

**Abrechnungen mit Gott. (Gegen-)Positionen zum
Religiösen in der post-jugoslawischen Literatur am
Beispiel von ›Wie der Soldat das Grammophon
repariert‹ von Saša Stanišić**

(Settling accounts with God. (Counter-)Positions on the religious in post-Yugoslav
literature using the example of ›How the Soldier Repairs the Gramophone‹ by Saša
Stanišić)

**Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades einer
Doktorin der Philosophie**

**Eingereicht an der
Universität für angewandte Kunst Wien
bei**

Univ.-Prof. Esther Dischereit

Fach: Sprachkunst

Zweitbeurteilerin:

Univ.-Prof. Gerhild Steinbuch

Universität für angewandte Kunst Wien

Fach: Sprachkunst

Vorgelegt von

Nastasja Penzar

Wien, Jänner 2022

Ich erkläre hiermit,

dass ich die Dissertation entsprechend den Grundsätzen guter wissenschaftlicher Praxis selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, sowie dass diese Dissertation bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form zur Beurteilung vorgelegt wurde.

22.II.2021

Datum

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'N. F. ...', written in a cursive style.

Unterschrift

Zusammenfassung

Die vorliegende Dissertation untersucht die Zusammenhänge zwischen der Instrumentalisierung der Religionen in den (post-)jugoslawischen Kriegen der 1990er Jahre und der Reaktion der Literatur darauf. Das Religiöse und dessen Zusammenhang mit diesen Kriegen wird ebenso erforscht wie die Entwicklung der Literatur(en), (post-)nationaler Identitäten und des Selbstverständnisses von Autor*innen nach dem Zerfall Jugoslawiens. Die Arbeit erforscht dann auf Basis dessen religiöse Motive im Literarischen, Mechanismen von Ideologisierung im Religiösen und die Möglichkeiten der Literatur, eben diese zu durchbrechen. Dabei dient im zweiten, analytischen Teil dieser Arbeit vor allem der Roman ›Wie der Soldat das Grammophon repariert‹ von Saša Stanišić als Beispiel.

Abstract

The following dissertation examines the connections between the instrumentalization of religions in the 1990s (post-)Yugoslav wars and the literary reactions to them. The religious and its connection to the wars in the region is explored as well as the development of the literature(s), (post-)national identities and the self-understanding of authors after the break-up of Yugoslavia. On the basis of this, the work at hand then explores religious motives in the literary realm, mechanisms of ideologization in the religious and the possibilities of literature to overcome this. The second, analytical part of this work is mainly based on the novel ›How the Soldier Repairs the Gramophone‹ by Saša Stanišić.

1. Einleitung	9
2. Theoretischer Rahmen	23
2.1 Identität	24
2.1.1 <i>Alles fließt obnehin schon</i>	27
2.1.2 <i>Das Zusammenpuzzeln eines Kollektivs</i>	29
2.2 Die Religionen und die Ideologie	33
2.2.1 <i>Nationalismus und Religion</i>	34
2.2.2 <i>Der ›Westen‹ fällt?</i>	38
2.2.3 <i>Jugoslawien zerfällt – die Religion erwacht</i>	41
2.2.4 <i>Und heute?</i>	80
2.2.5 <i>Die Auferstehung der Gretchenfrage</i>	81
2.3. Die Religion und die Literatur	86
2.3.1 <i>Imaginäres vs. Ideologie</i>	87
2.3.2 <i>Das Unausprechliche in der Sprache: Literatur und Mystik</i>	93
2.3.3 <i>Epiphanie in der Literatur</i>	98
2.3.4 <i>Magischer Realismus</i>	101
2.3.5 <i>Theopoesie</i>	108
2.4 Die Literatur aus dem ehemaligen Jugoslawien	113
2.4.1 <i>Vor dem ›post‹</i>	114
2.4.2 <i>Lost Generation – Eine (Anti-)Kriegsliteratur</i>	119
2.4.3 <i>Post-Was?</i>	123
2.4.4 <i>Who´s whose?</i>	130
2.4.4 <i>Wie identifizieren sich die Autor*innen selbst?</i>	134
2.4.5 <i>Der perfekte (Un-)Ort des Exils</i>	137
2.4.6 <i>Autor*innen außerhalb der ethnischen Schubladen</i>	141
2.4.7 <i>Abkehr von der L'Art Pour L'Art</i>	146
2.4.8 <i>Und heute?</i>	155
2.4.9 <i>›Migrant*innenliteratur‹</i>	157
3. Analyse von ›Wie der Soldat das Grammophon repariert‹	165
3.1 Am Anfang steht ein Schwur: Die Initiation.	167
3.2 »(...) dass ein Krieg zu einem Fest kommt«	176
3.3 Wie man im Tetris gegen Gott gewinnt	186
3.4 Wie Tito wieder stirbt	189
3.5 Wie das Walross den Marienkäfer mitbringt. Und den Krieg.	190
3.6 Der Dreipunktemann	193
3.7 Die mystische Hochzeit.	199

3.8 »Religion ist nicht das Opium des Volkes, sondern sein Untergang«	205
3.9 »(...) dass man nie im Leben entfernter sein könnte von einem Zuhause«	209
3.10 Was Zoran hasst	212
3.11 »Asiya (Asija) w.«	215
3.12 »Bitte liebe Moschee«	217
3.13 Im diesem Fluss lebt ein ganzer Gott	221
3.14 Der Angelwettbewerb	223
3.15 Wie es der Drina wirklich geht	227
3.16 Um das Verlorene noch einmal zu verlieren	232
3.17 Was hinter Gottes Füßen gespielt wird	238
3.18 Vukojebina	247
3.19 Wo die Moscheen wieder aufgebaut werden	249
3.20 Aleksandars vorletzter Besuch	250
3.21 Chefgenosse des Unfertigen oder: das Ende.	252
3.21.1 <i>Die Liste</i>	254
3.21.2 <i>Am Grab — Schinken und Spektakel.</i>	262
4. Exkurs: Maria, Königin der Kroaten	271
4.1 The Great Revival	274
4.2 Die Große Novene	278
4.3 Međugorje	281
4.4 <i>Advocata Croatiae fidelissima mater</i> – Maria während des Krieges	286
4.5 Das Marianische Gelübde für das Heimatland	302
4.6 Ante Tomić und die marianische Satire	306
4.6.1 <i>Die Präsidentin pilgert</i>	307
5. Fazit	311
6. Literaturverzeichnis	317

I. Einleitung

Am Morgen des 14. Oktober 2019 wacht Saša Stanišić mit einer Schilddrüsenentzündung auf. Er geht ins Bad, versucht, die Zahnpastatube aufzudrehen – vergeblich. Die Muskelschmerzen sind zu stark. Er nimmt eine Schere, schneidet die Tube auf, erledigt, was es zu erledigen gilt. Dann nimmt er die Höchstdosis Ibuprofen ein und setzt sich noch einmal an seine Dankesrede. An diesem Abend wird er – so munkeln die Expert*innen – vermutlich den Deutschen Buchpreis entgegennehmen. Er ignoriert sein Fieber, denkt über die mögliche Öffentlichkeit nach. Wenn er sie bekommt, wird er sie nutzen müssen. Weniger für sich, als gegen ihn: Peter Handke wurde nur wenige Tage zuvor der Nobelpreis für Literatur verliehen. Eine bittere Pille. Handke, der den serbischen Kriegsverbrecher Slobodan Milošević im Haager Gefängnis besuchte und auf seiner Beerdigung erschien. Handke, der die Genozide an der bosnischen Bevölkerung in skurrilen Reden als Täuschung der Medien abtat. Ebendieser Handke könnte sich schon morgen den Platz im Feuilleton mit Stanišić teilen, der selbst als Sohn einer bosniakischen Mutter und eines serbischen Vaters vor dem Krieg nach Deutschland geflohen war und seitdem auch gegen diese Gewalt anschreibt.

Und tatsächlich: Später am Abend in Frankfurt am Main wird vor den Augen der deutschsprachigen Medienlandschaft sein Name langsam aus dem weißen Briefumschlag hervorgeholt – Saša Stanišić.

Er läuft auf die Bühne – sichtlich angeschlagen –, empfiehlt den Gratulierenden, Abstand wegen Ansteckungsgefahr zu halten, und legt los:

»Es gab einen anderen Preis, (...) in Schweden, in Stockholm, und den hat nun einer bekommen, der mir diese Freude an meinem eigenen jetzt ein bisschen vermiest hat. Deswegen bitte ich Sie um Nachsicht, wenn ich diese kurze Öffentlichkeit dafür nutze, mich kurz zu echauffieren. (...)

Ich tu's auch deswegen, weil ich das Glück hatte, dem zu entkommen, was Peter Handke in seinen Texten nicht beschreibt. (...) In seinem Text, der über meine Heimatstadt Višegrad verfasst worden ist, beschreibt Handke unter anderem Milizen, die barfuß nicht die

Verbrechen begangen haben können, die sie begangen haben. Diese Milizen und ihren Milizenanführer, der Milan Lukić heißt und lebenslang hinter Gittern sitzt für Verbrechen gegen die Menschlichkeit, erwähnt er nicht. Er erwähnt die Opfer nicht. Er sagt, dass es unmöglich ist, dass diese Verbrechen geschehen konnten. Sie sind aber geschehen.

Mich erschüttert sowas. Dass sowas prämiert wird. Ich stehe nicht alleine mit dieser Erschütterung da und das freut mich auch.

Die katholische Kirche hat Handke schon gratuliert. Die katholische Kirche hat dem Handke gratuliert und hat ihm zu einer Ehrung jenseits der politischen Korrektheit gratuliert. Die katholische Kirche. Passt ja eigentlich.

Ich stehe hier, um eine andere Literatur zu feiern. (...)

Ich feiere eine Literatur, die alles darf und alles versucht – auch gerade den politischen Kampf – mittels Sprache zu streiten. Ich feiere eine Literatur, die dabei aber nicht zynisch ist. Nicht verlogen und die uns Leser nicht für dumm verkaufen will, indem sie das Poetische in Lüge verkleidet und zwar freiwillig. (...)

Lassen Sie mich zum Schluss sagen, dass ich gerne auch eine Literatur feiere, die die Zeit beschreibt. Und die Zeit ist so, wie Handke sie im Falle von Bosnien beschreibt, nie gewesen.«¹

Stanišić erhält für seine Rede tosenden Applaus. Die literarische Welt in Deutschland klatscht damit ihre politische Meinung über den Krieg im ehemaligen Jugoslawien in die Kameras, ohne direkt Stellung beziehen zu müssen.

Unter anderem darum wird es in dieser Arbeit gehen.

¹ Deutscher Buchpreis (2019)

Stanišić, der Autor des Hauptanalysewerks dieser Arbeit, ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹, verweist auf die Dringlichkeit derjenigen Themen, denen sich diese Forschung widmen wird. Er deutet auf die Schuldfrage eines Konfliktes hin, in dem ein Genozid an der Zivilbevölkerung stattfand, und stellt sich einem Autoren entgegen, der diese Morde ausspart – und dennoch den Nobelpreis erhält. Und: Er erwähnt dabei ausgerechnet die Kirche. In seiner kurzen Rede geht er nicht auf politische Gegebenheiten ein, auf Den Haag, die Medien, die Politik vor Ort – nein, er erwähnt die katholische Kirche! Allein das unterstreicht die Dringlichkeit desjenigen Themas, auf das diese Arbeit hinführen wird: die Religion.

Was soll es also bedeuten, wenn ›*Abrechnungen mit Gott*‹ untersucht werden? Eine der titelgenerierenden Thesen der vorliegenden Arbeit ist, dass es im seit den 1980er Jahren zerfallenden Jugoslawien kein leichteres Paradigma gab, Grenzen zwischen den Völkern zu bestimmen, als die Religionen. Einige Jahrzehnte zuvor schien die Koexistenz der Religionen und ihrer Anhänger*innen jedoch friedlich zu verlaufen, so friedlich, dass westliche Beobachter*innen und Machthaber*innen sich empört gaben, als auf dem Gebiet ›plötzlich‹ ein ›Bürgerkrieg² ausbrach.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die jugoslawischen Völker unter dem damaligen Partisanenführer Josip Broz Tito zur ›Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien‹ zusammengeführt worden. Unter dem Slogan ›Brüderlichkeit und Einheit‹ sollte eine politisch untermauerte pan-jugoslawische Kollektividentität vor der Zersplitterung des neuen Staates und der Rückkehr des Faschismus schützen. Menschen wohnten weitestgehend in Frieden nebeneinander und miteinander. Sie heirateten, lebten, starben, ohne dass die Volkszugehörigkeit zum Problem wurde – so zumindest im zivilen Leben. Im Politischen allerdings gab es Machtkämpfe. Immer mehr spitzte sich die Lage – vor allem nach Titos Tod 1980 – zu, separatistische Bewegungen entstanden, einzelne Volksgruppen fühlten sich in Belgrad nicht gleichwertig repräsentiert. Außer in Serbien wurden so in allen ehemaligen Teilrepubliken der Sozialistischen Föderative

² Der Begriff ›Bürgerkrieg‹ ist vor allem von den Opfern der Genozide stark umstritten, da dieser zivile Unruhen als Ursachen des Krieges impliziert und die Rolle politischer Territorialkämpfe und den Diskurs um einen Aggressor ausschließt.

demokratisch durchgeführte Referenden über die staatliche Souveränität abgehalten, die klar für die jeweiligen Souveränitäten der jugoslawischen Teilrepubliken Slowenien, Kroatien, Bosnien-Herzegowina, Mazedonien und Montenegro ausfielen. Daraufhin machten die Republiken von ihrem in der jugoslawischen Verfassung festgesetzten Recht der Unabhängigkeitserklärung gebrauch. Die serbisch dominierte Regierung reagierte mit militärischen Interventionen durch die Jugoslawische Volksarmee, die in den einzelnen Regionen zu mehreren Kriegen und schließlich zu Massakern – besonders an der bosniakischen Bevölkerung – führten.

Die Frage, die sich hier zu stellen gilt, ist, auf welcher Grundlage sich nationale Identitäten auf dem Gebiet herausgebildet hatten, was trennte und was verband die jugoslawischen Völker? In allen Regionen des ehemaligen Jugoslawien vermischten sich Ethnien, ihre Sprachen waren ähnlich, die Geschichte teilte man sich zumindest streckenweise, die ›Kulturen‹ waren überlappend, nur eines unterschied sich sichtbar: die Religionszugehörigkeit. In den sozialistischen Zeiten als ›Opium‹ in den Hintergrund verbannt, trat diese mit dem Aufkommen der Spannungen nun wieder in den Vordergrund.

Doch die Trennung der Religionen im ehemaligen jugoslawischen Gebiet ist kein neues Phänomen und reicht ins erste Jahrtausend zurück. Durch das Kirchenschisma im Jahre 745 hatte sich die Region in einen orthodoxen Orient und einen katholischen Okzident geteilt. Als in den osmanischen Feldzügen ab 1463 weite Teile des ehemaligen Jugoslawien erobert wurden, spalteten sich die Trennlinien der Volkszugehörigkeit erneut. Nun gab es drei große Lager: das katholische, das orthodoxe und das muslimische, wobei jüdische Minderheiten in allen drei Gebieten unter sehr unterschiedlichen Bedingungen lebten. Nationale Identitäten wurden verfestigt, wobei sich vor allem bei den bosnischen Muslim*innen die Wissenschaft streitet, ab wann hier Religion und die nationale Zugehörigkeit verwebt worden sind. Hierzu wird in dem Kapitel über Religionen und Nationalismus näher eingegangen werden (2.2). Was jedoch augenscheinlich zu sein scheint, ist, dass mit den Trennlinien der Religionen die Grundsteine für die späteren nationalen Konflikte gelegt wurden.

Was in dieser Dissertation in diesem Kontext aber vor allem betrachtet werden wird, ist die Rolle der politische Instrumentalisierung ebenjener Religionen in der Absicht, nationale Gefühle zu stärken und diese für strategische Zwecke einzusetzen.

Die vorliegende Dissertation wird sich so schließlich mit einer Abrechnung der im Vorherigen genannten Themen in der Literatur beschäftigen. Einer Literatur – so eine weitere These –, welche die Macht hat, benannte Mechanismen auszuhebeln, zu entwurzeln oder aber im Negativen – wie Stanišić sagt – diese zu untermauern, »*indem sie das Poetische in Lüge verkleidet*«.

Nach dem Literaturwissenschaftler Paul Michael Lützeler verfügt das ›Imaginäre‹ über die Fähigkeit, »*die Grenzen kollektiver Identität zu erweitern*«, wohingegen die Ideologie versucht, »*diese Grenzen als geschlossen darzustellen und kollektive Identität als fertig und verwendbar im politischen Konflikt auszugeben*.«³ Auf Grundlage dieser Idee soll die Literatur als das ›Imaginäre‹ in der Vermutung herangezogen werden, dass sie die Voraussetzungen dafür innehat, verbarrikadierte Identitäten der Ideologie zu durchbrechen. Dies soll vor allem an ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹⁴ untersucht werden.

»*Ich bin Jugoslawe, ich zerfalle also*.«⁵ Diese Aussage des Protagonisten Aleksandar aus Stanišićs Roman wurde vor und während der Forschung zum Anker aller weiteren Überlegungen. Sie gibt einen poetisch präzisen Einblick in die Anfänge des Herantastens an das Thema der Identitäten. Zu Beginn der Arbeit steht also zunächst die Frage nach dem Zerfall einer kollektiven und der sich daraus ergebenden persönlichen Identität: Sind heute in den neu entstandenen Staaten nationale Identitäten zu Ende verhandelt? Steht und zerfällt persönliche Identität mit der

³ Lützeler (2009), S.22 f.

⁴ Im weiteren Verlauf der Arbeit wird ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹ im Fließtext oft nur noch als *Soldat* bezeichnet werden.

⁵ W, S. 53 – Im weiteren Verlauf der Arbeit wird ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹ in den Fußnoten lediglich mit einem W markiert.

nationalen und ihrer politischen Stabilität? Können neue kollektive Identitäten entstehen? Und manifestiert sich ihre Genese in der Literatur oder generiert Literatur selbst diese sogar (mit)? Ist der Ort, an dem die Literatur entsteht, ausschlaggebend *für* oder eben *gegen* eine nationale Positionierung der Literat*innen?

Sich dem Prozess eben dieser Identitätengenerierung und deren Verhandlung anzunähern ist ein Unternehmen, das nicht zuletzt wegen seiner aktuellen Kontroversen – sowohl innerhalb der Nationen selbst als auch international – einer Betrachtung bedarf. Der zeitgenössische Roman soll hierbei als poetische Brille auf eine Gesellschaft dienen, in der durch Umbruch, Zerfall, andauernde Traumata und Schuldfragen die Kunst als alternative Form einer Gesellschaftsanalyse Antworten liefern kann, die zu erwarten und zu erforschen in diesem Dissertationsprojekt ein zentrales Anliegen sind.

Fast drei Jahrzehnte sind vergangen seit den Kriegen. Sechs unabhängige, völkerrechtlich anerkannte Staaten haben sich formiert, Slowenien und Kroatien sind Mitglieder der Europäischen Union, alle weiteren befinden sich in Beitrittsverhandlungen oder gelten als potentielle Beitrittskandidaten, lediglich die Unabhängigkeit des Kosovo ist vor dem internationalen Gerichtshof noch umstritten.⁶ Zahlreiche Kriegsverbrecher*innen von Seiten aller Kriegsparteien standen vor dem eigens eingerichteten Internationalen Gerichtshof in Den Haag, wobei die Zahlen der serbischen Verurteilten weit höher sind als die der kroatischen, weniger noch die der slowenischen, am wenigsten jedoch mussten bosniakische Kriegsverbrecher*innen zur Rechenschaft gezogen werden. Und doch kann noch nicht von einem Ende der Konflikte gesprochen werden: In vielen der Gebiete fand noch keine politisch motivierte Aufarbeitung statt, zahlreiche Konflikte zwischen den Nationalstaaten dauern an.

Das ist der Kontext, in dem die post-jugoslawische Literatur mit nationalen Identitäten und ihren Brüchen umgehen muss. Die literarische Reaktion fällt unterschiedlich aus: So suchen einige Autor*innen nach angemessenen Wegen der Rückbesinnung auf

⁶ vgl. Europäische Union (2021)

Gemeinsamkeiten und veröffentlichen kollektiv Texte in immer zweifacher Ausführung, in kyrillischer und lateinischer Schrift⁷. Andere untermauern Unterschiede der Identitäten und ihrer heutigen Manifestationen innerhalb politischer Grenzen⁸, bemühen sich aber um einen Diskurs, die These der Kollektivschuld zu hinterfragen und verweisen auf kulturelle und sprachliche Gemeinsamkeiten. Wiederum andere distanzieren sich von der Aufarbeitung der Geschichte und weisen politische Ansprüche an die Literatur in diesem Sinne von sich und wenden für sich ein a-politisches Verständnis von Kunst an⁹. Aber auch schlicht nationalistische Literatur entsteht¹⁰ und in den Lektürekannons der nationalen Bildungssysteme finden sich heute selten Autor*innen der jeweils anderen Nationen¹¹, sofern diese überhaupt klar einer der Nationen zuzuordnen sind.

Nun wurden Literat*innen nicht selten als die »*Seismolog*innen ihrer Zeit*«¹² bezeichnet und der Literatur eine ordnende Kraft attestiert.¹³ Eben diese soll auf mehreren Ebenen im vorliegenden Dissertationsprojekt untersucht werden. Ihre Möglichkeiten, im heutigen post-jugoslawischen Gebiet – dessen Definition in dieser Arbeit Gebiete der Diaspora einschließt –, Identitäten herauszustellen, zu hinterfragen, zu untermauern oder zu untergraben, sollen aufgezeigt und mögliche Perspektiven für einen neuen Identitätsdiskurs über Grenzen hinweg eröffnet werden. Wie wirkt sich also das Spannungsverhältnis von kollektiver und individueller Vergangenheitsbewältigung auf das Schreiben einer post-jugoslawischen Generation von Autor*innen aus?

Literatur kann nationale Identitäten reflektieren, erschaffen und auflösen. Darüberhinaus stellt sie diese den individuellen Identitäten entgegen und hinterfragt

⁷ So zum Beispiel das digitale Literaturmagazin *Sarajevske Sveske* (<http://sveske.ba>).

⁸ vgl. Matijević (2016), S. 103 ff.

⁹ vgl. Ivana Sajko in Bürgisser (2011)

¹⁰ vgl. Blume (2015), S. 138

¹¹ vgl. Nenad Veličković in Bürgisser (2011)

¹² vgl. Kelter (2007), S. 25

¹³ vgl. Rădulescu (2013), S. 24

deren Interdependenz. Nicht nur die persönliche Orientierung der Literat*innen, auch politische Umstände und gesellschaftliche Tabus bezüglich der Vergangenheitsaufarbeitung stellen den Boden der Literatur dar.

Heute gedeiht in den besprochenen Gebieten nach wie vor oftmals ein blinder Pan-Jugoslawismus auf der einen Seite, der die Anprangerung der Gräueltaten des Titoregimes tabuisiert und die Verbrechen der Partisanen an Zehntausenden, die in der Sozialistischen Föderative Jugoslawien verschwiegen wurden und deren Aufarbeitung nach wie vor dürftig ist, verharmlost. Auf der anderen Seite entsteht eine Front der nationalistischen Fanatiker, die oftmals ein fruchtbares Feld für ihre Ideologien vorfinden in einem Gebiet, in dem selbst die jüngere Generation Völkermorde aktiv oder passiv miterlebt hat.

Kann vor diesem Hintergrund ein literarischer Weg, auf dem eine Poetik der Identitätssuche erlaubt ist, welche die Aufarbeitung des Krieges nicht verneint und dennoch friedensstiftend ist, gefunden werden und zur Verständigung und Reflexion der Ideologien, Geschichte und Identitätengenerierung beitragen? Auch diese Frage wird die vorliegende Arbeit behandeln.

Eine derartige Betrachtung des post-jugoslawischen Raumes im Hinblick auf die Möglichkeit eines Nebeneinanders nationaler sowie internationaler oder gar anti-nationaler Identitäten, könnte dann auch Auswege für den Umgang mit der Identitätskrise im gesamten europäischen Raum und darüber hinaus sichtbar machen.

Die historischen Prozesse der Mystifizierung nationaler Ideen auf dem jugoslawischen Gebiet und die darauf basierende Reaktion der Literatur auf die post-jugoslawischen Kriege, Traumata und Opfer-Täter-Dichotomien wurden in Monographien und Artikeln weitreichend diskutiert. So analysiert beispielsweise Emilija Mančić (2012) in ihrer Dissertation historische Bedingungen der Narrative von Identitätsproduktion während des sozialistischen Jugoslawiens, verweist auf den Zusammenhang zu nationalistischer Ideologiegenerierungen in der Deutschen Romantik und bezieht sich daraufhin auch auf

Tendenzen in der post-jugoslawischen Nachkriegszeit. Boris Previšić (2014) liefert in seiner Habilitationsschrift die umfassendste deutschsprachige Analyse von der Darstellung der post-jugoslawischen Kriege in der Literatur, geht dabei auf den literaturgeschichtlichen Kontext ein und betrachtet auch den Umgang mit den Kriegen von Seiten der deutschsprachigen Literat*innen. Insa Braun (2013) veröffentlicht gemeinsam mit internationalen Kolleg*innen Drmić, Federer und Gilbertz eine interdisziplinäre Sammlung von Essays über einzelne literarische Werke, über die Kriegsberichterstattung der *New York Times* und über einen Film. Die Entwicklungen der (post-)jugoslawischen Kunst, des Films und der Literatur sowie deren Rezeption stellt Gordona Crnković (2012) von der University of Washington in ihrer Monografie dar. Auch Davor Beganović (2007) versammelt zusammen mit Peter Braun interdisziplinäre Essays über die post-jugoslawische Kunst und deren gesellschaftliche Auswirkung. In geistes- und literaturwissenschaftlichen Kreisen wird – sowohl im von diesem umstrittenen Begriff bezeichneten Raum selbst als auch in der für diese Arbeit relevanten Slawistik im deutschsprachigen Raum¹⁴ – ein Diskurs des Begriffes des ›Post-Jugoslawischen‹ geführt. Auch die Frage nach den Paradigmata der Bestimmung nationaler Zugehörigkeit von Literat*innen wurde in diesem Kontext gestellt und diskutiert¹⁵. Internationale Kritiker*innen, Journalist*innen und Literat*innen beschäftigen sich mit dem Thema der Vereinigung von Literat*innen und Überbrückung der Differenzen¹⁶. Diejenigen Theoriekomplexe, die den Analysen am häufigsten einen Rahmen geben, sind die Saidschen Statute des postkolonialen Blicks und – sofern sie sich auf Exilliteratur beziehen – Bhabhas Zwischenraum-Theorem¹⁷. Auch Maria Todorovas bekannte Analyse der Stereotypisierung des Balkans und ihr Bezug zum Saidschen Orientalismus tauchen vermehrt auf¹⁸. Sie bildete den Begriff des ›*Balkanismus*‹ heraus, der das Gebiet durch ein ›westliches‹ Auge pejorativ beschreibt.

¹⁴ vgl. Jakiša/Richter (2011)

¹⁵ vgl. Jacobsen (2010)

¹⁶ vgl. Dimokovska (2016)

¹⁷ vgl. Bhabha (1994)

¹⁸ vgl. Previšić (2014), S. 30

Ebenso gibt es weitreichende Forschungsergebnisse hinsichtlich des Bezugs der Religionen zu Ideologien. Angefangen von Ivo Banac' (2013) Monografie über die ›Kroaten und die Kirche‹¹⁹, Sabrina Ramets (1998) umfassende Analyse zu Nationalismen, Politik und Religionen in dem Gebiet²⁰ oder Cyrill Siegers (2018) Analyse der bosniakischen Identitätsgenerierung unter politischem Druck²¹.

Auch was das allgemeine Verhältnis von Religion und Literatur bzw. Kunst angeht – ohne geographischen Rahmen – ist weit geforscht worden. Schon Adorno (1945) machte sich über die religiöse Ebene der Kunstrezeption Gedanken²², Paul Konrad Kurz (1997) sucht Gott in der modernen Literatur²³ und Horst Dieter Rauh stellt die Frage nach der Epiphanie in der Kunst²⁴, um nur einige zu nennen.

Eine Vereinigung der Theoriekomplexe über das ehemalige Jugoslawien, das Religiöse, die Identität und Literatur allerdings ist selten. Brigitte Schwens-Harrant (2011) schreibt darüber in einem Artikel²⁵. Ansonsten ist die Verhandlung der Literatur mit der Religion vor allem aus der Literatur selbst zu erlesen²⁶, was das Unterfangen dieser Arbeit zu einem Suchen auf ungebnetem Grund macht.

Wie wird die Forschung in dieser Arbeit also genau, um zu einem – zumindest annähernden – Ergebnis zu kommen?

Nach dieser Einleitung wird sich das zweite Kapitel der theoretischen Rahmung der vorliegenden Arbeit widmen.

¹⁹ vgl. Banac (2013)

²⁰ vgl. Ramet (1998)

²¹ vgl. Sieger (2018)

²² vgl. Adorno (1945)

²³ vgl. Kurz (1997)

²⁴ vgl. Rauh (2004)

²⁵ vgl. Schwens-Harrant (2011)

²⁶ Wie zum Beispiel in der Anthologie ›*Kein Gott in Sušegrad*‹ von Nenad Popvić (2008).

Zunächst wird der Komplex der persönlichen sowie kollektiven Identität kurz definiert werden (2.1), dafür wird das Theorem Paul Michael Lützelers herangezogen, welches die Identität, das Imaginäre und die Ideologie in ein Spannungsverhältnis setzt.²⁷ Auf Grundlage dessen wird die Frage der Ideologie, deren Bezug auf und Wechselwirkung mit der Religion aufgenommen (2.2), die Frage nach der Religion in der modernen Welt gestellt im Hinblick auf die abrahamitischen Religionen im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien – den Islam, die Orthodoxie, den Katholizismus und das Judentum.

Auf Grundlage dessen wird der Frage nachgegangen, inwieweit das Literarische mit dem Religiösen zusammenkommen kann (2.3). Es wird die Epiphanie in der Literatur gesucht, auf die der Magische Realismus, zu dem der *Soldat* gezählt wird, eine Antwort zu haben scheint.

Daraufhin wird die im Titel als ›post-jugoslawisch‹ bezeichnete Literatur untersucht (2.4) und im Rahmen ihres Diskurses gezeigt. Was geschah vor dem Zerfall mit der Literatur und wie wirkte sich ein Krieg auf diese Literatur aus, die sich der Kunst, und nicht mehr der Realität verpflichtet sah? Wo und wie wird diese Literatur geschrieben? Gehören Texte von Menschen im Exil ebenso zur post-jugoslawischen Literatur wie fremdsprachige Texte über das Geschehen auf dem Gebiet? Wie werden Texte politisch in nationale Lager gezogen und was sagen die Autor*innen selbst zu ihren Identitäten und den Grenzen des Post-Jugoslawischen? Diesen Fragen wird nachgegangen werden, um anschließend noch einmal das Theorem der ›Migrant*innenliteratur‹ kritisch zu diskutieren, da sich Stanišić selbst oft in eben dieser Schublade wiederfindet.

Im zweiten Teil der Arbeit wird der Roman ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹ auf vorliegende Thesen hin analysiert (3). Auch hier spielt Religion – wenn auch nicht vordergründig – eine erhebliche Rolle. Eine derart große sogar, dass der Erzähler und Protagonist Aleksandar, der im Grunde a-religiös aufzuwachsen scheint, um eine gewisse Religiosität und ihre Verhandlung nicht drum herum kommt – so unterstellt es

²⁷ Lützeler (2009), S. 22 f.

ihm zumindest die vorliegende Arbeit und wird versuchen, dieser Unterstellung in der Analyse des Textes gerecht zu werden.

Es werden diejenigen Kapitel betrachtet, die sich gegen die Ideologien stellen, welche schließlich zu den Grausamkeiten des Krieges führten. Mal leise und oft laut durchlöchern diese Ideologien die Idylle des kindlichen Erzählers Aleksandar (3.2). Wo die Religion einen Platz einnimmt in seiner Geschichte, wo sie herauskommen muss, sich ihren Spalt im durch Panzer aufgeplatzten Beton sucht – all diese Orte werden in der Analyse begangen. Da vermählen sich die Soldaten – an Gottes statt – mit der Stadt (3.7). Da leben Popen und Hodschas zusammen mit einem Gott in dem Fluss (3.13), in dem die Leichen der Unschuldigen später den Damm blockieren werden (3.15). Da spielen Soldaten befeindeter Armeen ein tödliches Spiel »*Gott hinter den Füßen*« (3.17).

Am Ende der Arbeit – im dritten Teil – wird noch ein Exkurs über Maria, die »Mutter Gottes« und »Königin der Kroaten« stattfinden (4), weil dieses Phänomen alle in dieser Arbeit verhandelten Themen anschaulich abdeckt. Hier entfernt sich die Arbeit von »*Wie der Soldat das Grammophon repariert*«. Stattdessen wird eine Erzählerin der Autorin Ivana Sajko lange zu Wort kommen und die Heilige Gottesmutter verfluchen (4.4). Aber auch Gelübde an Maria und die Nation werden auftauchen, die in ihrer textlichen Eindeutigkeit vieles verraten über das Zusammenspiel von Maria und der kroatischen Nation (4.5).

