

Moritz Csáky | Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, moritz.csaky@chello.at

»Lebenskräfte in dem brodelnden Völkerchaos«

Zentraleuropa und Miroslav Krležas *Illyricum sacrum*

Nach der Lektüre und der abermaligen Relektüre von Krležas erudiertem und streitbarem Fragment aus dem Jahre 1944,¹ das erstmals 1963 in der Zeitschrift *Kolo* erschienen war, wird man sich bewusst, dass es sich hier nicht nur um eine historische Beschreibung Illyriens handelt, das heißt um eine Auseinandersetzung mit der langen, ›blutigen‹ Vergangenheit der südslawischen Völker und ihrer Kulturen, vielmehr eröffnet es auch eine gezielte Fokussierung auf solche Problemfelder, die Illyrien als einen Mikrokosmos des Makrokosmos des zentraleuropäischen Raumes erscheinen lassen. Denn es macht auf kulturelle Befindlichkeiten, auf Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen, Migrationen oder ›Fremdheiten‹ einer Region aufmerksam, die indirekt auch zu den charakteristischen Kriterien unserer postmodernen Welt zählen. Krležas Text erweist sich insofern als ein mehrschichtiger Palimpsest, dem zahlreiche, zum Teil mehrdeutige, widersprüchliche Konnotationen eingeschrieben sind.

Zunächst richte ich den Blick auf den Makrokosmos, auf den zentraleuropäischen Raum, um dann anhand des Mikrokosmos, Krležas

Illyricum sacrum ist eine Retrospektive aus dem Jahr 1944 auf die krisenhafte Genese einer von Differenzen geprägten Kulturregion und zählt zu den weniger bekannten Texten von Miroslav Krleža; er wurde von der Literaturwissenschaft bislang nur marginal wahrgenommen. Dennoch lohnt es sich, diesen Essay einer eingehenden Lektüre zu unterziehen. Als Teil Zentraleuropas erweist sich ›Illyricum‹ gerade aufgrund seiner kulturellen Verflechtungen als ein Mikrokosmos des Makrokosmos dieser übergeordneten Region. Die komplexen dia- und synchronen sozial-kulturellen Prozesse, die diesen Mikrokosmos prägen, entsprechen aus der Sicht des aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskurses permanenten Grenzerfahrungen, die u.a. kulturelle Hybriditäten oder Mehrdeutigkeiten zur Folge haben.

1 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 93. Das Zitat im Titel dieses Beitrags: S. 25.

Illyrien, den konkreten Verlauf und die Relevanz von sozial-kulturellen Prozessen, die für diesen Raum kennzeichnend sind, zu verdeutlichen und diese aus der Perspektive des aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskurses einer Analyse zu unterziehen. Freilich muss zunächst kurz begründet werden, weshalb ich mich entschieden habe, an Stelle von ›Mitteleuropa‹ die Bezeichnung ›Zentraleuropa‹ zu bevorzugen. Deutsche Geographen und Kartographen haben ›Mitteleuropa‹ seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts unter einem physisch-geographischen Gesichtspunkt zu definieren versucht und dabei immer wieder darauf hingewiesen, dieser Raum sei wirtschaftlich, sprachlich und kulturell deutsch dominiert. Eine solche deutsche Dominanz des Raumes stand auch dem 1915 veröffentlichten Buch *Mitteleuropa* von Friedrich Naumann Pate. Naumann versuchte die Eroberungen im Ersten Weltkrieg zu rechtfertigen und eine neue Ordnung Europas nach dem Krieg zu entwerfen, in welcher ein von den Ländern des Zweibunds (Deutschland, Österreich-Ungarn, wobei Naumann nicht sehr realistisch auf das deutsche Österreich setzte) dominiertes Mitteleuropa die östlichen, slawischen Nachbarn erfassen sollte. »Mitteleuropa« meinte Naumann unverhohlen, »wird im Kern deutsch sein, wird von selbst die deutsche Welt- und Vermittlungssprache gebrauchen«.² Dass dieses deutsch dominierte Mitteleuropa, »zwischen Russland und den westlichen Mächten«,³ nicht unwidersprochen bleiben konnte, sollte nicht verwundern.⁴ Seit den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die Vorstellung eines deutschen Mitteleuropa im Rahmen der Geopolitik Karl Haushofers (dessen Schüler und Assistent zeitweilig Rudolf Heß war) zu einem festen Bestandteil der Ideologie des Nationalsozialismus. Ein deutsch dominiertes Mitteleuropa war für die deutschen Expansionsbestrebungen während des Zweiten Weltkriegs, die Eroberung von ›Lebensraum‹ im Osten, eine willkommene Argumentationsstütze. Mitteleuropa ist folglich kein neutraler, sondern ein ideologisch belasteter und aufgeladener Begriff, in welchem zuweilen bis heute eine deutsche Komponente zumindest indirekt mitschwingt.⁵ Eine solche Genealogie von Mitteleuropa hat mich daher schon seit längerer Zeit veranlasst, statt ›Mitteleuropa‹ die auch im Englischen,

2 Naumann: *Mitteleuropa*, S. 101.

3 Ebd., S. 32.

4 Vgl. dazu u.a. die Naumann entgegengesetzten Mitteleuropa-Konzepte von Tomáš G. Masaryk, Edvard Beneš oder Milan Hodža, die Deutschland bewusst ausklammerten. Dazu Jančík/Matis: *Eine neue Wirtschaftsordnung*, S. 329–387. Masaryks Polemik gegen Naumann, seine *Nová Evropa*, erschien 1918, im letzten Kriegsjahr, noch vor der Gründung der Tschechoslowakischen Republik. Zu Hodžas Plänen vgl. Goněc: *Milan Hodža*, S. 66–112.

5 Dies wird v.a. von nicht deutschsprachigen Autoren so wahrgenommen. Vgl. dazu u.a. Le Rider: *La Mitteleuropa*.

Französischen oder Italienischen gebräuchliche und vor allem ideologisch unbelastete Bezeichnung ›Zentraleuropa‹ zu verwenden.⁶

Doch was ist unter Zentraleuropa zu verstehen? Ist Zentraleuropa ein konkret umschreibbarer Raum oder ist er nicht eher ein ›imaginaire‹, eine Erfindung im Sinne einer ›invention of tradition‹ (Eric Hobsbawm)? Während die physische Geographie alten Zuschnitts vor allem nach den Einflüssen des Raumes, der Natur, der Landschaft auf den Menschen fragte, oder konkret, welche Bedeutung der zentraleuropäische Raum für die Entwicklung von sozialen Gruppen oder Individuen hat, geht es der Neuen Kulturgeographie um die entgegengesetzte Fragestellung: Welche handlungsorientierten und diskursiven Praktiken sind dafür verantwortlich, dass eine Vorstellung von Raum erst entstehen kann, dass sich ein Raum verfestigt? Raum wird in diesem Verständnis als ein dynamischer Prozess von Aushandlungen, als ein gelebter, als ein ›relationaler‹ Raum begriffen, der sich jeweils neu gestaltet und neu umschrieben werden muss. Schon Georg Simmel hatte einen solchen handlungstheoretischen Ansatz in seiner Soziologie des Raumes vertreten,⁷ er wurde in der Folge weiterentwickelt und nicht nur von der Kulturgeographie übernommen. So meinte zum Beispiel der Philosoph und Kulturanthropologe Michel de Certeau:

Ein *Raum* entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. [...] Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren.⁸

Auch der Soziologe Henri Lefebvre bezog sich auf die besondere Funktion relationaler Räume für Raumrepräsentationen und für gelebte Repräsentationsräume:

Die eher gelebten als konzipierten *Repräsentationsräume* sind nie zur Kohärenz und auch nicht zum Zusammenhalt verpflichtet. [...] So kann er auf verschiedene Weise charakterisiert werden: als gerichtet, situiert, relational, weil er wesentlich qualitativ, im Fluss und dynamisch ist.⁹

Ähnlich argumentiert auch der Geograph Ed(ward) Soja, der jedoch aufgrund der Relationalität des Raumes diesen – in Abwandlung der Überlegungen der ›postcolonial studies‹ – als einen hybriden »thirdspace«, einen »Raum

6 Vgl. dazu ausführlicher Csáky: *Das Gedächtnis der Städte*, S. 37–65.

7 Simmel: *Soziologie des Raumes*, S. 132–183; Simmel: *Der Raum und die räumliche Ordnung*, S. 687–790.

8 De Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 218.

9 Lefebvre: *Die Produktion des Raums*, S. 339f.

der vielfältigsten Repräsentationen« umschreibt.¹⁰ Insgesamt geht es, wie Julia Lossau ausführt, in der von kulturwissenschaftlichen Ansätzen beeinflussten Raumtheorie der heutigen Kulturgeographie nicht um die Frage,

wie dieser oder jener geographische Raum beschaffen ist und inwieweit er gesellschaftliche Wirklichkeiten zu beeinflussen oder zu bestimmen vermag. Untersucht wird vielmehr, wie Räume als symbolische Verräumlichungen sprachlich-kommunikativ und/oder alltagspraktisch erst hergestellt werden.¹¹

Eine solche Sicht hat auch für die Konzeption eines zentraleuropäischen Raumes Konsequenzen. Zumindest wird deutlich, dass Zentraleuropa als physisch-geographisches Konstrukt eher dem gleicht, was Martina Löw in Gegenüberstellung zum relationalen als einen absoluten (Isaac Newton) beziehungsweise ›Containerraum‹ (Albert Einstein) bezeichnet.¹² Er ist meiner Meinung nach für eine historische oder sozial- und kulturwissenschaftliche Analyse des zentraleuropäischen Raumes von geringer, wenn nicht überhaupt ohne Relevanz, denn eine eindeutige, ›absolute‹ Umschreibung unter Beantwortung der immer wieder gestellten Frage, wie und wo die Grenzen Zentraleuropas denn verlaufen, welche Länder Zentraleuropa zuzuschreiben wären, ist wenig zielführend. Doch »die Schwierigkeit«, wie Milan Kundera meint, »dieses oder jenes Phänomen zu definieren und zu untersuchen, ist indes kein Beweis dafür, daß es dieses Phänomen nicht gibt. Das Phänomen Mitteleuropa [svw. Europe centrale, Anm. M. Cs.] kann man nicht aus dem Grund ablehnen, weil es schwer greifbar ist.«¹³ Ähnlich urteilt auch der polnische Schriftsteller Andrzej Stasiuk:

Mitteleuropäer [svw. Zentraleuropäer, Anm. M. Cs.] zu sein bedeutet: Zwischen dem Osten, der nie existierte, und dem Westen, der allzusehr existierte, zu leben. Das bedeutet, »in der Mitte« zu leben, wenn diese Mitte eigentlich das einzige reale Land ist. Nur daß dieses Land nicht fest ist. Es gleicht eher einer Insel, vielleicht sogar einer schwimmenden. Ja, vielleicht sogar einem Schiff, das den Strömungen und Winden East-West und retour ausgesetzt ist. Die Richtungen der Welt grenzen, wie die Elemente, an die Symbole, die Allegorien, das fatale Konkrete. Auf dieser Insel oder auf diesem Schiff zu leben bedeutet, unablässig dem Wechsel des Wetters zuzusehen, die Insel von einem Ufer zum anderen abzuschreiten oder von einer Seite des Schiffes zur anderen zu gehen. Und wie bei einer Seereise nur an das Jetzt und an die Zukunft zu denken, weil uns die Vergangenheit nur rationale Warnungen von der Art »Wir wären besser zu Hause geblieben« liefert.¹⁴

So stellt sich Zentraleuropa, als ein relationaler Raum, jeweils unterschiedlich dar, zum Beispiel je nach der konkreten Frage, unter der man diese

10 Vgl. u.a. Soja: *Thirdspace*, S. 286.

11 Lossau: *Räume von Bedeutung*, S. 35.

12 Löw: *Raumsoziologie*, S. 24–35.

13 Kundera: *Einleitung zu einer Anthologie*, S. 19.

14 Stasiuk: *Logbuch*, S. 141.

Region thematisiert. Das heißt, Zentraleuropa erweist sich damit zugleich auch als eine kognitive Kategorie, mit deren Hilfe empirisch nachweisbare kulturelle Prozesse und sozial-kulturelle Praktiken nachträglich organisiert, gedeutet und folglich einer Analyse zugeführt werden können. Freilich bleibt auch eine solche deutende Analyse kontingent, insofern nämlich, als es nicht nur einen Modus des organisierenden Subjekts gibt, die Objekte zu deuten, sondern vielfache Modi, analog der Relationalität, das heißt analog des jeweils unterschiedlich aushandelbaren Raumes.

