Länder (vormals: der Sudetenländer) 1996 und 1997*. München: Oldenbourg 2003, 115-134
- Vogl, Joseph**: *Vierte Person. Kafkas Erzählstimme*. In: *DVjs* 66 (1992), 745-756.
- Wagner, Karl**: *Rosegger im Nationalitätenstreit: zur Nobelpreis-Affäre*. In: *Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft* 22 (1991), 203-214.
- Warneken, Bernd Jürgen**: *Das primitivistische Erbe der Volkskunde*. In: *Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschluss-symposiums zur Ausstellung Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern. Österreichisches Museum für Volkskunde Wien, 3. bis 5. Februar 2005*, 133-150 (= *Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde*; 18)
- ders.: *Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2006. (= *UTB* 2853)
- ders.: *Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss*. In: *Freddy Raphaël (Hg.): „... das Flüstern eines leisen Wehens ...“*. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz: UVK 2001, 149-169.
- ders.: *„Völkisch nicht beschränkte Volkskunde“*. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1999), 169-196.
- Wehrle, Albert J.**: *Introduction: M. M. Bakhtin/P. N. Medvedev*. In: *M. M. Bakhtin/P. N. Medvedev: The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Translated by Albert J. Wehrle. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1978.
- Wyss, Ulrich**: *Abgrenzungen. Die Germanistik um 1900 und die Tradition des Faches*. In: *Christoph König/Eberhardt Lämmert (Hgg.): Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900*. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, 61-77.
- Zeil, Wilhelm**: *Slawistik an der deutschen Universität in Prag (1882-1945)*. München: Otto Sagnee 1995. (= *Marbacher Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas*; 35)
- Zilcosky, John**: *Kafka's Travels. Exoticism, Colonialism, and the Traffic of Writing*. Palgrave/New York 2003.

- Zimmermann, Hans Dieter:** Zwei Prager Philosophen. Felix Weltsch und Tomáš Garrigue Masaryk. In: Friedrich Battenberg/Manfred Voigts/Karl Erich Grözinger (Hgg.): Von Enoch bis Kafka. Wiesbaden: Harrassowitz 2002, 323-334.
- Zintzen, Christiane (Hg.):** Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Aus dem ‚Kronprinzenwerk‘ des Erzherzog Rudolf. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1999.
- dies.:** Enzyklopädische Utopie: Ethnographie als Stiftung von Einheit im Diversen. In: Ákos Moravánsky (Hg.): Das entfernte Dorf. Moderne Kunst und ethnischer Artefakt. Wien/Köln/ Weimar: Böhlau 2002, 183-205. (= Ethnologica Austriaca; 3)