Insgesamt wird die Arbeit also versuchen, ein Phänomen, das gesellschaftlich stattfindet, in der Literatur zu suchen und zu erforschen, wie darüber gesprochen, geschrieben, gedacht wird und werden kann. Sie wird die Verhältnisse von Identität, Ideologie und des Imaginären aufdecken, und am Ende hoffentlich mit Antworten zurückbleiben, die eventuell nur umso mehr neue Fragen aufwerfen und damit die Ungreifbarkeit beweisen von diesem »etwas«, das sich per definitionem dem Verständnis des Menschlichen entzieht.

2. Theoretischer Rahmen

2.1 Identität

»Modern man (...) cannot stand still because there is no place to stand still on. Every ›now‹ melts away and disappears, no now can be expected to last.«²⁸

James Orao

»Doch in dem Moment, wo du auf Unterschiede aufmerksam machst, gerätst du, egal wie alt du bist, in ein bereits existierendes System von Unterschieden, ein Netzwerk von Identitäten, die alle letzten Endes willkürlich sind, mit deinen Absichten nichts zu tun haben und auch nicht von deiner Entscheidung abhängen.«²⁹

Aleksandar Hemon

»Ich bin Halbhalb. Ich bin Jugoslawe, ich zerfalle also.«³⁰

Diese Aussage Aleksandars aus ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹ bildete den Anfang aller Überlegungen zu dieser Arbeit. In seinen kurzen, klaren, erschreckend eingängigen Worten beschreibt Aleksandar ein Phänomen.

»*Ich bin*«, der erste Ausspruch einer individuellen Identität in der Entwicklung eines Kindes, ist in der Abgrenzung zum anderen der grundlegende Satz in der Persönlichkeitsentwicklung eines Menschen.

»*Halbhalb*«, eine der illustren Stanišićschen Exophonien, eine direkte Übersetzung des bosnischen ›*polapola*‹, derer es für das semantische Verständnis keiner genaueren Definition bedarf, einer kulturellen jedoch allemal: ›*Polapola*‹, ›*halbhalb*‹ auf bosnisch, ist ein geflügeltes Wort aus dem kulinarischen Gedächtnis, denn ›*polapola*‹ heißt eine Fleischplatte, auf der sowohl Čevapčići als auch Fleischspieße serviert werden. Abgesehen davon, dass die Auswahl der Fleischart — Schwein oder Rind — in den Hackfleischfingern und auf dem Spieß eine religiöse, und damit spätestens seit den

²⁸ Orao (2013), S. 208

²⁹ Hemon (2007), S. 108

³⁰ W, S. 54

Neunzigern auch eine politische Dimension hat, ist das Gericht typisch, dem Klischee der fleischfreudigen Balkan-Bewohner*in zuträglich. Dieses Klischee geht jedoch weit über die Fleischfreude hinaus: Die Bewohner*in des Balkan sei aggressiv, rückständig, kriegslüsternd. Die Historikern Maria Todorova untersucht in ihrem international beachteten Werk ›Die Erfindung des Balkans‹ das Phänomen des ›Balkanismus‹ in Anlehnung an den Post-Kolonialisten Edward Said und dessen Theorem des ›Orientalismus‹. Sie beschreibt die einseitige Außenperspektive des ›Balkans‹ als einheitliches, ›nicht-westliches‹ und wildes Abseits:

»Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hatte Europa seinem Repertoire an Schimpfwörtern oder Verunglimpfungen ein neues hinzugefügt, das sich – obwohl erst kürzlich geprägt – über die Zeit als dauerhafter erwies als andere mit jahrhundertealter Tradition. ›Balkanisierung‹ hatte sich nicht nur zu einer Bezeichnung der Parzellierung großer und lebensfähiger politischer Einheiten entwickelt, sondern war auch ein Synonym für eine Reversion zum Stammeshaften, Rückständigen, Primitiven, Barbarischen geworden.«³¹

Dieses Klischee, das von Außen an den Protagonisten erst nach dessen Ausreise nach Deutschland herangetragen wird, tangiert ihn hier noch nicht. Aleksandar definiert sein Ich einfach als ›polapola‹, ein gespaltenes Halbhalb, oder, wenn man auf die Fleischplatte schaut, auch ein Gemisch, in dem von allem etwas steckt und das so ur-jugoslawisch ist wie die Fleischplatte selbst. Es ist ein Augenzwinkern – wenn auch ein trauriges – über dieses Klischee.

»Ich bin Jugoslawe«. Die kollektive Identität, die Aleksandar hier annimmt, beruht auf einer Nationalität, die es bald nicht mehr geben wird. Einer nationalen Identität, die, sobald der Krieg einsetzt, ins Religiös-Ethnische zerfallen wird wie das Land in seinen Grenzen. Und damit zerfällt auch er, denn er ist ein Halbhalb, kann also die neuen, starren Grenzen der Ideologie nicht auf sich anwenden. Seine Mutter ist Bosniakin, gebürtig muslimisch – was in ihrem, und in dem Falle sehr vieler Zeitgenoss*innen nicht

³¹ Todorova (1999), S. 9

heißen muss, dass sie die Religion praktiziert. Sein Vater ist Serbe, also orthodox, auch er weit entfernt von der kirchlichen Definition eines Gläubigen.

Bis zum Ausbruch des Krieges ist Aleksandar seine »*Halbhalb*-Identität nicht bewusst, wird sie also, in Folge von politischen Machtspielen und Ideologien, erst von oben herab, autoritär geschaffen? Sicherlich spielt ein ideologisches Mächteverhältnis eine Rolle ebenso wie die Frage, ob die mentale Spaltung der Gesellschaft nicht schon längst in den Köpfen und Emotionen der Bewohner*innen Višegrads existiert und die völkische Politik ihr erst eine Bühne, einen fruchtbaren Grund zum Aufblühen geliefert hat.

2.1.1 Alles fließt obnehin schon

»Es gibt den freien Plural, der lässt mir die Wahl, ich darf mich verändern (...). Das Leben fließt, wie könnte Identität dann etwas Festes sein?«³²

Marica Bodrožić

Jürgen Habermas beschreibt schon in den 1970ern den Grundsatz einer möglichen individuellen Identität innerhalb einer komplexen Gesellschaft:

»Die gelungene Ich-Identität bedeutet jene eigentümliche Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte, auch noch in tiefgreifenden Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur, mit denen sie auf widersprüchliche Situationen antwortet, mit sich identisch zu bleiben.«³³

Was dem auf dem Balkan mit Gewalt evozierten Identitätsverlust also voranging war der Diskurs einer ›globalen‹ Identitätsneufindung oder -krise all jener Kollektive, die an der »Modernisierung, nun Globalisierung genannt«³⁴ teilnahmen und -nehmen. Ein Prozess der Dislokation, der globalen Vernetzung und Migration, den Soziolog*innen als einen Verlust, oder zumindest eine Auflösung und Neuordnung von zuvor als statisch betrachteten kollektiven Identitäten beschrieben. Individuen binden sich nicht mehr an unflexible Klassen- oder Familiensysteme und die Bindung an Gruppen oder Autoritäten ist zwar immer noch gegeben, aber wesentlich komplexer. So bindet sich der moderne Mensch an mehrere Gruppen und Identitätszuschreibungen gleichzeitig, an einen Arbeitsplatz beispielsweise, der eine ›Corporate Identity‹ serviert, dazu an die Gruppe der politischen Orientierung oder sozialen Stellung, vielleicht zusätzlich noch an eine religiöse Gruppe, in Musik- und Kleidungsstil an eine Subkultur oder an eine Resonanzblase in sozialen Medien, wo er sich zum Beispiel einer identitätsstiftenden

³² Bodrožić (2008), S. 71

³³ Habermas (1995), S. 93

³⁴ Wucherpennig (2013), S. 22 f.

Superfood-Bewegung zugehörig fühlt. Der Germanist Wolf Wucherpfennig schreibt dazu, dass der moderne Mensch verunsichert sei durch

»(...) ein abstraktes System, dessen ungreifbare Zwänge die greifbaren Zwänge personaler Autoritäten ersetzen, die einst im Fürsten und für längere Zeit noch im Familienvater verkörpert waren.«³⁵

Die Aufgabe, sich eine Identität zu bilden, falle nun jedem einzelnen Menschen zu, der sich seine Identität ständig neu erarbeiten müsse.³⁶ So schreibt auch der Politikwissenschaftler Marshall Berman in seinem Klassiker zur Identität in der Moderne *›All That Is Solid Melts Into Air‹*:

»Modern environments and experiences cut across all boundaries of geography and ethnicity, of class and nationality, of religion and ideology (...) [T]o be modern is to be part of a universe in which, as Marx said, ›all that is solid melts into air‹.«³⁷

Also fließt nicht nur alles um den modernen Menschen herum, zerfließt eine vormals scheinbar statische Welt, sondern auch er selbst wird zu einer fließenden Identität.

Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungsweise des modernen Menschen, der sich also allzu oft in der Position befindet, sich seine Identität selbst zu erarbeiten – was Freiheit und Unsicherheit gleichzeitig mit sich bringt –, erscheint der Identitätsdiskurs, der seit den 1990er Jahren bis heute auf dem Gebiet Post-Jugoslawiens stattfindet, umso fragiler.

³⁵ ebd.

³⁶ vgl. Wucherpfennig (2012), S. 23

³⁷ Berman (1988), S. 15

2.1.2 Das Zusammenpuzzeln eines Kollektivs

»MERKSATZ: Wenn es runtergeht wie Butter, ist es vermutlich Propaganda.«³⁸

Monika Rinck

Nun soll im Hinblick kollektiver Identitäten, die im Zuge der 1990er Jahre auf dem Balkan geschärft wurden, eine Auseinandersetzung stattfinden. Diese Identität stellt als Rahmung und Kontext einen großen Teil der oben angedeuteten persönlichen Identitätsbildung dar, ist aber als Begriff erst wesentlich später in den wissenschaftlichen Diskurs eingedrungen. Die Slawistin Yvonne Pörzgen schreibt dazu:

»Die Untersuchung der persönlichen oder subjektiven Identität begann bereits in der Aufklärung (...), während kollektive Identitäten erst im 20. Jahrhundert Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs fanden, etwa mit Maurice Halbwachs' Ausführungen zum kollektiven Gedächtnis und Jürgen Habermas, der (...) die kollektive Identität als Termini für die Soziologie nutzbar machte.«³⁹

Woran Pörzgen hier anschließt ist die weit diskutierte Theorie des französischen Soziologen Maurice Halbwachs aus den 1920ern: Er geht davon aus, dass die Erinnerungen der Einzelnen nie von sich aus entstehen, sondern sich auch aus Teilen eines gesellschaftlichen Gedächtnisses heraus formen, also kollektive Erzählungen sozialer Geschichte sind. Jan Assmann schreibt über Halbwachs' Theorem:

»Halbwachs hat nämlich die Ansicht vertreten, dass es die Vergangenheit als solche gar nicht gibt, sondern nur als das Produkt einer Gegenwart, die sie aus ihren jeweiligen Sinnbedürfnissen heraus (...) rekonstruiert.«⁴⁰

³⁸ Rinck (2019)

³⁹ Pörzgen (2010), S. 87

⁴⁰ Assmann (2005), S. 68 ff.

Damit wären auch die Erinnerungen des Protagonisten Aleksandar doch Spiegel eines kollektiven Erlebnisses und damit auch kollektiv zu bewerten, könnten also Rückschlüsse auf eine ganze Gesellschaft legitimieren. Was aber geschieht, wenn das Gedächtnis eines Kollektivs sich plötzlich zu spalten droht, da das vermeintliche Kollektiv selbst in Teile gerissen wird? Wie funktioniert die Erschaffung einer kollektiven Identität in einer Welt, in der nicht einmal mehr eine individuelle Identität einfach gegeben zu sein scheint? Wolf Wucherpennig expliziert in ›*Das Schreckliche und die Schönheit: Studien zu Ambivalenz und Identität in der europäischen Literatur*‹⁴¹ fünf Punkte, die gegeben sein müssen, damit eine kollektive Identität Bestand haben kann:

Erstens müsse eine chronologische Kontinuität gegeben sein, das Kollektiv müsse also eine gemeinsame Geschichte haben, die von der Vergangenheit über die Gegenwart bis hin zu einer utopischen Projektion auf die Zukunft hineinreiche. Dies würde die nachträgliche politische Mystifizierung der Geschichte, das Wiederaufleben des serbischen Mythos' um die Schlacht auf dem Amselfeld⁴² beispielsweise oder die katholischen Bestrebungen, einen kroatischen Heiligen des Mittelalters selig sprechen zu lassen⁴³, erklären.

Zweitens müsse ein Zusammenhang bestehen zwischen den Körpern des Kollektivs. Ein gemeinsames Bewusstsein durch geteilte Orte zum Beispiel, gemeinschaftsstiftende Erzählungen, eine gemeinsame Leitfigur – und sei diese auch nur mythischer oder religiöser Art –, eine Religion und/oder die Idee einer gemeinsamen Nation müsse gegeben sein. All dies ist im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien vorhanden. Nicht nur, dass religiöse Leitfiguren zu nationalen Leitfiguren stigmatisiert werden⁴⁴, auch das

⁴¹ vgl. Wucherpennig (2013), S. 25 ff.

⁴² Die 1389 abgehaltene Schlacht auf einem Feld im heutigen Kosovo ist zur serbisch-orthodoxen Nationallegende stilisiert worden: Das osmanische Heer wurde auf seinem Feldzug gegen den christlichen Okzident in dieser Schlacht erheblich geschwächt. Der gefallene Fürst und Anführer der Schlacht Lazar wurde in der serbischen Kirche heiliggesprochen und wird heute als Nationalheiliger verehrt, was die Bedeutung von Nationalität auf dem Gebiet nur noch einmal unterstreicht.

⁴³ vgl. Kapitel 2.2.6 und 4.

⁴⁴ vgl. auch die Mythenbildung um die Klerikalen Strossmayer und Stepinac im späteren Verlauf der Arbeit, Kapitel 2.2.6 und 4.

Bekanntnis zur eigenen Region und deren Besonderheiten im Gegensatz zu den anderen Regionen des Landes wurden von nationalistischen Stimmen propagiert.

Drittens müsse der systemtheoretische Aspekt einer Abgrenzung zu dem ›Anderen‹ bestehen und stattfinden, was, so wird im Verlauf der Arbeit deutlich, als Hauptmerkmal der nationalen Identitätsstiftung im ehemaligen Jugoslawien bezeichnet werden kann.

Viertens sei ein ideologischer Aspekt wichtig und der gemeinsame Bezug auf ein ideelles Ganzes müsse gegeben sein – damit wird der These, dass die Religion als eben dieses ideologische Identitätsbindeglied dienen kann, der theoretische Boden geliefert.

Und fünftens sei für die Wahrung einer kollektiven Identität vor allem auch die Anerkennung von außen wichtig. Wucherpfennig bezeichnet diesen Aspekt als den ›Machtaspekt‹. Im Falle Jugoslawiens soll darauf hingewiesen werden, wie wichtig die Anerkennung der Nationen durch Institutionen wie die EU war, immer noch ist, und dass es oft als politisches Machtinstrument missbraucht wird. So sah sich Slowenien beispielsweise verpflichtet, den Kosovo als unabhängigen Staat anzuerkennen, um seinen Beitritt in die EU gewährt zu bekommen. Es wurde damit der erste Staat, der den Kosovo als von Serbien unabhängigen Staat anerkannte. Auf der anderen Seite sahen sich Länder, die selbst mit separatistischen Regionen umgehen müssen, in einer Zwickmühle: Mit der Anerkennung Kosovos – so fürchteten zum Beispiel die Regierungen Spaniens und Griechenlands – würden sie ihren inländischen Unabhängigkeitsbewegungen ein beispielhaftes Signal geben, das nicht in ihrem Interesse wäre. Bis heute haben weder die spanische, noch die griechische Regierung den Kosovo als unabhängigen Staat anerkannt.

Somit sind alle fünf Paradigma der kollektiven Identität nach Wucherpfennig in den einzelnen post-jugoslawischen Nationen gegeben. War also die kollektive Idee des Pan-Jugoslawismus nur ein Akt politischer Machtausübung, ein kulturelles Aufstülpen, das gegen die ›wahren‹ Gefühle der kollektiven Identitätszugehörigkeit nicht ankommen konnte? ›Mussten‹ die älteren Zugehörigkeitsgefühle früher oder später – in diesem

Falle verstärkt durch Machtungleichheiten zwischen den Bevölkerungsgruppen in der Sozialistischen Föderative – herauskommen und der überstülpten ›Einheit und Brüderlichkeit‹ ein Ende setzen? So leicht wäre das wohl nicht zu beantworten. Bis zum Ende der Sozialistischen Republik gab es – wie später spezifiziert werden wird – zumindest eine Generation, die sich ganz selbstverständlich völkerübergreifend als Kollektiv verstand. Ist kollektive Identität also womöglich keineswegs in Stein gemeißelt, sondern kann durch politische und gesellschaftliche Umbrüche geformt, oder zumindest verschoben werden?

Und wenn eine Identität, von der gehofft wird, dass sie in Stein, oder in einen uralten Text gemeißelt ist, zerfließt, zu einer anderen wird? Was, wenn die Antworten, Ideale, die unerschütterlich da stehen, schwarz auf weiß, ›so sind wir‹, ›gute Jugoslawen, brüderlich, einheitlich, plötzlich zu anderen Idealen werden? Und was, wenn diese neuen Identitäten genauso fließende sind wie die, die vorher galten? Ist die Annahme, dass ein Klammern an diese neu angebotene beziehungsweise wiederbelebte nationale Identität stattfindet, um sie wenigstens dieses mal zu bewahren? Ist das aggressive Vorgehen gegen einen Feind⁴⁵ immer das Symptom einer brodelnden Angst, dass die Vergänglichkeit der eigenen Identität entlarvt wird, dass man einem Phantom auf den Leim gegangen ist? Die einzige Antwort gegen diese Angst könnte also der Versuch liefern, eine fließende Identität, eine ständige Identitätssuche zuzulassen, ein Unfertiges zu erlauben, zu – in Aleksandars Worten – »*Chefgenossen des Unfertigen*« zu werden.

⁴⁵ In dieser Arbeit wird ›Fein‹ immer dann nicht gegendert, wenn es sich um einen pars-pro-toto Begriff handelt, der für eine Vorstellung einer befeindeten Volksgruppe verwendet wird und keine Einzelpersonen meint.

2.2 Die Religionen und die Ideologie

»Religion provided an occasion, but was not the cause, for the death of Yugoslavia.«⁴⁶

P.H. Liotta

»In all successor states of the former Yugoslavia except perhaps in Slovenia, religion became the hallmark of nationhood.«⁴⁷

Vjekoslav Perica

Nachdem nun die Frage der Identität – vor allem der kollektiven Identität – gestellt wurde, soll an dieser Stelle in das Themenfeld der Ideologie aufgegriffen werden. Wie in der Einleitung schon deutlich gemacht wurde, wird diese Arbeit vor allem die Frage nach der Verwebung von Religion und Ideologie – im Spezifischen im Hinblick auf den Nationalismus – stellen. Um einen angemessenen Rahmen für die spätere Analyse aufstellen zu können, sollen an dieser Stelle die Religionen im ehemaligen Jugoslawien kurz auf ihre geschichtliche und ideologische Sprengkraft hin untersucht werden, um später dann auf die Literatur und deren Reaktion hierauf eingehen zu können.

⁴⁶ Liotta (2003), S. 91

⁴⁷ Perica (2002), S.168

2.2.1 Nationalismus und Religion

Eine der leitenden Thesen vorliegender Dissertation ist, dass auf dem Balkan die Religion nicht nur im Ersten und Zweiten Weltkrieg, sondern auch in den für diese Arbeit zentralen Balkankriegen der 1990er Jahre für nationalistische Zwecke instrumentalisiert wurde und dass religiöse Institutionen nach diesem Strohalm der Macht griffen und die mobilisierten nationalistischen Ängste und Ressentiments der Kriegszeiten für sich nutzen konnten. In diesem Kapitel, in dem die ideologische Seite betrachtet wird, soll zunächst also vom ideologischen Phänomen des Nationalismus und dessen Wechselwirkung mit der Religion gesprochen werden.

»The three largest religious organizations, as impartial foreign and domestic analysts have agreed, were among the principal engineers of the crisis and conflict. Western analysts noticed religious insignia on the battlefield, prayers before the combat and during battles, religious salutes, clergy in uniforms and under arms; elite combat units labeled ›the Muslim Army‹ or ›Orthodox Army‹ accompanied by clergy; massive destruction of places of worship; forms of torture such as carving religious insignia into human flesh; and so on.«⁴⁸

Hier erörtert der Historiker Vjekoslav Perica wie religiöse Institutionen direkten Einfluss in Kriegsakte nahmen und den Krieg selbst zu einem Mythos stilisierten, politische Feinde zu Feinden Gottes erklärten. Dass eine solche Verzweigung von nationalen Ideen und Religion nicht über Nacht geschehen konnte, liegt auf der Hand. Im Folgenden soll deshalb kurz herausgestellt werden, was die jeweiligen Religionen mit dem nationalistischen Gedankengut auf dem Balkan in Verbindung bringt. Wichtig im Vorfeld ist jedoch zu erwähnen, dass es auch innerhalb der drei großen institutionalisierten Religionen entgegenwirkende Strömungen, Meinungen, Klerikale und Wissenschaftler*innen gab, die nicht müde wurden, ihre Stimme gegen den Nationalismus zu erheben.

⁴⁸ Perica (2002), S. 166

Dies im Hinterkopf behaltend, soll zunächst jedoch grundsätzlich die Idee von Nation im Kontext der auf dem Balkan relevanten abrahamitischen, monotheistischen Religionen betrachtet werden.

Denkt man sich in die Matrix der gegenseitigen Beeinflussung von Identität und Ideologie hinein, und versteht man das Imaginäre als gegenhaltende Kraft in dieser Analyse, stößt man auf zwei Seiten der Wirkugsebene:

1. Die Religion wird von oben herab – nach dem top-down Prinzip – für die Bildung von Mauern zwischen den Religionszugehörigen in klar abgrenzbare Identitätskonstrukte missbraucht.
2. Die Bevölkerung verliert ihr kollektives Paradigma und zusätzlich ein — bisher als inhärent gefühltes — Bewusstsein der individuellen Identität im verwirrenden Strudel der Kriegspropaganda und bindet sich an den letzten Strohalm der Identitätszugehörigkeit – die Religion – um sie irgendwie definieren zu können.

Über den Nationalismus selbst sowie dessen Entstehung und Verrohung gibt es unzählige Studien und Abhandlungen. Doch vor allem wie der Nationalismus und die Religion interagieren und sich – je nach historischem, regionalem und politischem Kontext – gegenseitig in die Hände spielen, soll hier betrachtet werden.

Warum der neuzeitliche Nationalismus im Westen als Unikat entstehen konnte, schildert der Geschichtswissenschaftler, Hans-Ulrich Wehler⁴⁹. Er geht dabei auf wesentliche kulturhistorische, wirtschaftliche und soziologische Vorbedingungen ein. Was an dieser Stelle allerdings von besonderem Interesse ist, ist seine Erwähnung des

⁴⁹ vgl. Weher, Hans-Ulrich (2011)

Zusammenhangs zwischen der Entwicklung des »modernen Nationalismus«, wie er ihn nennt, und dem religiösen Hintergrund des ›Westens⁵⁰:

»In allen westlichen Pioniergesellschaften des Nationalismus gab es einen selbstverständlich wirkenden Rückgriff auf die jüdisch-christliche⁵¹ Tradition. Denn sie hatte im vergangenen Jahrtausend die Mentalität geprägt und den Denkhorizont besetzt. Überdies sind Umbruchzeiten die Stunde des Mythos, der Stabilisierung und Legitimität verspricht, zugleich aber auch mit seiner dramatischen Deutung des Umbruchs eine tiefgreifende Veränderung verlangt. Deshalb wandten sich auch die frühen Repräsentanten des Nationalismus dem christlichen Erbe einschließlich seiner Mythologie zu (...).«⁵²

Dabei sei zuallererst der Mythos vom ›auserwählten Volk‹ von den christlichen Völkern adaptiert und politisiert worden, ebenso wie der Glaube an das ›gelobte‹, das ›heilige Land‹. In Rückgriff auf diesen Mythos einer Gott-bestimmten Erde für ein Volk wird jeder Feind der nationalen Grenzen gleichzeitig zum Feind des ›Heilsversprechens‹, stellt sich also Gott selbst und seinem privilegierten Volk in den Weg.⁵³ Der Begriff der Gemeinschaft der Heiligen, der ›communio sanctorum⁵⁴, werde zusätzlich aus der neutestamentarischen Heiligung eines Volkes herangezogen: *»An die Stelle des alttestamentarischen Bundes zwischen Jahwe und seinem Volk Israel trat das Bündnis zwischen der ›Vorsehung‹, dem ›Weltgeist‹, der ›Geschichte‹ und der jeweiligen Nation.«⁵⁵ Damit sei der*

⁵⁰ Das Konzept des ›Westens‹ und die damit einhergehende Stigmatisierung des ›Rests‹ der Welt sowie der Ausschluss von subalternen Perspektiven in Wissenschaft und Kunst wurde in der Soziologie der letzten Jahrzehnte weit diskutiert. An dieser Stelle soll der zum Klassiker gewordene Artikel von Stuart Hall, ›The West and the Rest‹ verwiesen werden. Er argumentiert, dass der ›Westen‹ ein historischer, kein geographischer Begriff ist und die Abgrenzungen zum ›Rest‹ der Welt nötig gewesen seien, um eine Identität der ›entwickelten Gesellschaften‹ zu konstruieren. Damit werde die Macht der diskursführenden Staaten generiert und von den ›anderen‹ ferngehalten. vgl. Hall, Stuart (1992)

⁵¹ Was hier erwähnt werden muss: Der »jüdisch-christliche« Bezug darf hierbei lediglich auf die theologische Herkunft des Christentums im Jüdischen gelesen werden. Keineswegs dürfen Rückschlüsse des nationalistischen Gedankenguts auf die jüdische Herkunft der Religion gemacht werden, wird hier eben von dem Nationalismus explizit christlicher Staaten gesprochen. (Anm. d. A.)

⁵² vgl. ebd., S. 27

⁵³ vgl. ebd., S. 28

⁵⁴ vgl. ebd.

⁵⁵ ebd. S. 29

mythologische Hintergrund der religiös-nationalistischen Entwicklung im ›Westen‹
ziemlich genau erklärt, das Gefühl der Schicksalhafterkeit von nationaler Geschichte sei
in all der nationalistischen Propaganda zu erkennen und zu erfüllen.

2.2.2 Der ›Westen‹ fällt?

Zunächst ist wohl wichtig zu erwähnen, dass der Krieg in den Balkanländern letztlich an der Grenze zwischen Orient und Okzident stattfand, einer Grenze, die ganz inhärent die Verworrenheit zwischen Religion, kultureller Identität und Xenophobie zwischen Nachbarn mit Blut zeichnete.

»*Religion is a central defining characteristic of civilizations*«⁵⁶, lautet eine der zentralen Thesen des umstrittenen Politikwissenschaftlers Samuel Huntington, an dem man in diesem Kontext kaum vorbeikommt. Huntington leitete mit seinen Analysen über die Kämpfe der ›Kulturen‹, die bis dahin in den politisch-globalen Betrachtungen kaum ein Rolle spielten, den ›cultural turn‹ in den Sozialwissenschaften mit ein. Er betrachtete hierbei die Dominanz der westlichen Kultur inklusive der Religion, vor allem die der Vereinigten Staaten, als zu bewahrendes Gut. Hierbei wurde ihm neben Islamophobie auch die mangelnde Methodik vorgeworfen. In seinem umstrittenen Werk über den ›Clash‹ der Zivilisationen und die kulturellen Nachwehen des kalten Krieges behauptet Huntington, dass nach dem Fall des Kommunismus ein Machtvakuum entstanden sei, dass durch Religion ausgefüllt werden musste. So sei das Feld für Ultrareligiöse frei und der Wille des Volkes für Extremes vor allem dort gegeben, wo sich die mythische Macht der ›politischen Religion‹ des Kommunismus verliere. Diese erneuerte religiöse Manifestation in den Gesellschaften würde dann früher oder später auch in säkulare, ›kultivierte‹ Gesellschaften überschwappen. Schon in seiner These wird deutlich – und dafür wurde er nicht zuletzt von Edward Said scharf kritisiert –, dass er einen Unterschied macht zwischen einer ›Zivilisation‹ – in seinen Augen der westlichen Hemisphäre –, und allen anderen. Dass er diese Definition einer zivilisierten Gesellschaft auch an ein christlich-religiöses Vermächtnis knüpft, liegt auf der Hand. Damit bestätigt er zumindest implizit in seinem scheinbar objektiven Theoriekomplex jene Ideologie, die herangezogen wurde, um später den Genozid an den Bosniaken zu legitimieren:

⁵⁶ vgl. Huntington (1998)

Laut Huntingtons seien in den letzten 150 Jahren die ›interzivilisatorischen‹ Politiken des Westens durch das »große religiöse Schisma« gezeichnet.⁵⁷ Bezeichnend hierbei ist schon, dass er nicht von ›Kulturen‹ oder religiösen Gemeinschaften spricht, sondern die durchaus wertende Bezeichnung der ›Zivilisation‹ verwendet, und diese für sich klar definiert:

»A civilization is thus the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have (...) which distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as language, history, religion, customs, institutions, and by the subjective self-identification of people. People have levels of identity: a resident of Rome may define himself with varying degrees of intensity as a Roman, Italian, a Catholic, a Christian, a European, a Westener. (...) Civilizations have no clear-cut boundaries and no precise beginnings and endings. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and shapes of civilizations change over time. The cultures of peoples interact and overlap.«⁵⁸

Huntington merkt weiter an, dass seit dem Westfälischen Frieden Konflikte im Westen zwischen ›Fürsten‹, also im Namen der Politik ausgetragen worden seien,⁵⁹ und dass die großen Religionen – die allerdings alle nicht im ›Westen‹ entstanden seien und dem ›Westen‹ auch chronologisch vorangingen – nicht mehr als direktes Politikum gegolten hätten, jedoch jetzt, also nach dem Untergang des eisernen Vorhangs, diese ›westliche‹, also säkulare Phase vorbei sei:

»As the world moves out of its Western phase, the ideologies which typified late Western civilization decline, and their place is taken by religious and other culturally based forms of identity and commitment. The Westphalian separation of religion and international politics, an idiosyncratic product of Western civilization, is coming to an end (...). The

⁵⁷ ebd., S. 52

⁵⁸ ebd., S. 43

⁵⁹ ebd., S. 52

intracivilizational clash of political ideas spawned by the West is being supplanted by an intercivilizational clash of culture and religion.»⁶⁰

Er sieht den westlichen Separatismus verschwinden und die Religion wieder in die politischen Sphären eindringen. Die Modernisierung der Weltgesellschaft führe letztlich zu einem Revival der Religionen. Zwar sei die Modernisierung auf kollektiver Ebene eine affirmative Entwicklung der gemeinschaftlichen Stärke, auf individueller Ebene führe sie jedoch zu einem Identitätsverlust, der an vielen Stellen durch die Wiederbesinnung auf das Religiöse aufgewogen werde:

»At the individual level, modernization generates feelings of alienation and anomie as traditional bonds and social relations are broken and leads to crises of identity to which religion provides an answer.«⁶¹

Damit geht er auf eine Entwicklung der modernen Welt ein, die den Wiedereintritt der Religion in alle Sphären des kulturellen und individuellen Lebens hinein begünstige, nämlich den vermeintlichen Verlust der kollektiven Identität, wie man sie bis dahin kannte. Was Huntington im Zuge des Endes des kalten Krieges sah, beschreiben andere Analytiker*innen als ein umfassenderes Phänomen, das dem modernen Menschen, unabhängig von geografischer Lage, auf Grundlage anderer Parameter wie Globalisierung, Migration etc. widerfährt. Im Folgenden wird darauf genauer eingegangen werden. Da sich an dieser Stelle aber die Identitätsfrage über das Korsett der Ideologie hinauszubewegen beginnt, soll hier noch einmal der Nationalismus und die verschiedenen Formen seiner Wechselwirkung mit der Religion auf dem Gebiet des Balkan betrachtet werden.

⁶⁰ ebd., S. 54

⁶¹ ebd., S. 76

2.2.3 Jugoslawien zerfällt – die Religion erwacht

»In 1991, in the last days of the Yugoslav republics, sociological studies suggest there were approximately 3 million practicing Catholics, 1.5 million practicing Muslims, and 1.2 million practicing Serbian Orthodox (in contrast to various religious officials in the country who claimed 7.3 million Catholics, 3.8 million Muslims, and 10 million Orthodox). Marshal Tito recognized these figures as representing significant forces within Yugoslavia; under his regime and in the decade following his death, various experiments were made to manipulate religion as a cultural component of revolutionary identity, as part of a central national identity (...).«⁶²

So statuiert es der Wissenschaftler und Autor P.H. Liotta. Auch der Historiker Vjekoslav Perica, der in seiner Monografie ausschließlich auf die Rolle der Religion in den Nationalismen der (ex)-jugoslawischen Staaten eingeht, zieht zunächst, ähnlich wie Huntington, die Modernitätstheorien heran, um den Umschwung von rein mythischem Glauben hin zu nationalen Glaubenssätzen zu erklären:

»In the modern era, forms of spiritual life have changed. Patriotic sentiments and national identities seem to have been by far more powerful as social forces, as well as individual emotions, than the beliefs in a heavenly God, angels, theologies, and religious myths that modern societies organized as nation-states inherited from antiquity.«⁶³

Auch er verschränkt hier historisch überlieferte mythische ›Gefühle‹, also ein einheitlich kulturelles Erbe, dass mit der Zeit von einem Götterglauben in einen Staatsglauben übergegangen sei. Vor allem vor dem Hintergrund des jugoslawischen Staates, der sich ähnlich wie andere kommunistische, aber auch autoritäre Staatsformen einer mythisch aufgeladenen Symbolik bediente, sei der Shift von Religion zu Nation vor allem vor dem Zerfall Jugoslawiens – und wohl nicht nur bedingt durch die Paradigmenwechsel der

⁶² Liotta (2003), S. 91

⁶³ Perica (2002), S. 4

Moderne – durch die politisch motivierte Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben bedingt gewesen:

»(...) fusion and interaction between religious symbols, rituals, myths, and other similar practices and the new secular, profane forms of national identity and state worship, calling this phenomenon ›civil religion«⁶⁴.