Aus der Perspektive, Zentraleuropa als einen relationalen Raum zu begreifen, der mittels diskursiver Aushandlungen immer wieder neu und unterschiedlich Gestalt annimmt, kann auch die ehemalige Habsburgermonarchie als ein Nukleus oder als ein Paradigma Zentraleuropas begriffen werden, als eine historisch-ereignishaft Raumrepräsentation, die als politisches Gebilde auch nach ihrem realen Zerfall historisch rekonstruierbar bleibt. Bekanntlich umfasste die ehemalige Monarchie zahlreiche Länder, Gebiete, Bevölkerungs- Kultur- und Sprachenelemente und Religionen, die nicht nur auf Trennungen, sondern jeweils auf mehr oder weniger deutliche Vernetzungen verweisen, die weit über die historische Monarchie hinaus reichen, zum Beispiel im Konkreten auf polnische, ruthenische, das heißt ukrainische, bosnisch-osmanische, serbische oder italienische Zusammenhänge, die jenseits der jeweils sich verändernden politischen Grenzen dieses Vielvölkerstaates gelegen waren und die es daher nahe legen, bei der Vorstellung von einem zentraleuropäischen Raum nicht jenem Reduktionismus zu verfallen, der Zentraleuropa ausschließlich beziehungsweise vornehmlich mit der Monarchie zu identifizieren geneigt ist. Dennoch lassen sich gerade an der ehemaligen Monarchie typische Kriterien namhaft machen, die für diesen zentraleuropäischen Raum insgesamt charakteristisch sind. Weiter oben habe ich bereits auf einige hingewiesen: Es sind dies vor allem Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen und performative Prozesse von Ausgrenzungen und Überlappungen, von hybriden Vermischungen, die Ähnlichkeiten zur Folge haben. Man könnte unter einer anderen Perspektive auch von endogenen Pluralitäten oder Heterogenitäten, die in der Region historisch schon seit Jahrhunderten nachweisbar sind, und von exogenen Pluralitäten sprechen, von Heterogenitäten also, die von ›außen‹ performativ auf die endogenen Gegebenheiten Einfluss nahmen, sich mit diesen vermischten oder sich von ihnen abgrenzten und so insgesamt zu wesentlichen, integralen Bestandteilen von sozio-kulturellen Prozessen wurden.

Ein ›Zeitgenosse‹ der ehemaligen Monarchie, der Wiener Geograph Friedrich Umlauf, hat im Vorwort seines Handbuchs über Österreich-

Ungarn auf diese Charakteristika nachdrücklich aufmerksam gemacht und die Monarchie als einen »Staat der Contraste« gekennzeichnet:

Wie unser Vaterland den Uebergang vom gegliederten und gebirgigen Westen des europäischen Continents zu dessen ungegliedertem und ebenen Osten bildet, so schließt es in Folge seiner bedeutenden Längen- und Breitenausdehnung auch die *grellsten Gegensätze* in Beziehung auf physische Verhältnisse, Bevölkerung und geistige Cultur in sich, weshalb man die Monarchie auch einen *Staat der Contraste* zu nennen berechtigt ist. [...] In ethnographischer Hinsicht sind auf dem Boden der österreichisch-ungarischen Monarchie alle Haupt-Völkergruppen Europa's und zwar durch bedeutende Massen vertreten: Germanen im Westen, Romanen im Süden, Slaven im Norden und Süden; dazu kommen noch die Gesammtheit der Magyaren zwischen vielen Hauptvölkern. Daher fließt auch *Oesterreichs Geschichte* aus der Deutschlands, Ungarns und Polens zusammen, ähnlich der früheren oder späteren Vereinigung verschiedener Zuflüsse in einem großen Strombette, das dann die aufgenommenen Wassermassen gemeinschaftlich weiterführt. Da jedoch die genannten Völker nicht durchweg scharf abgegrenzte, abgeschlossene Gebiete bewohnen, so ist in solchen Grenzbezirken häufig eine *eigenthümlich gemischte Bevölkerung* zu finden. Ja die *Vermischung* der verschiedensten Nationalitäten läßt sich nirgends in Europa in so augenfälliger Weise beobachten, wie eben in unserem Vaterlande. Die vormals angestrebte vollständige Germanisierung des ganzen Reichsgebietes ist nicht nur nicht gelungen, sondern es hat vielmehr in neuerer Zeit die Vorherrschaft des deutschen Elements Rückschritte gemacht, so daß Oesterreich, in dem zwölf Nationalitäten, fünf verschiedenen religiösen Bekenntnissen angehörig, seßhaft sind, heute das *bunteste Völkergemisch* zeigt, das Europa aufzuweisen hat. Dennoch behauptet es neben den national und confessionell ganz oder doch vorwiegend einigen Großmächten Deutschland, Großbritannien, Rußland und Frankreich seine maßgebende Stellung trotz aller äußeren Kämpfe und *inneren Krisen*.¹⁵

Umlauf's Charakteristik widerspricht in einem gewissen Sinne der zu seiner Zeit immer häufigeren, der nationalpolitischen Erzählung verpflichteten Beschreibung der Monarchie als eines Staates sich konkurrierender Nationalitäten. Dem gegenüber liest sich seine Darstellung – die die Monarchie eben nicht unter dem teleologisch ausgerichteten emanzipatorischen nationalen Narrativ betrachtet, sondern als ein komplexes System vorstellt – wie eine Antizipation von aktuellen kulturwissenschaftlichen Sichtweisen, die die kulturelle Relevanz und die kulturellen Implikationen von Heterogenitäten und Differenzen betonen und Prozesse der Aushandlung und Verschränkung von Differenzen, von »grellsten Gegensätze[n]« und von

15 Umlauf: *Die Oesterreichisch-Ungarische Monarchie*, S. 1f. Kursive Hervorhebung durch M. Cs. Ähnlich wie Umlauf argumentierte 1885 auch Kronprinz Rudolf in der Einleitung zum Monumentalwerk *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, wo er die Monarchie als »einen Staat so reich an Gegensätzen« charakterisiert. Vgl. Hamann (Hg.): *Kronprinz Rudolf*, S. 328. Vgl. dazu auch Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 27, wo Wien, ein Mikrokosmos des Makrokosmos der Region, als eine Stadt der Kontraste charakterisiert wird, deren Aufgabe es war »[...] all diese Kontraste harmonisch aufzulösen in ein Neues und Eigenartiges, in das Österreichische, in das Wienerische. Aufnahmewillig und mit einem besonderen Sinn für Empfänglichkeit begabt, zog diese Stadt die disparatesten Kräfte an sich, entspannte, lockerte, begütigte sie [...]«.

Widersprüchen vorzustellen und zu analysieren versuchen. Umlauft widerspricht nicht nur einer Geschichtsauffassung, die die Nation anachronistisch in die Vergangenheit zurückprojiziert und so deren Legitimität zu begründen sucht, er weist vielmehr im Sinne einer ›shared history‹ beziehungsweise einer ›histoire croisée‹ auf dessen Gegenteil, auf den ›Zusammenfluss‹ heterogenster historischer Traditionen, die sich in ein ›großes Strombett‹ ergießen und die Genealogie der Gegenwart bestimmen. Er betont vor allem die Bedeutung von Grenzen, die er nicht nur an den Rändern festsetzt sondern die auch für das Innere der Monarchie kennzeichnend wären, Grenzen, an denen sich die unterschiedlichsten Elemente begegnen, eine ›bricolage‹ eingehen und zu einer »eigenthümlich gemischte[n] Bevölkerung« beitragen. Damit stützt sich Umlauft auf die Bedeutung der Grenze innerhalb von kulturellen Systemen, die bei Michail M. Bachtin und in der Kultursemiotik Jurij M. Lotmans eine dominante Rolle einnehmen. Und er relativiert dadurch, ebenso wie Lotman, die geläufige Vorstellung von einer binären Opposition, die zwischen dem Zentrum und der Peripherie bestehen würde. Es sind dies zwei wesentliche Perspektiven, von denen sich auch Miroslav Krleža in *Illyricum sacrum* leiten lässt, freilich ohne sich deren kulturtheoretischer Brisanz bewusst zu sein beziehungsweise diese explizit zu thematisieren.

Soeben wurde darauf hingewiesen, dass Umlaufts Charakteristik der Monarchie im Grunde genommen einer kulturwissenschaftlichen Beschreibung des zentraleuropäischen Raumes gleichkommt. Versteht man nun unter Kultur nicht nur die repräsentative Kultur, die Hochkultur oder die Alltagskultur, sondern in Anlehnung an den der Kulturanthropologie entlehnten handlungstheoretischen Ansatz, der von Bronislaw Malinowski bis Clifford Geertz für die Erklärung kultureller Praktiken angewandt wird,¹⁶ das Ensemble von Elementen, das heißt von Zeichen, Symbolen, Codes, mittels derer Individuen in einem sozialen Kontext verbal und nonverbal kommunizieren¹⁷ – »Kultur«, so Stephen Greenblatt, »ist ein bestimmtes Netzwerk von Verhandlungen«¹⁸ –, befindet man sich in unmittelbarer Übereinstimmung mit dem von Jurij Lotman vertretenen kultursemiotischen Konzept, wonach Kultur einen »Raum der Semiose« darstellt, das heißt den gesamten »semiotischen Raum« umfasst, in dem eine »Myriade

16 Malinowski: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur* (1941), S. 45–172. Geertz: *Dichte Beschreibung*, S. 7–43.