Auch sei der ›Glaube‹ an einen Staat ohnehin abhängig von einer Geschichtsschreibung gewesen, die eher einer Mythenbildung ähnelte:

»Nation-states also cannot exist without history and myth, which also require a worshipful acceptance. Myth is a narrative about the origin, that is ›birth‹ of the community. This narrative, often historically inaccurate, becomes sacred; that is to say, historical narrative becomes religion rather than history based on evidence.«⁶⁵

Auf dieser Grundlage wurden nationalistisch orientierte Intellektuelle mit Blick auf den Zerfall Jugoslawiens auf die jeweiligen religiösen Institutionen aufmerksam und fingen an, in einer Form mit ihnen zu kooperieren, welche die Religion und ihre Wirkmacht der historischen Mythenbildung zu instrumentalisieren suchte. Die religiös-mythische Geschichtsinterpretation wurde nun wieder umgekehrt und die alten religiösen Identitäten mit den nationalen in Einklang gebracht. Damit sollten die neuen Ideen der Staaten umso mächtiger in das Bewusstsein des Volkes eingehen, hatten diese nun doch wieder die ›original göttlichen‹ Institutionen an ihrer Seite. So wurden also alte nationale Mythen wieder hervorgeholt, linguistische Unterschiede hervorgebracht, das altslawische Kyrillisch in den serbischen Kirchen wieder eingesetzt, katholische Gedenktage wieder eingeführt und religiöse Feiertage in den einzelnen Regionen ausgegraben:

⁶⁴ Perica (2002), S. 4

⁶⁵ ebd., S. 5

»The major religious institutions worked together with modern secular nationalistic intellectuals on the task of creating the nations and nationalities of Yugoslavia by means of mythmaking, linguistic efforts, commemorations, and holidays and through the creation of ›national saints‹ and calculations involving history and memory.«⁶⁶

Was allerdings hier als eine Neuerschaffung von nationalen Identitäten beschrieben ist, wird der historischen Realität nicht ganz gerecht. Identitäten bestanden bereits, wurden aber in der sozialistischen Republik ›unterdrückt‹, und nun mit politischem Kalkül wieder hervorgeholt und potenziert.

⁶⁶ ebd., S. 6

2.2.3.a Islam

Vor allem die Erschaffung eines nationalen Gefühls der muslimischen Bevölkerung – im Hinblick auf die Kriege sowie den später analysierten Roman – ist an dieser Stelle einer näheren Betrachtung wert.

Im muslimischen Teil Bosniens fand im Zuge der Balkankriege, der ethnischen Verfolgung und der grausamen Genozide eine nationalistische Wende des Religiösen statt. Man sah sich von allen Seiten bedrängt und eine Stärkung der Nationalität galt schließlich als einzige Lösung. Laut dem für die Religionsgeschichte des Balkans spezialisierten Historiker Vjekoslav Perica nahm die Selbstwahrnehmung der slawischen Muslime nach den durch serbische Truppen verübten Genoziden und der Feindseligkeit der Kroat*innen ihre Wende⁶⁷. Damit sei eine in der Geschichte bis dahin ungesehene Politisierung und Nationalisierung des Islam auf dem Balkan eingetreten. Der erste Präsident der bosnischen Republik, Alija Izetbegović, reagierte mit einer zunächst geheimgehaltenen Agenda eines »Islamischen Staates«, die er in Angriff nehmen müsste, insofern er »das Überleben von Europas einziger eingeborener muslimischer Gemeinschaft sicherstellen«⁶⁸ wolle. Auch soll er von außen Unterstützung bekommen haben, wobei das unbewiesen ist und auch Grundlage von politisch gelenkter Informationsgestaltung sein kann: »Laut einer kroatischen Zeitung operierten 1995 (...) Zweige der militaristischen Hamas, des Islamischen Jibad und der Taliban (...) in Bosnien und Herzegowina.«⁶⁹ Dem »Boom der Religionen« folgte auch hier eine »neue« Geschichtsschreibung:

»Religion boomed, but so did a ›new‹ history, without which a nation cannot exist. School textbooks glorified the Ottoman era. The Bosniaks have become a martyr-nation, victim of a genocide perpetrated against Muslims by the two neighboring Christian nations (...),

⁶⁷ vgl. Perica (2002), S. 168

⁶⁸ ebd., Übersetzung der Autorin

⁶⁹ ebd., S. 169

everyone was required to use the traditional Muslim salute, ›Selaam aleikum‹. The reis-ul-ulema, Mustafa Cerić, argued that interfaith marriages were blasphemous acts.»⁷⁰

Die religiöse Identität wurde im öffentlichen Diskurs der nationalen oder gar regionalen vorangestellt und der Ausspruch des reis-ul-ulema Mustafa Cerić, »*Ein Muslim aus Malaysia ist mir näher als ein katholischer oder ein orthodoxer Slawe aus Sarajewo*« wurde als Slogan in der nationalen Presse perpetuiert. Moscheen wurden – finanziert von arabischen Staaten – als ›Islamische Zentren‹ mit Schulen, Kulturzentren und Restaurants eröffnet.⁷¹

Auch erhielt der Begriff ›Bosniake‹ selbst erst mit Einzug der klar national-religiösen Identität in den 1990ern, die aus politischem Anlass unvermeidbar war, Einzug. Der Slawist Cyrill Stieger schreibt in seinen Essays, die unter dem bezeichnenden Titel »*Wir schliefen als Muslime ein, und wir erwachten als Bosniaken*« 2018 erschienen, wie sich die Selbstbezeichnung der sich bis 1993 als ›muslimische Bosnier‹ definierten Bevölkerung änderte. Auf der offiziellen ›bosnjakischen Versammlung‹ wurde der Plan der Aufteilung Bosniens – die über bosnische Köpfe hinweg zwischen den Serb*innen und Kroat*innen stattgefunden hatte – zum ersten Mal offiziell von muslimischer Seite diskutiert. Hier tauchte erstmals der bis dahin unübliche Begriff ›Bosniake‹ im politischen Kontext auf.⁷² Der Prozess selbst sei aber nicht über Nacht geschehen. Den muslimischen Nationalismus als ›Reaktion‹ auf den Nationalismus der christlichen Völker sieht Stieger historisch begründet. So zitiert er in seiner Beweisführung das Werk des Nobelpreisträgers Ivo Andrić⁷³. In ›Brücke über die Drina‹ schildere dieser, dass sich schon der Rückzug der Osmanen anfühle, als ob einem »*der Erdboden wie ein Teppich*

⁷⁰ ebd.

⁷¹ Perica (2002), S. 170

⁷² Stieger (2018), S. 32

⁷³ Ivo Andrić (1892-1975) ist der international wohl bekannteste ›jugoslawische‹ Schriftsteller, dessen meistgelesenes Werk ›Die Brücke über die Drina‹ anhand einer Stadt die Kulturgeschichte verschiedener Epochen und Okkupationen beschreibt. Andrić selbst allerdings ist nicht nur in seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation umstritten (seine Eltern waren bosnische Kroat*innen, er selbst lebte später lange in Belgrad und schrieb auf ›Serbisch‹), auch seine ›guten Beziehungen‹ zum Dritten Reich während seiner Positionierung als jugoslawischer Diplomat sind belegt.

*unter den Füßen weggezogen wurde.*⁷⁴ Im Verlauf der nächsten Jahrhunderte hätten sich die Muslime die Frage stellen müssen, wer sie denn selbst gewesen seien, »während der Nationalismus der Kroaten und Serben in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wie eine Flut über ihnen anstieg.«⁷⁵ Hierbei habe es ein zentrales Problem gegeben: »Die Serben betrachteten die Muslime als islamisierte Serben, die Kroaten als islamisierte Kroaten. Und es dauerte nicht lange, und Serben und Kroatien machten territoriale Ansprüche geltend.«⁷⁶ So war also der Zwang der Selbstdefinition und Abgrenzung die kausale Folge der politischen wie religiösen Einkesselung und auch der regionalen Bedrohung von beiden Seiten.

Infolgedessen streckten die neudefinierten Bosniaken ihre Hände nach dem islamischen Ausland aus, um sich dem enger werdenden Ring der christlich-verfeindeten Nachbarn widersetzen zu können. Arabische Staaten sponserten neue Moscheen, islamische Zentren mit Kindergärten, Kulturzentren und nach Geschlechtern getrennte Schulen.⁷⁷ Doch, so Stieger, obwohl muslimischer Nationalismus vor Ort auch heute noch präsent sei, habe sich eine große Anzahl der muslimischen Population in Bosnien für die Demokratie, den Säkularismus und einen Blick nach Westeuropa entschieden, trotz der verspäteten Hilfe der westeuropäischen Militärvereinigungen während der Kriege in den 1990er Jahren.⁷⁸

Im Folgenden werden auch die historischen Hintergründe und Vermengungen mit den Nationen der anderen Religionsgemeinschaften skizziert.

⁷⁴ ebd., S. 39

⁷⁵ ebd., S. 41

⁷⁶ ebd.

⁷⁷ vgl. Perica (2004), S. 170

⁷⁸ ebd., S. 171

2.2.3.b Orthodoxie

»Our faiths will be submerged in blood.«⁷⁹

Petar Petrović-Njegoš II

Einleitend zitiert der Politikwissenschaftler Peter H. Liotta⁸⁰ in seiner Analyse über die religiösen Verwobenheiten in den unterschiedlichen balkanischen Kriegen den montenegrinischen Poeten und orthodoxen Bischof Petar II Petrović-Njegoš aus seinem 1846 geschriebenen Werk *»The Mountain Wreath«*, und stellt damit schon eingangs die Essenz seiner Schlussfolgerungen theatralisch zur Schau. *»Our faiths will be submerged in blood«⁸¹* ist ein Zitat aus diesem wohl wichtigsten montenegrinischen (ehemals als serbisch verstandenen) literarischen Werk der Romantik. Njegoš war für die Serbisch Orthodoxe Kirche in seinem Kampf gegen das Osmanische Reich auch von politischer Bedeutung. Dies soll deshalb hier Stelle erwähnt werden, um aufzuzeigen, wie weit die Bedeutung der Orthodoxie bis in die Literatur hineinreicht.

Liotta stellt in seiner Analyse heraus, dass die Serbische Orthodoxe Kirche ihr Steckenpferd schon während der Osmanischen Belagerung in den nationalistischen Interessen des serbischen Volkes gefunden hatte. Seine kulturelle und nationale Identität zu wahren sei also historisches Erbe dieser Kirche seit über 600 Jahren:

»[T]he Serbian Orthodox Church came to represent the cause of Serbian nationalism under Ottoman occupation. Much like the Catholic church came to represent the rallying point for Croatian nationalism in World War II, under Marshall Tito's tight socialist control, and in the last Balkan war, so Serbian orthodoxy represented a spiritual, cultural force that could not be detached from the notion of a Serbian national identity over the past six centuries. This linkage has been both the saving grace and the damnation for the Serbian

⁷⁹ Njegoš (1846)

⁸⁰ Liotta (2003), S. 101

⁸¹ Njegoš (1846)

Orthodox Church, an institution that cannot separate its identity from the Serbian nation because it remains so closely aligned with Serbian cultural identity.«⁸²

Auch Vjekoslav Perica betont die historische Verwobenheit der Serbischen Kirche mit dem Staat. Bereits 1219 entstand die Serbisch Orthodoxe Kirche, die im orthodoxen Kirchenrecht die Autokephalie, also die nationalkirchliche Unabhängigkeit, erhielt, denn im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche ist die orthodoxe Kirche also nicht zentralistisch organisiert. Der 1331 von der jungen serbischen Kirche gekrönte König ›Dušan der Mächtige‹ etablierte 1346 schließlich das Patriarchat der Serbisch Orthodoxen Kirche, womit sie einerseits nicht mehr dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt war und er selbst andererseits zum Kaiser gekrönt werden konnte. Trotz einem Bann aus Konstantinopel blieb er auf seinem nationalen Kurs und bezeichnete sich in Anlehnung an die Ost-West-Teilung als der Kaiser des Okzidents, wobei er sich dem Kaiser von Konstantinopel als dem des Orients gegenüberstellte.

Über Jahrhunderte hinweg blieb die Kirche dem serbischen Volk verpflichtet. Vor allem während der osmanischen Herrschaft von 1459 bis 1804 behielt sich die Serbische Orthodoxe Kirche bei, ›ihr Volk‹ gegen das religiöse und nationale Gut der Belagerung zu schützen, und das nicht nur moralisch, sondern auch kriegerisch-aktiv: »*Under the long Ottoman rule, Serb clergy actively participated in popular uprisings and wars for the restoration of statehood and nationhood.*«⁸³

Denkt man diese Verstrickung der Serbischen Kirche und mit nationalistischen Bewegungen weiter, läge laut Liotta also nur auf der Hand, warum heute von Analyst*innen die Serbische Kirche auch mit der serbisch-faschistischen Tschetnik-Bewegung und deren Gräueln vor und während des zweiten Weltkrieges in Verbindung gebracht wurde.⁸⁴ Auch hätten die politischen Aktionen der Serbischen Orthodoxen Institutionen während des Zweiten Weltkrieges – nämlich die Anliegen des Vatikans zu

⁸² Liotta (2003), S. 101

⁸³ Perica (2002), S. 7

⁸⁴ vgl. Liotta (2003), S. 101

blockieren, die mehr Autonomie für die Katholische Kirche in Jugoslawien zu erkämpfen suchten – zu einer späteren Racheaktion der katholischen Nationalist*innen an der orthodoxen Bevölkerung geführt:

»In 1937, the Serbian Church effectively blocked approval in the Yugoslav parliament of a Vatican Concordat that would have allowed Catholicism greater freedoms within Yugoslavia; this action only returned to haunt the Serbian people four years later in the wake of Nazi invasion and the establishment of death camps for Orthodox Serbs, Jews, homosexuals, and gypsies, with the full cooperation of Croatian Ustashe.«⁸⁵

Liottas Beurteilung mag auf den ersten Blick plausibel erscheinen, die Beweggründe der kroatischen Ustaša, sich in ihrer nationalistischen Ideologie durch einen Genozid an der serbischen Zivilbevölkerung zu rächen, sind in ihrer Grausamkeit wohl komplexer. Hier einen Kausalzusammenhang alleinig mit der Intervention der Orthodoxen Kirche in Fragen der kirchlichen Stellung innerhalb des zerfallenden Staates herzustellen, wäre zu kurz gegriffen. Auf die Geschichte des katholischen Nationalismus wird weiter unten eingegangen werden.

Was hier aber für das Verständnis des Analyserahmens sichtbar gemacht werden soll, ist die feindliche Spannung, die schon viel früher als in den 1990er Jahren zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche bestand sowie die uralten Feindschaften zwischen orthodoxem Protektionismus und der islamischen Bevölkerung. Doch, so Liotta, habe sich die Kirche in ihrer Selbstüberhöhung als die Verteidigerin nationaler Interessen und der Kultur selbst die Aufgabe zugesprochen, welche die Verantwortungen für geschichtliche Ereignisse nach sich zöge, die weit außerhalb ihrer Kontrolle läge:

⁸⁵ ebd., S. 102

»Because the Serbian Orthodox Church has attempted to act and has portrayed itself as the most constant defender of the Serbian people and their culture«, so it has come to be viewed as responsible for actions it could not control.«⁸⁶

So habe die Serbische Orthodoxe Kirche auch in den Balkankriegen der 1990er Jahre auf Seiten der jugoslawischen Armee gestanden, nie offiziell in Opposition zum Genozid, viel eher in zeremonieller Manier als Befürworterin der militärischen Aktionen, in denen sie nicht nur die ›Verteidigung‹ nationaler Grenzen und Rechte, sondern hierin auch einen heiligen Krieg und die Verteidigung der Religion propagiert habe:

»[I]t should not be completely surprising to witness a ritual ceremony in which a Serbian priest blesses all of Arkan's Tigers. The church, as institutional force, symbolically endorsed the notion of serbs as holy warriors, defending not only a nation but a faith as well.«⁸⁷

Auch ist die inhärente Organisationsform der orthodoxen Kirche in ihrer Verwobenheit mit nationalen Ideen nicht außer Acht zu lassen. Im Gegensatz zu der zentralistisch organisierten katholischen Kirche, ist die Orthodoxie wie oben erwähnt seit jeher eine autokephal organisierte Kirchengemeinschaft, besteht also aus auf verschiedenen Ebenen der autonom agierenden National- oder Regionalkirchen. Für das orthodoxe Gebiet des ehemaligen Jugoslawien sah sich die Serbische Orthodoxe Kirche als einheitlich zuständig. Doch schon während der Tito-Ära bröckelte ihre Autorität in einigen Teilregionen.

Die Serbische Orthodoxe Kirche, die sich also einst selbst unter dem Argwohn Konstantinopels separierte, erfuhr in ihren eigenen Reihen eine Separation. Schon in den 1960er Jahren spaltete sich die Mazedonische Orthodoxe Kirche trotz Widerspruchs des Patriarchats einseitig und eigenständig ab und erklärte sich selbst als autokephal und tat es damit der Ursprungsgeschichte der Serbischen Kirche gleich.

⁸⁶ Liotta (2003), S. 104

⁸⁷ ebd.

Diese allerdings erkannte die neue Unabhängigkeit der Mazedonier*innen nicht an und entsandte den ›Metropoliten von Ohrid‹ nach Skopje, in die Hauptstadt Mazedoniens, um dem ›Erzbistum von Ohrid‹ vorzustehen. Dieses Erzbistum sollte von nun an ein Gegenmodell der selbsterklärten Mazedonisch Orthodoxen Kirche darstellen.

Seither existieren in der Republik Mazedonien zwei orthodoxe Kirchen nebeneinander: als kirchlich-kanonisch anerkanntes Erzbistum unter der Serbischen Kirche einerseits, und als Mazedonisch Orthodoxe Kirche andererseits, die von den anderen Orthodoxen Kirchen noch nicht anerkannt ist, jedoch 2002 vom mazedonischen Staat als staatliche Kirche anerkannt wurde, und zu der sich auch zwei Drittel der mazedonischen Bevölkerung zugehörig fühlen.

So wurde 1990 die mazedonisch-orthodoxe ›Kliment-von-Ohrid Kirche‹ errichtet und geweiht und ist heute die größte Kirche von Mazedonien und der separatistischen Mazedonischen Kirche zugehörig. Nicht zufällig ist diese Kirche dem Namenspatron der autokephalen Region, dem ›Bischof von Ohrid‹, geweiht, der damit inoffiziell den Serb*innen enteignet werden sollte. Der heutige ›Metropolit von Ohrid‹, der kirchliche Gesandte aus Serbien also, der die Unabhängigkeit Mazedoniens als Schisma seiner Kirche betrachten muss, lebt in derselben Stadt, in der genau diese ›Schismatiker‹ sich ein beachtliches Monument erbauten und damit für jeden Außenstehenden die Paradoxie so greifbar machen. Der oben bereits zitierte Historiker Vjekoslav Perica bezeichnet den Bau dieser Kirche als Hilfe, die zentralen Fragen ein für allemal zu beantworten: »*Who are the Macedonians (Greeks, Slavs or Albans)? By providing a simple answer: the Macedonians (by nationality) are members of the Macedonian Orthodox Church.*«⁸⁸

Dem mazedonischen Staat ist die Präsenz des ehemaligen ›großen Bruders‹ Serbien auf allen Ebenen ein Dorn im Auge, was nicht zuletzt in den Verboten für serbische Klerikale im Alltagsleben deutlich wird:

⁸⁸ Perica (2002), S. 174

»Several Serb bishops and prelates were evicted from the border zone by the Macedonian police upon violation of the Macedonian law that prohibited Serb clergy from wearing clerical attire in the republic's territory.«⁸⁹

Was sich also hier auf dem religiösen Feld abspielt, ist längst rechtlich entschieden: Die serbischen Kirchenmänner dürfen ihre religiöse Kluft auf dem mazedonischen Territorium nicht tragen, wenn doch, droht Räumung. Die Verwebung von Staat und Religion hat hier zumindest die Maske der Säkularität abgelegt. Schon an diesen Spaltungen ist deutlich zu erkennen, wie vermischt der Nationalitätsgedanke hier mit dem Religiösen ist. Liotta bezeichnet in Bezug auf Serbien diese inhärente Verstrickung zwischen der nationalen, kulturellen Identität und der Kirche als *»Segen und Fluch zugleich«⁹⁰*. So habe sich die Serbische Orthodoxe Kirche derart als die Beschützerin der serbischen Nation stilisiert, dass ihre Legitimierung der Kriegsakte während der Kriege nicht verwunderlich sei:

»[I]t should not be completely surprising to witness a ritual ceremony in which a Serbian priest blesses all of Arkan's Tigers. The church, as institutional force, symbolically endorsed the notion of serbs as holy warriors, defending not only a nation but a faith as well.«⁹¹

⁸⁹ ebd.

⁹⁰ Liotta (2003), S. 101

⁹¹ ebd., S. 104

2.2.3.c Katholizismus

»[D]as politische sowie literarische Bewusstsein war sozusagen noch auf so einem niedrigen Niveau, dass die Religionszugehörigkeit das Hauptelement nationaler Zugehörigkeit geblieben ist (...) wie ein Bote vom Herzen Jesu im Zimmerchen einer halb analphabetischen Zofe, so vergessen und so katholisch zerknüllt.«⁹²

So schreibt einer der bedeutendsten kroatischen Autoren, Miroslav Krleža, zwischen 1917 und 1920 über das kroatische Volk.

Der Großteil der kroatischen und herzegowinischen⁹³ Bevölkerung ist teils aktiv, teils rein formal römisch-katholisch, wobei die Zahlen mit den politischen Ereignissen Hand in Hand zu gehen scheinen: 1988 bezeichneten sich noch 64,8% als praktizierende Katholik*innen, in den späten 1990ern waren es schon über 90%⁹⁴. Allein diese Zahlen zeigen eine starke Vermengung von nationalen Bestrebungen und religiösem Engagement an. Schon in den 1960er und 1970er Jahren ereignete sich in Jugoslawien der sogenannte Kroatische Frühling, in dem der kroatische Bevölkerungsanteil, der sich von der serbischen Vorherrschaft im jugoslawischen Parlament unterdrückt fühlte, durch Demonstrationen aktiv nach mehr Autonomie strebte. Perica schreibt dazu: »Croatian Catholicism, unofficially calling itself the Church in the Croat People⁹⁵, experienced an unprecedented growth and success during late communism and in postcommunism.«⁹⁶

⁹² Übersetzt der Autorin. Im Original: »(...) politička i književna svijest bila tako reći još na tako niskom stupnju, da je vjerska pripadnost ostala glavnim elementom nacionalnog opredjeljenja (...) kao kakav Glasnik Srca Isusova u sobici polupismene sluškinje, tako zaboravljena i tako katolički zgužvana (...) kao proštenjarsko smeće.«, Krleža 1920 und 1917, zitiert aus Banac (2013), S.11

⁹³ Herzegowina ist der katholische Teil Bosnien-Herzegowinas.

⁹⁴ Perica (2002), S. 188

⁹⁵ Fehler im Originaltext, eigentl. »Church of the Croat People«, Anm. d. A.

⁹⁶ Perica (2002), S. 10

An dieser Stelle soll aber auch die Argumentation von Kardinal Puljić erwähnt werden, der zu bedenken gab, die katholische Kirche hätte vor allem während des Kommunismus kaum die Möglichkeit gehabt, politisch zu agieren:

»In Puljić's words, religious organizations could not aggravate the crisis because before the war churches had influence on a relatively small number of people who regularly attended worship services, church press had small circulation, and churches had no access to radio and television.«⁹⁷

Um ein Bild über die katholische Nationalidee im Katholizismus zu zeichnen, soll ein sakrales Mosaik dienen. P.H. Liotta schreibt über ein für ihn prägendes Erlebnis, als er im Zuge einer Recherche in einer kroatischen Kirche der Hl. Maria — an welchem Ort genau gibt er nicht preis — ein Mosaik sah:

»On the far wall of the church there is a massive mosaic of Mary, Queen of Peace, cradling the Christ child — work of both skillful precision and serene grace. But in the entranceway and along the outer walls that line the pews there exists a series of images no less powerful and far more disturbing: one mural depicts scenes from the Austro-Hungarian front of World War I. Amidst the trenches of mass slaughter and gas warfare, Christ hangs crucified; beneath, dressed in a World War I uniform and resembling nothing so much as a U.S. doughboy of the period, a Serb infantryman (as ersatz Roman legionnaire of the New Testament) taunts Christ on the cross, probing his wounds with the tip of a bayonet affixed to a rifle. In the far distance, Serb soldiers swarm down from the hills, and, in the foreground, inexplicably, the Virgin Mary, wearing a gas mask, is framed in an extraordinary Pietà: she holds the crucified Christ in her arms, as an unseen Serb stands looming behind with a raised axe ready to execute her.«⁹⁸

An einem sakralen Ort taucht die profane Kriegsgeschichte in einer mystifizierten Form auf. Damit wird ein direkter Bezug zur biblischen Geschichte mit den römischen

⁹⁷ Perica (2002), S. 177

⁹⁸ Liotta (2003), S. 88

Soldaten hergestellt, die in der Karfreitagsgeschichte Jesus ans Kreuz schlugen. Diese werden als serbische Soldaten dargestellt. Das spricht in seiner Theatralik für sich. Nicht nur, dass in dieser katholischen Kirche das serbische Volk verantwortlich gemacht wird für den Mord an Christus, auch Maria ist im Begriff, von einem serbischen Soldaten brutal ermordet zu werden. Damit wird das Mosaik in den Dienst nationalistischen Gedankengutes genommen: Die katholische Kirche beansprucht ihre Definitionshoheit über Jesus und Maria zugleich.

Die Feindschaft zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche auf dem Balkan, die hier dargestellt ist, begann also lange vor 1991, dem Jahr des Kriegsbeginns.

Schon im Zuge der Reformation in Deutschland und im Zusammenhang mit Luthers Bibelübersetzung ins Deutsche verbreiteten sich im siebzehnten Jahrhundert Bibelübersetzungen in vielen nationalen Sprachen über ganz Europa. Auch auf dem Balkan kam dieser Trend an und trug zu einem Pan-Jugoslawismus, der über die Sprache funktionierte, bei. Allerdings bedingte dieser keineswegs eine Einheit unter den Religionen.⁹⁹ So entstand als Antwort in der vom Vatikan entsandten jesuitische Mission zur Verbreitung des katholischen Glaubens das erste Wörterbuch auf ›Štokavisch‹ in dem Versuch, sich klar von der Orthodoxie abzugrenzen. ›Štokavisch‹ ist eben der Dialekt des Kroatischen, der heute zur kroatischen Amtssprache erhoben ist. Bartol Kašić, Jesuit und Autor dieses Wörterbuchs, dem er 1604 den Namen ›Ustroj ilirskoga jezika‹ (Die Struktur der Illyrischen Sprache) gab, betont also schon bei der Betitelung eine Einheit der ›illyrischen‹ Sprachen, zu denen aber genauso die Sprache der orthodoxen Serb*innen gehört:

»Es ist sicher, dass alle Südslawen für ihn Illyrer sind, die, »wegen der langanhaltenden und unglücklichen Gesellschaft mit den Feinden der katholischen Kirche (...) in der Dunkelheit des Unwissens liegen.«¹⁰⁰

⁹⁹ vgl. Banac (2013), S. 11

¹⁰⁰ ebd., S. 21, Übersetzung der Autorin, Original: »Izvjesno je da su svi Južni Slaveni za njega Iliri, koji, »zbog dugotrajnoga i nestretnoga druženja s neprijateljima katoličke vjere ... nebrojeni leže ... u timi neznanja.«

So schreibt der Historiker Ivo Banac. Auch viel später, im Zuge des Zweiten Weltkriegs und unter der Führung des Faschisten Ante Pavelić, wurde der religiöse Mythos für nationalistisches Gedankengut missbraucht:

»In dem Augenblick, als die Vorhut der deutschen Wehrmacht am 10. April 1941 in Zagreb einmarschierte, rief der pensionierte k.u.k. Oberst Slavko Kvaternik über Radio Zagreb die Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien mit den Worten aus: ›Gottes Vorsehung und der Wille unseres großen Verbündeten sowie der jahrhundertelange Kampf des kroatischen Volkes und die große Opferbereitschaft unseres Führers Ante Pavelić und der Ustascha-Bewegung in der Heimat und im Ausland haben es gefügt, dass heute vor der Auferstehung des Gottessohnes auch unser Unabhängiger Staat Kroatien aufersteht.«¹⁰¹

Hier wurde von nationalistischer Seite nicht nur religiöse Rhetorik und Propaganda auf höchstem Niveau betrieben, sondern auch der Hass gegen die orthodoxen Serben geschürt, die nach dem Zerfall Österreich-Ungarns die Oberhand im neu etablierten Jugoslawischen Königreich erhielten und das kroatische Volk politisch an den Rand gedrängt hatten. Den deutschen Nationalsozialisten, die ohne viel Widerstand Kroatien zu einem Vasallenstaat gemacht hatten, war der Hass nur recht. So schrieb Goebbels in sein Tagebuch vom 7. April 1941, man wolle den »Kroaten schmeicheln, den Haß gegen die Serben schüren«.¹⁰²

Vjekoslav Perica schreibt zu der Konsequenzlosigkeit der Kirche aus dieser Zeit:

»[T]he church was never prepared to learn from history and recognize clerical policies toward the NDH as a mistake. Instead, like most religious organizations, Croat Church leaders sought to substitute myth for history.«¹⁰³

¹⁰¹ Melčić (1999), S. 172

¹⁰² Stehle (1992), S. 1

¹⁰³ Perica (2002), S. 187

Anders als in der Orthodoxie sei die Verwobenheit zwischen Staat und der Katholischen Kirche aufgrund der historischen Trennung eben nicht inhärent, sondern in erster Linie politisch motiviert:

»In contrast to the development of the Serbian ›ethnic‹ church, always tied to the Serbian states, the process of ›ethnization‹ or ›nativization‹ of Catholicism in Croatia and the Croat-populated areas of Bosnia-Herzegovina began and steadily advanced only in the second half of the nineteenth century.«¹⁰⁴

Dass die lange Geschichte der Verwebung zwischen der Kroatischen Kirche mit dem Staat nicht einheitlich verlief, und dass die wechselnden Staatsträger die Kirche zu ihren jeweiligen Zwecken – dem der jugoslawischen Union auf der einen und dem der nationalistischen Idee auf der anderen Seite – benutzten, kann anhand zweier zentraler Figuren des kroatischen Katholizismus verdeutlicht werden: Bischof Josip Juraj Strossmayer und Kardinal Stepinac. Dazu schreibt P.H. Liotta:

»The cultural tensions that marked Catholicism in the former Yugoslavia can best be identified generally by two figures and one event: Bishop Juri Josaj Strossmayer (1815-1905), who predated the ideal type of Yugoslavia by promoting the cultural unity of the South Slavs - the Slovenes, Serbs, Croats, Montenegrins, and ›Bulgarians‹ (all of whom Strossmayer referred to as ›illyrians‹); the controversial Cardinal Alojzije Stepinac (1898-1960), symbol of Croatian nationalism and spirited defiance; and finally, the significance of the Vatican II Council (1962-1965), in which the ›Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in [other religions](...) and urges her sons to enter with prudence and charity into discussion and collaboration with members of other religions.«¹⁰⁵

Josip Juraj Strossmayer, eine der zentralen Figuren der kroatischen Geschichte, erwies sich ab 1849 in der Österreich-Ungarischen Monarchie in Jugoslawien als eigenwilliger und pan-slavischer Bischof. Seine Ideen und Bestrebungen bezüglich einer Annäherung

¹⁰⁴ ebd., S. 9

¹⁰⁵ Liotta (2003), S. 92

zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus wurden später, unter Titos Regime, als Paradebeispiel der Einheitsidee unter den slawischen Völkern, unabhängig von der Religion, wieder aufgegriffen und propagiert. Strossmayer selbst war zwar motiviert von der Idee einer gemeinsamen ›illyrischen‹ Herkunft und sah sich in der Nähe zwischen den Kirchen auf dem Balkan auch durch die vor allem in Dalmatien stattfindenden katholischen Messen in Altslawisch bestätigt, einer Sprache, derer sich die Orthodoxie auch heute noch bedient. Die politischen Umstände jedoch, die einen Katalysator seiner unionistischen Gedanken bildeten, waren vor allem bedingt durch die Hierarchie des Habsburgischen Monarchie. Mit einer Union zwischen dem Katholizismus und der Orthodoxie, so dachte er, wäre eine Aufwertung der slawischen Völker insgesamt innerhalb der Monarchie möglich gewesen. Als im ersten Vatikanischen Konzil über das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes entschieden wurde, erhob er – zum Ärger vieler Kollegen innerhalb der Kirche – Einspruch, weil er dadurch theologisch eine Annäherung zwischen Orthodoxie und Katholizismus in die Ferne gerückt sah. Damit sollte er Recht behalten. Was in der späteren Stilisierung Strossmayers als progressiver Inklusionist oftmals außer Acht gelassen wurde, war, dass er ein feuriger Antisemit war und unter anderem christlich-jüdische Eheschließungen verbieten ließ.

Die andere, große Figur und ideologisch an dieser Stelle den Gegenpol bildend war Kardinal Alojzije Stepinac, der von den frühen 1930er Jahren bis in die 1960er als Kardinal und Bischof von Zagreb aktiv war. Schon in den Hochzeiten des Titoismus wurde Stepinac vom Vatikan ganz bewusst als beispielhafte Figur im Kampf gegen den Kommunismus stilisiert: »*Cardinal Stepinac, for Pope John Paul, came to symbolize the essential responsibility of the religious leader to resist Communist oppression*«. ¹⁰⁶

Stepinac' Aversion gegen den Kommunismus trieb ihn so weit, dass er anfangs das faschistische Ustaša-Regime als das geringere Übel betrachtete und das Volk 1941 noch dazu aufforderte, es zu unterstützen. Nachdem er allerdings Zeuge von deren Schreckensherrschaft geworden war, änderte sich seine Auffassung gegenüber des Faschismus und er ging – wenn auch mit teils fragwürdigen Mitteln und zögerlich –

¹⁰⁶ ebd., S. 93

gegen das Regime vor. Anfangs versuchte er so viele Serb*innen wie möglich zur Konvertierung zu Katholik*innen zu bewegen — hier mischten sich auf bizarre Weise sein Verlangen, die Orthodoxie aus Kroatien zu entfernen, mit seinem humanistischen Versuch, Menschen vor den Ustaša zu schützen¹⁰⁷. Im Verlauf des Krieges und des ideologisch begründeten Völkermordes distanzierte sich Stepinac aber zunehmend von den Ustaša. Gegen deren Judenverfolgung positionierte sich Stepinac deutlich und bewirkte durch die Ausübung seiner politischen Kontakte, dass die jüdischen Menschen im kroatischen Gebiet die Judensterne ablegen konnten. Auch gegen die Verfolgung der serbischen Bevölkerung trat er immer vehementer auf und verlangte öffentlich, niemanden hinzurichten, dem nicht der Prozess gemacht wurde. Auch kam er der Forderung des Pavelić-Regimes nicht nach, mit dem Vatikan zu brechen, um eine ›Kroatische Kirche‹ zu errichten, wofür er schließlich verhaftet wurde:

»Stepinac did not break with Rome to establish a ›Croatian Church‹ thus became a political martyr in prison. But he also at least partially supported Ante Pavelic, who was a devout Catholic and a demon at the same time«¹⁰⁸.

Erwiesen ist auch, dass Stepinac im späteren Verlauf des Krieges tausende jüdische und serbische Menschen, größtenteils Waisenkinder, vor der Ermordung durch die Ustaša rettete. 1946 wurde ihm vom neuen kommunistischen Regime unter großen Protesten seiner Anhänger*innen der Prozess gemacht, und er wurde zunächst zu einer Haftstrafe, dann zu einem Hausarrest verurteilt, in welchem er schließlich auch starb. Auf Grundlage einer späteren Autopsie wird von seinen Anhänger*innen bis heute vermutet, dass er infolge einer Vergiftung ums Leben kam.

Später, während und nach den Kriegen in den 1990ern verlor Strossmayer im öffentlichen Diskurs mit seinen pan-jugoslawischen Ideen an Bedeutung, wohingegen Stepinac von der rechts-nationalen Regierung des neuen Kroatiens zur Galionsfigur avancierte: *»Under the Tudjman regime, the beatified churchman became some kind of a*

¹⁰⁷ vgl. ebd., S. 94

¹⁰⁸ ebd., S. 93

›cofounding father‹ of the new Croatia«.109 So etablierten sich neue Mythen und Kulte als Nachwehen der sich als religiös getarnten Kriege in den Folgestaaten Jugoslawiens:

»While the postcommunist Croatia nationalist regime established Catholicism as the de facto state religion and the Stepinac cult as the key patriotic symbol, the Serbian church and Serb nationalists established cults of the martyrdom of Serbs in World War II and published books that portrayed Cardinal Stepinac as an instigation of genocide.«¹¹⁰

So, erklärt hier Vjekoslav Perica, wurde Stepinac zu einer Spielfigur im serbisch-kroatischen Streit um geschichtliche Wahrheiten und Opfermythen. Von der kroatischen Regierung wurde er mit jener Heftigkeit zum Heiligen erhoben, mit der auch die serbische Regierung ihn als Strippenzieher des Genozids im Zweiten Weltkrieg darstellte.

Auch ging der Fall Stepinac über die post-jugoslawischen Grenzen hinaus. In kroatischen Bestrebungen, diesen national-kroatisch denkenden Klerikalen von der Bürde des Faschismus' des Zweiten Weltkriegs zu befreien und damit ein Tor zu öffnen für das Konzept eines neuen, vom Faschismus distanzierenden Kroatentums, beantragten kroatische kirchliche Offizielle zwei mal, in den 1970ern und 1990ern, Stepinac' Betitelung als ›Gerechter unter den Völkern‹, die von der Israelischen Gedenkstätte ›Yad Vashem‹ verliehen wird. Aus Israel kam jedoch eine Ablehnung beider Anträge mit der Begründung, die geretteten Juden und Jüdinnen wögen Stepinac' anfängliche Kooperation und die Vertuschung von kirchlicher Kooperation mit dem faschistischen Regime nicht auf.

Aber auch das ließ die Kirche nicht auf sich sitzen und sprach den Kardinal 1998 nach langjährigen Prüfung selig:

¹⁰⁹ Perica (2002), S. 177

¹¹⁰ ebd., S. 176

»Finally, the 1998 beatification of Cardinal Stepinac was also part of the Catholic Church's construction of a new mythical history of the twentieth century during which the Church, as its leaders asked the faithful to believe, purportedly opposed all the three ›evils‹ of fascism, Nazism, and communism.«¹¹¹

Anhand dieser beiden durchaus unterschiedlichen Kirchenmänner und des politischen Umgangs mit der Erzählung über diese Figuren ist die jeweilige politische Haltung und deren Instrumentalisierung im Kontext religiös-völkischer Identitätsbildung ablesbar.

Auch heute spielen diese beiden Figuren in Kroatien eine entscheidende politische Rolle. Die Positionen ihrer Denkmäler, vor allem dem des Stepinac im Wahrzeichen Zagrebs, der Kathedrale, weist deutlich auf die heutigen politischen Schwerpunktsetzungen hin:

»Strossmayer's monument, sculptured by the famed Ivan Mestrovic, stands in a small park behind the Art Pavilion in Zagreb; by contrast, within the walls of Zagreb's cathedral stands another Mestrovic monument, the tomb of Alojzije Stepinac. (...) On the back of the wall of the cathedral, however, there stands an equally impressive memorial, one that many have chosen to ignore or simply have not been able to recognize: the Ten Commandments, written in stone nearly twenty meters high, and in the Glagolitic alphabet of Saints Cyril and Methodios, a reminder that the same language (Old Church Slavonic) and the same alphabet were once the same liturgical language for both Roman Catholic and Orthodox churches in the balkans.«¹¹²

Das Strossmayer Monument hat es ›lediglich‹ in einen profanen, der Kunst gewidmeten öffentlichen Raum geschafft, der serb*innenfreundliche Pan-Jugoslawe tritt hier eher als politische-, denn als religiöse Figur auf. Dagegen zieht das Mausoleum von Stepinac in der Kathedrale selbst an einem prominenten Platz die Aufmerksamkeit auf sich und wird damit wohl der zentrale Ort des dortigen politischen Katholizismus. Was P.H.

¹¹¹ ebd., S. 177

¹¹² Liotta (2003), S. 95

Liotta hier weiterhin unterstreicht ist ein Teil der Geschichte, der laut ihm von vielen unbeachtet geblieben sei: Die Zehn Gebote als Steintafeln in der Kathedrale, in der Sprache, mit der Strossmayer im Namen der Nähe beider Kirchen auf dem Balkan in den Krieg gegen den Vatikan zog und die seitdem als Mahnmal der politischen Trennung zwischen dem katholischen Kroatentum und dem orthodoxen Serbentum dienen darf.

Aber nicht nur diese beiden Männer waren im katholischen Stellungskampf wichtig. Die kroatisch-nationale Idee wurde auch vom Vatikan unterstützt, als sie auf die lang gehegten Forderungen nach einem eigenen Heiligen 1970 mit der Heiligsprechung des Kreuzzüglers Nikola Tavelić antwortete:

»Pope Paul VI changed several centuries-old regulations for the canonization of saints. As a result in 1970 the Dalmatian Franciscan missionary and crusader Nikola Tavelic (1340-91) was canonized in Rome. Croatian clergy put pressure on the popes for more native saints.«¹¹³

Nachdem Jugoslawien zerfallen war, änderte sich die Bühne für die Religion abrupt:

»After the collapse of communism the Catholic Church in Croatia again became a kingmaker of sorts. (...) {B}oth reform-minded communists and their ethnic nationalistic opponents wooed the Church in the hope that clerical support would decide the elections. (...) {T}he Church helped to coming-to-power of the nationalistic historian Franjo Tudjman and his Croatian Democratic Community (HDZ).«¹¹⁴

Nach Perica habe die Kirche nach dem Ende des Krieges also in der privilegierten Stellung gestanden, von beiden Seiten, der linken wie der rechten, zu ihren Gunsten beigezogen werden zu wollen. Allein, dass politisch Machthabende die Kirche um ihre Unterstützung baten und in ihrer Gunst den Ausgang der Wahlen sahen, zeigt an, welche Wirkungskraft sie innerhalb des kroatischen Volkes hatte. Die Kirche unterstützte den

¹¹³ Perica (2002), S. 10

¹¹⁴ ebd., S. 187

Erwartungen entsprechend schließlich Franjo Tuđman und seine rechts-konservative HDZ, war dieser doch schon während des Krieges als Offizier stets mit sakralen Symbolen und im Namen der Mutter Gottes in den Krieg gezogen. Der 1990 neu gewählte Präsident revanchierte sich wiederum, indem er den Mythos der kirchlichen Heldentaten sowohl im Kampf gegen den Kommunismus, als auch im Kampf um das kroatisch-nationale Gedankengut aufleben ließ.¹¹⁵ In der Rahmung der kirchlichen Erzählung eines nun endgültigen Gewinns im Krieg gegen den Kommunismus, befeuerte die Kirche den Mythos einer Rückkehr zum ›Westen‹ durch die Wahl des kroatisch nationalen Präsidenten:

»And the Church, instead of confession and repentance, will again try to suppress this historical fact with new myths. (...) Tudjman's 1990 election victory was advertised by the winners as the fulfillment of the nationalist myth of ›Croatia's return to the West‹.«¹¹⁶

Die katholisch-konservativen Werte der HDZ-Regierung führten lokal zu klaren Übertretungen demokratischer Rechte, wenn zum Beispiel Bücher zensiert oder der Lehrplan in ihrem Sinne ›gereinigt‹ wurde:

»HDZ activists in some cities were ›cleansing‹ politically or religiously incorrect books written in the Cyrillic alphabet (after 1990 no longer taught in Croatian elementary schools) and books written by left-wing authors, Serbs, or pro-Yugoslavs, such as Ivan Cankar, Ivo Andrić, August Cearec, and Branko Ćopić, and even foreign authors guilty of socialism, atheism, and homosexuality, such as Jack London, Mark Twain, and Oscar Wilde.«¹¹⁷

Unter der HDZ-Regierung entwickelte sich der Katholizismus zu einer de-facto Staatsreligion in Kroatien mit starken Diskriminierungstendenzen gegen andere

¹¹⁵ vgl. Liotta (2003), S. 92

¹¹⁶ Perica (2002), S. 187

¹¹⁷ ebd., S. 188

Religionen, das stellte auch ein Report des U.S. State Department fest.¹¹⁸ Das neue Monument für Kardinal Stepinac wurde errichtet und dieser zu einer Art Gründungsvater des Neuen Kroatiens stilisiert.¹¹⁹

Selbst Papst Johannes Paul II. – langjähriger Freund der kroatischen Nationalidee im Kampf gegen den Kommunismus – erkannte die nationalistischen Interessen der katholischen Kroat*innen und warnte vor einer Überhöhung der Nation:

»Yet when he did arrive on 10 September 1994, the Pope appeared to have been well aware of the symbolism of his presence and the dangers of too close an affiliation with Croatian nationalism. Speaking the next day in fluent Croatian before a crowd of one million people in Zagreb, the Pope warned of ›the risk of idolizing a nation, a race, [or] a party and justifying in their name hatred, discrimination, and violence.«¹²⁰

Erst nach dem Tode Tudmans wurde klar, dass sowohl die Regierung als auch die Kirche nicht nur die ideologische Macht miteinander geteilt und sich gegenseitig in die Hände gespielt, sondern auch Gelder veruntreut hatten:

»It became public after Tudjman's death in December 1999 that the regime's as well as the Church's officials were involved in money laundering, profiteering, speculations in real estate, and financial scandals.«¹²¹

Allerdings wäre es einseitig zu behaupten, es hätte nur den ›einen‹, korrupten Klerus gegeben. Innerhalb der Kirche wurden mutige Stimmen laut, die die Machenschaften derjenigen anprangerten, die für den eigenen Vorteil die Sekularität des Staates mit Füßen traten. Viele Theolog*innen, kirchliche Soziolog*innen und Klerikale prangerten

¹¹⁸ ebd., S. 190

¹¹⁹ vgl. ebd., S. 177

¹²⁰ Liotta (2003), S. 94

¹²¹ Perica (2002), S.192ff.

die Missstände von Innen heraus an, darunter Bono Z. Šagi, Krsto Civić, Boris Maruna und Ivo Banac, um nur einige zu nennen.¹²²

So schreibt der Geschichtswissenschaftler Ivo Banac in seiner Monografie zum Verhältnis zwischen Religion und dem Kroatentum in der Moderne:

»(...) {I}n unseren Gegenden setzt die Modernität eine Auseinandersetzung mit säkularen Ideologien voraus, wie dem Faschismus und Kommunismus, aber auch mit Ideologien der inneren Subversion, die wie Eier im kirchlichen Kuckucksnest auftauchen — in erster Linie mit der nationalistischen Ideologie. Und eben weil Kirche und Glaube in uns so eng mit nationalen Gefühlen und der modernen kroatischen Identität verwoben sind, ist heute die Geschichte des kroatischen Volkes kaum ohne die Katholische Kirche zu denken. Der croatus ist meist eben auch der catholicus.«¹²³

Weil das Kroatentum und der Katholizismus derart verstrickt gedacht werden, stehe der *odium ecclesiae*, der Kirchenhass, oft im selben Satz mit dem anti-kroatischen Gedanken.¹²⁴ So sei ein Vorwurf von Seiten serbischer Nationalist*innen sowie auch von Pan-Jugoslawist*innen, dass hinter dem Ausbau der nationalen Idee in Kroatien immer die Kirche gestanden habe. Die Menschen hätten sich weniger an der Volksgeschichte ihrer Großeltern als vielmehr an den von den Kanzeln kommenden Anweisungen orientiert. So hätten nicht politische Parteien, sondern katholische Bewegungen die ethnischen Grenzen des kroatischen Volkes bestimmt¹²⁵. Ihre Argumentation: »Die Kirche hat die Kroaten erschaffen.«¹²⁶ Angesichts der Geschichte und vor allem der serbischen Vormachtstellung in der Föderativen Republik Kroatien ist dies aber

¹²² ebd., S.197

¹²³ Banac (2013), S.10. Übersetzung von der Autorin, Original: »(...) u našim krajevima modernost pretpostavlja sukob sa sekularnim ideologijama, (...) poput fašizma i komunizma, ali i s ideologijama unutrašnje subverzije, što su se poput kukavičjeg jaja našle u crkvenom gnijezdu - u prvom redu s nacionalističkom ideologijom. Upravo zato što su Crkva i vjera u nas tako tijesno povezane s nacionalnim osjećajem i modernim hrvatskim identitetom, danas je povijest hrvatskog naroda teško zamisliti bez Katoličke crkve. Croatus najčešće i jest catholicus.«

¹²⁴ vgl. ebd., S. 10

¹²⁵ vgl. ebd., S. 11

¹²⁶ ebd., S. 11

definitiv nicht richtig. Viel mehr kann man sagen, die Kroat*innen erschufen sich selbst in den sicheren Schutzhallen der Kirche.

Nach einigen Machtwechseln zwischen der HDZ und der sozialdemokratischen Partei wurde –vor allem im Zuge der Verhöre von kroatischen Kriegsverbrecher*innen im Vorlauf der Eintrittsgespräche zur Europäischen Union – der Kroatische Rechtsextremismus erneut formiert:

»The feared rightist backlash began in the fall of 2000. After the government had arrested several Croat war crimes suspects (...), a right-wing group that called itself the Emergency Headquarters for the Defense of the Dignity of the War for the Fatherland launched street protests and a media campaign against the government.«¹²⁷

Währenddessen hielt die Kirche an ihrer Macht fest, indem sie wichtige Posten mit ihren Leuten besetzt hielt und HDZ Mitgliedern dazu verhalf, ihren Einfluss in Institutionen weiterhin zu behaupten.

¹²⁷ vgl. Perica (2002), S. 197

2.2.3.d Judentum

Zu guter Letzt soll die Geschichte des Judentums auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien betrachtet werden.

Erste aschkenasische¹²⁸ Familien siedelten sich im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien schon während der römischen Besatzungszeit im frühen ersten Jahrtausend n. Chr. an. In Ausgrabungen fanden sich Ruinen frühester Synagogen aus dem dritten Jahrhundert.¹²⁹ Ende des 15. Jahrhunderts aber, als nach der Reconquista¹³⁰ auf der iberischen Halbinsel und im Zusammenhang mit der darauf folgenden katholischen Inquisition die sephardischen Juden vertrieben wurden, siedelten sich zunehmend sephardische jüdische Familien auf Einladung Sultans Bayezid II, der weite Teile des ehemaligen Jugoslawien regierte, an¹³¹. Aus diesen beiden Zuströmen ist auch zu erklären, warum auf dem Gebiet des heutigen Kroatien überwiegend Nachfahren der Ashkenasim zu finden sind, auf dem Gebiet Serbiens und Bosniens, das unter osmanischer Besatzung stand, überwiegend Nachfahren der spanischen und portugiesischen Sephardim.

Nach der Unabhängigkeit von den Osmanen im Jahre 1830 – auf die im bosnischen, slowenischen und kroatischen Gebiet die Regentschaft der K.u.K.-Monarchie folgte – wurden bis zum ersten Weltkrieg den Jüdinnen und Juden je nach Regent in unterschiedlichen Perioden Ansiedlungen und Arbeit teilweise verboten¹³², Handel aber erlaubt, wohingegen auf dem Gebiet des Königreichs Serbien, das nicht zu Österreich-

¹²⁸ Ashkenasim bilden heute die größte jüdische Gemeinde, zu der fast alle europäischen Juden (mit Ausnahme der Sephardim in Spanien und Portugal) gehören. Die Ashkenasim stammen aus der ersten jüdischen Gemeinde Europas (seit etwa 200 n.Chr. in Rom), die sich von dort aus über Nord-, Mittel- und Osteuropa verbreitete.

¹²⁹ vgl. Ivanković (2011)

¹³⁰ Durch Vermählung der katholischen Könige Isabella I. von Kastilien und Ferdinand II. von Aragón wurde ein katholisches Bündnis geschlossen, das sich über das heutige Gebiet Spaniens und Portugals ausstreckte, um die etwa 700 Jahre währende Herrschaft der Osmanen zurückzudrängen und den Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren.

¹³¹ vgl. Tauber (2015)

¹³² Persin (2020)

Ungarn gehörte, sondern eine autochthone Monarchie bildete, anti-semitische Ausgrenzung nicht vorherrschend war:

»Generally speaking, with regard to the shown tolerance degree towards the Jewish national minority, there were two outstanding regions within the Kingdom. According to general knowledge, regions belonging to the Kingdom of Serbia before the merge were tolerant towards their Jewish population, while the regions belonging to the Austro-Hungarian Monarchy kept their powerful latent, and sometimes, even open anti-Semitism.«¹³³

Im Nachfolgekönigreich Jugoslawien, in das alle Gebiete der späteren Republik Jugoslawien integriert waren, das nach dem ersten Weltkrieg errichtet wurde und bis 1941 existierte, gab es nach Angaben des Internationalen Holocaust Gedenkzentrums ›Yad Vashem¹³⁴ zunächst kaum anti-semitische Bestrebungen.

Im Jahre 1940 jedoch verabschiedete das jugoslawische Parlament unter dem Druck der Deutschen zwei anti-jüdische Gesetze: Das erste setzte eine Quote für Juden und Jüdinnen in weiterführenden Schulen und Universitäten fest, schloss diese also aus der höheren Bildung aus, das zweite Gesetz verbot ihnen, bestimmte Lebensmittel zu erwerben, was zu schweren wirtschaftlichen Nachteilen für die jüdische Bevölkerung führte.¹³⁵

Etwa 80%, 60.000 jugoslawische jüdische Menschen, wurden daraufhin während des Zweiten Weltkriegs unter brutalsten Bedingungen ermordet.¹³⁶

Das Königreich Jugoslawien unter Prinzregent Paul wollte zu Beginn des Zweiten Weltkriegs Hitlerdeutschland gegenüber zunächst neutral bleiben, öffnete die Grenzen

¹³³ Ivanković (2011), S. 135

¹³⁴ vgl. Shoah Resource Center, The International School for Holocaust Studies (2003)

¹³⁵ vgl. Ristović (2010), S. 3

¹³⁶ vgl. Ivanković (2011), S. 137

für flüchtende Juden und Jüdinnen aus Österreich, Deutschland und der Tschechoslowakei. Zwischen 1933 und 1941 wurde Jugoslawien so zur Transitroute für ca. 55.000 Flüchtende nach Palästina.¹³⁷ Kleinere Geflüchtetenlager wurden vor allem entlang der Donau, die einen Schiffsweg über Rumänien und das Schwarze Meer in Richtung Palästina darstellte, errichtet. Doch schon 1939 wurden die Schiffsüberfahrten von der rumänischen Regierung auf Druck der englischen Regierung hin gestoppt, die keine Einreise in ihr damaliges Besatzungsgebiet Palästina mehr gestattete. Trotz der Versuche der örtlichen jüdischen Gemeinden, die Überfahrt der Flüchtenden durch Inanspruchnahme internationaler Hilfsgüter zu ermöglichen, kamen die Menschen des sogenannten ›Kladovo Transport‹, einer Überfahrt aus dem Städtchen Kladovo, wo der Bürgermeister sie aufzunehmen versprach, nie am Ziel an, wurden verstreut und fielen später größtenteils dem Holocaust zum Opfer. Der Historiker Milan Ristović schreibt über diesen Transport in Referenz zum bekannten Schiff St.Louis, auf dem 1939 etwa 1000 jüdische Menschen versuchten, Hitlerdeutschland zu entkommen, aber weder in Kuba, noch in den USA oder Kanada Landeerlaubnis erhielten, dann zurück nach Europa gebracht und dort größtenteils ermordet wurden:

»The destiny of the ›Kladovo transport‹ was by far more tragic than that of the much noted destiny of the ›St. Louis‹ ship, which ended in the death of 1.050 Jews at the beginning of the German occupation. During the Holocaust some 3,000 to 5,000 Jewish refugees perished inside the territory of Yugoslavia.«¹³⁸

Am 25. März 1941 unterzeichnete Prinzregent Paul den Dreimächtepakt – ein Bündnis zwischen dem Deutschen Reich, dem Kaiserreich Japan, dem Königreich Italien und anderen kooperierenden Mächten. Hitlers Interesse am Königreich Jugoslawien bezog sich zunächst vor allem auf den freien Zugang nach Griechenland und auf Jugoslawiens Rohstoffvorkommen. Kurz nach der Unterzeichnung des Dreimächtepakts allerdings kam es zu einem von Großbritannien unterstützten Staatsstreich gegen Paul. Dieser emigrierte mitsamt seines Stabes umgehend, ein Gesetz, das dem damals minderjährigen

¹³⁷ vgl. Ristović (2010), S. 3

¹³⁸ ebd., S. 4

Peter II. das Recht einräumte, den Thron zu besteigen, wurde erlassen, sodass er gekrönt wurde, de facto aber die putschenden Militärs an die Macht gelangten. Wenige Tage nach der Unterzeichnung zogen sich diese wieder aus dem Dreimächtepakt zurück.

Hitler reagierte auf diesen Umschwung in Jugoslawien mit dem Einmarsch der Wehrmacht: Am 13. April 1941 geschah die deutsche Invasion in Jugoslawien, am 18. April ergab sich die jugoslawische Armee, auch, weil sie aus orthodoxen und katholischen Soldaten bestand, die Seite an Seite kämpfen sollten, sich aber kaum mit dem neu geschaffenen Königreich identifizierten¹³⁹. So floh auch Peter II. noch vor der Kapitulation mitsamt seinem Stab ins Exil und hinterließ ein für Hitlerdeutschland willkommenes Machtvakuum. Daraufhin entschied sich Hitler dafür, Jugoslawien ethnisch unter den Achsenmächten aufzuteilen: Deutschland übernahm Serbien, Italien übernahm Mazedonien und den größten Teil der adriatischen Küste. Kroatien, Bosnien und Herzegowina wurden zum USK¹⁴⁰ (Unabhängiger Staat Kroatien) vereint, der fortan als Vasallenstaat vom faschistischen Ustaša-Regime unter Ante Pavelić als diktatorischer Führerstaat regiert wurde. Pavelić hatte während der Königsdiktatur im faschistischen Italien im Exil und zeitweise im Privathaus Mussolinis gelebt und dort den Geheimbund ›Ustaše‹ gegründet, bevor er von Hitler zurück nach Jugoslawien beordert und von diesem »*im Einklang mit dem Willen des deutschen Volkes*«¹⁴¹ zum Diktator gemacht wurde.

In den Regionen Jugoslawiens wurde infolge der Staatentrennung die jüdische Bevölkerung auf unterschiedliche Weise systematisch ermordet.

In Serbien, das unter deutschem Regime stand, wurden alle jüdischen Bürger*innen aufgefordert, sich registrieren zu lassen. Kurze Zeit später wurden zunächst alle jüdischen Männer von Wehrmachtssoldaten in Belgrad exekutiert, bevor Frauen und

¹³⁹ vgl. Korb (2013)

¹⁴⁰ Auf Serbisch, Kroatisch und Bosnisch NDH (Nezavisna Drzava Hrvatska)

¹⁴¹ vgl. Bekić (2018)

Kinder im Konzentrationslager Semlin interniert und in einem eigens hierfür ausgestatteten und aus Deutschland eingefahrenen Gaskammer-Wagen ermordet wurden.

In Kroatien begann mit der Einsetzung Pavelićs zum Diktator der kroatische Holocaust an jüdischen Menschen, orthodoxen Serb*innen, Roma und Romnja sowie ›Staatsfeind*innen‹ (meist Kommunist*innen). Wie sehr das kroatische Volk hinter der Ustaša-Regierung stand, ist bis heute umstritten. Zwar hat es im Gegensatz zu Deutschland keine demokratischen Wahlen gegeben, der Großteil der Bevölkerung habe aber zunächst das faschistische Regime gutgeheißen¹⁴². So feierte die Presse die Unabhängigkeit und »*Befreiung aus der serbischen Sklaverei*«¹⁴³. Fotos belegen, dass zumindest ein sichtbarer Teil der Bevölkerung in Zagreb die Wehrmachtssoldaten bei ihrem Einmarsch enthusiastisch begrüßte. Doch bis heute gibt es keine eindeutigen Zahlen, die den Rückhalt mit den Ustaše innerhalb der Bevölkerung belegen würden. Historiker*innen der verschiedenen Lager betonen einerseits die Randgruppenzugehörigkeit der Ustaše und ihr anfängliches Wirken aus dem italienischen Exil heraus, um ihre Marginalität zu unterstreichen. Von anderen Stimmen aber wird hervorgehoben, dass sich Intellektuelle, Klerikale und Student*innen der Bewegung anschlossen und somit keinesfalls von einer sozial marginalen Gruppierung gesprochen werden könne.¹⁴⁴ So hätten sich auch Polizisten »*patriotische Armbinden*«¹⁴⁵ angezogen, Beamt*innen hätten sich der neuen Ordnung untergeordnet und Kultureinrichtungen und Schulen seien bald von den Ustaša und ihrer Propaganda in Beschlag genommen worden. Allerdings währte der Zuspruch der Bevölkerung nicht lange: Durch Unorganisiertheit, Intransparenz und Krisen verloren die Ustaša alsbald ihre neu gewonnene Anhängerschaft. Zudem geriet in den eigenen Reihen vor allem in ländlichen Gebieten die Miliz außer staatlicher Kontrolle und verübte ungehindert

¹⁴² Korb (2013), S. 69

¹⁴³ ebd.

¹⁴⁴ ebd.

¹⁴⁵ ebd., S. 70

Gewalttaten und Massaker an der serbischen Landbevölkerung, was zu einer Aufrüstung serbischer Bauern führte.¹⁴⁶

Ab 1941 begann die gezielte Massenvernichtung im USK: Jüdische Menschen zusammen mit anderen ›Staatsfeind*innen‹, Kommunist*innen, Serb*innen, Roma und Romnija wurden enteignet, verfolgt, gefangen genommen, in ausländische Konzentrationslager deportiert oder in Massenhinrichtungen außerhalb von Ortschaften ermordet. Einige wenige flüchteten über die italienische Besatzungszone an der adriatischen Küste.

Die meisten Jüdinnen und Juden aber wurden in das neu errichtete Konzentrationslager Jasenovac (auch ›Ausschwitz des Balkans‹ genannt) abtransportiert, in dem im Verlaufe des Krieges zwischen 60.000 und 96.000¹⁴⁷ Menschen ermordet wurden. In Jasenovac gab es kaum Kriegsproduktion, es war in erster Linie ein Todeslager. Über die genauen Tötungsabläufe, von denen zum Beispiel Ermordung durch Hunger hinter einem Schaufenster zur Belustigung der Soldaten gehörte, soll an dieser Stelle nicht mehr gesagt sein, als dass sich deutsche SS-Männer nach ihren Besuchen über die Brutalität und über die Zustände im Lager bei ihren Führungspersonen beschwerten.¹⁴⁸

Dass vor allem die Sympathie mit Pavelićs Politik und die Mittäterschaft der kroatischen Bevölkerung nach wie vor umstrittene Themen sind, sollen an dieser Stelle zwei Artikel aus der Neuen Zürcher Zeitung aus dem Jahr 2018 veranschaulichen:

Am 12.12.2018 schreibt Simon Geissbühler, ein Historiker, der sich in seinem Werk vor allem mit dem rumänischen Holocaust und der Mittäterschaft auseinandersetzt, in dem Artikel »*Der Holocaust war nicht nur deutsch – in Osteuropa wollen das viele nicht sehen*«¹⁴⁹, dass in der Beschäftigung mit dem Holocaust oft übersehen werde, wie bereitwillig die osteuropäische Politik sowie Bevölkerung bei der Ermordung der Jüdinnen und Juden

¹⁴⁶ ebd. S. 72

¹⁴⁷ Korb (2013) zum Beispiel bezieht sich auf die Zahl 70.000

¹⁴⁸ vgl. Oschlies (2004)

¹⁴⁹ vgl. Geissbühler (2018)

kooperiert hätten. Auch schreibt er, dass in Kroatien ebenso wie in Rumänien »*der Mord an den Juden auf eigene Initiative organisiert*« worden sei und Kroatien prozentual »*die mörderischste anti-jüdische Politik*« betrieben hätte.¹⁵⁰

Nur einen Tag später reagiert Andrea Bekić, Botschafterin der Republik Kroatien in Bern, auf der selben Plattform mit Empörung in einem ihrerseits verfassten Gastkommentar mit dem Titel »*Kroatien war kein ›williger Helfer‹*«¹⁵¹ und unterstellt Giessbühler einen »*gefährlichen Versuch von Geschichtsrevisionismus*«¹⁵². Sie möchte zwar den kollaborierenden Regimen keinerlei Verantwortung absprechen, wohl jedoch der Bevölkerung. Bekić zitiert den jüdischen Historiker Ivo Goldstein in einer Aussage, die auf den Einsatz eines faschistischen Regimes durch Hitlerdeutschland hinweist, welche durch die Bevölkerung kaum Zuspruch erhalten habe. Sie führt an, dass in den letzten Parlamentswahlen vor dem Einmarsch der Deutschen 1938 die Kroatische Bauernpartei unter Vladko Maček die klare Mehrheit gewann. Eben dieser Maček habe 1941 aber die Staatsführung unter Kooperation mit Hitlerdeutschland abgelehnt, woraufhin Pavelić aus dem Exil im Privatgefolge Moussolinis nach Kroatien gebracht und zum Staatsoberhaupt gemacht worden sei. Auch dass das kroatische Volk – in Kooperation mit den anderen jugoslawischen Völkern – selbst durch die Partisanenbewegung die Zerschlagung des faschistischen Staates ohne Bombardement der Alliierten bewirkt habe, sei ein klares Indiz dafür, dass das Volk nicht einfach kollaboriert habe.¹⁵³ Außerdem spreche für sich, dass 117 oppositionellen Kroat*innen der Titel ›Gerechte unter den Völkern‹ durch Yad Vashem verliehen worden sei.¹⁵⁴

Auch seitens der Kirche schieden sich am USK die Geister: Im Gegensatz zu Erzbischof Alojzije Stepinac, der für sein Schweigen gegenüber dem Pavelić-Regime angeprangert wurde, gleichzeitig aber auch stets vor dem Nationalismus warnte und nachweislich

¹⁵⁰ ebd.