17 Vgl. zu Kultur als Kommunikationsraum u.a. Csáky: *Das Gedächtnis der Städte*, S. 89–127; Csáky: *Kultur als Kommunikationsraum*, S. 17–44; Csáky: *Culture as a Space of Communication*, S. 187–204; Csáky: *Kultur als ein kommunikativer Handlungsraum*, S. 13–43.

18 Greenblatt: *Kultur*, S. 55.

von Zeichen« dynamisch interagieren und zu einer permanenten »Erneuerung der Codes« beitragen.¹⁹ Eine besondere Bedeutung kommt dabei in der von Heterogenitäten gekennzeichneten Semiosphäre jenen Bereichen zu, die Umlaufte ›Grenzbezirke‹ nennt, an denen eigentümliche ›Vermischungen‹ stattfinden. In Lotmans kultursemiotischen Überlegungen haben solche Grenzbereiche eine besondere, eine kreative Funktion:

Die Brennpunkte der semiotisierenden Prozesse befinden sich aber an den Grenzen der Semiosphäre. Der Begriff der Grenze ist ambivalent: Einerseits trennt sie, andererseits verbindet sie. Eine Grenze grenzt immer an etwas und gehört folglich gleichzeitig zu beiden benachbarten Kulturen, zu beiden aneinandergrenzenden Semiosphären. Die Grenze ist immer zwei- oder mehrsprachig. [...] Faktisch ist der gesamte Raum der Semiosphäre von Grenzen unterschiedlicher Niveaus durchzogen [...].²⁰

Ähnlich argumentierte schon vor Lotman Michail Bachtin:

Im Bereich der Kultur gibt es kein inneres Territorium: er ist vollständig an Grenzen gelegen, überall, durch jedes seiner Momente verlaufen Grenzen; die systematische Einheit der Kultur zieht sich zurück in die Atome des kulturellen Lebens, wie die Sonne sich in jedem Wassertropfen spiegelt. Jeder kulturelle Akt lebt wesentlich an Grenzen: Darin bestehen seine Ernsthaftigkeit und seine Bedeutsamkeit; abgelöst von den Grenzen, verliert er den Grund, wird er leer, anmaßend, er degeneriert und stirbt.²¹

Kultur ist demnach ein dynamischer Prozess von andauernden, interagierenden Kommunikationen nach innen und nach außen, in welchem die Polyphonie von unterschiedlichen Elementen, von Zeichen, das heißt von Differenzen in jenen Kontaktzonen, die die Grenzen markieren, zu symbiotischen, hybriden Verschmelzungen, zu etwas Neuem führt, ohne dass die differenten Elemente ihre Eigenständigkeit völlig verlieren. »Semiotische Systeme«, meint Lotman unter diesem Gesichtspunkt, »sind in ständiger Bewegung. Veränderung ist das Existenzgesetz der Semiosphäre. Sie verändert sich als ganze, und sie verändert fortwährend ihre innere Struktur.«²² Bezieht man eine solche Perspektive auf Zentraleuropa und betrachtet die Monarchie als eine kulturelle Semiosphäre, die sich ständig verändert, könnte man Rilkes ursprünglich auf die Politik bezogene Bemerkung, dass »Oesterreich immer im Bau [blieb], es ist eine chronisch gewordene Vorläufigkeit«, in einem übertragenen Sinne auch als einen Hinweis auf solche komplexe kulturellen Prozesse verstehen.²³

19 Lotman: *Die Innenwelt des Denkens*, S. 165.

20 Ebd., S. 182 u. 184.

21 Bachtin: *Die Ästhetik des Wortes*, S. 111.

22 Lotman: *Die Innenwelt des Denkens*, S. 203.

23 Rilke: *Briefe*, S. 420.

Und gerade eine solche Perspektive ist es, von der sich auch Krležas *Illyricum sacrum* leiten lässt und die daher seiner Darstellung zweifelsohne eine aktuelle kulturwissenschaftliche Komponente verleiht. Doch was versteht Krleža unter *Illyricum*? Es ist weder mit dem Illyrien des Römischen Weltreichs ident noch mit den Kirchenprovinzen der westlichen Balkanländer in der Beschreibung Daniele Farlatis unter dem Titel *Illyricum sacrum* aus dem 18. Jahrhundert; sollte der Titel tatsächlich Farlati entlehnt sein, was jedoch aus dem Text Krležas nicht hervorgeht, von der Krleža-Forschung jedoch anscheinend als gesichert angenommen wird,²⁴ dann enthält angesichts der kirchenkritischen Tendenzen bei ihm das Adjektiv ›sacrum‹ zumindest eine durchaus ironische Komponente. Das Illyrien Krležas ist auch nicht mit der Napoleonischen Illyrischen Provinz oder dem Illyrischen Königreich der Habsburger in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts identisch und noch weniger verweist es auf den politisch-kulturellen Illyrismus,²⁵ dessen zunehmend kroatisch-nationalistische Färbung Krleža entschieden abgelehnt hatte.²⁶ Auch wenn Krleža unter Illyrien die von den Südslawen bewohnte europäische Region versteht, deren »blutige« Vergangenheit²⁷ und deren transnationale kulturelle Verflechtungen er zum Gegenstand seiner Darstellung macht und damit die Idee des Jugoslawismus weit in die Vergangenheit zurückprojiziert, ist sein Illyrien letztlich ein relationaler Raum, der jeweils neu umschrieben werden will. Insofern ist Krležas Illyrien freilich auch eine Heterotopie, die, wie Michel Foucault festhält, »den ganzen realen Raum und alle realen Orte, an denen das menschliche Leben eingeschlossen ist, als noch größere Illusion entlarvt«; sie ist eine von jenen »eher gelebten als konzipierten Repräsentationsräume[n]«, die »nie zur Kohärenz und auch nicht zum Zusammenhalt verpflichte[n]«. ²⁸ Diese heterotopische Komponente von Illyrien, das als ein permanent »brodelndes Völkerchaos«²⁹ auch wesentliche dystopische, zukunfts pessimistische Momente aufweist, ist mit einer anderen, von Krleža (und zum Beispiel auch von Danilo Kiš)

24 So unter der Eintragung *Illyricum Sacrum* in der Enzyklopädie *Krležijana*. Den Beweis für die Rezeption des Begriffs von Farlati bleibt dieser Eintrag allerdings schuldig. Klaus Detlef Olof, der Übersetzer der deutschen Ausgabe von Krležas Fragment, folgt dieser nicht näher begründeten Argumentation, ebenfalls ohne eindeutig zu belegen, dass der Name *Illyricum sacrum* tatsächlich dem gleichnamigen Titel der achtbändigen Kirchengeschichte von Daniele Farlati (1690–1773) entlehnt wäre. Vgl. Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 93.

25 Baric: *Der Illyrismus*, S. 125–140.

26 Lauer: *Wer ist Miroslav K.?*, S. 25f. Es ist übrigens erstaunlich, dass Lauer in seiner Darstellung Krležas *Illyricum Sacrum* überhaupt nicht erwähnt. Vgl. auch Baric: *Der Illyrismus*, S. 135.

27 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 27.

28 Foucault: *Von anderen Räumen*, S. 326 u. 339.

29 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 25.

als Pannonien bezeichneten Heterotopie vergleichbar, einer von »Sümpfen und Mooren« bedeckten, von Heterogenitäten durchwachsenen kulturellen Trümmerlandschaft, wo »schwarze Vögel [...] über die modrigen, toten Gewässer [fliegen]«. ³⁰ Pannonien ist zugleich ein Synonym für die auch in Jaroslav Hašeks Švejk evozierte dekadente, morbide Monarchie mit ihrer ausufernden Bürokratie – diese, wie es in Krležas Novelle heißt, »kretinhafte, widerliche, verfluchte, dumme, idiotische sogenannte kaiserlich-königliche Disziplin«, ³¹ die sich auch in die Moral und Mentalität der Südslawen, vor allem der Kroaten, eingenistet hätte. Zugleich verweist Pannonien, wie auch Krležas Illyrien – jenseits der engeren zeitlichen Begrenztheit eines wie auch immer georteten Raumes – auf die *conditio humana* seiner eigenen Gegenwart – genauso wie sich auch Robert Musils heterotopisches Kakanien nicht so sehr auf die k.u.k. Monarchie bezieht, sondern im Prinzip auf eine grundsätzliche Verfasstheit des Menschen im zwanzigsten Jahrhundert, auf dessen Eigenschaftslosigkeit, auf dessen identitäre Fragmentiertheit und Heimatlosigkeit.

Angesichts der Tatsache, dass ein Großteil von Krležas Illyrien jahrhundertlang dem historischen Königreich Ungarn beziehungsweise der historischen Habsburger Monarchie angehört hatte, die, wie bereits angedeutet, als eine historisch-politische Repräsentation des zentraleuropäischen Raumes verstanden werden kann, und angesichts der charakteristischen Kriterien, die für Zentraleuropa konstitutiv sind, nämlich Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen und Ähnlichkeiten, die sich gleichsam geballt auch in Illyrien vorfinden und auf die Krleža immer wieder sehr nachdrücklich aufmerksam macht, kann Illyrien in der Tat als ein Mikrokosmos aufgefasst werden, in welchem sich der Makrokosmos der zentraleuropäischen Region spiegelt. Vor allem Krležas wiederholte Hinweise auf die Gegensätze und Widersprüche innerhalb dieses Mikrokosmos, auf die strukturelle soziale Verfasstheit, auf die komplexen agonalen kulturellen Verflechtungen zwischen Ost und West, auf das folglich mehrfach kodierte, mehrdeutige, widersprüchliche historische Gedächtnis und auf die komplexen individuellen und kollektiven Identitäten, legen es daher zu Recht nahe, Illyrien als einen Teil Zentraleuropas zu begreifen und die im *Illyricum* stattfindenden Prozesse stellvertretend für jene sozial-kulturellen Prozesse einer Analyse und Deutung zu unterziehen, die für Zentraleuropa insgesamt typisch und von zentraler Bedeutung sind.

30 Krleža: *Kroatische Rhapsodie*, S. 385 u. 390.

31 Krleža: *Königlich-ungarische Honved-Novelle*, S. 54. Zu Krležas Pannonien vgl. u.a. Snel: *The Return of Pannonia*. Vgl. neuestens auch Johnston: *Zur Kulturgeschichte Österreichs*.

In der Tat unternimmt Krleža eine ›Tour de Force‹ durch die Geschichte der südslawischen Länder, seines *Illyricum*. Hier trafen die heterogensten kulturellen, intellektuellen und religiösen Einflüsse aus dem Osten und Westen miteinander konkurrierend aufeinander: Griechisches und Römisches, Langobardisches und Venezianisches, Osmanisches und Habsburgisches und nicht zuletzt ost- und westkirchliche Interessen und Rivalitäten, die sich insgesamt der seit dem sechsten Jahrhundert zugewanderten Slawen zu bemächtigen suchten, die all diese ›chaotischen‹ Elemente zu absorbieren und zu einer Synthese zu verarbeiteten wussten, bis in die Gegenwart sichtbar und erfahrbar in den unterschiedlichen Traditionen religiöser ritueller oder sprachlicher Ausformungen oder in den eigenwilligen synkretistischen Kunst- und Baudenkmalern dieses Raumes, denen Krleža eine eigenständige Kreativität und Relevanz zuerkennt. Diese Denkmäler, auf die Krleža immer wieder zurückkommt, stellen sich insgesamt dar wie jener von Walter Benjamin geschilderte Zustand: »Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert« und aus der sich folglich ein ganzer historischer Prozess ablesen lässt und rekonstruierbar wird, da »im Werk das Lebenswerk, im Lebenswerk die Epoche und in der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben.«³² In der Tat lässt sich hier, »in der Analyse des kleinen Einzelmoments«, zum Beispiel in der Analyse der dalmatinischen Dome und deren dekorativer Ornamentik, der »Kristall des Totalgeschehens [...] entdecken«,³³ wie auch Krleža immer wieder nachdrücklich betont:

Alle Zeugnisse in der Freskenmalerei, in der Architektur, in der dekorativen Ornamentik, der Bildhauerei und in den literarischen Dokumenten, im Kampf um die Durchsetzung der Volkssprache und –schrift, beweisen, daß man objektiv von einer Zivilisation sprechen kann, deren Grundmerkmale die simultane Verflochtenheit östlicher und westlicher Stile und intellektueller Konzepte sind.³⁴

Doch eine solche »simultane Verflochtenheit«, die einen anscheinend harmonischen Prozess von kulturellen Translationen vorauszusetzen scheint, war in Wirklichkeit das Ergebnis chaotischer Zustände, blutiger Auseinandersetzungen und permanenter Verwerfungen innerhalb dieses »brodelnden Völkerchaos«, innerhalb einer Region, die schon immer »das Ruinenfeld einer ganzen Reihe mediterraner Zivilisationen gewesen« ist, das auch »Eingang [fand] in das allgemeine barbarische Durcheinander, das Kroaten und

32 Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 702f.

33 Benjamin: *Erkenntnistheoretisches*, S. 575.

34 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 68.

Serben, als Nationen in statu nascendi, im höheren bilateralen byzantinisch-lateranischen Sinne zivilisieren sollte«, wogegen jedoch dieses Illyrien als »slawische Provinz [...] mit seinem slawischen Gepräge Rom fünfzehn Jahrhunderte hindurch bis in unsere Tage« erfolgreich getrotzt hat.³⁵ Und dies zumeist in lang andauernden Kämpfen: Die mittelalterlichen »Bischöfe, Fürsten, Könige, Barone, Markgrafen, Statthalter und Legaten spazieren über dieses Terrain politischer Realität wie Bühnenfiguren, stets blutig.«³⁶

Mit solchen Andeutungen entwirft Krleža ein der geläufigen historischen Darstellung entgegengesetztes Geschichtsbild, eine Gegengeschichte gleichsam, die die Gegenwart nicht auf eine heroische, sondern vor allem auf eine traumatische Vergangenheit verpflichtet, auf eine Tradition, die nicht das kulturelle Erbe einer vermeintlich herrschenden Minorität ist, sondern auf eine Tradition, die das Erbe einer unterdrückten Majorität darstellt. Folgt man den Überlegungen von Walter Benjamin, so ist das, was man allgemein als eine authentische Tradition, als eine kontinuierliche, verbindliche Überlieferung, als ein endgültiges kulturelles Erbe erachtet, in Wirklichkeit ein künstliches Konstrukt. Und der Rekurs auf eine solche konstruierte Überlieferung entspricht folglich einer katastrophalen Fehleinschätzung: »Es gibt eine Überlieferung, die Katastrophe ist«, meint Benjamin,³⁷ denn eine solche vermeintliche Überlieferung spiegelt nur die Position einer Minorität, die der Herrschenden, und nicht die der vielen Unterdrückten wider. Eine ähnliche Position bezog auch Theodor W. Adorno:

Die Kategorie Tradition ist wesentlich feudal, so wie Sombart die feudale Wirtschaft traditionalistisch nannte. [...] Nach dem Lebendigen der Werke ist in ihrem Inneren zu suchen; nach Schichten, die in früheren Phasen verdeckt waren und erst sich manifestieren, wenn andere absterben und abfallen.³⁸

Daher, so wiederum Walter Benjamin, muss »der Gegenstand der Geschichte aus dem Kontinuum des Geschichtsverlaufs herausgesprengt« werden,³⁹ einem Kontinuum, das erst seine Interpreten diesem Geschichtsverlauf eingeschrieben haben. Auch später, im Traktat Über den Begriff der Geschichte, in welchem er sich mit dem marxistischen Geschichtsbild kritisch auseinandersetzt, greift Benjamin diesen Gedanken wieder auf. Demnach sei die eigentliche Frage

35 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 25, 8, 13 u. 17.

36 Ebd., S. 27.

37 Benjamin: *Erkenntnistheoretisches*, S. 591.

38 Adorno: *Über Tradition*, S. 310 u. 317.

39 Benjamin: *Erkenntnistheoretisches*, S. 594.

in wen sich der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils herrschenden allemal zugut. [...] Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen zu bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron der Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist.⁴⁰

In einem gewissen Sinne, die Forderungen der ›subaltern studies‹ von Gayatri Chakravorty Spivak antizipierend,⁴¹ hätte sich Benjamin auch auf eine analoge Perspektive berufen können, die vor ihm schon Friedrich Nietzsche beschäftigt hatte. Denn seine Sicht auf Tradition, auf das, was man allgemein als Kulturgut bezeichnet, entspricht in einem gewissen Sinne auch jener von Nietzsche, der in der *Zweiten Unzeitgemäßen* auf vermeintliche historische Überlieferungen als ›Katastrophen‹ hingewiesen und dazu aufgefordert hatte, sich diesen zu stellen und sie zu akzeptieren:

Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herkommen.⁴²

Daher Nietzsches Aufforderung: »jede Vergangenheit aber ist werth verurteilt zu werden – denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen.« Und: »das Wissen muss seinen Stachel gegen sich selbst kehren.«⁴³ Oder wie Walter Benjamin gemeint hatte, gelte es »die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.«⁴⁴ Vielleicht könnte in diesem Zusammenhang auch an einen Satz von Karl Marx erinnert werden, mit dem er seinen Essay *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* einleitet: »Die Tradition aller toden

40 Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 696.

41 Vgl. Spivak: *Can the Subaltern Speak?* Dazu auch: Steyerl/Gutiérrez Rodríguez (Hgg.): *Spricht die Subalterne deutsch?*

42 Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie*, S. 270.

43 Ebd., S. 269 u. 306.

44 Benjamin: *Anmerkungen*, S. 1241.

Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.« Daher ist die Tradition das »Gespenst« der Vergangenheit.⁴⁵

Krležas *Illyricum sacrum* bezieht sich in diesem Sinne in der Tat immer wieder auf eine Geschichte, die sich als eine Anti-Geschichte liest – wie: »Diokletian war kein Römer gewesen [...] er [hatte] sich hier in Split diskret von der Szene zurückgezogen, ohne Rom sozusagen je gesehen zu haben«⁴⁶ –, auf eine Geschichte, die Unterdrückungen, Katastrophen, permanente kriegerische Auseinandersetzungen und die Leiden, die sich daraus ergaben, als Glieder in der Kette einer eigenen Tradition anerkennt und das, was von einer offiziellen, dominanten Erzählung als minderwertig deklassiert oder einem anderen Kontext zugeschrieben wird, als das eigentlich-eigene kulturelle Erbe anerkennt und sich zu eigen macht. Krleža folgt dabei einer Praxis der Lektüre des kulturellen Textes, die das, was als Tradition und Erbe überliefert wird, im Sinne Jacques Derridas, einer kontinuierlichen Dekonstruktion unterzieht, den geläufigen, notwendigen Konnex zwischen Signifikanten und Signifikat durch die Dekonstruktion des Signifikats durch die Schrift in Frage stellt und so auf die Mehrdeutigkeiten von Gedächtnisspuren aufmerksam macht, die einer komplexen, heterogenen, von Grenzen durchzogenen Semiosphäre Illyriens eingeschrieben sind. Ein solches dekonstruktivistisches Verfahren Derridas stellt vor allem das hegemoniale Narrativ des nationalen Diskurses in Frage, der eine homogene (nationale) Kultur und eine eindeutige Abstammung voraussetzt:

Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf »Geburt« und »Abstammung« berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann, manche würden von einem bloßen Glauben, andere von einem Glaubensakt sprechen. Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft [...], dieser ganze Familiarismus besteht in einer Renaturalisierung jener »Fiktion«.⁴⁷

Einer solchen Sichtweise folgend ist bei Krleža beispielsweise die Residenz Diokletians in Split kein »nationales« Monument, sondern »ein trauererregendes Bild des Untergangs und Verfalls«.⁴⁸ Und die sich hier ab dem sechsten Jahrhundert niederlassenden »nackten, hungrigen und barfüßigen slawischen Reisenden [...] fanden sich vor dem mediterranen Panorama [...] bis zu den Knien im Blut einer Zivilisation wieder, die selbst jahrhundertlang in Blut geschwommen war«. Diese

45 Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, S. 9.

46 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 16.

47 Derrida: *Politik der Freundschaft*, S. 138.

48 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 14.

Verkörperung des römischen »Rechts des Schwertes«, war eine offenkundige Negation all jener griechischen Prinzipien, derentwegen das heutige Europa Rom für ein kulturhistorisches Phänomen hält, eine Negation, die im intellektuell-moralischen Vakuum des auf dem Totenbett dahinsiechenden Reiches evangelische Liebe mit Feuer und Schwert predigte.⁴⁹

Das kulturelle Erbe, die künstlerischen Produkte und die römischen Denkmäler der Region, auf die man sich so gerne und mit Stolz als auf seine ruhmreiche ›nationale‹ Tradition zu berufen pflegt,

alle diese Kaiser- und Götterstatuen, die zahllosen Gemmen, Skarabäen, Münzen, Goldstücke, Medaillons, Schmuckstücke, Toilettengegenstände, Sarkophage, Keramiken und Gläser, dieses ganze ungeheure Material unserer archäologischen Lapidarien, ist im Grunde genommen zweitklassige Ware. Es ist das Surrogat einer ebensolchen Pseudozivilisation, wie man sie heutzutage auch in den europäischen Städten sehen kann: Bildhauerei für Grabdenkmäler und Badehallen, für die Fassaden von Banken und reichen Hausbesitzern.⁵⁰

Die berühmten Wandmalereien, »giottonisch« bereits vor Giotto,⁵¹ und alle übrigen Kunstwerke, sind eine hybride Verschmelzung unterschiedlicher Elemente, mit der sich die hier ansässigen »adriatischen« Slawen dennoch ein unverwechselbares, autochthones künstlerisches Idiom zu verschaffen wussten.⁵²