¹⁵¹ Bekić (2018)

¹⁵² ebd.

¹⁵³ ebd.

¹⁵⁴ ebd.

vielen hunderten Jüdinnen und Juden zur Flucht verhalf, gab es Bischöfe und Priester, die mit dem Einsetzen des USK öffentlich und aggressiv Antisemitismus propagierten. So zum Beispiel der Erzbischof von Sarajevo, Ivan Sarić, der 1941 einen Artikel darüber veröffentlichte, warum die Judenverfolgung rechtens sei. So seien »*die Nachfahren von denen, die Jesus hassten (...), größerer Sünden schuldig als ihre Vorfahren*«. ¹⁵⁵

In Montenegro und an der Adriaküste, die unter italienischer Besatzung standen, wurden jüdische Menschen vor den Deutschen geschützt, da sich die Kriegsniederlage Hitlerdeutschlands schon abzeichnete und die italienische Regierung die Zustimmung des Volkes nicht verlieren wollte. Hier wurden etwa 5000 Menschen gerettet.

In Mazedonien, das von Bulgarien annektiert wurde, wurden 1943 die jüdischen Mitbürger*innen von der staatlichen Polizei an das Deutsche Reich ausgeliefert.

Über Bosnien und Herzegowina, das von Hitler der USK zugeführt wurde, berichtet der Historiker Prof. Elias Tauber¹⁵⁶ – Mitglied der jüdischen Gemeinde von Sarajevo, Sohn einer Holocaustüberlebenden und Autor mehrerer Bücher über die Geschichte der bosnischen Juden und Jüdinnen –, dass die bosnische Lage außergewöhnlich war, da sehr viele Bürger*innen vor allem in Sarajevo halfen, jüdische Menschen aus dem Land zu schleusen. Schon lange vor dem Krieg sei historisch eine Solidarität mit der jüdischen Bevölkerung ablesbar gewesen, so habe sich beispielsweise 1819 eine Befreiung ereignet, als muslimische Bürger*innen von Sarajevo durch kollektive Bestechung des Sultans die Freilassung der unrechtmäßig zu Tode verurteilten jüdischen Elite veranlassten. Bis heute feiert die jüdische Gemeinde in Sarajevo Purim¹⁵⁷ und lädt hierzu muslimische Geistliche und Laien der Stadt zum gemeinsamen Fest ein.

¹⁵⁵ Selah (1989), S. 327

¹⁵⁶ vgl. Tauber (2017)

¹⁵⁷ »Purim« bedeutet auf hebräisch »Schicksal«. In einigen jüdischen Gemeinden werden Ereignis-bezogene Purim-Feste gefeiert. Das große, allgemeine Purim-Fest, das weltweit von jüdischen Gemeinden gefeiert wird, bezieht sich aber auf die Befreiung des jüdischen Volkes aus dem Perserreich, die durch die Königin Ester ermöglicht wurde.

Zu Beginn des zweiten Weltkriegs lebten 12.000 jüdische Menschen in Sarajevo, ca. 20% der Bevölkerung. Tauber zufolge besaßen sie 80% der Wirtschaftsbetriebe, in denen viele muslimische Mitarbeiter*innen angestellt waren. Im August 1941 wurde zeitweise ein Ustaša-Kommandant nach Sarajevo bestellt, beschlagnahmte die Wohnungen von über 3000 Personen und platzierte hier seine Soldaten, die Jüdinnen vergewaltigten. Später gründete eine muslimische SS-Waffenmiliz das Lager Kruščica in Zentralbosnien.¹⁵⁸ Hilfsgüter, die von jüdischen Gemeinden zu den Gefangenen geschickt wurden, kamen nie dort an, sondern wurden auf dem Markt vor dem Lager an Bewohner*innen der umliegenden Dörfer verkauft.

In Sarajevo überlebten 35% der Jüdinnen und Juden, die durch die Hilfe von Nachbar*innen mit gefälschten Ausweisen das Land verließen, 10% überlebten in Belgrad, 5% in Zagreb¹⁵⁹. Diese Zahlen stehen nach Tauber im Verhältnis zur Bereitwilligkeit der Bevölkerungsgruppen, sich für die jüdische Bevölkerung einzusetzen.

Das Ustaša-Regime wurde im Jahr 1945 von der Partisanenbewegung unter dem kommunistischen Führer Josip Broz Tito gestürzt. Diese befreite so zum Beispiel auch das Lager auf Rab, wo sich von den befreiten Insass*innen fast alle den Reihen der Partisan*innen anschlossen.

Etwa 4500 jüdische Menschen schlossen sich der Widerstandsbewegung der Partisanen an, viele von ihnen gingen in ein Ausbildungslager nach Ägypten, bevor sie sich am Kampf der Miliz beteiligten.

»The reason for such large participation of the Jews in the Titoist partisan movement was, one might say, that the Movement represented the only framework, and the only place where they could feel free and equal and where they could count on solidarity.«¹⁶⁰

¹⁵⁸ Tauber (2017)

¹⁵⁹ ebd.

¹⁶⁰ Ivanković (2011), S. 139

Von Titos Föderativer Republik Jugoslawien wurden diese jüdischen Widerstandskämpfer geehrt, elf von ihnen erhielten den höchsten Ehrentitel der Nationalheld*innen. Unter diesen elf waren zehn Männer und eine Frau, Estreya Ovadya, eine Arbeiterin in Mazedonien, die sich schon als Jugendliche den Partisanen anschloss, später ein ganzes Batallion anführte und im Alter von 23 Jahren im Kampf fiel. Tito ließ für sie in ihrem Heimatort Bitola ein Denkmal errichten.

Was unter Tito anfangs als Aufarbeitung und Ehrung der Opfer betrieben wurde, rückte mit der zunehmenden Nationalisierung auf bosnischer und serbischer Seite in den Hintergrund, wollten die Parteien sich doch auch historisch jeweils im besten Licht darstellen. Der Historiker Ivo Goldstein spricht von einem Geschichtsrevisionismus beider Seiten.¹⁶¹ So gibt es beispielsweise heute in Kroatien aggressive, nationalistische Bewegungen, welche die Anzahl der Opfer von Jasenovac als falsch deklarieren und seine öffentliche Darstellung als reines Arbeitslager fordern.

Als 1991 der Bürgerkrieg in Jugoslawien begann, wurden die jüdischen Gemeinden zum Spielball der großen Kriegsmächte Kroatien und Serbien: Beide Seiten wollten die Jüdinnen und Juden für sich gewinnen und unterstellten sich gegenseitig Antisemitismus während des Zweiten Weltkriegs.¹⁶²

In den Kriegen der 1990er wurden erneut wichtige jüdische Synagogen und Holocaust-Denkmäler aus der Tito-Zeit zerstört. Die anhaltende Gewalt führte zu einem Eingreifen des amerikanischen Jewish Joint Distribution Committee (JDC), das sich zunächst mit Hilfsgütern und Spenden mit der jugoslawischen jüdischen Bevölkerung vor Ort solidarisierte und später die Ausreise der Jüdinnen und Juden nach Israel mit finanziellen Mitteln mittrug.

¹⁶¹ vgl. Arbutina (2020)

¹⁶² vgl. Jewish Virtual Library (2020)

Außerdem zersplitterte der Krieg die jüdischen Gemeinden in Jugoslawien. So gibt es heute keine Dachorganisation, welche die jüdischen Bürger*innen vereint agieren könnten.

Die religiösen Gemeinschaften, die auf dem Balkan als Minderheiten existieren, zeigten oft keine Tendenz zu einer Vermischung von Nationalismus und Religion – diese Analyse trifft auf auch die jüdische Bevölkerung auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien zu.

»In contrast to the four major denominations, in which religion and nationality somingle and religious leaders carry out a ›national mission‹ in the political sphere and through mutual competition, the religious minorities, though not altogether apolitical, are definitely less nationalistic.«¹⁶³

¹⁶³ Perica (2002), S. 13

2.2.4 *Und heute?*

Verwebungen der Religionen mit den jeweiligen Nationalismen erstrecken sich bis heute in alle Folgestaaten Jugoslawiens. Perica zieht hierfür eine besondere Erklärung heran:

»Each post-Yugoslav ›successor state‹ went down its own path of degradation. And only the growing influence of myth and religion helped some people to believe that the new was better than the old.«¹⁶⁴

Seine These: Die Mythisierung des Staates diene als Trost und als Legitimierung des Zerfalls und der Nationen, da die neuen Staaten im Grunde instabiler seien als der alte. Die Prämisse dieser These bleibt allerdings unbeschrieben.

Zutreffend ist jedoch, ist dass die Religionen in allen Folgestaaten an ihrer dominanten Stellung bis heute nichts eingebüßt haben und Kristallisationspunkte staatlicher Identitäten geblieben sind:

»In all successor states of the former Yugoslavia except perhaps in Slovenia, religion became the hallmark of nationhood. To be sure, new languages were introduced in lieu of Serbo-Croatian and sanctioned by constitutions (the Croatian, Bosnian, and Serbian languages were inaugurated between 1990-92 and a new Montenegrin language emerged in linguistic and political debates in the second half of the 1990s). Yet a primacy of religious identities could be observed. In addition, religious organizations became co-rulers with new regimes in all the successor states except Milošević's Yugoslavia.«¹⁶⁵

¹⁶⁴ Perica (2002), S. 186

¹⁶⁵ ebd., S. 168

2.2.5 Die Auferstehung der Gretchenfrage

*»Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub,
du hältst nicht viel davon.«*

Gretchen in Faust I

»Die Aufklärungsdebatten in Philosophie und Theologie verlangen, die säkulare Welt ernst zu nehmen, und zwar als eine, die vom Menschen selbst, kraft seiner Vernunft, sinnvoll und produktiv zu gestalten ist und gestaltet werden kann, weil diese Welt, in der wir leben, es wert ist. Sie ist nicht das große Jammertal. Die moderne Theologie nach der Aufklärung kann an dieser epochalen

Aufwertung des Diesseits nicht mehr vorbeigehen.«¹⁶⁶

Wolfgang Braungart

Die Gretchenfrage, die Frage nach dem Glauben, nach Gott, die seit der Aufklärung als veraltet und abgetan galt, die seit der Moderne ausgeklammert sein wollte, behandelt, belächelt oder beiseite geschoben wurde von Psychoanalyse, Soziologie, Philosophie, Politik und Kunst und die nicht nur vom stalinistischen Regime, in dessen Erbe sich diese Arbeit aufhalten will, im Keim erstickt werden sollte, ist unbestreitbar und in allen Lagern der Diskurse wieder da. Samuel P. Huntington spricht von einer »*Revanche de dieu*«¹⁶⁷, einer Wiederkehr Gottes als Nachwirkung des Kalten Krieges, die er als Wiederbelebung einer lange unterdrückten oder durch eine Mystifizierung und Messianisierung von Partei und Funktionären ersetzten Religiosität in den kommunistischen und sozialistischen Regimen ansieht. Von allen Seiten gewannen Kirchen, Sekten und Fundamentalismus, und das nicht nur im ehemaligen Jugoslawien, wieder Aufwind. Ganz im Gegensatz zu den Prognosen, die Soziolog*innen im letzten Jahrhundert aufgestellt hatten. Aber woher kommt diese Entwicklung?

Der wohl bekannteste moderne Vertreter der Religionssoziologie, Peter L. Berger, beschreibt selbst in mehreren seiner Bücher, dass er zu Beginn seiner Karriere

¹⁶⁶ Braungart (2017), S. 25 f.

¹⁶⁷ vgl. Huntington (1998)

ebendiesem Denken, dass die Moderne die Religion verdrängt habe, gefolgt sei, wie die meisten seiner Kolleg*innen. Im Verlauf seines Schaffens hätte er jedoch die Augen nicht verschließen können vor dieser ›Revanche Gottes‹, dem Wiederbeleben des Religiösen, sowohl in den USA, dem Land, in dem er wohnte und forschte, als auch in subalternen Ländern, die medial vor allem durch religiösen Fundamentalismus auffielen. In all seinen Ausführungen zieht Berger am Ende ein positives Resümee: Wenn es den Menschen möglich ist, eine Gesellschaft zu erschaffen, in der verschiedene religiöse Weltanschauungen nicht nur nebeneinander, sondern auch miteinander existieren können, könne das über den Diskurs einerseits dahin führen, verhärtete Ideologien aufzulösen. Andererseits bringe es die*den einzelne*n Gläubige*n im Diskurs zu einem Punkt, in dem er oder sie für sich erkennen müsse, was an seinem und ihrem Glaubenssystem für ihn und sie verhandel- und wandelbar sei, und was für die*den Einzelne*n unumstößlich bleibe. Damit käme der und die Gläubige durch diesen Diskurs erst zur wahren Essenz seines bzw. ihres persönlichen Glaubenskonstruktes.

Im ersten Kapitel seines letzten Buches »*Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*« stellt Berger zunächst klar, was er unter ›Pluralität‹ begreift, die seinem Verständnis nach genau das ist, was im alltagssprachlichen Gebrauch oftmals als ›Pluralismus‹ bezeichnet werde, allerdings möge er das Suffix ›-ismus‹ nicht, denn das suggeriere eine Ideologie, die, so Berger, mit seiner Auffassung von Pluralität nicht vereinbar sei:

»Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich genau definieren, wie ich den Terminus verwende: Pluralismus ist eine gesellschaftliche Situation, in der Menschen verschiedener Ethnien, Weltanschauungen und Moralauffassungen friedlich miteinander leben und freundlich miteinander umgehen. Die zweite Satzhälfte ist wichtig. Es macht kaum Sinn, von Pluralismus zu sprechen, wenn Menschen nicht miteinander sprechen — beispielsweise wenn Menschen miteinander nur als Herren und Sklaven kommunizieren oder wenn sie in scharf voneinander abgegrenzten Gemeinschaften leben und ausschließlich in ökonomischen Belangen interagieren (...).«¹⁶⁸

¹⁶⁸ Berger (2015), S. 16

Der Einfluss dieser Pluralität auf den einzelnen Menschen, also des Miterlebens anderer Denk- und Lebensweisen, nennt Berger ›kognitive Kontamination‹, die hier nicht als negativ verstandene ›Vergiftung‹ des eigenen Denksystems interpretiert sein soll, sondern als positiv zu bewertende gegenseitige Beeinflussung:

»Jede andauernde Interaktion mit anderen, die mit unserer eigenen Sicht der Welt nicht übereinstimmen, relativiert letztere. Menschen mit widersprüchlichen Ansichten müssen gar nichts über ihre Unstimmigkeit sagen. Einfach nur zusammensitzen kann schlimm genug sein.«¹⁶⁹

Diese pluralistische Neuordnung der Welt allerdings, die zu einer Vermischung und zu einem Miteinander der Weltanschauungen führte, habe, so Berger, nicht nur zu einer Verfächerung und langsamen Loslösung von ideologischen Korsetts sowie zu gegenseitigem Verständnis geführt. Auch sei durch das Relativieren von als gegeben betrachteten Wahrheiten eine universale Angst sowie das damit einhergehende Gefühl einer Torpedierung von Sicherheiten entstanden. Die Menschen aber hätten nicht nur eine Strategie gefunden, mit dieser Angst umzugehen, sondern auch zwei scheinbar sehr gegensätzliche Bewältigungsstrategien entwickelt: Fundamentalismus und Relativismus.¹⁷⁰ Diese beiden Phänomene seien, so Berger, also die Ursachen ein und derselben Angst. Wo Relativist*innen im Hinblick auf die Religion jeden alleinigen Wahrheitsanspruch ablehnen, drehen Fundamentalist*innen den Spieß um: Die alleinige Wahrheit, die ihnen die moderne Welt abzusprechen droht, nehmen sie wieder für sich ein – wenn nötig mit Gewalt. Weil sich aber diese neue Form der Wahrheitskonservierung nur mit wesentlich mehr Aufwand hochhalten lasse, da sie sich in einer Welt behaupten müsse, die neuerdings ebendiese vermeintliche Wahrheit in all ihren Einzelheiten in Frage stelle, führe sie zu einer Verletzlichkeit des Fundamentalismus, welcher der Welt darum mit umso mehr Radikalität und Machtgefälle begegnen muss:

¹⁶⁹ ebd., S. 17

¹⁷⁰ vgl. ebd., S. 25

»Fundamentalismus ist der Versuch, eine bedrohte Gewissheit wiederherzustellen. (...) Falls man willens ist, die kognitiven und normativen Prämissen des Projekts zu akzeptieren, und falls man das auch einige Zeit lang durchhält, wird man sicher mit einem neuen Gefühl von Überzeugung leben. Aber dieses Gefühl ist sehr verletzlich im Vergleich zu jener ruhigen Gewissheit der vormodernen Menschheit.«¹⁷¹

Gerade weil sich der (post-)moderne Mensch in den meisten Gebieten der Erde relativ frei für den Fundamentalismus und gegen eine relativierte Welt entscheiden muss und immer in dem Bewusstsein lebt, dass außerhalb seiner Blase eine andere Welt stattfindet und er oder sie nur in die U-Bahn steigen müsste, um sie zu erreichen, sind moderne Fundamentalist*innen auch verletzlich und, so Berger, *»in demselben Maß aggressiv, wie sie verletzlich sind.«¹⁷²:*

»Natürlich wäre es ein großer Fehler zu glauben, dass alle Menschen in einer modernen Gesellschaft entweder Fundamentalisten oder Relativisten seien. Die meisten Menschen beschäftigen sich gar nicht mit Reflexion, geschweige denn mit Theoretisieren – sie denken nach, wenn sie müssen (...). Die meisten Menschen leben im Mittelfeld zwischen dem Leugnen und dem Lobpreisen der Relativität (...) und handeln die Dinge auf der Basis von leben und leben lassen aus. Diese Verhandlungen können, aber müssen nicht kognitive Kompromisse zwischen Weltanschauungen und Werten bedingen.«¹⁷³

So relativiert Berger also auch die Dualität zwischen Relativismus und Fundamentalismus und weist auf eine mehrheitliche Bevölkerung hin, die sich, salopp gesagt, einfach gegenseitig in Ruhe lässt. Dass ein solches Nebeneinander zwar großartig funktionieren, aber durch politische Machtausübung in kürzester Zeit im Keim vernichtet werden kann, zeigt ja das Beispiel Jugoslawiens, das auch Berger nicht unbeachtet lässt:

¹⁷¹ ebd., S. 26

¹⁷² ebd., S. 27

¹⁷³ ebd., S. 30

»Es ist eigentlich überraschend, wie effektiv und dauerhaft ein derartiger Lebensstil sein kann. Es ist jedoch ebenso überraschend, wie schnell er unterbrochen werden kann, gewöhnlich von politischen Führern, die sich ethnischen oder religiösen Hass für ihre eigenen Interessen zunutze machen. Die Kriege, die auf den Zerfall Jugoslawiens folgten, sind trauriger Anschauungsunterricht dafür.«¹⁷⁴

Eine der sich hier zu stellenden Fragen wäre, ob es sich hierbei um eine tatsächliches ›Wieder‹-Aufleben einer Religiosität handelt oder ob es nicht viel eher eine inhärent politische Gegenbewegung darstellt.

Die Alternativlosigkeit der Gottesfrage ist jedoch, so argumentiert Berger, keine Frage der Politik, sie ist dem modernen, selbstbestimmten Menschen inhärent, ob er will oder nicht.

¹⁷⁴ ebd.

2.3. Die Religion und die Literatur

»Die Begriffe, die uns zur Erforschung der menschlichen Angelegenheiten zur Verfügung stehen, lassen sich nicht vollkommen genau definieren, und um den Begriff ›Religion‹ ist es in dieser Hinsicht nicht schlechter bestellt als um ›Kunst‹ (...). Jede Definition von Religion muß bis zu einem gewissen Grad willkürlich sein, und so sehr wir uns auch bemühen mögen, sie mit dem tatsächlichen Gebrauch des Wortes in der Alltagssprache in Übereinstimmung zu bringen, es werden dennoch viele überzeugt sein, daß unsere Definition zu weit oder zu eng oder gar beides sei.«¹⁷⁵

Leszek Kolakowski

Im Folgenden soll sich der Frage gewidmet werden, was das alles denn nun mit der Literatur – die der Untersuchungsgegenstand werden wird – zu tun hat. Zunächst soll auf Lützelers Trias der Ideologie, des Imaginären und der Identität verwiesen werden, in der das Imaginäre, zu dem die Literatur zählt, die Kraft besitzt, ideologische Rahmungen zu durchbrechen.

Daraufhin wird untersucht, inwieweit eine breitere Idee vom ›Religiösen‹ dazu dienen kann, die Erfahrung des Literarischen in der Ebene des ›Religiösen‹ zu denken. Hierfür werden kurz die Mystik, die Epiphanie, der Magische Realismus sowie die Theopoesie in Betracht gezogen.

¹⁷⁵ Kolakowski (1982), S. 7

2.3.1 Imaginäres vs. Ideologie

»Die Rolle der Kunst liegt darin, uns von festgelegten geistigen, politischen oder religiösen Zuschreibungen zu trennen und uns auf einer tieferen, ästhetischen Ebene als Menschen zu verbinden.«¹⁷⁶

Thomas Bürgisser

Die literarische Form des Romans überschreitet durch das Imaginäre die Grenzen des Ideologischen und schreibt dagegen an — im Falle Stanišićs durch die blanke Naivität und Ideologieresistenz der Erzählerstimme eines Kindes, aber dazu im zweiten Teil mehr. Dieses Spannungsverhältnis beschreibt auch Paul Michael Lützeler. Er erstellt ein Beziehungsdreieck der Trias ›Identität, Ideologie und Imaginäres‹ und setzt sie theoretisch in ein Wechselverhältnis, das für das Anliegen dieser Arbeit von großer Bedeutung ist:

»Das Imaginäre und das Ideologische stehen in einer ständigen negativen Spannung zueinander. Während das Imaginäre dahin tendiert, die Grenzen kollektiver Identität zu erweitern, versucht die Ideologie hingegen diese Grenzen als geschlossen darzustellen und kollektive Identität als fertig und verwendbar im politischen Konflikt auszugeben.«¹⁷⁷

In seiner Auseinandersetzung mit dem literarischen Umgang mit Bürgerkrieg und Menschenrechten filtert er heraus, dass vor allem der Roman als Gattung, welcher der scheinbaren Faktizität der Geschichtsschreibung das imaginäre Narrativ gegenüberstellt, eine alternative Sichtweise bietet, dem starren Raster von ideologischer Identität zu trotzen. Dennoch sei vor allem der Bürgerkriegsroman, zu dem an dieser Stelle der *Soldat* gezählt werden soll, in besonderer Weise in einen Diskurs zwischen Ideologie, Identität und dem Imaginären verwoben:

¹⁷⁶ Bürgisser (2011)

¹⁷⁷ Lützeler (2009), S. 22 f.

»Die Konfliktlage, wie sie in den Bürgerkriegsromanen literarisch gestaltet ist, kann von der spannungsreichen Beziehung der Trias Imaginäres, Ideologie und Identität her bestimmt werden. Charakteristisch ist dabei die intensive Auseinandersetzung mit faktischer Historie, d.h. die reibungsvollen Relationen zwischen imaginären, ideologischen und identitätsmäßigen Tendenzen werden nicht abstrakt abgehandelt, sondern als Konflikte, die historisch vorgegeben sind und bis in die Gegenwart nachwirken.«¹⁷⁸

Eben das, was Paul Michael Lützeler hier beschreibt, war es, was in dieser Arbeit zu Beginn der Recherche den Anlass lieferte in diese Richtung hinein zu denken und zu forschen und den Fokus auf die wechselseitigen Beziehungen im Hinblick auf den post-jugoslawischen Kosmos zu richten. Erst später drängten sich die Religion und die Gottesbilder quasi zwangsläufig in das Fadenkreuz vorliegender Forschung. Aber zunächst noch einmal zum Analyserahmen dieser Trias:

»Das Imaginäre und das Ideologische stehen in einer ständigen negativen Spannung zueinander. Während das Imaginäre dahin tendiert, die Grenzen kollektiver Identität zu erweitern, versucht die Ideologie hingegen diese Grenzen als geschlossen darzustellen und kollektive Identität als fertig und verwendbar im politischen Konflikt auszugeben.«¹⁷⁹

Was Paul Michael Lützeler hier konzise konzipiert, ist, was diese drei Elemente in einen Zusammenhang setzt, der nun als der Grundtonus dieser Arbeit bezeichnet werden soll. Man darf gar behaupten, dass jede andere implizite wie explizite These innerhalb der Arbeit auf dieses Zusammenspiel umformuliert werden kann: Das Imaginäre – in diesem Falle der fiktionale Text, dem immer auch historisches Interpretieren, mythische Sagenbildung, Habitus, religiöse Sinnstiftung, extratextuelle Einflüsse inhärent ist – widersetzt sich stets einer festgezurrten kollektiven Identität. Es tut dies vor allem dann, wenn die Ideologie politisch motiviert ist und durch Instrumentalisierung Macht generieren soll. Ob und wie der Text das macht, wird im weiteren Verlauf der Arbeit, vor allem aber im Analyseteil, beschrieben und untersucht. Dass die Ideologie aber dem

¹⁷⁸ ebd., S. 26

¹⁷⁹ ebd., S. 22 ff.

Text auf allen möglichen Ebenen wieder auflauert, ihn attackiert, die Identität wieder in die ihr zuträglichen Schubladen stecken will, auch das wird beleuchtet. Ganz gleich, ob es sich nun um den Versuch der Politik handelt, ein ›Who's Whose‹ zu definieren (diese Zuschreibung von Autor*innen wird im weiteren Verlauf der Arbeit besprochen), ob es der Versuch von z.B. religiösen Nationalist*innen ist, Literatur für ihre Zwecke zu missbrauchen, oder die schiere Zensur gewisser Literatur im Schulkanon – die Literatur wird sich widersetzen oder sich zumindest dazu verhalten. Wonach in dieser Arbeit gesucht werden wird, ist also das Identitätsmerkmal des Religiösen in der Literatur. Denn auch davor ist sie, so lautet die Theorie, nicht gefeit. So präzisiert es der Literaturwissenschaftler Wolfgang Braungart wie folgt:

»Literatur nimmt (...) auch den religiösen Diskurs in Anspruch und läßt sich selbst religiös auf. Das geschieht verstärkt in den nationalen und nationalistischen Prozessen seit der Romantik (...). Wer über unsere Vorstellung und das ›Kollektive Imaginäre‹ Macht gewinnt, der hat Macht über uns. ›Everything you can imagine is real‹, soll Picasso gesagt haben. Deshalb versuchen diktatorische und terroristische Regime immer auch, Vorstellungsregime zu sein und das Ästhetische insofern ganz ernst zu nehmen.«¹⁸⁰

All dieses Eingreifen der Ideologie in das Imaginäre wird im Verlauf der Arbeit aufgedeckt werden. Was aber macht das Imaginäre so wertvoll, dass sich die Mächtigen derart darum scheren? Ist Picasso in seiner Aussage lediglich ein Träumer oder darf auch im Wissenschaftlichen gewagt werden, wenigstens in diese Richtung zu denken?

Im *Soldaten* geschieht das Widersetzen auf vielerlei Ebenen: Als post-moderner Roman tritt er schon formal in seinen Gattungsüberschneidungen über die Grenzen der Chronizität, in seinem abstrakt-kindlichen Blick, der Nähe des Erzählers in manchen Passagen, der Distanziertheit und den verschiedenen Erzähler*innen in anderen ebenfalls. Alles entzieht sich dem strikten Korsett, bahnt sich einen Weg heraus aus der Enge der kleinen Brücke zwischen ›den einen‹ und ›den anderen‹, zwischen Ost und West, Feind und Freund, sprengt den Rahmen, läuft aus. Wolf Wucherpfennig, der, wie

¹⁸⁰ Braungart (2017), S. 20

oben dargestellt, die fünf Elemente einer stabilen kollektiven Identität darstellt und schließlich am Beispiel der Nation und des Nationalismus verdeutlicht, geht sogar weiter und spricht dem Imaginären im Literarischen eine außerordentliche Macht zu, eben solche Konzepte machtgenerierter Kollektividentifizierung auszuhebeln und neue Konzepte zu liefern. Er spricht davon, dass ›Intellektuelle‹, zu denen man die Autor*innen belletristischer Literatur zählen darf, »*obwohl auch wenn sie sich nicht als solche verstehen und sich nicht – was freilich dennoch häufig genug geschieht – politisch engagieren*«¹⁸¹, sogar die einzigen (!) seien, die widersprüchliche Entwürfe alternativer Kollektividentitäten liefern könnten. Ganz im Sinne Lützelers sei also allein die Idee, die durch ihre Widersprüchlichkeit nicht in ein festes, ideologisches Korsett gerahmt ist, eine Lösung der heutigen, ideologisch getränkten Wirklichkeit:

*»Als unautorisierte, miteinander konkurrierende Produzenten von Heimat selber heimatlos, schwankend zwischen nostalgischer und utopischer Sehnsucht, können die Intellektuellen nur wechselnde, einander widersprechende Entwürfe liefern. Andere als solche problematischen Entwürfe aber können wir heute nicht brauchen.«*¹⁸²

So gebe es also als Alternative zu einfachen, ideologischen Weltanschauungen keine ebenso einfachen oder eindeutigen Alternativen. Das Gegenmittel einer Vereinfachung könnte damit ein Versuch sein, die Welt als ambivalent und widersprüchlich anzunehmen. Allerdings unterscheidet Wucherpfennig deutlich zwischen eben diesen Texten, die sich der Aufgabe der Widersprüchlichkeit der Identitäten stellen, und denjenigen Texten und Medien, die eine vielseitige Welt in Trivialität verkürzen, sich mit Dualismen begnügen und deshalb auch breitere Massen erreichen:

»Moderne Literatur, als Sammlung gedankenexperimenteller Identitätsentwürfe von Intellektuellen verstanden, ist nicht ›der Lebenspraxis des Bürgers entrückt‹, weil sie von Gebildeten durch einsame Versenkung ins Werk angeeignet wird (...). Im Gegenteil, sie ist dem modernen Zwang zu ermahnender Umformulierung der Identität eng verbunden. Aber

¹⁸¹ Wucherpfennig (2013), S. 40 f.

¹⁸² ebd.

*die einzelnen Werke müssen in der Medienkonkurrenz um Anerkennung ringen, und dabei gewinnt zumeist das Triviale, das beunruhigende Ambivalenz in beruhigende Dichotomie auflöst vor den Texten, die vor allem von Intellektuellen gelesen werden.*¹⁸³

Abgesehen von der kritisch zu betrachtenden Dichotomie aus ›Intellektuellen‹ und ›Bürger*innen‹ in diesem Zitat, der eines anderen Diskurses über gesellschaftliche Strukturen und Klassismus bedürfte, welcher an dieser Stelle aber den Rahmen vorliegender Arbeit sprengen würde, sei bei dieser Aussage zu beachten, dass sie über Literatur im Allgemeinen getroffen wurde und nicht im Spezifischen über die Literaturen des post-jugoslawischen Gebietes, in denen ein Dualismus der Verhältnisse im Grunde nur noch in ideologischem Nationalismus stattfindet. In einer Gesellschaft, in der von heute auf morgen jegliches pan-jugoslawisches Kollektivgefühl zunächst politisch konstruiert und dann bombardiert wurde, ist – abgesehen von ideologischer Verknappung und Ausblendung der widersprüchlichen Verhältnisse – wohl kaum ein Glaube an eine einfache, dichotomische Lösung des kollektiven Identitätsproblems zu denken.

Niemals jedoch darf ein literarischer Text sich selbst zur Propaganda der Belange der Autor*innen stilisieren, denn dann verliert er seinen offenen, künstlerisch-literarischen Wert, will belehren, statt Erfahrung zu erschaffen und fällt selbst in die Grube der Ideologie:

»Wollten Autoren sich der Propagierung der Menschenrechte verschreiben, wäre das Resultat eine Kitsch-Literatur, die den gleichen Makel aufwiese wie intentional religiöse oder im Dienste einer politischen Partei stehende Dichtung. Hermann Broch (...) verwies darauf, dass das Ethos der Literatur in ihrer Erkenntnisleistung liege, in dem Vermögen, neue Realitäten aufzudecken (...). Die Dichtung als künstlerischer und das Menschenrecht als juristischer Bereich wirken inspirierend aufeinander ein.«¹⁸⁴

¹⁸³ ebd., S. 41

¹⁸⁴ Lützelner (2009), S. 61

Da der besprochene Text aber seine Perspektiven ändert, die Ambivalenz der Erlebnisse zulässt und dabei ganz explizit subjektiv bleibt und die Darstellungen der Erzähler*innen keineswegs Objektivität einfordern, bleibt Stanišić einer solchen Verkitschung fern. Damit wäre also auch Aleksandars Schwur im *Soldaten*, mit dem Erzählen nicht aufzuhören, eine Kriegserklärung gegen die Ideologie, die versucht, seine Identität in ihre für sie selbst und ihr System der Machtausübung bekömmliche Identität einzupressen.