[D]enn die adriatischen »Barbaren« wollen nicht die romanische Kathedrale imitieren, indem sie hartnäckig ihre eigene originale Architekturidee kultivieren. Die Invektiven von den slawischen Barbaren war von den Griechen und Lateinern lanciert worden, der Humanismus nahm sie als bare Münze, und die österreichische Kulturpolitik erhob diese Direktive in Morlakkien zu ihrem Verwaltungsprinzip.⁵³

Dies gilt hier nicht zuletzt auch für die gesamte südöstliche slawische Kunst: »Byzantinische Elemente werden in italienische Originalkonzeptionen umgeschmolzen, und der serbisch-makedonische Komplex entsteht aus einem byzantinisch-romanischen Amalgam, was ihm einen besonderen Charme verleiht.«⁵⁴ Ein solches, von kulturellen Disseminationen geprägtes Amalgam sind nicht zuletzt auch die unterschiedlichen südslawischen Sprachen. Unter anderem hat eine linguistische Untersuchung auf den hybriden Charakter von Lehnwörtern und Ausdrucksformen der montenegrinischen Mundarten aufmerksam gemacht.⁵⁵ Sie sind ein Spiegelbild dessen, was ins-

49 Ebd., S. 22.

50 Ebd., S. 28.

51 Ebd., S. 62.

52 Ebd., S. 77.

53 Ebd., S. 80f.

54 Ebd., S. 73.

55 Lipovac-Radulović: *Romanismi lessicali*.

gesamt die hybriden Identitäten eines »homo adriaticus« charakterisieren könnten, wie ein italienischer Slawist treffend festgehalten hat:

L'Adriatico, visto dal satellite, è poco più che un trascurabile pantano, e l'*homo Adriaticus* è un ibrido che apprezziamo proprio perché, come ibrido, può essere un prototipo ripetibile e variabile all'infinito. Egli è il risultato non di parentele genetiche, ma di apparentamenti che si sono verificati lungo il corso dei millenni e che hanno prodotto, nei popoli che su questo mare si specchiano, quella serie di isomorfismi culturali che costituiscono il codice culturale dell' »homo Adriaticus«.⁵⁶

Derartige Feststellungen sind nicht nur für Krležas Illyrien symptomatisch, sie sind ganz allgemein auch paradigmatisch für jene pluralistische, heterogene, von Differenzen, ›Kontrasten‹ und Ähnlichkeiten bestimmte Situation, die den zentraleuropäischen Raum insgesamt nachhaltig kennzeichnet. Dabei geht es von Seiten einer kulturwissenschaftlichen Analyse um das Wahrnehmen von Grenzen, die im Sinne Lotmans trennen *und* verbinden, um die Sensibilität für Zwischenräume, in denen differenteste Elemente sich begegnen und neue Symbiosen eingehen, um das Sichtbarmachen von Schwellen als »Orte und Knotenpunkte von Übergängen, durch die sich der Raum konstituiert« und an denen sich andererseits, wie Peter Zajac ausführt, »eine räumliche Ambiguität und die Verzahnung von Zeit und Raum« manifestieren. Also eine

Vernetzung räumlicher und zeitlicher Interferenzen. Für die Identität des kulturellen Gedächtnisses des mitteleuropäischen Raumes sind Interferenzen zwischen einzelnen Räumen und zwischen einzelnen Zeitschichten kennzeichnend. Eine große Rolle bei der Bildung des kulturellen Gedächtnisses spielen jedoch auch die Interferenzen zwischen Zeit und Raum, die wir als Verräumlichung der Zeit und als Verzeitlichung des Raumes bezeichnet haben. Gerade sie bilden das mitteleuropäische kulturelle Chronotop.⁵⁷

Es sind dies Zwischenräume von kontinuierlichen Mobilitäten und Migrationen, die als ›Übersetzungsräume‹ verstanden werden müssen, als »Gestaltungsräume von Beziehungen, eine Konstellation von Differenzen, von Situationen, ›Identitäten‹ und Interaktionen durch konkrete kulturelle Übersetzungsprozesse«.⁵⁸ Es ist dies ein hybrider Raum von Überlagerungen, Vermischungen, aber vor allem auch von Krisen und Konflikten, die insgesamt eine subversive Unterminierung unserer Vorstellung von Kultur als eines geschlossenen, stabilen, homogenen Ordnungssystems darstellen. In der postkolonialen Diktion eines Homi K. Bhabha ist ein solcher Raum

56 Graciotti: *L' »homo Adriaticus« di ieri e quello di domain* (Zit. in: Lipovac-Radulović: *Romanismi lessicali*, S. XXXV, Anm. 43).

57 Zajac: *Interferenzialität*, S. 137 u. 145.

58 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, S. 246.

ein hybrider ›Dritter Raum‹, ein ›Zwischenraum‹, ein ›Schwellenraum‹, der für jegliche kulturellen Prozesse konstitutiv ist:

Die Einführung dieses Raumes stellt unsere Auffassung von der historischen Identität von Kultur als einer homogenisierenden, vereinheitlichenden Kraft, die aus der originären Vergangenheit ihre Authentizität bezieht und in der nationalen Tradition des Volkes am Leben gehalten wurde, sehr zu Recht in Frage [stellt]. [...] Erst wenn wir verstehen, daß sämtliche kulturellen Aussagen und Systeme in diesem widersprüchlichen und ambivalenten Äußerungsraum [Dritter Raum] konstruiert werden, begreifen wir allmählich, weshalb hierarchische Ansprüche auf die inhärente Ursprünglichkeit oder »Reinheit« von Kulturen unhaltbar sind, und zwar schon bevor wir auf empirisch-historische Beispiele zurückgegriffen haben, die ihre Hybridität demonstrieren.⁵⁹

Krleža weist immer wieder auf eine solche Hybridität als einen »Handlungsraum von Übersetzungsprozessen«,⁶⁰ auf »ambivalente Äußerungsräume«, die sowohl sein Illyrien als auch, in einem übertragenen Sinne, Zentraleuropa kennzeichnen. Die slawischen Stämme, meint er zum Beispiel, kommen nicht

mit einer intellektuell und moralisch deutlich profilierten Zivilisation in Kontakt, sondern *versinken* selbst, wie ein *schwach differenzierendes Amalgam*, in einer *phantastischen Lösung* mit hellenischer dekadenter Tradition, in einer *magischen Mixtur* aus orientalisches-barbarischen Einflüssen und Phantasmagorien.⁶¹

Solche Beobachtungen Krležas sind von einem kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus gesehen insofern aufschlussreich, weil sie einen homogenen, essenzialistischen Kulturbegriff in Frage stellen und einen permanent prozesshaften Charakter von Kultur voraussetzen: Nicht nur der ›Dritte Raum‹, in dem sich verschiedene kulturelle Elemente begegnen, ist hybrid; ebenso hybrid, eine »magische[] Mixtur«, sind auch jene kulturellen Kontexte, welchen sich diese Elemente verdanken. Die Introdution solcher Einsichten insinuiert in der Tat sowohl einen offenen als auch einen komplexen Kulturbegriff, der, wie ich bereits angedeutet habe, unter Kultur jegliche kommunikative Aktivität subsumiert, unter Kultur also einen dynamischen, hybriden Kommunikationsraum versteht, einen Raum, in dem sich, mit den Worten Bachmann-Medicks, eine »widersprüchliche Überlagerung verschiedener, konfliktreich ineinander wirkender Ansprüche,

59 Bhabha: *Die Verortung von Kultur*, S. 56–57. Auch S. 2–7 und passim. Vgl. dazu Bachmann-Medick: *Dritter Raum*, S. 19–36. Bonz/Struve: *Homi K. Bhabha*, S. 145f. Castro Varela/Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 219–284, v.a. S. 247–250.

60 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, S. 250.

61 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 11. Kursive Hervorhebung M. Cs.

Artikulationen, Selbstverständnisse und abgedrängter Diskursbereiche«, das heißt: eine »Verflüssigung von Differenzen« vorfindet.⁶²

Eine wichtige Erkenntnis, die sich aus der Analyse solcher synchroner und diachroner ›Vermischungen‹, solcher heterogener kultureller Translationen gewinnen lässt, betrifft eine Thematik, die den aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskurs nachhaltig kennzeichnet: Sie betrifft die Relevanz von Gedächtnis, Erinnerung und Identität. Gedächtnis orientiert sich, wie Maurice Halbwachs ausgeführt hat, immer an Raumvorstellungen, die ihrerseits mit »Bildern« verbunden sind. Es gäbe kein »kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt.« Im Konkreten heißt das, »daß es weder eine Gruppe noch eine kollektive Tätigkeitsart gibt, die nicht in irgendeiner Beziehung zu einem Ort, das heißt zu einem Teil des Raumes« steht, wobei es falsch wäre, unter Raum »nur den physikalischen Raum [zu] verstehen.«⁶³ Halbwachs verweist in diesem Zusammenhang auf drei übergeordnete Räume, die für das kollektive Gedächtnis konstitutiv wären: Auf den juristischen, den wirtschaftlichen und den religiösen Raum. Diese Aufzählung ließe sich ohne weiteres ausweiten: Auf den Raum der Familie, auf den ›örtlichen‹ Raum (Stadt, Dorf), den Alltagsraum (Umgangsformen, Kulinarik, Musik), den politischen Raum oder den Bildungsraum. Das heißt freilich insgesamt, dass das individuelle und kollektive Gedächtnis hier von den im zentraleuropäischen Raum empirisch nachweisbaren Heterogenitäten und Differenzen gespeist wird. Daraus folgt, und das hat auch ganz allgemeine Konsequenzen für die Gedächtnistheorie, dass wir nicht von *einem* Gedächtnis sprechen können, sondern von Gedächtnissen (im Plural), welche durch individuelle und kollektive Erinnerungen immer wieder neu aktualisiert werden und auf die Bildung von Identitäten einwirken. Ganz konkret: ›Orte‹ – in einem wörtlichen oder metaphorischen Sinne – von besonderer Relevanz, an denen Gedächtnis lagert und an die sich die Erinnerung von Generation zu Generation ausrichtet und die gerade deshalb von nationalen Ideologien vereinnahmt, instrumentalisiert, das heißt national kodiert wurden, ein Aspekt, der im Grunde genommen auch die historische Gedächtnisforschung der vergangenen Jahrzehnte dominierte, welche in erster Linie national relevante Gedächtnisorte zu rekonstruieren versucht hat (Pierre Nora, Mario Isnenghi oder Etienne François und Hagen Schulze),⁶⁴ sind prinzipiell mehrdeutig, sie können und

62 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, S. 204.