2.3.2 Das Unausprechliche in der Sprache: Literatur und Mystik

»Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.«¹⁸⁵

Ludwig Wittgenstein

Kunst sucht nach der Grenzüberschreitung. Und genau an diesem Ort, der sich der einfachen Logik und jeglicher Norm entzieht, begegnet sie dem Unausprechlichen, der Epiphanie, für manche ist diese die Erscheinung des Göttlichen, der Katharsis. Genau dieses Erleben führt nun direkt in die Mystik hinein, die sich als menschliche Erfahrung des Unendlichen, der Begegnung Gottes außerhalb des Denkens versteht.

»Schon der Ausdruck ›Erfahrung des Ewigen und Unendlichen‹ läßt erkennen, daß es im Grunde unmöglich ist, die mystische Vereinigung angemessen zu beschreiben (...).«¹⁸⁶ So schreibt es der Philosoph Leszek Kolakowski. Die mystischen Strömungen in den Religionen versuchen seit jeher ebendies: Das Wesen Gottes zu ›erleben‹, eben nicht zu beschreiben. Durch Innenschau, meditative Praxis, Stille, durch Konfrontation mit dem Selbst, der ›Inneren Burg‹, der ›Dunklen Nacht‹ gelangen die Verfechter*innen des Schweigens religionsübergreifend zu Erkenntnissen, die eine Verbundenheit mit dem ›Wahren‹, der ewigen Stille, der Unendlichkeit zu beschreiben versuchen — ein Ort, der außersprachlich stattfindet, der also nur bei Vollendung des Zieles der Gedankenfreiheit, Selbstaufgabe, Sprachabsenz zu erreichen ist.

»Obwohl ihre Sprache eher lyrisch als spekulativ ist, entnehlen Mystiker ihre Ausdrucksweise natürlich der jeweiligen religiösen und literarischen Tradition. Dennoch sind ihre Gemeinsamkeiten so groß, daß wir denken können, das religiöse Leben besitze einen unwandelbaren Kern.«¹⁸⁷

¹⁸⁵ Wittgenstein (1922), 6,522

¹⁸⁶ Kolakowski (1982), S. 91

¹⁸⁷ ebd.

Diese von vielen als höchste Form der Verbindung mit Gott bezeichnete mystische Erfahrung kann hier also getrost als der gemeinsame Nenner der Religionen ins Spiel gebracht werden, oder eben als das gemeinsame Ziel einer jeden Religion, wobei sich lediglich die Wege zu diesem Ziel erheblich unterscheiden. Kann also die Mystik auch im post-jugoslawischen Kontext eine Antwort auf die strengen religiösen Grenzen bieten?

Die Mystiker*innen beschreiben damit inter- und transreligiös eine Erfahrung Gottes, die sich jeder Logik entzieht, aber für die Erfahrenden zu einer so unumstößlichen Wahrheit wird, dass sie der Logik auch nicht mehr bedarf:

»Alle erlangen ein nicht zu erschütterndes und direktes, nichtintellektuelles, gegen Kritik immuneres Wissen von dem, was die Metaphysiker in ihrer Sprache als fundamentale Sätze eines religiösen Weltbildes bezeichnen: von der Notwendigkeit Gottes und der Zufälligkeit der Welt.«¹⁸⁸

Denn durch die beschreibende oder analytische Funktion der Worte das mystische Erlebnis zu definieren, das Außersprachliche mit Worten zu erklären, wäre eine tautologische Zwickmühle:

»Von der Mystik zu sprechen ist zwangsläufig noch schwieriger, als spekulativ über Gott zu sprechen, und die meisten der großen Mystiker haben wiederholt betont, daß die Sprache, die ihnen zur Verfügung stand, völlig unzulänglich sei, um das zu beschreiben, was sie in ihren Akten der Vereinigung erlebt hatten. Sie sprachen eingeständenermaßen vom Unausprechlichen.«¹⁸⁹

Doch könnte nicht in der Literatur eine angemessenere Sprache und im Imaginären eine reifere Form gefunden werden, von eben dem zu sprechen? Ein universelles Erlebnis, das den Kern, der die Religionen zusammenzubringen wagt, sprachlich nach

¹⁸⁸ ebd., S. 107 ff.

¹⁸⁹ ebd., S. 90

Außen hin öffnet, und jeden Menschen, der auch für das literarische Erleben offen ist, in den Kreis des Religiösen mit hinein nimmt, würde also einen Zugang zum mystischen Erlebnis bergen. Der literarische Text kann für das Unaussprechliche Worte oder kunstgriffige Lücken finden, welche weder von der Theologie noch von der Philosophie ausgesprochen werden können, versuchen diese doch stets logisch, kausal und schlussfolgernd etwas zu beschreiben, das die Mystiker*innen als das ›Unbeschreibliche‹ zu umschreiben suchten. Und eben dafür werden sie oft in jeglichem Diskurs disqualifiziert, da um zu etwas Diskursivem fähig zu sein ja eine sprachliche Ebene gewährleistet sein müsste. Nicht zuletzt deshalb wird das Wort ›mystisch‹ im allgemeinen Sprachgebrauch nicht häufig positiv konnotiert, ganz im Gegenteil:

»Die Wörter ›mystisch‹ und ›Mystik‹ werden weithin zu ganz unterschiedlichen Zwecken benutzt, von denen wir einige getrost übergehen dürfen; wir brauchen uns nicht den Kopf darüber zu zerbrechen, daß häufig in einem vage geringschätzigen oder ganz verschwommenen Sinne das Wort ›mystisch‹ gebraucht wird, um auszudrücken, daß etwas unverständlich oder rätselhaft oder seltsam oder absurd oder schlicht religiös ist.«¹⁹⁰

Der Gott der Mystiker*innen ist nicht in der Sprache fassbar, und doch gibt es eine Sprache der Literarizität, die durch all jene Aspekte, welche über die semantische, kommunikative und logische Funktion der Sprache hinausgehen, die jenes Phänomen des ›Zeitlosen‹ wenn auch nicht ›begreifbar‹ im kognitiven Sinne, so doch über die Ästhetik ›erlebbar‹ macht, über eben das schwer zu fassende ›Mehr‹ der Kunst. Horst Dieter Rauh schreibt dazu in seinem Essay-Manifesto: *»Die Kunst hat mit dem Heiligen zu tun, weil sie Annäherung an eine Grenze ist, notwendig nach dem Unmöglichen sucht.«¹⁹¹* Die Epiphanie, die Begegnung mit Gott, findet also auf einer Ebene statt, die sich dem Verstand entzieht.

Ist die Sprache der Literatur also durch Abstraktion in der Lage, von diesem Ding der ›Unendlichkeit‹ zu sprechen, den sogenannten ›Moment‹ als Repräsentanten des

¹⁹⁰ ebd., S. 89

¹⁹¹ Rauh (2004), S. 9

Unendlichen greifbar, erfahrbar zu präsentieren, und zwar immer wieder in von der Leserschaft selbstbestimmter zeitlicher Ausdehnung? Der gefühlte Moment nimmt hier beispielsweise mal wesentlich mehr Erzählzeit in Anspruch, als die erzählte Zeit es bedingen müsste. Die Autor*in bedient sich eines klassischen literarischen Mittels, das eben das bewerkstelligt, was die*der Mystiker*in erlebt, jedoch kaum in Worte zu fassen vermag: Die gefühlte Zeit — was auch immer in diesem Falle das Gefühl sein mag, ist das Zeitempfinden doch immer ›nur‹ ein Gefühl und an den Kontext gebunden, nie statisch, wie auch andere, ›natürlichere‹ Wissenschaften durchaus zu belegen in der Lage waren — bewegt und zieht oder verkürzt sich völlig unabhängig von der sogenannten Erzählzeit, den tatsächlichen Sekunden, Momenten, die ja am Ende auch nur eine Erfindung sind. So findet also das Erleben der mystischen Unendlichkeit in der Literatur schon längst eine Form, sei es von der Autor*in intendiert oder nicht.

Weiterhin stellt Kolakowski die exponierte Position der Mystiker*innen heraus:

»Die Mystiker sind sich durchaus dessen bewußt und betonen immer wieder, daß ihre Worte, obwohl für verwandte Seelen völlig verständlich, anderen umgereimt oder widerspruchsvoll vorkommen müssen.«¹⁹²

Auch die Lesenden, die Rezipient*innen der Kunst, werden um eine Erfahrung bereichert, die sich nicht wiegen, nicht messen und noch weniger logisch kategorisieren lässt. Aber, so schreibt Kolakowski, eine ›mystische‹ Erfahrung sei gar nicht so unreal, jeder Mensch kenne es, wenn sich die Realität unreal anfühlt:

»[Es gibt] ohne Zweifel eine besondere Art von Erfahrung, die wir am besten dadurch ausdrücken, daß wir sagen, die Welt um uns sei ›unwirklich‹ oder ›eine Illusion‹. Diese Erfahrung kommt recht häufig vor, ist keineswegs auf Mystiker beschränkt und wird von den Menschen nicht unbedingt religiös gedeutet. Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, ob sie — und wenn ja, in welchem Umfang — dem Gefühl der ›Unwirklichkeit‹ ähnelt, das häufig bei bestimmten Geisteskrankheiten auftritt, oder ob sie

¹⁹² Kolakowski (1982), S. 107

damit identisch ist. Woher sie auch immer stammen mag – es fällt schwer, die derart beschriebene Erfahrung in eine sprachliche Form zu kleiden, die man als metaphysische Behauptung bezeichnen darf.»¹⁹³

Ist also die Realität gar nicht so viel realer als das mystische? Eben dessen sind sich auch die Autor*innen des magischen Realismus seit ihren Anfangstagen sicher.

¹⁹³ ebd.

2.3.3 *Epiphanie in der Literatur*

»Heiliges lebt vom Erscheinen, von Epiphanie. (...) Heiliges ist ohne Schein nicht zu haben,
wie schon Mephisto wusste.«¹⁹⁴

Horst Dieter Rauh

Im Folgenden soll sich der Vermengung von Kunst bzw. Literatur und dem Göttlichen, dem Heiligen, dem Mystischen und der Epiphanie, also der Gottesbegegnung darin, angenähert werden. Im Gegensatz zu dem Begriff des Religiösen oder der Religionen als Institutionen wird hier vielmehr von dem Offenen, nie ganz Fassbaren gesprochen. Ebendiese Art der Herangehensweise an das Göttliche soll als Gegenkonstrukt zur starren, mit nationalistischen Ideen gepaarten Religion im ehemaligen Jugoslawien herangezogen und als mögliche Alternative dargestellt werden. Obwohl die Mystiker*innen meist in den großen Weltreligionen beheimatet sind, unterscheidet sie doch der Moment des Erlebens, der Epiphanie, die sie oft auch in Natur und Kunst vorzufinden wissen, die alle theoretischen Rahmen sprengt und sich nicht in eine Ideologie hineinpressen lässt. Somit könnte das Heranziehen des Mystischen vielleicht eine Antwort sein auf die Frage, wie die ideologiesprengende Kraft der Literatur vereinbar wäre mit einer Idee von Gott?

Der Essayist Horst Dieter Rauh beschäftigt sich in seinem Essayband ›*Epiphanien. Das Heilige und die Kunst*‹ ausgiebig mit dieser Frage. Er zitiert oben Mephisto, nicht Goethe, und er unterstreicht ganz explizit, dass dieser »wusste«, ohne in eine Art der indirekten Rede zu greifen, ohne seine Quelle verteidigen zu müssen. Damit suggeriert Rauh, dass die Kunst(figur) die ›Wahrheit‹ kennt und auszusprechen wagt. Und genau das ließe sich als eine seiner ersten Prämissen verstehen: Eben nur die Kunst vermag es, das Wort ›Wahrheit‹ in den Mund, wie auch immer dieser gestaltet sein mag, zu nehmen. Sobald nämlich der Mensch als Individuum (in den meisten Fällen ohne weitreichende Folgen, ist sein Einflussradius doch in der Regel eher gering, meist bleibt der Schaden an ihm selbst haften) und der Mensch in einem Zusammenschluss einer politischen oder

¹⁹⁴ Rauh (2004), S. 9

religiösen Institution (hier bleibt der Schaden, wie im Laufe dieser Arbeit leider herausgestellt werden wird, alles andere als gering), die eine Wahrheit gepachtet zu haben glaubt, geschieht meist nicht weit weg davon Zerstörung. Doch die Kunst, die versucht, alle Ketten der Einseitigkeit zu sprengen, darf den Wahrheitsanspruch für sich in Beschlag nehmen, denn in ihr kann eine Welt entstehen, in der eine absolute Wahrheit durchscheinen mag, eine, die niemand beim Schopfe packen, zum Kampfe dressieren und auf andere Menschen loslassen kann, denn sie bleibt einzig und allein sich selbst treu. Doch sobald der Mensch diese ›Kunstwahrheit‹ für seine Zwecke dressieren will, entzieht sie sich, verliert ihre künstlerische Relevanz, die Emotion, die den Menschen immer verbindet, und wird zu einem Politikum degradiert. Denn *»als wahres Reich des Scheins zeigt sich die Kunst, insofern sie ständige Gegenwelt ist, erdichteter Ort der Erkenntnis.«¹⁹⁵*

Und diese Erkenntnis sei es, so Rauh, nach der die Modernität lechzt. Den Hunger nach ›Erleuchtung‹ habe kein wissenschaftlicher Fortschritt stillen können. Rauh schlägt eine Alternative vor:

»Doch selbst die Metapher kann Ort der Erleuchtung werden. Die Kunst hat mit dem Heiligen zu tun, weil sie Annäherung an eine Grenze ist, notwendig nach dem Unmöglichen greift. (...) Literatur und Kunst, vereinzelt auch Philosophie haben seit je das Epiphane gesucht; doch die Neuzeit hat ein besonderes Bedürfnis nach Erhellung.«¹⁹⁶

So darf also – in diesem Falle – der Roman als Metapher dienen, um Epiphanien in einer Wirklichkeit zu kreieren, die in ihrer kahlen Brutalität von außen betrachtet schon zu Ende erklärt erscheint? Im letzten Teil der Arbeit, der Analyse des Romans, wird diese Frage hoffentlich beantwortet werden. Doch zunächst mögen die Hintergründe derjenigen Autor*innen, die in ihrer Literatur dem mystischen bzw. magischen oder auch epiphanen Moment eine Bühne schaffen, die dennoch niemals den Boden der oft brutalen Realität verlässt: Die Rede ist von der Literatur des Magischen Realismus.

¹⁹⁵ ebd.

¹⁹⁶ ebd.

2.3.4 *Magischer Realismus*

»Am Ende ist es ein Phantasma, das uns rettet;
mit dieser Möglichkeit muß das Vernunftwesen Mensch immer rechnen.«¹⁹⁷

Horst Dieter Rauh

»Wirklichkeit abbilden heißt vor ihr kapitulieren!«¹⁹⁸

Soo Im Choi

Sowohl der Begriff der Mystik als auch derjenige der Epiphanie sind hier dargestellt worden, um auf die Betrachtung des magischen Realismus vorzubereiten. Es soll deutlich gemacht worden sein, dass das ›Religiöse‹ keineswegs lediglich einer institutionalisierten Religion zugesprochen werden kann, sondern in weiteren Bereichen gedacht werden darf. Damit ist das magische Moment, das der magische Realismus annimmt, auch als Teil der besprochenen Mystik und vor allem der Epiphanie denkbar.

Es soll an dieser Stelle behauptet werden, dass der *Soldat* – das wird später deutlich – sich des Magischen Realismus bedient, um ebendiese Epiphanie aus sich herauszubrechen. Der Text kann auf diese Weise dem mystischen Verständnis von und der Begegnung mit Gott, dem Zeit- und Ortlosen, sehr nahe kommen, ihn fast berühren.

Magischer Realismus beschreibt einen Erzählstil, in dem die erlebte Realität, also die Wirklichkeit der Figuren, über die kanonisierte und daher angenommene erlebte Wirklichkeit der Lesenden hinausgeht, innerhalb der Diegese aber als ›normal‹ und ›natürlich‹ angenommen und erzählt wird, also keine Verwunderung über das betreffende Ereignis erwähnt, ja nicht einmal angedeutet wird:

¹⁹⁷ Rauh (2004), S. 9 ff.

¹⁹⁸ Choi (2011), S. 5

»Anders als Surrealismus, Fantasy und grotesker Realismus wird das Irreale im Magischen Realismus direkt als physische Realität präsentiert und als natürlich empfunden. Daraus entsteht eine einzigartige Realität, die die Wirklichkeit aus einer neuen Perspektive entdeckt und aufzeigt.«¹⁹⁹

Die Dissertation Soo Im Choï mit dem Titel *»Mimesis des Herzens, Momente der Epiphanie. Magischer Realismus in zeitgenössischen Romanen und Filmen«*, aus der dieses Zitat stammt, fällt in diesem Kontext vor allem durch die gleichzeitige Erwähnung der Epiphanie auf. Neben der *»Mimesis des Herzens«*, die hier nicht näher erläutert werden soll, sieht die Autorin die Epiphanie, die Göttliche Begegnung, als zweites und letztes wichtigstes Merkmal des zeitgenössischen magischen Realismus.

Weiter erläutert Choi, dass der Magische Realismus von den anderen Erzählweisen vor allem durch seine Modalität unterschieden werden könne, das heißt, wie die verschiedenen Modi der Realität dargestellt werden. Auch sei der magische Realismus keine Gattung, wie Choi betont, denn an Motiven und Inhalten sei er weder zu erkennen noch zu begrenzen, vielmehr handele es sich hier um eine Erzählhaltung, in der die Figuren innerhalb der Erzählung keinen Wahrnehmungsveränderung zwischen dem Realen und dem Magischen vollzögen:

»Magischer Realismus verlässt die Erde nie ganz, entflieht nicht in die Welt der Fantasie, sondern konfrontiert die Realität mit einer besonderen Perspektive. Dabei präsentiert er das Irreale, als wäre es ein ganz natürliches reales Ereignis, bis am Ende beide Aspekte miteinander verschmelzen und zur magischen Realität werden.«²⁰⁰

Während sich Surrealist*innen ausschließlich die Welt des Traums, des Denkens oder des Wahnsinns erschließen und diese über die materielle Welt stellen, während Fantasy-Autor*innen in ihren Narrativen eine ganz neue Welt erschaffen und den historischen

¹⁹⁹ Choi (2011), S. 5

²⁰⁰ ebd., S. 17

Kontext der Leserinnen und Leser verlassen, bleibt der magisch-realistische Text immer mindestens mit einem Fuß in der real wahrgenommenen Welt.

Weiter schreiben sich die Metaphern im Magischen Realismus oft in den Text hinein, aber ohne als Illusion, Idee oder einfach als Begriff aufzutauchen, vielmehr kehren sie als reales Ereignis in die Erzählwelt ein.

Anne Hegerfeldt beschreibt dieses Phänomen in ihrem bemerkenswert betitelten Essay ›*Lies that tell the truth*‹ wie folgt:

»Violating the norms of the literary system and the dominant world-view at every turn, magic realism unsettles received notions and conventions in order to re-evaluate human strategies of knowing and explaining the world.«²⁰¹

Diese Form des »*unsettling received notions and conventions*« ist im Grunde ja genau das mystische Verständnis der Gotteserfahrung, die über jedes Wissen und jede Konvention hinaus ein Erleben darstellt.

Choi referiert auf das Religionsverständnis des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade, der die Manifestation des Heiligen im Profanen, also auch im Alltag des Menschen beschreibt²⁰² und erklärt auf dem Unterbau seiner Religionsphilosophie, dass der Magische Realismus eben dies vollbringt. Er manifestiere durch seine Mittel etwas ›Heiliges‹ inmitten des ›Gewöhnlichen‹:

»Das Magisch-Realistische erscheint in zeitgenössischen Romanen und Filmen in einer Art und Weise, die der Manifestation und dem Erleben des Heiligen im menschlichen Leben sehr ähnlich ist. Die Ereignisse des Magischen Realismus weisen den Charakter einer religiösen Erfahrung auf.«²⁰³

²⁰¹ Hegerfeldt (2005), S. 157

²⁰² vgl. Eliades (1998)

²⁰³ Choi (2011), S. 75

Um dem Begriff des Magischen Realismus näher zu kommen, soll an dieser Stelle ein Blick auf den südamerikanischen Kontinent gewagt werden, da die magisch-realistische Erzählhaltung zunächst in der lateinamerikanischen Kunst und Literatur auftauchte.

Zuerst wurde der Terminus ›Magischer Realismus‹ in Lateinamerika der 1920er Jahre für eine aufkommende Strömung in der Malerei verwendet, um kurze Zeit später auch für die Literatur Geltung zu gewinnen.

Der wohl bekannteste Vertreter des literarischen Magischen Realismus ist nach wie vor der kolumbianische Schriftsteller Gabriel José García Márquez, dessen Werk ›*Cien años de soledad*‹ (Hundert Jahre Einsamkeit) zu einem Modell der Definition dieser Erzählhaltung geworden ist. In seiner Dankesrede im Rahmen seiner Nobelpreisverleihung 1982 unterstreicht er auf simple Weise die Umstände der Entstehung eines Magischen Realismus. So sei die Einbettung der Autor*innen in die grausame Seite der Geschichte seines Kontinents ausschlaggebend. Zunächst spricht Márquez von Völkermorden in den Diktaturen, nennt die Zahlen der Verschwundenen, der im Gefängnis von ›Staatsfeindinnen‹ geborenen Kinder, vom Wahnsinn der Diktatoren im Verlauf der Geschichte. Und diese grausame Realität, so schließt er, sei es, welche die Aufmerksamkeit der Schwedischen Akademie auf ihn und seine Kolleg*innen habe aufmerksam werden lassen, nicht bloß die literarische Tradition:

»Ich wage es zu behaupten, dass es diese ungeheure Realität ist, und nicht bloß der literarische Ausdruck, die in diesem Jahr die Aufmerksamkeit der Schwedischen Akademie der Wissenschaften auf sich zog. Eine Realität, die nicht auf dem Papier stattfindet, sondern mit uns lebt und jeden einzelnen unserer unzähligen Alltagstode bestimmt, und die uns eben den Nährboden für unersättliche Kreativität liefert, eine Quelle des Elends und der Schönheit, aus der dieser umberirrende und nostalgische Kolumbianer nicht mehr ist als eine Nummer, nur durch Glück von den anderen hervorgehoben. Poeten und Bettler, Musiker und Propheten, Krieger und Schurken, all die Wesen jener hemmungslosen Wirklichkeit mussten der Imagination nicht viel abverlangen, denn das größte Problem bestand für uns

ja darin, dass die konventionellen Mittel, uns selbst unser Leben glaubhaft zu machen, nicht ausreichen. Und das ist, meine Freunde, der Knoten unserer Einsamkeit.»²⁰⁴

Dass in der Magie ein solch hartes Leben also glaubhafter erscheinen kann als mit einem realistischen Blick, mag bei der Annäherung an den *Soldaten* im Hinterkopf behalten werden.

Neben diesem Verweis verlangt Márquez später auch, die Brille der Zeitlichkeit aufzuziehen, die Europäer*innen mögen ihre eigene Geschichte betrachten und bedenken, wie lange auch hier Friede und Unabhängigkeit auf sich haben warten lassen. Sie sollen in die Tat gehen und den Menschen auf seinem Kontinent beistehen, anstatt sie durch Unverständnis und Isolation alleine zu lassen. Damit sieht Márquez selbst den Ursprung des Magischen Realismus in den Verhältnissen seiner Erzähler*innen. Eine hieraus folgende These könnte also lauten, dass immer dort eine Ausschweifung in das Magische oder Mystische zu erwarten sei, wo die Realität für den Menschen in ihren augenscheinlichen Grenzen nicht mehr auszuhalten ist. Nicht jedoch als Flucht vor dieser, wie in den westlichen Gesellschaften mitunter auch Fanatismus oder der Wahnsinn²⁰⁵ verortet wird, sondern als gesonderter Erklärungsversuch der Realität, ein modernes Vehikel vielleicht auch, auf ein ›Mehr‹ hinzuweisen, eine Wirklichkeit, die außerhalb des Schmerzes, des Unrechts, der Grausamkeit und ausweglosen Flucht liegt,

²⁰⁴ Márquez (1982). Aus dem Spanischen übersetzt von der Autorin. Originaltext: *»Me atrevo a pensar, que es esta realidad descomunal, y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortunada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.»*

²⁰⁵ Sowohl in der Beschäftigung mit dem Magischen Realismus, als auch mit der Mystik, ist der Begriff des ›Wahnsinns‹ geläufig: So sieht Choi auch Günther Grass' *Blechtrommel*, die durch den Wahnsinn des Erzählers magisch-realistische Elemente der Realität beleuchtet, als ein Beispiel für den Magischen Realismus. Weder in *›Hundert Jahre Einsamkeit‹* noch in *›Wie der Soldat das Grammophon repariert‹* jedoch begegnen den Leser*innen die magisch anmutenden Realitäten nur durch die Augen von explizit ›Wahnsinnigen‹, also sich von einer Norm in ihrer Gemeinschaft unterscheidenden oder traumatisierten Erzähler*innen. Aus diesem Grunde soll an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, dass das Erleben des Magischen oder der Mystik unabhängig vom sogenannten individuellen ›Wahnsinn‹ stattfindet, wenn überhaupt könnte man von einem kollektiven Wahnsinn sprechen, der in der jeweiligen Situation ja dann auch wieder zur Norm wird.

eine immer erreichbare Ebene, die sich all der hiesigen physikalischen Gesetze entzieht. Dieser Zusammenhang zwischen den Grausamkeiten und der literarisch grenzsprenghenden Verarbeitung beobachtet auch der Literaturwissenschaftler Paul Michael Lützeler in seiner Analyse der Bürgerkriege in der Literatur. Hier stellt er fest:

»Die hier behandelten Bücher sind postmoderne Zeitromane, für die zum einen die reflektierte meta-historische Verarbeitung geschichtlicher Ereignisse charakteristisch ist, zum anderen die Tatsache, dass sie sich Themen, Formen und Techniken nicht durch Konvention vorschreiben lassen, sondern auf der Verfügung aller nur denkbaren ästhetischen Mittel bestehen.«²⁰⁶

Márquez spricht dieser ›anderen‹ Realität aber keineswegs die Glaubwürdigkeit ab, sie sei gar gerüstet mit einer transformierenden Kraft, die der ›alles glaubende Autor‹ auch nutzen könne, um sie in die Veränderung der Lebensverhältnisse einfließen zu lassen:

»(...) {W}ir, die Erfinder der Geschichten, die wir alles glauben, haben auch das Recht daran zu glauben, dass es noch nicht zu spät ist, die Erschaffung der anderen Utopie in Angriff zu nehmen. Eine neue und verheerende Utopie des Lebens, in der niemand für einen andern eine Entscheidung treffen kann, und sei es die Art deines Todes, in der Liebe wahrhaftig und Freude möglich ist, und in der die Generationen, die zu hundert Jahren Einsamkeit verdammt gewesen waren, zu guter Letzt und bis zum Ende der Zeiten eine zweite Chance auf diese Welt bekommen.«²⁰⁷

Damit wird klar, dass der Anspruch der magisch-realistischen Autor*innen keineswegs eine Flucht in eine fantastische Welt ist. Vielmehr öffnet die Magie den Raum für alternative Realitäten, die der Grausamkeit gegenübergestellt werden und in ihrer utopischen Sprengkraft für Veränderungswillen im Realen sorgen können.

²⁰⁶ Lützeler (2009), S.22f.

²⁰⁷ Márquez (1982). Aus dem Spanischen übertragen von der Autorin. Originaltext: *»(...) {L}os inventores de fábulas que todo lo creemos nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra.«*

2.3.5 Theopoesie

»... und Gott war das Wort.«²⁰⁸

Johannesevangelium

Wo treffen sich am Ende Mystik, der magische Realismus und die Wiedergeburt der Gretchenfrage bei der Frage nach der ideologischen Vereinnahmung der Gottesbegriffe im Zuge der Literatur? Und an welcher Stelle stehen all diese Gedanken in der Untersuchung des Romans? Was kann die Poesie tun, um die Ideologie zu zerschlagen?

In der folgenden, letzten Betrachtung eines theoretischen Konzeptes zum ›Religiösen‹ in der Literatur soll nicht nur auf die Frage der mystischen Transzendenz des Literarischen eingegangen, sondern auch betrachtet werden, wie dieser Raum des Transzendenten, den die Literatur erreicht, als derselbe Raum, den eine mystische Theologie erreicht, verstanden werden kann.

In diesem Sinne soll sich abschließend dem Begriff der Theopoesie gewidmet werden.

So wird hier zunächst ein Theologe in den Mittelpunkt gestellt, der Mitte des 20. Jahrhunderts für den Begriff der Literaturtheologie ganz ausschlaggebend war, nämlich dem der theologischen Ästhetik oder der ›Theopoesie‹ oder Literaturtheologie: Hans Urs von Balthasar. Theolog*innen, die sich in diesem Kontext der Fragen um die Poesie und Ästhetik aufhalten, nähern sich oftmals den Ideen der Mystiker*innen in dem Punkt an, in dem sie im ästhetischen Erleben eine Gottesbegegnung zu erkennen glauben, die sich einer reinen Logik entzieht. Um es kurz zu fassen: Die Literaturtheologie ersucht nicht nur durch die klassische Theologie, sich der sprachlichen Gewalt der Poesie wieder zuzuwenden, da diese durch das ›Mehr‹ und durch die Metaphorik und Ästhetik der Sprache – jenseits ihrer Funktionalität –, näher an Gott komme als jede logische Kausalkette. Sie fragt auch andersherum in der Literatur nach ›Gott‹, in literarischen Schöpfungen vermutet sie auch eine vom ›Schöpfer eingehauchte‹, göttliche ›Inspiration‹.

²⁰⁸ Joh 1,1 (EÜ)

Es soll nun exemplarisch die Annäherung an Hans Urs von Balthasar, dem wohl bedeutendsten Vertreter der sogenannten Literaturtheologie, stattfinden, einem der Mystik zugewandten Liebhaber der Literatur, der versuchte, diese Liebe in eine Gleichung mit Gott hineinzusetzen. Der Jesuit Raymond Gawrowski schreibt in seiner Monographie über die Spiritualität Balthasars:

»As a theologian who prided himself on being a student of literature — it is said he always referred to himself as a ›Germanist‹ rather than as a theologian — he combined an interest in philosophy and theology with the more incarnate (enfleshed?) approach which literature provides.«²⁰⁹

Die Erfahrung, die Balthasar beim Lesen von ›Sprachkunstwerken‹ machte, erkannte er selbst als eine göttliche Erfahrung und diesen Erfahrungsschatz versuchte er zeitlebens in Worte zu fassen, ein – wie die Mystiker*innen ihm beipflichten würden – nahezu aussichtsloses Unterfangen. So nennt Balthasar die Dichtung selbst ›Apo-kalypse‹ (Ent-hüllung)²¹⁰. Thomas Krenski bringt in seiner Arbeit zu Balthasar auf den Punkt, warum es dem Theologen solch ein dringendes Anliegen war, die Literatur in seine Arbeit der Suche nach ›Gott‹ einzubeziehen:

»Theologie kann nicht einzig bei ihrem Leisten bleiben, denn ›der Acker‹ ist ›die Welt‹, in die hinein Gott sich aussprach, in die hinein der neutestamentliche Christus die Seinen sandte und die in Form des ›nichtchristlichen Denkens‹ das ›wesentliche Arbeitsfeld‹ des christlichen Denkers ist. Warum? Weil jedes Wort zu einer Ant-Wort auf das provozierende Wort avanciert, von dem es heißt, dass es am Anfang war.«²¹¹

Damit spielt er auf den Anfang des Johannesevangeliums an. Denn wenn am Anfang das Wort war, und das Wort bei Gott war, und Gott das Wort war, wie also gehe ich dann

²⁰⁹ Gawrowski (1995), S. 1

²¹⁰ Krenski (2007), S. 7

²¹¹ ebd., S. 11

aus einer theologischen Perspektive mit dem Wort um, das sich vermeintlich gegen ›Gott‹ zu stellen wagt? Spricht eben dieses Wort nicht vielleicht viel eher die Wahrheit über ›Gott‹ aus, der ja selbst das Wort sein soll, als es ein Sprechen tun kann, das versucht, den Unbeschreiblichen zu beschreiben?