63 Halbwachs: *Das kollektive Gedächtnis*, S.142.

64 Vgl. meine kritischen Stellungnahmen zu der historischen Gedächtnisforschung: Csáky: *Gedächtnis*, S. 25–49. Csáky: *Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung*, S. 7–30. Csáky: *Das Gedächtnis der Städte*, S. 90–96.

werden auch in der Tat immer wieder unterschiedlich, gegensätzlich und zuweilen sogar widersprüchlich erinnert.⁶⁵ Eine solche Erkenntnis entspricht einem dekonstruktivistischen Verfahren, das es ermöglicht, die vermeintlich eindeutige Kodierung von Gedächtnisorten aufzubrechen. Krleža zeigt an vielen Beispielen, wie mehrdeutig Gedächtnisorte tatsächlich sein können. Zum Beispiel eine »altkroatische Architektur«, die sowohl als »barbarische Imitation ravenntischer, aachener, byzantinischer Schemata« als auch als autochthon-original erinnert werden kann, wobei »den Dekorateuren viel daran gelegen war, nicht blind zu kopieren, sondern sich individuell auszudrücken.«⁶⁶ Ein ganz besonderes Gewicht legt Krleža, wie ich bereits angedeutet habe, auf den Gesichtspunkt, sich Illyriens, freilich mit seiner chaotischen (heterogenen), blutigen (konfliktreichen) Vergangenheit, als eines maßgeblichen Referenzraums für ein kollektives Gedächtnis zu erinnern:

Was waren das für Lebenskräfte in dem brodelnden Völkerchaos, in dem siedenden Kessel slawischer Haufen, die eine so durchdringende Kraft hatten, daß sie allen Elementen zum Trotz bis in unsere Tage durchschlagen, die in keiner Hinsicht unblutiger sind als die blutigsten römischen und venezianischen der vergangenen Jahrhunderte?⁶⁷

Eines ähnlichen Verfahrens bedient sich Krleža, wenn er auf die widersprüchliche Erinnerung des Protestantismus – eine durch die Gegenreformation zu überwindende religiöse Abweichung, aber auch eine »Blüte der Wissenschaft«⁶⁸ – und der im allgemeinen als ›Sekte‹ abqualifizierten Bogomilen aufmerksam macht, Erinnerungen, die historisch gesehen eng miteinander verknüpft und in Krležas Konzeption für eine slawisch-illyrische Identität von maßgeblicher Bedeutung waren; sie können zugleich sowohl als Ausdruck eines antirömischen als auch eines antibyzantinischen ›slawischen‹ Protestes interpretiert werden:

Mit ihrer Pflege der Volksschrift, ihrem Glauben an die patriarchalischen Überlieferungen ihrer urslawischen Herkunft, ihrem Leben in Sippen, für die die christliche Gemeinschaft vor allem eine ökonomische Grundlage war (gegründet auf der Gleichheit von Rechten und Pflichten), ihrer Anschauung, daß alle Verlautbarungen der kirchlichen und feudalen Macht Teufelswerk seien, stellen die Bogomilen bei uns ein Kontinuum jener primitiven Urkräfte dar, die sich weder der organisierten Gewalt der Feudalbarone noch jener der römischen, noch jener der byzantinischen Bischöfe unterordnen wollten. [...] Der Prote-

65 Es ist dies ein neuer Ansatz der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Vgl. dazu v.a. Feindt u.a.: *Entangled Memory*, S. 24–44. Dazu ferner die z.T. konkrete Anwendung dieses Ansatzes auf ›europäische Erinnerungen‹ in: Feindt u.a. (Hgg.): *Europäische Erinnerung*. Dazu auch: Csáky: *Transnationales Erinnern*, S. 31–48.

66 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 50 u. 51.

67 Ebd., S. 25.

68 Ebd., S. 43–45.

stantismus auf unserem Boden kommt einige Dezennien nach der bogomilischen Katastrophe, in Gegenden, die mit bosnischen Flüchtlingen und Emigranten überfüllt waren.⁶⁹

Das kollektive, aber auch das individuelle Gedächtnis wird also gleichermaßen von konkreten Erlebnisräumen bestimmt, ist an Erlebnisse beziehungsweise Bilder gebunden, die sich auch den täglichen Erfahrungen, das heißt dem täglichen Umgang mit Differenzen und gegenseitigen Annäherungsversuchen verdanken, die die reale Lebenswelt eines heterogenen Umfelds beziehungsweise Raumes hinterlassen: eine unterschiedliche Bevölkerung, unter der man lebt, unterschiedliche religiöse Bindungen, unterschiedliche Sprachen, die gesprochen werden oder derer sich ein Individuum bedient, unterschiedliche Gebräuche oder Alltagsgewohnheiten, Eindrücke also, die, wie ich bereits ausgeführt habe, zu den konstitutiven Kriterien des zentraleuropäischen Raumes und, wie Krleža eindringlich vor Augen führt, eben auch zu jenen des illyrischen Mikrokosmos gehören. Solche konkret erfahrenen Differenzen haben naturgemäß nicht nur unterschiedliche, sondern ebenso auch konkurrierende, ja gegensätzliche und widersprüchliche Gedächtnisinhalte beziehungsweise Erinnerungsweisen zur Folge. Das betrifft nicht zuletzt auch eine unterschiedlich erlebte Geschichte, eine unterschiedlich erzählte Vergangenheit, deren Erinnerung, auch wenn im Kontext des nationalen Narrativs zuweilen ideologisch verfremdet beziehungsweise instrumentalisiert, für die Konstruktion von kollektiven und individuellen Identitäten von unterschiedlicher Bedeutung sein können.

Hier sei, um dies zu verdeutlichen, auf ein Beispiel zurückgegriffen: Mitten im Ersten Weltkrieg plante Hugo von Hofmannsthal einen Bildband unter dem Titel *Ehrenstätten Oesterreichs* herauszugeben, der solche Orte beinhalten sollte, die für das Gedächtnis der Völker der Monarchie besonders wichtig wären. Hofmannsthal dachte ausschließlich an positive, nicht an negative oder an ›traumatische‹ Gedächtnisorte,⁷⁰ sollte doch dieser Band dazu beitragen, den Zusammenhalt der Bewohner der Monarchie durch ein gemeinsames Erinnern zu vertiefen:

Es sollen die Bilder hinein von allen wichtigen und des Gedenkens werten Oertlichkeiten, Schlachtfelder wie Friedhöfe, Schlösser, Bürgerhäuser, ebenso wohl eine Brücke um die

69 Ebd., S. 87 u. 88.

70 Vgl. A. Assmann: *Erinnerungsräume*, S. 328–339. A. Assmann: *Das neue Unbehagen*, S. 180–203. Traumatische Gedächtnisorte oder Gedächtnisorte, die eine ›Niederlage‹ symbolisieren, gehören zum festen Repertoire nationaler Erinnerung, ganz abgesehen z.B. von dem europäischen bzw. kosmopolitischen Erinnern des Holocaust.

ruhmreich gekämpft wurde [...], aber nichts was bloss landschaftlich oder architektonisch schön ist, ohne zugleich mit einer Aufschwung gebenden Erinnerung verknüpft zu sein.⁷¹

Vor allem sollten auch Gedächtnisorte vorgestellt werden, die mit Böhmen im Zusammenhang standen, das heißt auch

solche Erinnerungen wichtiger und zur Phantasie sprechender Art, die in eine Zeit zurückweisen, welche vor der Vereinigung des betreffenden Landes mit Oesterreich liegt (so etwa die böhmischen Erinnerungen an die Zeit der Přemysliden, an Prokop und Žižka) sind nicht auszuschließen, hat doch jedes seiner Länder in die untrennbare Vereinigung mit dem Gesamtreich seine Individualität und den Schatz seiner eigenen Vorzeit mitgebracht.⁷²

Hofmannsthal wandte sich durch die Vermittlung von Hermann Bahr an den tschechischen Schriftsteller und Intendanten Jaroslav Kvapil mit der Bitte, ihm bei der Sammlung von böhmischen Gedenkorten zu helfen und entsprechende Vorschläge zu machen. Doch Kvapil reagierte nicht so, wie es sich Hofmannsthal vorgestellt hatte. Er machte Hofmannsthal vielmehr auf das mehrfachkodierte Gedächtnis aufmerksam und betonte explizit, dass Gedächtnisorte, die in Österreich positive Erinnerungen wachrufen, für einen Böhmen nur negative, ›plagvolle‹, traumatische Konnotationen hätten:

Es sind da eben grundsätzliche Unterschiede. Was für uns Böhmen in unserer Geschichte ruhmvoll und teuer erscheint, passt manchmal sehr wenig in einen gut österreichischen Rahmen, und Österreich möchte sich wieder mit manchen Sachen aus unserer Geschichte rühmen, die uns bedauernswert und plagvoll erscheinen. Am Prager altstädter Ringplatz steht eine Siegessäule, von Österreich als ein Wahrzeichen des Sieges am Weissen Berge (1620) erbaut: an diesem ehrwürdigen Platze schlachtete Österreich (1621) die Blüte unserer Nation und unterdrückte unsere politische Selbständigkeit Hand in Hand mit der katholischen Kirche: das ist wahrlich eine »Ehrenstätte Österreichs« – aber für uns das Qualvollste, was wir in unserer Vergangenheit haben. Bei Taus, bei Aussig, bei Vítkov wurden die Deutschen im Dienste des Katholizismus von Žižka geschlagen – für unsere Geschichte lauter Ehrenstätten, aber kann man sie in einer gut österreichischen Publikation als solche bezeichnen? Wir wollen uns nicht täuschen: Österreichs Erfolge waren sehr selten unser Glück, und unser Ruhm hat selten Österreich erfreut.⁷³

Aus der Antwort Kvapils wird zumindest eines deutlich: Gedächtnisorte sind keine Speicher, die etwas Vergangenes eindeutig festhalten und aufbewahren, vielmehr verändert die jeweils unterschiedliche Erinnerung die vermeintlich festen Gedächtnisinhalte und erweist diese als eine performative, hybride Gemengelage. Oder, wie Walter Benjamin im Zusammenhang mit jenen Ereignissen, die die Geschichtsschreibung als eine institutionell geregelte Form des Gedächtnisses festhält, meint: »die Geschichte [ist] nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingededen-

71 Dangel-Palloquin (Hg.): *Hugo und Gerty von Hofmannsthal*, S. 320.

72 Ebd., S. 326.

73 Ifkovits (Hg.): *Hermann Bahr*, S. 169f.

kens [...]. Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren.«⁷⁴

Eine solche performative Mehrfachkodierung von Gedächtnisorten könnte aus einer postkolonialen Perspektive auch als eine Verunsicherung, eine Eliminierung oder Dekonstruktion von kolonial aufgezwungenen Erinnerungen gedeutet werden. Es handelt sich dabei um eine Deplatzierung des kolonialen Erinnerns, eine Entortung von beabsichtigten Intentionen der Kolonisatoren durch die Vernetzung mit Inhalten der Kolonisierten in einem hybriden Dritten Raum, »so daß andere ›negierte‹ Kenntnissysteme vom dominanten Diskurs Besitz ergreifen und die Basis seiner Autorität – seine Erkenntnisregeln – verfremden.«⁷⁵ Krleža verfolgt diese Perspektive, den postkolonialen Diskurs gleichsam vorwegnehmend, freilich noch ohne auf diesen explizit reflektieren zu können, zumindest auf zwei Ebenen: Erstens auf der Ebene einer historischen Bestandsaufnahme und zweitens auf der Ebene der bis in die Gegenwart anhaltenden Fremd- und Eigenrepräsentation seines *Illyricum*, der südwestslawischen Regionen. Historisch betrachtet, so argumentiert Krleža durchgehend, war dieser Raum seit Jahrhunderten ›blutigen‹ politischen, ökonomischen, intellektuellen und religiösen Einflüssen des Ostens und des Westens ausgesetzt, wurde von Byzanz, Rom, Venedig, Ungarn, den Osmanen oder Habsburg beeinflusst beziehungsweise beansprucht oder zeitweilig beherrscht. Doch die hier Ansässigen wussten solchen Einflüssen standzuhalten, nicht zuletzt deshalb, weil sie sich ihnen temporär ergaben oder sich ihnen anzupassen wussten:

Die Volksmasse wälzte sich durch die Jahrhunderte wie Lava, und dieser illyrische Boden bebte unter den verschiedenen Zivilisationen jahrhundertlang im Zeichen permanenter Volksaufstände und –rebellionen, gegen die eigenen Herren ebenso wie gegen fremde Tyrannei. [...] Im Kampf gegen Franken und Rom, in Kriegen gegen Byzanz und Venedig, spielten sie Komnenen und Paläologen, Jagellonen und Arpaden, Dogen und Anjoux gegeneinander aus, indem sie mit Habsburg gegen die Pforte und mit der Pforte gegen den germanischen Kaiser kämpften, wie gerade die Konjunktoren standen. Für Konstantinopel oder für Rom sterbend, als Verbündete des Heiligen Vaters oder Venedigs, Corvins oder Habsburgs, zogen sie mit den Awaren und gegen sie, mit den Ungarn und gegen sie, mit den Türken oder mit den Kreuzrittern und gegen sie [...].⁷⁶

Das ist zwar vordergründig eine Beschreibung von politischen Konflikten und von politischen Machtdemonstrationen, die aber gleichermaßen auch kulturelle Auseinandersetzungen und letztendlich auch ein Spiegelbild von kulturellen Prozessen ganz allgemein sind, die sich in der Regel nicht so

74 Benjamin: *Erkenntnistheoretisches*, S. 589.

75 Bhabha: *Die Verortung der Kultur*, S. 168.

76 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 41.

harmonisch darstellen, wie es der kulturtheoretische Ansatz über kulturelle Hybridbildungen vielleicht nahe zu legen scheint, wo es vielmehr immer auch um die ›Eroberung des öffentlichen Raumes‹, das heißt um die konkurrierende Etablierung einer kulturellen Vormachtstellung und folglich um Macht geht – in einem von zahlreichen Grenzen und Differenzen bestimmten heterogenen widersprüchlichen Kommunikationsraum.

Was den Wissens- und Kunsttransfer von Byzanz oder Rom nach Illyrien betraf, hatten solche Translationen zur Folge, dass die hier errichteten Bau- und Kunstdenkmäler als Produkte einer Mischkultur angesehen wurden, die im Vergleich zu den Kunstwerken der Ursprungsländer wegen ihres symbiotischen Charakters von minderer Qualität wären. Einer solchen kolonisatorischen Attitüde gegenüber betont Krleža freilich immer wieder, dass sie einen eigenen, einen autochthonen illyrischen (slawischen) Kunststil repräsentieren würden, auch wenn die kolonisierten Einheimischen die ästhetischen Kriterien ihrer Kolonisatoren übernommen, sich deren Fremdrepräsentation fälschlicherweise zu eigen gemacht und zur Selbstrepräsentation eingesetzt hätten. Krleža zu Folge bediente man sich und bedient sich zum Teil noch bis in die Gegenwart solcher klischeehafter ästhetischer Normen, die unter anderem auch von Kunst- und Kulturhistorikern des 19. Jahrhunderts (Charles Rohault de Fleury oder Rudolf Eitelberger) propagiert wurden und zu unhinterfragten Argumenten (Alessandro Dudan) für eine ›Orientalisierung‹ der Region beziehungsweise für deren ›Provinzialisierung‹ avancierte.⁷⁷ Es handelt sich also hier zunächst um einen von außen aufoktroierten kolonialen Diskurs, der dann unvermittelt auch von den ›kolonisierten‹ Bewohnern dieser Region übernommen, das heißt reproduziert wurde und der »unter der Maske kulturhistorischer Details [...] bis zum heutigen Tag ungewöhnlich und intensiv lebendig ist, so daß diese spiritistische Séance der Dummheit mit der gleichen Verrücktheit in unseren Annalen noch immer anhält«⁷⁸ und folglich für eine, im Sinne Homi Bhabhas, ›mimetische‹ Selbstrepräsentation Illyriens wirksam wurde. Durch die Konstruktion einer solchen binären Opposition von hochwertigen kulturellen Zentren (Byzanz, Rom beziehungsweise ›Europa‹) und einer minderwertigen kulturellen Peripherie (südslawisches Illyricum), das heißt durch die Evozierung solcher Gegenbilder, hätte die eigentliche, eigenständige Facette dieser slawisch-ostadriatischen Mischkultur, die aus

77 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 75–79. Über den Begriff Orientalisierung vgl. Said: *Orientalismus*. Zum Problem der Provinzialisierung, das v.a. von Vertretern der Subaltern Studies thematisiert wird, vgl. Chakrabarty: *Europa als Provinz*, S. 41–65.

78 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 75.

dem Blickwinkel der postkolonialen und Translationstheorie in Wirklichkeit ein andauernder »Prozess des Aushandelns und der Neueinschreibungen durch die Überschneidung verschiedener und oft widersprüchlicher Diskurse« ist,⁷⁹ nicht die ihr gebührende Wertschätzung gefunden und werde unter dem Etikett von ›Marginalität‹ gründlich missverstanden. Dem gegenüber verteidigt Krleža eindringlich und anschaulich den Prozess der Verwirklichung und den eigenständigen Charakter dieser hybriden Kultur (und ihres Kunststils) und verwahrt sich gegenüber deren anachronistischer Marginalisierung:

Eine Analyse, die die Kulturgeschichte Illyriens, Makedoniens, Mösiens und Pannoniens in ihren Kardinalzügen zu erforschen beabsichtigt, darf grundsätzlich nicht durch den Ballast eines Romantiker- oder Politikantendetails von der Art jener Pala-Schlitzohrigkeit beschwert sein, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Schatten einer provinziell-intellektuellen Rückständigkeit auftritt und aller Vernunft zum Trotz bis heute präsent ist.⁸⁰

Was bei der Lektüre von Krležas *Illyricum sacrum* allerdings insgesamt auffällt, ist der Umstand, dass die sozio-ökonomische Komponente der Region weitgehend ausgespart bleibt. Dies ist insofern verwunderlich, als Krleža der marxistischen Sichtweise verpflichtet war, die der wirtschaftlichen Komponente innerhalb des sozial-kulturellen Prozesses eine besondere Bedeutung beimisst. Doch abgesehen davon bleiben seine subtilen, problemorientierten Analysen kultureller Prozesse von großer Aktualität, und zwar, wie ich meine, zumindest in dreifacher Hinsicht:

Erstens als sie, wie ich anzudeuten versucht habe, in der Tat Inhalte und Deutungsansätze des gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Diskurses vorwegnehmen, ohne freilich sich der Diktion dieses Diskurses zu bedienen.

Zweitens kann die Beschreibung und die Analyse Illyriens als eines ›Völkerchaos‹, als eines Amalgams unterschiedlicher, gegensätzlicher kultureller Elemente, als einer von Differenzen und Kontrasten bestimmten Region, als eine Deutung von Prozessen angesehen werden, die für den gesamten zentraleuropäischen Raum charakteristisch sind und bislang oft unterbewertet werden, einer kulturellen Semiosphäre, deren Merkmale sich in Illyrien, dem Mikrokosmos des zentraleuropäischen Makrokosmos, gebündelt vorfinden.

Drittens versuchte sich Krleža mit seiner historischen Retrospektive in seiner damaligen Gegenwart, der vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, zu orientieren: »Wo sind wir«, beginnt er seine Ausführungen, »und wie empfinden wir heute, da Zadar zum siebenten Mal bis auf die

79 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, S. 199.

80 Krleža: *Illyricum sacrum*, S. 67–68.

Grundmauern zerstört liegt [...] und es kein Dach in diesem Land gibt, das nicht in Flammen aufgegangen ist?«⁸¹ Die Erfahrungen der kriegerischen Katastrophen der ersten Hälfte der vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, die unter anderem zur deutsch-italienischen Besetzung, zur Zerschlagung und Heterogenisierung des Königreichs Jugoslawien geführt und Kroatien zu einem de facto abhängigen faschistischen Vasallenstaat gemacht hatte,⁸² bilden den eigentlichen ›Sitz im Leben‹, das heißt den konkreten, existentiellen Anlass für Krležas Überlegungen aus dem Jahre 1944 über ein ›brodelndes Völkerchaos‹, in das man abermals hineingeraten war. Diese realen politischen Ereignisse bilden wohl jene konkrete Folie, vor der sich seine retrospektiven historisch-literarischen, fragmentarischen Reflexionen abheben. Das heißt, *Illyricum Sacrum* ist der Versuch einer nüchternen Auto-Anamnese und einer möglichen Deutung jener tragischen Situation, in der sich Krleža ganz persönlich vorfand.⁸³

Viertens könnte man folglich, in einem übertragenen Sinne, Krležas Fragment vielleicht noch einer weiteren Lektüre unterziehen, nämlich einer solchen, durch die seine Analysen des komplexen kulturellen Systems dieses Illyriens als eine Antizipation für die Deutung unserer eigenen komplexen Gegenwart angesehen werden könnte, die von vergleichbaren, jedoch nun weltweiten Antagonismen, von Mobilitäten und Migrationen, zugleich aber auch von globalen kommunikativen Vernetzungen und kulturellen Verflechtungen, das heißt insgesamt von ähnlichen Problemen gekennzeichnet ist, von denen Krležas *Illyricum sacrum* handelt.