Balthasar geht jedenfalls auch darauf ein, dass die Bibel selbst ja in ihren Psalmen, Geschichten und Gleichnissen literarische Formen annimmt.²¹² Was Balthasar aber ganz klar als zu vermeiden empfiehlt, ist eine Funktionalisierung der Literatur zu reinen Verkündigungszwecken, eine Literatur, die über Geschichten oder Metaphern letztlich klammheimlich die christliche Botschaft an die Leserschaft vermitteln will. Hierfür gibt es leider nicht wenige Beispiele. So deutet auch der bekannte Brief des Papstes Johannes Paul II. ›an die Künstler‹ – nachdem er darüber spricht, dass jede Kunst von Gott inspiriert sei und nur ›das Schöne die Welt retten‹ könne – auf einen missionarischen Charakter der Kunst hin, dem die Künstler*innen nachjagen sollten. Im Kontrast dazu stellt Balthasar in seinem Werk ›Herrlichkeit‹ heraus, dass es darum gehe, Literatur zunächst und in erster Linie ästhetisch wirken zu lassen, und dann erst zu analysieren. Nicht durch psychologische Betrachtungen oder eine Analyse des Kontextes eines »*Sprachkunstwerkes*« sei ein Text zu verstehen, sondern in erster Linie schlicht durch »*ästhetische Kontemplation*«. ²¹³ Nur dadurch sei die Inspiration zu erfassen, nicht dadurch, dass die Künstler*in nach ihrer Biographie befragt würde. Nur so könne man Gott wie auch in allen anderen Dingen finden.²¹⁴

Was Balthasar als spezifisch christliches Erkenntnispotential in der Literatur betrachtet, ist überraschend. Vor allem, so sagt er, sei einer der Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt auch durch die Poesie näher zu kommen: »*Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.*«²¹⁵ Im selben Kontext betrachtet Balthasar Jesu Aufforderung, zu werden wie die Kinder, um das Himmelreich zu erreichen: »*Wahrlich, ich sage euch:*

²¹² ebd., S. 13

²¹³ ebd., S. 15

²¹⁴ ebd., S. 17

²¹⁵ Matthäus 5,3 (EÜ)

Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.«²¹⁶ Eben durch eine so scheinbar ›einfältige‹ Weise könne man dem Himmel näher kommen, oder, wie erwähnt, dem ästhetischen Erleben des Ganzen begegnen. Balthasar spricht sich gegen eine Verheiligung von Held*innen aus, denn nicht Heilige seien es, die das Ur-Christliche repräsentieren könnten, sondern zum Beispiel die Figur des Idioten oder eines Schelmen wie Don Quixote:

»(...) {A}n aura of unconscious, unwilled holiness surrounds the ›true fool‹ who is unburdened with any of the self-conscious melancholy of tragic figures and, aware of the distance between himself and God, he is closest to the saint, often closer than the man who cultivates his perfection (...).«²¹⁷

So seien diese Figuren deshalb so nahbar und lustig, weil sie eben keine subjektiven Ansprüche an die eigene Heiligkeit stellten und in keinem Moment könnten ihre Werke mit denen Gottes oder Jesu in einen Vergleich gezogen werden. Damit spiegle ein solcher Charakter perfekt die Unvereinbarkeit von Mensch und Gott wider. Und genau das sei das Herz des Christseins – das Bewusstsein, im eigenen Chaos und der eigenen Fehlbarkeit nicht selbst Gott zu sein. So sei neben der Schelmenfigur also auch – wie bei Jesus – das Jugendliche eine in diesem Sinne mystische Annäherung an das Geistliche:

»Youth, then, with its enthusiasm, its poetic sense and its folly is near the heart of what it is to be Christian. (...) Until the very end and in everything that he does, the Christian has the privilege of being a ›poet‹, in the eyes of the children of this world a dreamer (...) in the sense of being youthfully inflamed by a model which has been discovered and chosen as an idol of the heart, that at least for the moment appears perfect. An idol whose deeds, words, style (Haltungen) are admired and imitated right down to the smallest detail. An idol of which one dreams, to whom one secretly swears fidelity and emulation, without sharing this with anyone, an ideal, that if it is a person, will soon enough reveal itself as an illusion, but if it is

²¹⁶ Matthäus 18,3 (EÜ)

²¹⁷ Gawrowski (1995), S. 195

*God in human form, will keep the jubilation of the heart fresh until hoary old age and will inflame it ever again.*²¹⁸

Was Balthasar hier anspricht, dass der Mensch also vor allem in einer kindlichen, albernen Haltung einer Gotteserkenntnis näher kommt, erinnert ja nicht zuletzt an den kindlichen Erzähler zu Beginn des *Soldaten*, der allein dadurch, dass er sich nicht als verständiger Analyst des Krieges betrachten kann, ebendiesen mit seiner Unmittelbarkeit der Leserschaft nahe bringt. Diese unreflektierte Unmittelbarkeit ist es, die Balthasar hier auf den Gottesbegriff anwendet: Nur durch einen kindlichen Blick ist ein Erleben möglich, ungetrübt von einem rein analytischen ›das kann aber gar nicht sein‹. So schreibt Silke von Sehlen in ihrer Monographie über den kindlichen Erzähler über Aleksandar:

»Aleksandars Sprache inszeniert die kindliche Ungläubigkeit und das Staunen in hyperbolischen Ausdrücken (...). In ihr zeigen sich überdies Andeutungen des Schelms, der die Doppeldeutigkeiten der Sprache bloßlegt: ›Er ist Gastarbeiter, sage ich. Ich wundere mich zwar, dass es Orte gibt, wo Gäste arbeiten müssen, bei uns lässt man einen Gast nicht einmal abwaschen (...).«²¹⁹

Die Kindheit und ihr Übergang von dieser vermeintlichen Naivität und Unmittelbarkeit zur Welterfahrung hin darf in diesem Falle also aus Sicht literarischer Wundersamkeit betrachtet werden und nähert uns außerdem in Balthasars Sinne dem ästhetischen Erleben des Textes und damit dem Mythischen, der Gotteserkenntnis.

²¹⁸ ebd., S. 195 f.

²¹⁹ Sehlen (2015), S. 62

2.4 Die Literatur aus dem ehemaligen Jugoslawien

Nachdem nun die Geschichte der Religionen im ehemaligen Jugoslawien und das ›Religiöse‹ in der Literatur – das weit über gesetzliche Religiosität oder Ideologie hinausreicht – untersucht wurde, soll an dieser Stelle die Entwicklung der sogenannten ›post-jugoslawischen Literatur‹ betrachtet werden.

Heute wird die Literatur aus dem Gebiet oft – so wie auch hier – als post-jugoslawische behandelt. Doch nicht alle können sich mit dem Begriff des Post-Jugoslawischen anfreunden: Auf der einen Seite wird behauptet, damit die kollektiven Identitäten der einzelnen Bevölkerungsgruppen zu untergraben, auf der anderen Seite will man an anderer Stelle spezifizieren und eine Unterteilung in ex- und post-jugoslawisch herbeiführen. Der Diskurs ist noch lange nicht zu Ende und soll hier vor allem über die Aussagen verschiedener Autor*innen aus dem Gebiet dargestellt werden.

Schließlich wird auch noch ein Blick auf die Geschichte der umstrittenen Kategorie der ›Migrant*innenliteratur‹ im deutschsprachigen Raum geworfen werden, um vielleicht die – der Natur dieser Arbeit geschuldeten – geeignetste theoretische Schublade für Saša Stanišić finden zu können. Danach wird schließlich sein Roman untersucht werden.

2.4.1 *Vor dem ›post‹*

Um über die post-jugoslawische²²⁰ Literatur schreiben zu können, muss zunächst die Frage gestellt werden, welches ›prä‹ dem ›post‹ voranging. Die ›jugoslawische Literatur‹, gab es sie überhaupt? Oder sollte man nicht viel eher von jugoslawischen Literaturen sprechen?

Im Kapitel über die Identität(en) näherte sich diese Arbeit schon der Frage an, ob es etwas wie eine gemeinsame, post-jugoslawische Identität gegeben hat oder gibt. In diesem Kapitel jedoch soll explizit die Frage einer konkreten post-jugoslawischen Literatur beschäftigen. Es mag weit aus dem Fenster gelehnt sein, doch soll nur für diesen Augenblick die Literatur als der Pfeiler einer solchen Möglichkeit fortwährender kollektiven Identität gedacht werden. Warum? Weil diese Arbeit erstens der Literatur eine Dringlichkeit zu unterstellen versucht. Und zweitens, weil – frei nach dem Universalhistoriker Eric Hobsbawm – davon ausgegangen werden soll, dass zunächst die Sprache und dann erst die Nation kreiert wird²²¹. Und diese Sprache(n), die sich in vielen Gebieten des Balkan – auch wenn sie heute aus politischen Gründen verschiedene Namen tragen – so ähneln, dass Kroat*innen problemlos bosnische Texte, Serb*innen problemlos kroatische Texte und vice versa lesen könn(t)en, vereint also nicht nur zu einem großen Teil ihre Welterfahrung, sondern ist in diesem Falle auch das Mittel, das Material, aus dem der Betrachtungsgegenstand — die Literatur — besteht.

Wenn man also von einem gemeinsamen kulturellen Gut sprechen will, das sich aus einer gemeinsamen Geschichte, gemeinsamen Erfahrungen, Weltsichten und Autoritätskämpfen zusammensetzt, dann mag man beim spezifischen Gut ›Literatur‹ zusätzlich noch darauf achten, dass die sprachliche Nähe hier entscheidend ist. Was in der sozialistischen Föderative als ›Serbisch und Kroatisch‹ in den Schulen gelehrt wurde,

²²⁰ In diesem Teil der Arbeit kommen in den Zitaten unterschiedlichsten Schreibweisen von ›post-jugoslawisch‹ vor: mit Bindestrich, ohne, in einem Wort, Jugoslawisch großgeschrieben. Diese nicht vorhandene Einheitlichkeit im Diskurs weist auch ohne Analyse auf die Uneinheitlichkeit des Konzepts der post-jugoslawischen, der post jugoslawischen, der post-Jugoslawischen Literatur hin.

²²¹ vgl. Hobsbawm (2014), S. 14

und dort als auch in Bosnien doppelt – auf kyrillischer und lateinischer Schrift – gelernt werden musste, wurde schon während der KuK-Monarchie politisch zu einer Sprache kanonisiert (s.u.). Das Slowenische und Mazedonische hingegen ist zwar ähnlich, linguistisch aber definitiv als eigene Sprache zu betrachten. Dabei ist aber die intertextuelle Ebene, das gegenseitige Beeinflussen durch gemeinsame Leseerfahrungen, gegeben: Kaum eine slowenische oder mazedonische Autor*in kann eine der anderen post-jugoslawischen Autor*innen nicht lesen. Die Sprachen sind sich ähnlich und das intellektuelle Erbe verwoben genug.

Nun aber zurück zur Frage einer ›jugoslawischen Literatur‹. Neben den politisch zunächst unzusammenhängenden Gebieten Bosniens und Serbiens, gehörten vor der Gründung des Königreichs Jugoslawien zu Anfang des 20. Jahrhundert weite Teile der Gebiete der Österreich-Ungarischen Monarchie an, waren also nationalpolitisch schon längst unter einem Dach vereint. Doch schon hier wies die Literatur bereits Ideen diverser nationaler Identitäten auf²²². Dass der oben erwähnten einheitlichen Sprache auch politische Bestrebungen zugrundeliegen, nämlich diejenigen der KuK-Monarchie, welche die Macht der Sprache erkannte und in ihr über Kulturschaffende Einfluss zu nehmen gedachte, unterstreicht die Slawistin Yvonne Pörzgen in ihrem Artikel über jugoslawische Identitäten:

»Die Schaffung einer einheitlichen Literatursprache und die Kanonisierung der Literatur gehörten zu den ersten Projekten der Völker im österreich-ungarischen Imperium, die im 19. Jahrhundert die nationale Idee für sich entdeckten. In der Folge reformierten Vuk Karadžić das Serbische und Ljudevit Gaj das Kroatische; auf der Wiener Konferenz von 1850 wurde gefordert, Serben und Kroaten als einheitliches Volk anzusehen, das eine gemeinsame Literatur in einer gemeinsamen Sprache brauche. 150 Jahre später sieht der Koordinator im Balkan Stabilitätspakt Erhard Busek bei ›Künstlern, Intellektuellen, Schriftstellern, Akademikern‹ die Verantwortung für die Veränderung in den ehemals kommunistischen Ländern vor 1989.«²²³

²²² vgl. Mančić (2012), S. 66

²²³ Pörzgen (2010), S. 72

Zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts allerdings sei die Idee von ethnisch definierten Grenzen zwischen den Bevölkerungsgruppen unter Intellektuellen, also auch Autor*innen, noch nicht präsent gewesen:

»Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die ethnisch nationale Zugehörigkeit weiter Bevölkerungsteile noch unklar, die Nationsbildung war in vollem Gange. Unmittelbar vor und nach der Gründung des Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen war unter Intellektuellen die Vorstellung von einer einheitlichen südslawischen Nationalität mit drei Stämmen vorherrschend.«²²⁴

Im zweiten Weltkrieg fand Literatur dann, wie die Gesellschaft, in geteilten Lagern statt: Unter jungen Autor*innen fanden sich zahlreiche Unterstützer*innen des faschistischen Regimes, die subversive Literatur der anderen Seite wurde zensiert und ihre Vertreter*innen verfolgt²²⁵.

Nach der Etablierung der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien im Jahre 1945 trugen viele Schriftsteller*innen, teilweise unter dem Druck der Zensur, den sozialistisch-intendierten ›Pan-Jugoslawismus‹, also die Idee einer gemeinsamen Identität, mit, oder aber ihre neutralen Texte wurden zu Gunsten dieser Idee instrumentalisiert²²⁶. Damit spielte die Kunst, und vor allem die Literatur, eine entscheidende Rolle bei der politischen Herstellung einer jugoslawischen Identität²²⁷. Schließlich mündete die politische Neuorientierung, der Bruch einer Einheitsidee und die Tendenz zu Nationalisierungsgedanken und damit auch die Instrumentalisierung der Literat*innen in den 1980er Jahren des letzten Jahrhunderts in zunehmenden Regionalismus und in eine Mystifizierung des Feindbildes anderer Völkergruppen²²⁸.

²²⁴ ebd., S. 79

²²⁵ vgl. Yeomans (2013), S. 236 ff.

²²⁶ vgl. Blume (2015), S. 130

²²⁷ vgl. Matijević (2016), S. 102

²²⁸ vgl. ebd. S. 129

Dass schon hier aber nicht nur die Politik auf die Literatur, sondern auch vice versa die Literatur auf die Politik einen Einfluss gehabt haben könnte, unterstreicht der Slawist Andrew Wachtel. Das ›jugoslawische Projekt‹ sei zunächst auch von Literat*innen aufgenommen worden, die jugoslawische Romantik habe die Themen des Sozialismus als zeitlose humanistische Ideale dargestellt, universell angelegte Geschichten über den Menschen und seine Suchen und Probleme geschrieben. Zuvor hatte sich im Zuge der europäischen Moderne eine Literatur der *l'art pour l'art* entwickelt, die sich als inhärent ästhetische Entität verstand, die unabhängig von politischen oder gesellschaftlichen Realitäten über allem zu schweben und durch reine, künstlerische Ästhetik und deren kathartischer Wirkung eine humanere Gesellschaft zu formen versuchte. Diese ins System passende Literatur aber habe im Übergang zum Realismus ein jähes Ende genommen, denn dann

*»(...) kühlte die Begeisterung für das jugoslawische Projekt ab. In der literarischen Kultur ist das zu sehen am Rückzug der Romantik und dem Einzug des Realismus. Warum ist diese Frage, die auf den ersten Blick keine politische oder ökonomische Relevanz hat, so interessant? Was für einen Bezug hat dieser kulturelle Umschwung zu unserem Problem? Der Realismus behandelt Besonderheiten und Einzelfälle (...), die Logik ihrer Werke [der realistischen Literat*innen] zwingt sie, sich für die eigene nationale Identität zu interessieren.«²²⁹*

So sei also in der Literatur durch den Einzug eines Blickes auf den Einzelnen in seinen konkreten, oftmals widrigen Lebensumständen ein Umschwung zur Betrachtung der Lebensumstände in den jeweiligen Regionen, und damit auch in den jeweiligen heutigen Nationen und deren Unterschiedlichkeiten gerichtet worden. Die noch übrig gebliebenen Tendenzen der *l'art pour l'art* kollidierten dann spätestens in den 1990er Jahren mit der kalten Wirklichkeit eines Krieges²³⁰: Traumata, Erfahrungen des Verlustes

²²⁹ Wachtel (2002). Übersetzt von der Autorin. Original: »(...) [I]zmeđu pedesetih godina i kraja devetnaestog stoljeća slijedi hlađenje zanosa za jugoslovenski projekat. U književnoj kulturi to se odnosi na opadanje romantizma i uspon realizma. Zašto je tako predstavlja zanimljivo pitanje koje ne posjeduje očitu političku ili ekonomsku osnovu. Kakve veze ima ta kulturna promjena s ovim problemom? Realizam se bavi posebnostima i pojedinostima. (...) logika njihovog djela prisiljavala ih je na zanimanje za vlastiti nacionalni identitet.«

²³⁰ vgl. Kasas (2007), S. 86

und des Exils hielten Einzug in die Literatur, die biographische Brücke zwischen den Autor*innen und ihren Werken wurde wieder manifest, als sich die Strömung der Anti-Kriegs-Literatur etablierte, welche die Themen des ethnischen Hasses durch jene der inter-ethnischen Freundschaft ersetzte²³¹. So nahm auch der mit der Industrialisierung motorisierte und in der Globalisierung kulminierende Prozess der Individualisierung, der zum Bild eines von Nationalität unabhängigen modernen Menschen führen sollte²³², dessen Identität gemeinsam mit seiner Umgebung nun endlich im Begriff war, im heraklitischen Sinne eine Fließende zu werden, ein abruptes Ende. Ein Staat zerfiel, Nationalismen wurden neu verhandelt, erlangten zeitweise existentielle Bedeutung und führten zu einer Fluidität der Identitäten, die – so eine These dieser Arbeit – heute noch in Verhandlung ist²³³.

Die Frage im Folgenden soll sein, ob die Rolle, die die Literatur dabei spielte, eine kollektive jugoslawische Identität herzustellen (»*Popular music, film, common language, education and literature shaped that what used to be Yugoslav identity*«²³⁴), auch übernommen oder ausgebaut werden kann in der ›Herstellung‹ einer post-jugoslawischen Literatur, die auf einer kollektiven Erinnerung des ›prä‹ vor dem ›post‹ beruht?

²³¹ vgl. Blume (2015), S. 134

²³² vgl. Wucherpennig (2013), S. 22

²³³ vgl. Rakočević (2011)

²³⁴ Matijević (2016), S. 102

2.4.2 *Lost Generation* – Eine (Anti-)Kriegsliteratur

»Die Grundkonstellation im Krieg – töten zu müssen oder selbst getötet zu werden – läßt keinen Spielraum für ideologische Neutralität, kann nicht rein biologisch betrachtet werden, sondern hat, bedingt durch die Verknüpfung von moralischen und politischen Fragen, stets konkreten historischen und sozialen Charakter.«²³⁵

Pavel Toper

Schon zu Beginn des jähren Einschnitts in das Jugoslawien der Autor*innen während der jugoslawischen Kriege entstand eine (Anti-)Kriegsliteratur und nicht zum ersten Mal fand daraufhin auf dem Gebiet eine Debatte über die Literatur eines Krieges statt. Um einen weiteren Kontext zu spannen, soll hier deshalb kurz die Entstehung des nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Begriffs *Lost Generation* betrachtet werden – einem mittlerweile geläufigen Wort für eine Generation, die durch Krieg Heimat, Identität und ein Wertegestell ›verloren‹ zu haben scheint. Ein Begriff also, der ohne weiteres auch auf die hier in den Fokus gestellten Autor*innen angewendet werden kann. Der Terminus entstammt einem Zitat Gertrude Steins aus einer Unterredung mit Ernest Hemmingway, die dieser in seinen Notizen über die Pariser Zeit verschriftlichte:

»Miss Stein [machte] die Bemerkung über die ›verlorene Generation‹. Sie hatte mit dem alten Fort T Modell, das sie damals fuhr, Ärger mit der Zündung, und der junge Mann, der in der Garage arbeitete und im letzten Kriegsjahr beim Militär gewesen war, hatte keine Erfahrung oder hatte die Priorität der anderen Fahrzeuge nicht durchbrochen, um Miss Steins Ford zu reparieren. Auf jeden Fall war er nicht sérieux gewesen und war auf die Beschwerde von Miss Stein hin von dem Patron der Garage ernsthaft zurechtgewiesen worden. Der Patron hatte zu ihm gesagt: Ihr seid alle eine Génération perdue. ›Das ist es, was ihr seid. Das ist es, was ihr alle seid, sagte Miss Stein. ›All ihr jungen Leute, die ihr im Krieg wart. Ihr seid eine verlorene Generation.«²³⁶

²³⁵ Toper (1985), S. 10

²³⁶ Hemmingway (1971), S. 23 f.

Hier ist also keineswegs in erster Linie von Autor*innen die Rede, nein, ganz allgemein sieht Stein in der Generation, die einen Krieg erlebt hat – sei es auch als Soldat außerhalb derjenigen Grenzen, die ›Heimat‹ genannt werden – ein gewisses ›Verlorensein‹. Dass sie dieses Verlorensein in der Achtlosigkeit eines Mechanikers zu erkennen glaubt und dies in ihr eine Empörung hervorruft, mag vordergründig nichts zu dem Diskurs der postjugoslawischen Literatur beitragen. Die Frage jedoch, ob eine ganze Generation – in Falle dieser Arbeit eine Generation von Autor*innen – als eine verlorene Generation gelten kann, wird hier aufgeworfen. Oder, ob sie zumindest als eine Generation *des* Verlorenen, eine Generation, die versuchen wird, in ihrem literarischen Schaffen das Verlorene wieder ausfindig zu machen, sein wird?

Der jähe Einschnitt in den 1990ern führte im heute post-jugoslawischen Gebiet zunächst harsch zu einem unmittelbaren Schreiben über die Kriegereignisse und zusätzlich zu einem politisch bedingten Bruch des Kulturaustauschs zwischen den einzelnen Regionen.

»Von dem Moment an, als die Kriege begannen, schrieben wir über sie. Wir entschlossen uns, nicht an die Notwendigkeit historischer Distanz zu glauben. Wir reagierten aus dem Moment heraus, tauschten kühle Analyse und postmoderne Verspieltheit gegen eine Sprache, die intensiv und wahrhaftig war und aus dem Bauch kam. (...) So entstand die Pöpliteratur der Kriegezeit.«²³⁷

So schreibt Vladimir Arsenijević über den Zugang der Autor*innen zum Krieg, die Unmittelbarkeit der Literatur, die innerhalb der Kriegsgebiete eben nicht eine meta-reflexive, vermittelte Literatur war, sondern eine direkte, subjektive und unvermittelte Reaktion auf den harschen, oftmals unerwarteten Einbruch der Gewalt. Mit dem Krieg wurde auch der rege Kulturaustausch, der traditionell zwischen den Gebieten stattgefunden hatte und der bis heute noch an seiner für das Überleben der Kulturlandschaft so wichtigen Wiederherstellung zu nagen hat, unterbrochen:

²³⁷ Bürgisser (2011)

»Die neunziger Jahre waren eine Periode, in der der Kulturaustausch gewaltsam unterbrochen wurde. Heute besteht einerseits ein Interesse, dass er wiederhergestellt wird. Andererseits spielt der Kulturaustausch auch eine Rolle für die Überwindung der mythologisierten Feindschaft zwischen den Völkern des ehemaligen Jugoslawiens, wie sie im Bürgerkrieg entstanden ist.«²³⁸

²³⁸ Bürgisser (2011)

2.4.3 *Post-Was?*

»I do not propose that national denominations are unimportant, or that works discussed in this book are more ›post-Yugoslav‹ than they are Bosnian, Slovenian, Macedonian, and so on. They are both, and in many cases they have a number of other denominations as well.«²³⁹

Mit diesem Statement leitet die Slawistin Gordana Crnković ihre Monographie über post-jugoslawische Literatur und Film ein. Ebendie Idee, dass ein Werk keine einseitige Identität aufweisen muss, dass es aber unter vielem anderen auch ›post-jugoslawisch‹ ist, deutet schon auf einen Diskurs hin, der multiple Identitäten, die aus mehr als einem Paradigma bestehen, nicht nur erlauben will, sondern in diesem speziellen Kontext auch erlauben muss, um Bestand zu haben.

Eine Frage, die aus den inneren Kreisen, von Literat*innen und Literaturwissenschaftler*innen selbst nach wie vor diskutiert wird, ist: Kann man von etwas wie dem ›Post-Jugoslawischen‹ sprechen? Meint es einen gewissen geografischen Raum, ab einer gewissen Zeit? Oder meint es viel eher alles, was im Bezug auf Jugoslawien gedacht, gelebt, erlebt, erinnert, geschrieben oder politisiert wird, aber eben nach der Ära des Vielvölkerstaates? Und wie kann man ›post‹ denken, bezogen auf ein ›danach‹, jedoch immer mit dem Verdacht im Nacken, dass es sich nur um einen Stellvertreter handelt für das, worin man sich befindet, wofür man allerdings noch keinen Namen hat? Befindet man sich also in einem Zeitalter, das sich in seiner geistigen Strömung zunächst durch die Namensgebung über Abgrenzung zum Alten definiert? Sich das Präfix ›post‹ anzuziehen bedeute auch immer – so gibt der Literaturwissenschaftler Robert Rakočević zu bedenken – in vollem Bewusstsein der Vergangenheit zu arbeiten. Damit sei das Vergangene alles andere als überwunden:

²³⁹ Crnković (2012), S. 9

»Sich mit ›post-etwas‹ zu identifizieren impliziert ein volles Bewusstsein der Vergangenheit aber nicht auch noch eine fatalistische Gebundenheit an sie; und zusätzlich die Fähigkeit, die Krise als neuen Anfang, und nicht als Ende, zu betrachten.«²⁴⁰

Der Schriftsteller Nenad Popvić schlägt 2007 bei einem Pariser Roundtable zu Exilliteratur hier folgende Unterscheidung vor: Autor*innen, die ihr literarisches Schaffen, unabhängig vom Geburtsjahr, nach 1995 begannen, solle man unter der Kategorie ›post-jugoslawisch‹ lesen, Autor*innen hingegen, die vor 1995 schon publizierten, solle man als ›ex-jugoslawische‹ Autor*innen verstehen.²⁴¹ Er meint in der Haltung der ›ex-jugoslawischen‹ Autor*innen zu erkennen, dass diese im Zerfall Jugoslawiens den Untergang einer ganzen Zivilisation und nicht bloß eines Staates beschreiben. Wohingegen die ›post-jugoslawischen‹ Autor*innen ihr Augenmerk kaum auf die jugoslawische Geschichte legten. Sie behandelten den Zerfall als Apokalypse, die zwar ein Ende habe, aber sie sähen in ihr vor allem auch einen Anfang, die Möglichkeit einer Neuschöpfung auf ›Ground Zero‹. Seine Differenzierung allerdings erhielt im Diskurs nicht allzu viel Aufmerksamkeit, oft werden Werke von Autor*innen, die er als ›ex‹ bezeichnen würde, ganz selbstverständlich mit dem Attribut post-jugoslawisch besprochen. Was aber von ihm in dieser Arbeit übernommen werden soll, ist die Annahme, dass in dieser Literatur die Apokalypse als ein neuer Anfang betrachtet wird und das Schreiben nach der Gestaltung des ›Danach‹ trachtet.

Gibt es also eine post-jugoslawische Literatur? Der Autor Vladimir Arsenijević äußert 2011 in einem Interview mit der Schweizer Wochenzeitschrift diesbezüglich eine ganz klare Position:

»Schriftsteller waren die Ersten, die sich über die gegenseitigen Vorurteile hinwegsetzten und sofort nach Kriegsende wieder begannen, miteinander zu kommunizieren. (...) Es existiert

²⁴⁰ Rakočević (2011). Übersetzung der Autorin. Original: *»Poistovetiti se sa ›post-nečim‹ ovde implicira punu svest o prošlosti ali ne i fatalističnu vezanost za nju, i sposobnost da se kriza vidi kao novi početak, a ne kao kraj.«*

²⁴¹ ebd.

definitiv eine postjugoslawische Literatur, und Sprache ist der einigende Faktor, etwas, das stärker ist als all unser Hass und uns für immer verbindet.»²⁴²

Auch die Slawistin Tijana Matijević ist sich des Problems bewusst, das entsteht, wenn von einer einheitlichen Literatur gesprochen wird auf einem Gebiet, in dem sich die einzelnen Nationalstaaten politisch und ökonomisch und auch ideologisch so unterschiedlich entwickeln. Der Terminus ›post-jugoslawisch‹ sei aber eben darum so wichtig, weil die politische Realität lediglich ein ›Hindernis‹ sei, das durch so einen Terminus überwunden werden könne: *»I argue that the notion post-Yugoslav has been thought of and built precisely as a means to prevail over the obvious obstacles historical and political reality has posed.»²⁴³*

Auch müsse man, um überhaupt über die Autor*innen der Gegend sprechen zu können, auf dem Konzept des Post-Jugoslawischen beharren können. In ihrem Artikel mit dem bezeichnenden Untertitel *»Is post-Yugoslav literature an arguable or promising field of study?«* kommt sie zu dem Schluss: *»(...) [To] define post-Yugoslav as a stable term is not only difficult, it seems to be not completely accurate.»²⁴⁴* Sie erläutert auch, es sei unumgänglich, sich mit den nationalen zeitgenössischen Literaturen zu beschäftigen, wenn man von einer post-jugoslawischen Literatur sprechen möchte. Interessant ist, dass dieses Statement eines der jüngsten dieser Analyse ist, dass 2016 diese Grundfrage also immer noch nicht ausdiskutiert war und bis heute nicht ist.

Wenn man nun von dieser ›post-jugoslawischen‹ Literatur spricht, dann kann diese nur existieren, wenn sie Bezug nimmt auf das ›Jugoslawische‹. Ist damit ein Eingehen allein auf die politische Dimension dessen, was es nicht mehr gibt, also den Nationalstaat und für die Literatur wichtige Nationalsprache, gemeint? Oder bezieht es sich auf einen Erlebnisraum? Auf eine kollektive Identität, die zerfallen ist? Darf heute dieser Raum überhaupt als eine Einheit behandelt werden? Um den Fragen einer post-jugoslawischen

²⁴² vgl. Bürgisser (2011)

²⁴³ Matijević (2016), S. 105

²⁴⁴ ebd., S.101

Orientierung in der Literatur sowie der Lebenswelt von Autor*innen und Leser*innen nachzugehen, sollen im Folgenden Autor*innen und Literaturwissenschaftler*innen zu Wort kommen.

Die Südslawistinnen Angela Richter und Miranda Jakiša schreiben darüber in ihrem teilweise ironischen Artikel »*O Dvojbenoem Luksuzu Atomiziranja*«²⁴⁵ (»Über den zweifelhaften Luxus der Atomisierung«). Der Artikel ist interessanterweise in der zweisprachigen Literaturzeitschrift *Sarjevske Sveske* erschienen, die sich der Idee einer Vernetzung der durch den Krieg und die nationalistischen Sprachreformen zerstreuten Literatur auf dem Gebiet verschrieben hat. Auch der Titel des Artikels ist schon ein Statement, mit dem die Autorinnen zum Ausdruck bringen, dass sie erst gar nicht auf unseren Zug der großen Kulturanalysen eines ›post‹ aufspringen möchten, sondern mit beiden Füßen auf dem Boden bleiben: Die Slawistik sei seit jeher schon marginal gewesen, seit der langsamen aber heftigen Kapitalisierung der Hochschulen noch marginaler, und seit dem Zerfall des Staates Jugoslawien am marginalsten und eine vom Aussterben bedrohte Art. Es genüge durchaus, so die beiden Autorinnen, dass die Literat*innen einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund, und nicht zuletzt eine Sprache teilten, um ihre Literaturen als ein wissenschaftliches Feld auffassen zu können. Zum Kontext einer der Autorinnen darf hier angemerkt werden, dass es im deutschsprachigen Wien die Südslawistik, wohl auch wegen räumlicher Nähe, historischer Verwobenheit (das Österreich-Ungarische Reich bestand zu großen Teilen aus Gebieten Post- oder eben Ex-Jugoslawiens) und der hohen Dichte an Migrant*innen aus ebenjenen Regionen, als selbstständiges Institut noch gibt. Miranda Jakiša wurde acht Jahre nach Veröffentlichung dieses Textes von der Humboldt-Universität zu Berlin, nachdem infolge der Marginalität der Südslawistik diese fast ausgestorben war, an die Universität Wien berufen. Damit unterstreicht ihre Biographie die These des Artikels, dass ein Sprechen über die Möglichkeit einer Trennung zwischen post- und ex-jugoslawischen Literatur(en) tatsächlich ein Luxus ist und man so weit es geht den Diskurs einheitlich halten sollte, um als wissenschaftliches Feld nicht völlig von der Bildfläche zu verschwinden.

²⁴⁵ vgl. Jakiša Richter (2011)

Auch der Slawist Davor Beganović betrachtet die Fokussierung auf nationale Literaturen als veraltet, die Transkulturalität, vor allem nach den ›cultural turns‹, lasse gar nicht mehr zu, dass eine nationale Grenze ein kulturelles Verständnis einenge²⁴⁶. Ist damit also die Frage nach dem ›post‹ beantwortet? Noch lange nicht. Weiter sollte die Frage gestellt werden, was man denn hinter sich lässt, wenn man ›post‹ sagt, hinter welchem Raum also die Türen verschlossen werden.