- 81 Ebd., S. 7. Zadar wurde im Zweiten Weltkrieg durch Luftangriffe der Alliierten schwer beschädigt.
- 82 Hier kann nicht auf die zahlreichen historischen Darstellungen dieser Epoche eingegangen werden, ich verweise stellvertretend nur auf die kurzen, aber äußerst prägnanten Ausführungen bei Calic: *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*, S. 137–170.
- 83 Vgl. dazu Bogert: *The Writer as Naysayer*. Reinhard Lauer erblickt auch in der Vielfalt der sprachlichen Artikulation von Krležas späteren Romanfiguren, zum Beispiel in *Zastave* (*Flaggen*), die Reflexion über die Heterogenität einer jugoslawischen Realität: »Kein anderer Autor wäre in der Lage, seine Figuren so im Agramer-Deutsch, im illyristischen Kroatisch, in Kajkavisch oder Serbisch reden zu lassen wie Krleža. Die geistigen und politischen Duelle sind zugleich Duelle der Sprache beziehungsweise der Sprechweisen.« Lauer: *Wer ist Miroslav K.*, S. 187f.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Über Tradition*. In: ders: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10/1: *Kritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*. Hg. Rolf Tiedemann. Darmstadt: WBG 1998, S. 310–320.
- Assmann, Aleida: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C. H. Beck 2013.
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck 1999.
- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 2006.
- Bachmann-Medick, Doris: *Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung*. In: *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Hgg. Claudia Breger, Tobias Döring. Amsterdam: Atlanta 1998, S. 19–36.
- Bachtin, Michail M.: *Die Ästhetik des Wortes*. Hg. Rainer Gröbel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.
- Baric, Daniel: *Der Illyrismus: Geschichte und Funktion eines übernationalen Begriffes im Kroatien der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. In: *Transnationale Gedächtnisorte in Zentraleuropa*. Hgg. Jacques Le Rider, Moritz Csáky, Monika Sommer. Innsbruck u.a., Wien, München, Bozen: Studienverlag 2002, S. 125–140.
- Benjamin, Walter: *Anmerkungen zu »Über den Begriff der Geschichte«*. In: ders: *Gesammelte Schriften*. Bd. I/3. Hgg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. 3. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Benjamin, Walter: *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*. In: ders: *Gesammelte Schriften*. Bd. V/1: *Das Passagen-Werk*. Hg. Rolf Tiedemann. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, S. 570–611.
- Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: ders: *Gesammelte Schriften*. Bd. I/2. Hgg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. 3. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 691–704.
- Bhabha, Homi K.: *Die Verortung von Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Tübingen: Stauffenburg 2011.
- Bogert, Ralph B.: *The Writer as Naysayer: Miroslav Krleža and the Aesthetic of Interwar Central Europe*. *UCLA Slavonic Studies* 20. Columbus, Ohio: Slavica Publishers 1991.
- Bonz, Jochen; Struve, Karen: *Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: »in the middle of differences«*. In: *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Hgg. Stephan Moebius, Dirk Quadflieg. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 140–153.
- Calic, Marie-Janin: *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*. München: C. H. Beck 2010.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2. kompl. überarb. Aufl. Bielefeld: transcript 2015, S. 219–284.
- Chakrabarty, Dipesh: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt/M., New York: Campus 2010.
- Csáky, Moritz: *Culture as a Space of Communication*. In: *Understanding Multiculturalism. The Habsburg Central European Experience*. Hgg. Johannes Feichtinger, Gary B. Cohen. New York, Oxford: Berghahn 2014, S. 187–204.
- Csáky, Moritz: *Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen – Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2010, S. 37–65.

- Csáky, Moritz: *Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung*. In: *Erinnern und Verarbeiten. Zur Schweiz in den Jahren 1933–1945*. Hg. Georg Kreis. »Itinera« 25 (2004), S. 7–30.
- Csáky, Moritz: *Gedächtnis, Erinnerung und die Konstruktion von Identität. Das Beispiel Zentraleuropas*. In: *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*. Festschrift für Urs Altermatt. Hgg. Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung, Franziska Metzger. Frauenfeld, Stuttgart, Wien: Huber 2002, S. 25–49.
- Csáky, Moritz: *Kultur als ein kommunikativer Handlungsraum*. In: *Musik und Erinnern*. Festschrift für Cornelia Szabó-Knotik. Hgg. Christian Glanz, Anita Mayer-Hirzberger. Wien: Hollitzer 2014, S. 13–43.
- Csáky, Moritz: *Kultur als Kommunikationsraum. Das Beispiel Zentraleuropas*. In: *Gedächtnis und Erinnerung in Zentraleuropa*. Hgg. András F. Balogh, Helga Mitterbauer. Wien: Praesens 2011, S. 17–44.
- Csáky, Moritz: *Transnationales Erinnern – ein hybrides Phänomen? Kultur als Kommunikationsraum*. In: *Deutsch-polnische Erinnerungsorte*. Bd. 4: *Reflexionen*. Hgg. Hans Henning Hahn, Robert Traba. Paderborn u.a.: F. Schöningh 2013, S. 31–48.
- De Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve 1988.
- Dangel-Palloquin, Elsbeth (Hg.): *Hugo und Gerty von Hofmannsthal – Hermann Bahr. Briefwechsel 1891–1934*. Göttingen: Wallstein 2013.
- Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Feindt, Gregor; Krawatzek, Félix; Mehler, Daniel A.; Pestel, Friedemann; Trimçev, Rieke: *Entangled Memory: Toward a Third Wave in Memory Studies*. »History and Theory« 53 (Februar 2014), S. 24–44.
- Feindt, Gregor; Krawatzek, Félix; Mehler, Daniel A.; Pestel, Friedemann; Trimçev, Rieke (Hgg.): *Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichtige Vergangenheitsdeutungen jenseits der Nation*. Göttingen: V & R unipress 2014.
- Foucault, Michel: *Von anderen Räumen*. In: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hgg. Jörg Dünne, Stephan Günzel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, S. 317–341.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 3. Aufl. Frankfurt/M.: 1994, S. 7–43.
- Goněc, Vladimír: *Milan Hodža before »Milan Hodža«*. *His Early Schemes and Concepts of Europe*. In: *In Between Enthusiasm and Pragmatism: How to Construct Europe? Six Studies*. Hg. Vladimír Goněc. Brno: Masarykova Univerzita 2008, S. 66–112.
- Greenblatt, Stephen: *Kultur*. In: *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Hg. Moritz Baßler. Frankfurt/M.: Fischer 1995, S. 48–59.
- Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Heinz Maus. Frankfurt/M.: Fischer 1985.
- Hamann, Brigitte (Hg.): *Kronprinz Rudolf: »Majestät ich warne Sie ...«*. *Geheime und private Schriften*. München, Zürich: Piper 1987.
- Ifkovits, Kurt (Hg.): *Hermann Bahr – Jaroslav Kvapil. Briefe, Texte, Dokumente*. Unter Mitarbeit von Hana Blahová. Bern, Berlin u.a.: Peter Lang 2007.
- Illyricum Sacrum*. In: *Krležijana*. <<http://krlezijana.lzmk.hr/clanak.aspx?id=407>> (Zugriff 15.10.2015).
- Jančík, Drahomír; Matis, Herbert: *»Eine neue Wirtschaftsordnung für Mitteleuropa ...«*. *Mitteleuropäische Wirtschaftskonzeptionen in der Zwischenkriegszeit*. In: *Österreich*

- und die Tschechoslowakei 1918-1938. Die wirtschaftliche Neuordnung in Zentraleuropa in der Zwischenkriegszeit. Hgg. Alice Teichova, Herbert Matis. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1996, S. 329–387.
- Johnston, William M.: *Zur Kulturgeschichte Österreichs und Ungarns 1890–1938. Auf der Suche nach verborgenen Gemeinsamkeiten*. Wien, Köln, Graz: Böhlau 2015, S. 271–279.
- Krleža, Miroslav: *Illyricum sacrum. Fragmente aus dem Spätherbst 1944*. Aus dem Kroatischen von Klaus Detlef Olof. Klagenfurt: Wieser 1996.
- Krleža, Miroslav: *Königlich-ungarische Honved-Novelle*. In: ders.: *Der kroatische Gott Mars. Erzählungen*. Königstein, Taunus: Athenäum 1984, S. 45–171.
- Krleža, Miroslav: *Kroatische Rhapsodie*. In: ders.: *Der kroatische Gott Mars. Erzählungen*. Königstein, Taunus: Athenäum 1984, S. 375–413.
- Kundera, Milan: *Einleitung zu einer Anthologie oder Über drei Kontexte*. In: *Die Prager Moderne. Erzählungen, Gedichte, Manifeste*. Hg. Květoslav Chvatik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 7–22.
- Lauer, Reinhard: *Wer ist Miroslav K.? Leben und Werk des kroatischen Klassikers Miroslav Krleža*. Klagenfurt: Wieser 2010.
- Lefebvre, Henri: *Die Produktion des Raums*. In: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hgg. Jörg Dünne, Stephan Günzel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, S. 330–343.
- Le Rider, Jacques: *La Mitteleuropa*. Paris: PUF 1994 (= Que sais-je 2846).
- Lipovac-Radulović, Vesna: *Romanismi lessicali in Montenegro. Budua e Postrovici. La parte sud-orientale delle Bocche di Cattaro*. Edizione italiana a cura di Luca Vaglio. Roma: Editrice »il Calmo di Fausto Liberati« snc 2009.
- Lossau, Julia: *Räume von Bedeutung. Spatial turn, cultural turn und Kulturgeographie*. In: *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem »Spatial Turn«*. Hgg. Moritz Csáky, Christoph Leitgeb. Bielefeld: transcript 2009, S. 29–43.
- Lotman, Jurij M.: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.
- Löw, Martina: *Raumsoziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 24–35.
- Malinowski, Bronislaw: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur (1941)*. In: ders.: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 45–172.
- Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Kommentar von Hauke Brunkhorst. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Naumann, Friedrich: *Mitteleuropa*. Berlin: Georg Reimer 1915.
- Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Unzeitgemässe Betrachtungen II*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hgg. Giorgio Colli, Mario Montinari. München, Berlin, New York: dtv/de Gruyter 1980, S. 243–334.
- Rilke, Rainer Maria: *Brief an Sidonie Nádherný von Borutin, 8. März 1912*. In: ders.: *Briefe in zwei Bänden. Erster Band: 1896 bis 1919*. Hg. Horst Nalewski. Frankfurt/M.: Insel 1991.
- Said, Edward W.: *Orientalismus*. Frankfurt/M.: Fischer 2009.
- Simmel, Georg: *Der Raum und die räumliche Ordnung der Gesellschaft*. In: ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 11: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hg. Otthein Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 687–790.
- Simmel, Georg: *Soziologie des Raumes*. In: ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 7: *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Bd. 1. Hg. Otthein Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 132–183.

- Snel, Guido: *The Return of Pannonia as Imaginary Topos and Space of Homelessness*. In: *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and Misjunctures in the 19th and 20th Centuries. Vol. II*. Hgg. Marcel Cornis-Pope, John Neubauer. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamin 2006, S. 333–343.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Wien, Berlin: Turia + Kant 2014.
- Soja, Edward: *Thirdspace – Die Erweiterung des Geographischen Blicks*. In: *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Hgg. Hans Gebhardt, Paul Reuber, Günter Wolkersdorfer. Berlin: Spektrum 2003, S. 269–288.
- Stasiuk, Andrzej: *Logbuch*. In: Juri Andruchowytch, Andrzej Stasiuk: *Mein Europa*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 75–145.
- Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hgg.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. 2. Aufl. Münster: Unrast 2012.
- Umlauf, Friedrich: *Die Oesterreichisch-Ungarische Monarchie. Geographisch-statistisches Handbuch mit besonderer Rücksicht auf politische und Cultur-Geschichte für Leser aller Stände*. Wien, Pest: Hartleben 1876.
- Zajac, Peter: *Interferenzialität als mitteleuropäisches Raumparadigma*. In: *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem »Spatial Turn«*. Hgg. Moritz Csáky, Christoph Leitgeb. Bielefeld: transcript 2009, S. 133–147.
- Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt/M.: Fischer 1982.