Die Slawist*innen Diana Hitzke und Ivan Majić gehen in ihrem Essay zum Zustand der post-jugoslawischen Literatur sogar soweit, Benedict Andersons bekannte Theorie der imaginierten Staaten anzuführen und versuchen, die Rahmung der geopolitischen Grenzen mit einer Idee der grenzüberschreitenden post-jugoslawischen Literatur aufzuschlüsseln. Sie gehen zunächst davon aus, dass die Literatur auch die Macht hat, eine neue Idee des ›Post-Jugoslawischem Staates‹ zu konzipieren:

»Der Zustand bzw. die Zustände der postjugoslawischen Literatur sollen in Bezug auf den ›Staat‹ dieser Literatur betrachtet werden. ›Staat‹ soll dabei nicht im Sinne einer territorialen oder (geo)politischen Einheit verstanden werden, sondern im Sinne einer ›imaginierten Gemeinschaft‹ (Anderson) auf seine Grenzen hin befragt werden. Ohne auf die geografischen, geopolitischen und soziohistorischen Implikationen eines solchen ›Staates‹ näher einzugehen, soll hier danach gefragt werden, ob und wie sich ein ›Staat‹ der ›postjugoslawischen Literatur‹ oder ein ›postjugoslawischer Staat‹ in der Literatur denken lässt.«²⁴⁷

So sei die Idee einer Einheit zwischen den einzelnen Staaten natürlich noch präsent in den Köpfen der Bewohner*innen, allerdings zu einem ›Un-Ort‹ und zu einem ›verdrängten jugoslawischen Topos‹ geworden, »den die neu entstandenen Staaten in den Raum der U-Topie, Memoria, Nostalgie oder (Anstoß erregenden) Erinnerung (Ivan Majić) ausgewiesen haben.«²⁴⁸ Nur in der Literatur, der Imagination also, sei dieser Raum noch

²⁴⁶ vgl. Beganović (2014)

²⁴⁷ Hitzke/Majić (2012), S. 1

²⁴⁸ ebd., S. 3

aufrechtzuerhalten. Auch Yvonne Pörzgen kommt in ihrem Artikel ›*Vielfalt ohne Einheit: Identitätskonstruktionen in Ex-Jugoslawien aus: Perspektiven einer europäischen Erinnerungsgemeinschaft*‹ auf die Andersonsche Theorie zu sprechen:

»Die nationale Zugehörigkeit ist eine junge Kategorie aus dem 18. Jahrhundert, die sich nicht unbedingt auf Fakten wie Sprache oder Tradition stützen muss. Sie ist ein Konstrukt, eine ›*imagined community*‹, wie es Benedict Anderson formuliert – eine Gemeinschaft, die sich mit Eric Hobsbawms ›*invented traditions*‹ stützt. Es sind die Eliten, die festlegen, was eine Nation ist.«²⁴⁹

Doch nicht nur die Erinnerung an die Einheit, auch die heutige ›Jugosphäre‹, ein vom britischen Korrespondenten Judah Tim eingeführter Begriff für eine Identität, die durch all die Fluktuation, die zwischen den Ländern durch Wirtschaft, Umzüge, Reisen, Kultur und Politik heute immer noch herrscht, wirke sich definitiv auf die Literatur aus. So seien sowohl Autor*innen als auch ihre Figuren von stetem Wechsel zwischen den Ländern, von geteilter und (im heutigen Sinne) multilateraler Familiengeschichte geprägt.²⁵⁰

Hitzke und Majić finden ein weites Paradigma, dass sie das ›*allgemeine Kennzeichen*‹ der post-jugoslawischen Literatur nennen:

»(...) {D}as allgemeine Kennzeichen der post(ex)jugoslawischen Literatur [ist] auf der einen Seite die Anlehnung an diesen Verlust, der das Schreiben über ihn und seine Analyse aktiviert, und auf der anderen Seite der Versuch der Wiederherstellung der Beziehung zur aufgerissenen Erinnerung.«²⁵¹

Aber, dass die Nachkriegs- sowie die zeitgenössische Literatur allein von Erlebnissen der Kriege, der Entfremdung und des Heimatverlustes motiviert sei, sieht eine der

²⁴⁹ Pörzgen (2010), S. 79

²⁵⁰ ebd., S. 4

²⁵¹ Hitzke/Majić (2012), S. 10

bekanntesten Autor*innen des Gebiets, Ivana Sajko, nicht in der Literatur, sondern vielmehr in der Rezeption und der Erwartung an die Texte hineininterpretiert. Auf die Behauptung in einem Interview hin, ihre Literatur handle von der menschlichen Einsamkeit, der Wurzel- und Heimatlosigkeit und Verzweiflung, die durch den Krieg ausgelöst wurden, kontert sie:

»Dieser Eindruck entstand wohl eher durch ein Hineininterpretieren als durch eine vertiefte Auseinandersetzung mit der konkreten Literatur. Es wäre doch sehr naiv, die Kunst eines bestimmten geografischen Raums auf das Trauma zu reduzieren, das sich darin ereignet hat. (...) Literatur besteht aus Problemen. Niemand schreibt aus Zufriedenheit mit der Welt, sondern nur aus dem Konflikt mit ihr.«²⁵²

Tijana Matijević gibt zusätzlich zu bedenken, dass diese Texte, so wie alle Texte, untereinander kommunizieren, dass aber zwischen den post-jugoslawischen Texten eine Intertextualität besteht, die über eine gewöhnliche internationale Intertextualität hinausgehe, denn die Autor*innen bedienen sich derselben Narrative, bedingt eben durch denselben intellektuellen sowie historischen Hintergrund: *»Yugoslav and post-Yugoslav literatures are corpuses of literary works which are interrelated in time and space, and which communicate through respective literary narratives.«²⁵³*

²⁵² Bürgisser (2011)

²⁵³ Matijević (2016), S. 109

2.4.4 *Who's whose?*

Neben den inhärenten Merkmalen, die im wissenschaftlichen Diskurs also gesucht werden, um eine definatorische Einheit in der post-jugoslawischen Literatur herzustellen, findet auf politischer Ebene die Gegenbewegung statt: Nicht nur für zeitgenössische Autor*innen wird eine Zugehörigkeit zum jeweiligen Buchmarkt festgelegt, auch um verstorbene Autor*innen wird gestritten.

Der Slawist Per Jacobsen beschreibt 2009 in seinem Essay ›*Who's Whose? The Balkan Literary Context*‹²⁵⁴ die Bestrebungen, Autor*innen, sowohl zeitgenössische als auch verstorbene aller Epochen, in nationale Literaturen einzuordnen, was manchmal zu eher komischen Ergebnissen führe. So sei zum Beispiel der Literaturnobelpreisträger Ivo Andrić kroatischer Abstammung, wuchs im heutigen Bosnien auf, entschied sich später, auf Serbisch zu schreiben und war zunächst brennender Pan-Jugoslawe (von späterem politischen Opportunismus bis in die höchste nationalsozialistische Elite hinein nicht zu sprechen). Wem ›gehört‹ er denn nun also?

Die einzige Möglichkeit einer solchen Kategorisierung sei, so Jacobsen, die Autor*innen selbst dazu zu befragen, wohin sie sich zuordnen wollten. Manche von ihnen könnten das ohne zu zögern, anderen sei es nicht wichtig. Das Fragen nach der Zugehörigkeit, die Inanspruchnahme, die Annexion eines Autors oder einer Autorin, sei an sich aber schon »eine Jagd auf tote Seelen.«²⁵⁵ Neben den Autor*innen dürften, wenn überhaupt, auch unabhängige Literaturwissenschaftler*innen entscheiden, wer welcher Nationalliteratur – oder sogar zu welchen Literaturen ein Autor oder eine Autorin zuzuordnen sei. Nicht jedoch dürften Politiker*innen oder Bibliothekar*innen dazu befragt werden. Wenn es also eine Trennung geben müsse, so sei zumindest ein Shift im Denken zu vollziehen, denn »(...)die Tradition sollte einen höheren Stellenwert haben als die Sprache, die eigene Entscheidung einen höheren Stellenwert als der Geburtsort.«²⁵⁶ Aber in der politisierten

²⁵⁴ Jacobsen (2010)

²⁵⁵ ebd. Übersetzt von der Autorin. Original: »Pravo svojatanje je lov na mrtve duše.«

²⁵⁶ Jacobsen (2010)

Debatte um das ›Who´s Whose‹ der post-jugoslawischen Debatte sind diese Dinge nicht wichtig, es geht um Ermächtigung, Grenzen und Besitz. Und es geht ganz praktisch auch darum – vor allem während der Legislaturperioden der jeweiligen nationalistischen Regierungen – wer in der Schule gelesen werden darf, durch wessen Literatur, im Sinne von ›unser Autor Andrić‹, (*»In anderen Fällen, wie dem von Andrić, werden Texte im Nachhinein zu Propagandazwecken herangezogen.«²⁵⁷*), der nationale Mythos schon bei den Jüngsten weitergesponnen werden wird. Der Schriftsteller Nenad Veličković bringt das Ringen um das ›Who´s Whose‹ und den damit einhergehenden Einzug bestimmter Literatur in die Lehrpläne auf den Punkt:

»Meiner Meinung nach spielt die Literatur eine sehr wichtige Rolle, und dies in vielerlei Hinsicht. Die wichtigste Rolle spielt sie in der Bildung und der Erziehung, als Mittel, um eine kollektive Identität zu schaffen, in erster Linie den Nationalismus als Identität des Staats.«²⁵⁸

Er beschreibt am Beispiel des Schulsystems in Bosnien und Herzegowina, wie Politik über nationale Kanonisierung von Literatur betrieben wird: In ein und demselben Staat leben bosnische, serbische und kroatische Bevölkerungsgruppen. Und eben diese hätten, so Veličković, seit dem Zerfall drei völlig unterschiedliche Lehrpläne entwickelt. So überschneiden sich die Lehrpläne der Kinder, wenn es zur Literatur käme, fast überhaupt nicht, worin er einen Schachzug der Politik erkennt, Nationalismus über Mythenbildung durch Literatur zu erschaffen:

»Dieses Phänomen ist eine Folge der Bemühungen der jeweiligen nationalistischen Regierungen, über Sprache und Literatur – Mythen, Stereotype, Geschichtsklitterung – die Bevölkerung für ihre Ziele zu mobilisieren.«²⁵⁹

Dass hierbei die Texte selbst überhaupt kein nationales Anliegen in ersten Linie haben müssen, darf angenommen werden. Es könnte ja reichen, dass eine Autorin, die als

²⁵⁷ Pörzgen (2010), S. 79

²⁵⁸ Bürgisser (2011)

²⁵⁹ vgl. ebd.

›nationales Gut‹ präsentiert wird, allein zum Beispiel durch ihre Rezeption in der Welt als ›gute Literatin‹ schon nationale Stolzgefühle hervorrufen kann. Dass sie sich selbst vielleicht gar nicht als serbische, kroatische oder bosnische Autorin bezeichnen möchte, bleibt dabei irrelevant, da dies politisch nicht zielführend ist. Dies im Auge habend, soll hier noch einmal auf eine von Veličković präzise formulierte Warnung zurückgegriffen werden:

»Über das Bildungssystem, in dem der Literatur ein sehr dominanter Platz eingeräumt wird, lässt sie sich für die Prägung und Wahrung nationaler Mythen gebrauchen. In der Schulzeit erfahren die Leute mehr über ihre ›Geschichte‹ aus der Literatur als im Geschichtsunterricht. Das führt dann dazu, dass sie wichtige persönliche und politische Entscheide gestützt auf eine Fiktion treffen anstatt anhand von Tatsachen. (...) Deshalb denke ich, dass es gefährlich und dumm ist, die Literatur dort, wo sie das Bildungssystem dominiert, zu marginalisieren und als irgendeine unwichtige ›künstlerische‹ Aktivität zu behandeln.«²⁶⁰

Das ist der Kontext, in dem die zeitgenössische post-jugoslawische Literatur mit nationalen Identitäten und ihren Brüchen umgehen muss. Die literarische Reaktion darauf fällt verschiedenartig aus. So suchen einige Autor*innen nach angemessenen Wegen der Rückbesinnung auf Gemeinsamkeiten und veröffentlichen Texte in immer zweifacher Ausführung, in kyrillischer und in lateinischer Schrift²⁶¹. Andere untermauern Unterschiede der Identitäten und ihre heutige Manifestation in politischen Grenzen²⁶², bemühen sich aber um einen Diskurs, die These der Kollektivschuld zu hinterfragen und verweisen auf kulturelle und sprachliche Gemeinsamkeiten. Wiederum andere distanzieren sich von der Aufarbeitung der Geschichte und weisen Ansprüche an die Literatur in diesem Sinne von sich²⁶³. Aber auch schlicht nationalistische Literatur entsteht²⁶⁴ und in den Lektürekanoes der

²⁶⁰ ebd.

²⁶¹ So zum Beispiel das digitale Literaturmagazin Sarajevske Sveske (<http://sveske.ba>).

²⁶² vgl. Matijević (2016), S. 103 ff.

²⁶³ vgl. Ivana Sajko in Bürgisser (2011)

²⁶⁴ vgl. Blume (2015), S. 138

nationalen Bildungssysteme finden sich heute selten Autor*innen der jeweils anderen Nationen²⁶⁵, sofern diese überhaupt klar einer der Nationen zugeordnet werden können.

Die Autorin Dubravka Ugrešić beschreibt in ihrem Essayband ›*Die Kultur der Lügen*‹ dieses Phänomen treffend als Annektierung des jugoslawischen Gedächtnisses durch kroatische und serbische Nationalisten. Damit ist also das, was eigentlich gemeinsam erinnert wird, durchtränkt von nationalistischen Mythen, von retrograder Geschichtsüberschreibung und wird zu einer konstruierten Erinnerung, die sich zwischen den Völkern durch politische Interessen zu spalten beginnt.

Eine Betrachtung des post-jugoslawischen Raumes im Hinblick auf die Möglichkeit eines Nebeneinanders nationaler sowie internationaler oder gar anti-nationaler Identitäten sollte also an dieser Stelle relevante Auswege sowie Irrwege sichtbar machen für den literarischen Umgang mit der aktuellen Identitätskrise im gesamten europäischen Raum und darüber hinaus.

²⁶⁵ vgl. Nenad Veličković in Bürgisser (2011)

2.4.4 **Wie identifizieren sich die Autor*innen selbst?**

»Viele heutige Autoren schließen sich häufig nicht unreflektiert den gesellschaftlichen Identitätsvorgaben an, sondern folgen einem individuellen Zugang zum überlieferten kollektiven Gedächtnis und der darauf basierenden Identität.«²⁶⁶

Vivonne Pörzgen

Wenn man also über die Köpfe der Autor*innen hinweg entscheidet, den Ansatz einer post-jugoslawischen Literatur zu verfolgen, wäre es fair, die eine oder den anderen selbst zu Wort kommen zu lassen. Es soll nicht nur dargestellt werden – wie oben schon angerissen – wie diese die Literatur kategorisieren oder mit ihrer Kategorisierung umgehen, sondern wie sie sich als Autor*innen selbst positionieren. Welche Zuschreibungen nehmen sie an, welche lehnen sie ab? Die Autorin Ivana Sajko äußert sich dazu in einem Interview:

*»Ich lehne es ab, über Ähnlichkeiten und Unterschiede auf der Basis ethnischer oder nationaler Grundlagen nachzudenken. Diese Klassifizierungen hinter uns zu lassen, ist der einzige Weg, den wir gehen können, um nicht in diesem engen und autistischen Raum des Nationalen ghettoisiert zu bleiben. Natürlich können wir die ethnischen Konflikte der neuesten Geschichte nicht negieren. Doch es ist genauso unmöglich, diese breite kulturelle Erfahrung wegzudenken, die wir nicht nur untereinander, sondern auch mit dem restlichen Europa teilen. Ich persönlich erlebe mich (...) weder als Kroat*in noch als Ex-Jugoslaw*in, weil ich weder weiss, was man unter einer solchen Identität verstehen könnte, noch in irgendeiner Weise davon abhängig sein möchte. Ich fühle mich eher mit der Klassifizierung Frau, Schriftsteller*in, Vegetarier*in, Liebhaber*in von Jazz, Wein oder Poststrukturalismus verbunden als mit einem vermeintlichen Kroatentum.«²⁶⁷*

Damit geht sie weder auf eine nationale, noch auf eine pan-jugoslawische Denkweise ein, hebt ihre persönliche Identitätsverhandlung also von einer Betrachtung des

²⁶⁶ Pörzgen (2010), S. 71

²⁶⁷ Bürgisser (2011)

geographisch-kulturellen Hintergrunds ab. Auch David Albahari wehrt sich gegen eine nationale Zuschreibung, fühlt sich aber dem jugoslawischen Gedanken und der kollektivierten Identität zugehörig. Er sei weder bosnischer noch serbischer Schriftsteller, vielmehr jugoslawischer²⁶⁸. Da schert er sich gar nicht um die Nichtexistenz einer politischen Grenzlinie. In einem Gespräch mit einem Kritiker verlautete er, dass er Identität zwar nicht als etwas Gegebenes, sondern etwas Wählbares betrachte, dass aber *»die Geschichte uns warnt, dass in kritischen Augenblicken eigentlich andere, und nicht wir selbst, über unsere Identität entscheiden«*²⁶⁹. Und eben dagegen wehrt er sich in seinem Schreiben, in dem er eine Form der Über-Kultur beschreibt, die dazu dienen könne, nicht zu trennen, sondern zu vereinen. Albahari selbst schreibt aus dem Exil in Kanada. Diese Entfremdung und Ent-Örtlichung wird immer wieder Thema seiner Texte, aber vor allem seiner Betrachtung über das Schreiben selbst. In einem Essay über Grenzen schreibt er 2003:

*»So ist mein gebürtiges kulturelles Milieu ungeheuer relevant geblieben, auch wenn ich hier weitaus mehr Zeit in Träumen und Phantasien verbringe, als in der Realität. Allerdings hat mir gerade die Entfernung ermöglicht, dass ich erkenne, wie viel ich der jugoslawischen Mischung der Kulturen verdanke, in der ich aufgewachsen bin, insbesondere dem Zusammenspiel der serbischen und jüdischen Kultur. Angesichts dessen, dass es diese Mischung nicht mehr gibt, und dass ich mich weigere, auf sie zu verzichten, ist es kein Wunder, dass ich mich wie ein Schiffbrüchiger fühle, dem kein Land mehr restlos sicher erscheint. Ich sitze auf einem Floß und sende Flaschenposten. Das Meer ist bisweilen bewegt, bisweilen ruhig, niemals völlig verlässlich, aber eines ist sicher: Es erkennt niemals Grenzen an.«*²⁷⁰

²⁶⁸ Rakočević (2011)

²⁶⁹ ebd. Übersetzt von der Autorin. Original: *»(...) {I}storija upozorava da nam u kritičnim trenucima identitet zapravo određuju drugi, a ne mi.«*

²⁷⁰ Albahari (2003). Erster Satz übersetzt von der Autorin, alles weitere von Hitzke/Majić (2012). Original: *»Tako je moje izvorno kulturno područje ostalo neizmenjeno, iako u njemu mnogo više boravim u snovima i maštarijama nego u stvarnosti. Međutim, upravo mi je udaljenost omogućila da uvidim u kolikoj meri dugujem jugoslovenskoj mešavini kultura u kojoj sam odrastao, posebno međugri srpske i jevrejske kulture. S obzirom da te mešavine više nema, a da ja odbijam da odustanem od nje, nije čudno što se osećam kao brodolomnik kome nikakvo kopno više ne deluje sasvim sigurno.«*

Ist also der Ort des Exils, auf den er eingeht, und aus dem heraus er — ebenso wie Stanišić — schreibt, ein weiterer Ort des post-jugoslawischen Gebiets?

2.4.5 *Der perfekte (Un-)Ort des Exils*

Folgende Szene beschreibt Tijana Matijević in einem ihrer Paper, in dem sie der Frage nachgeht, ob post-jugoslawische Literatur überhaupt noch ein stichhaltiges Forschungsgebiet sei:

»When presenting my paper at the JFSL 2014 conference I asked the participants to show me ›post Yugoslavia‹ on the map. I had offered a geographical map of the Balkan Peninsula, but one of them said: ›But you don't have Canada on that map!‹ alluding to the post/ex-Yugoslav exile authors.«²⁷¹

Dieses Zitat führt zu der These, dass das ›Gebiet‹ der post-jugoslawischen Literatur keineswegs an einen Ort gebunden ist und weit über die Grenzen des ehemaligen Jugoslawien hinausgeht. Dadurch, dass große Teile der Bevölkerung vor, während und nach dem Krieg auswanderten, bildeten sich in der Diaspora ›Satelliten-Jugosphären‹. Auch ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹ stammt ja von einem solchen Autoren, jemandem, der als Kind auswanderte, und sogar auf Deutsch schreibt, der aber dennoch in die definatorische Schublade des post-jugoslawischen Autors hineinpasst. Natürlich soll auch hier davon ausgegangen werden, dass Identitäten und im besten Falle auch Zuschreibungen multipel sind, dass Stanišić also in dieser spezifischen Analyse und wissenschaftlichen Herangehensweise als post-jugoslawischer Autor behandelt werden darf, dass das aber keineswegs ausschließt, dass er an anderer Stelle in einen anderen Rahmen fallen darf.

Also, gehören nun Autor*innen, die auf dem ehemaligen Gebiet Jugoslawiens schreiben, Autor*innen, die im Exil schreiben, Autor*innen, die in der Heimatsprache schreiben, Autor*innen, die in einer Zweitsprache schreiben und Autor*innen, deren Erstsprache schon die Sprache des Exils ihrer Eltern oder Großeltern ist, auch dazu? Dass Stanišić in die post-jugoslawischen Sprachen übersetzt und dort auch im Diskurs populär platziert worden ist, spräche zumindest für eine tatsächliche trans-geographische Reichweite der Texte, vom Exil hinein, und auch wieder heraus. Dass post-jugoslawische Texte nach

²⁷¹ Matijević (2016), S. 101

dieser Definition also auf allen Ebenen über nationale Grenzen hinaus geschrieben und gelesen werden, ist deutlich. Dass aber die Konzepte der nationalen Grenzen, und seien sie auch angeprangert, und die Empfindung von Heimat und Fremde als diametrales oder dialogisches Paar auftritt, sollte dennoch nicht außer Acht gelassen werden: Grenzen führen – ob imaginiert oder nicht, ob neu oder alt, gefühlt oder gesetzt in vielerlei Hinsicht zu Erzählanlässen, ob es sich um das Verlassen von Grenzen, Visa- oder Sprachbarrieren, Unmöglichkeiten der Rückkehr oder um das bloße Verschwinden von einer als sicher erlebten Grenze handelt:

»Man könnte also sagen, dass bestimmte Texte einen transarealen Raum zwar einnehmen, aber dennoch auf nationale und lokale Räume rekurrieren und dass Performanzen von ›Nation‹, ›Heimatland‹ und ›Fremde‹ auch jenseits von stereotypen Beschreibungen artikuliert werden können.«²⁷²

Und weil in diesem Falle nicht nur der Ort, sondern vor allem auch die Zeit ein ›inneres‹ Exil nötig macht, in dem Sinne, dass es das Land, den ›Staat‹ der Erinnerung ab einem gewissen Zeitpunkt gar nicht mehr gibt, wird das tatsächliche Exil, so sehen es zumindest Hitzke und Majić, vielleicht sogar zum besten Ort für ›post-jugoslawische‹ Literatur. Denn an einem Ort, an dem das Land ohnehin nur in der Erinnerung erreichbar sei, sei die Distanz zur Erinnerung vielleicht groß genug, um sie zu konservieren. Und für ebendiese Erinnerung sei das Schreiben, die Sprache, das beste und einzig zureichende Medium.²⁷³ So könne auch die gemeinsame Erinnerung an ein Land, das es nicht mehr gibt, am besten fortbestehen in einem ›virtuellen Raum‹, in dem sich die Exilant*innen befinden:

»In diesem Sinne könnte man paradoxerweise sagen, dass es keinen besseren Ort für die postjugoslawische Literatur gibt, als diesen Un-Ort bzw. den Ort des Exils. (...) Die Verlagerung des Realen in das Virtuelle bis zur Unmöglichkeit, dass sie sich trennen, markiert

²⁷² Hitzke/Majić (2012), S. 8

²⁷³ vgl. ebd., S. 11

die postjugoslawische literarische Situation der ständigen Dispersion und ständigen Sammlung, des Nomadentums und der Staatenlosigkeit, der Melancholie und reflexiven Nostalgie.«²⁷⁴

Und dieses tatsächliche Exil, zusätzlich zum ›virtuellen‹ Exil, könne dazu beitragen, den nationalistischen Ideologien die Stirn zu bieten, sie auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu überprüfen und ihnen ein Alternativmodell entgegensetzen, nicht nur für die Heimatländer, sondern auch für den nationalistischen Diskurs derjenigen Länder, aus denen heraus die Autor*innen schrieben. Länder, in denen, eben wie in den Heimatländern, die nationalen Grenzen vielleicht auch nur Produkte von ›Imagined Communities‹ sein könnten.

Auch Rakočević betont die Sonderlage der Exilant*innen:

»Im Exil zu sein, oder lediglich außerhalb des eigenen Landes zu leben, schließt in sich das Problem der Distanz mit ein, sowohl im wörtlichen, als auch im übertragenen Sinne (...), das Exil bietet die wertvolle Möglichkeit, die eigene Welt von einem neuen Wohnort aus zu betrachten.«²⁷⁵

Durch eine neue Perspektive und Distanz kann also vielleicht auch eine objektivere, oder zumindest eine differenziertere Literatur entstehen. Madlen Kazmierczak gibt außerdem zu bedenken, dass durch objektivere Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse aus dem dritten Raum²⁷⁶ heraus auch stichhaltige Schlüsse für das Land, aus dem heraus geschrieben wird, getroffen werden könnten:

²⁷⁴ vgl. Hitzke/Majić (2012), S. 10

²⁷⁵ Rakočević (2011). Übersetzt von der Autorin. Original: *»Biti u egzilu, ili jednostavno živeti van svoje zemlje, uključuje u sebe problem distanciranja, i u doslovnom i u simboličkom smislu(...) egzil nudi dragocenu mogućnost posmatranja vlastitog sveta sa jednog novog stanovišta.*«

²⁷⁶ ›Third space‹ ist ein auf Homi K. Bhabha – einem der bedeutendsten Vertreter der Postcolonial Studies – zurückgehender, soziolinguistischer Terminus, der den kulturell hybriden Status migrantischer, polysprachlicher Menschen beschreibt.

»Mit dieser zweifachen Blickrichtung dekonstruieren die Texte zum einen die Ideologie der Kriegsführer, während sie zum anderen ähnliche rassistische und nationalistisch Phänomene und Mechanismen in der Schweiz und in Deutschland offenlegen.«²⁷⁷

²⁷⁷ Kazmierszak (2003), S. 61

2.4.6 Autor*innen außerhalb der ethnischen Schublade

Was aber ist mit Autor*innen, die nur ›über‹ das Gebiet schreiben, ohne Wurzeln ›in‹ dem Gebiet – man nehme beispielsweise die deutschsprachigen Autor*innen Theresia Móra und ihren Roman ›*Alle Tage*‹ oder Juli Zehs ›*Die Stille ist ein Geräusch*‹ oder Norbert Gstreins Roman ›*Das Handwerk des Tötens*‹ in den Blick, oder auch als Negativbeispiel von Peter Handkes Texten und seiner literarischen Verleugnung des Völkermordes. Gehören diese Autor*innen auch in die Gruppe des post-jugoslawischen Kanons? Wenn man sich im Rahmen der grenzsparenden Theorien aufhält, kann man durchaus auch diese Texte betrachten. Hier wäre dann wieder zwischen einem Ansatz des toten Autors und der reinen Textimmanenz oder einer Öffnung zu unterscheiden, wie sie hier vorgeschlagen wird. Aber auch wenn der Text in seinem historischen Kontext inklusive seiner Rezeption betrachtet würde, gehörten diese Autor*innen durchaus zum Untersuchungskanon. Dass der Blick der Autor*innen aber, vor allem in einem postkolonialen Kontext, hinterfragbar und offen bleiben muss, ist völlig klar. Außerdem verlangt eine offene und reflektierte Haltung, und sei sie auch noch so oberflächlich von der postkolonialen Denkweise beeinflusst, dass sich Autor*innen auch selbst reflektieren. Ein Verbot, über bestimmte Menschen oder Menschengruppen nicht schreiben zu dürfen, weil man selbst nicht zu einer dieser Gruppen gehört, würde so kurz greifen, dass konsequent ein Ausschluss jeglicher der eigenen Biographie fremden Perspektiven eingehalten werden müsste, auch innerhalb der post-jugoslawischen Grenzen. Damit ist der jugoslawische Rahmen auch hier ein gutes Beispiel des ›postkolonialen Blickes‹, den Paul Michael Lützeler, auf dessen Trias zwischen Imagination, Imaginärem und Ideologie schon eingegangen wurde, als eine Methode der Literat*innen beschreibt, Perspektiven in ihren Texten immer auch einer Prüfung ihres eigenen Blickes, ihre Annahmen und Privilegien zu unterziehen. Über das deutschsprachige Schreiben zu den Balkankriegen und anderen Bürgerkriegen erklärt er in seiner Monographie »*Bürgerkrieg global*«:

»Ausländische politische Katastrophen, die in früheren Zeiten die Gefühlswelt kaum tangierten, weil die räumliche Distanz wie eine Pufferzone wirkte, werden inzwischen als Störung menschlicher Weltgemeinschaft empfunden.

Die Literatur, um die es hier geht, ist Teil der postkolonialen Kondition, die für die Kultur im Zeitalter der Globalisierung bezeichnend geworden ist. Die Schriftsteller begannen das zu schärfen, was ich den ›postkolonialen Blick‹ genannt habe.«²⁷⁸

So sei also durch die Globalisierung und die ihr folgende postkoloniale Debatte das Schreiben um Ereignisse herum, die sich nicht unmittelbar im Erlebnishorizont der Autor*innen befinden, fast zu einer dringlichen Pflicht geworden, werden diese Regionen nun als Teil einer einheitlichen menschlichen Weltgemeinschaft empfunden. Dass dieses Hinterfragen der Klischees und der westlichen Überheblichkeit auch in der Literatur nicht schon immer Gang und Gäbe war, betont der Slawist Boris Previšić:

»Der ›Jugo‹, der Prototyp für den nicht assimilierten, gewalttätigen und triebhaft handelnden Halb-europäer und Halborientalen, wurde zum Fremdenfeindbild Nummer eins insbesondere im deutschsprachigen Raum der Schweiz und Österreichs hochstilisiert.«²⁷⁹

Hier bezieht er sich vor allem auf Maria Todorovas viel zitierte und sehr umfangreiche Analyse der ›Balkanisierung‹ des Gebietes, einer historischen Tendenz, die Menschen auf dem Balkan durch den ›westlichen‹ Blick als zurückgeblieben, unzivilisiert, kriegslüsternd usw. darzustellen. Die Kriege der 1990er Jahre auf dem Balkan seien in dieser Tradition vor allem im nicht-künstlerischen Diskurs als ›irrational²⁸⁰ behandelt worden, ein Krieg, den die ›Wilden‹ des Balkans aufgrund ihrer Unzivilisiertheit führten, ein Krieg, der hier, in der ›zivilisierten westlichen Welt‹, so niemals stattgefunden hätte.

Nun scheint aber Lützelers ›postkolonialer Blick‹ bei den meisten Autor*innen angekommen zu sein, Edward Saids »*Orientalism*« zieht seit 1978 seine Kreise, und der Krieg in Jugoslawien geschieht an einem Punkt in der Geschichte, an dem sich mindestens die aufgeklärten und mutigen Literat*innen mit der Frage ihres eigenen Blicks zu sensibilisieren versucht haben. Wie also wird außerhalb der post-

²⁷⁸ Lützeler (2009), S. 17

²⁷⁹ Previšić (2014), S. 31

²⁸⁰ vgl. Lützeler (2009), S. 60

jugoslawischen Grenzen, speziell im deutschsprachigen Raum, über den Krieg geschrieben?

Paul Michael Lützeler erwähnt einen Autor, der hier nicht etwa wegen einer Literarizität oder Nobelpreisrelevanz seines Werkes durch Erwähnung gewürdigt wird, sondern vielmehr, weil er eine Diskussion innerhalb der Autor*innenschaft auslöste, die im Zuge der Balkankriege letztlich doch eine politische Stellungnahme erforderte: Peter Handke. Zwar war es zunächst so, wie Lützeler betont, dass Schriftsteller*innen global versuchten, die Vorgänge des Krieges zu verstehen, es aber zunächst nur zu *»ratlosen Stellungnahmen und Analysen von Autoren und Intellektuellen«*²⁸¹ kam. Doch ebendiese eine Ausnahme habe es gegeben. So seien viele anfangs in ihren Positionen zu den jeweiligen Kriegsparteien neutral geblieben,

*»(...) allerdings ging vielen AutorInnen Handkes Verständnis für die serbische Politik und ihren großserbisch orientierten Präsidenten Slobodan Milosevic entschieden zu weit. So entwickelte sich in den deutschsprachigen Ländern eine Art symmetrisch-literarischer Bürgerkrieg pro und vor allem contra Handke, ein polemischer Meinungs-austausch, der vom Kriegsgeschehen selbst und seinen Folgen in Ex-Jugoslawien eher ablenkte.«*²⁸²

Anders schreiben sich zwei Jahrzehnte später literarische Autor*innen an das Geschehen heran. Lützeler geht hier zum Beispiel auf Gstreins Roman *»Das Handwerk des Tötens«*²⁸³ ein, über den er schreibt:

*»Bei aller metareflexiven Distanz zu den historischen Vorfällen und bei aller medialen Vermitteltheit der Kenntnisse über sie werden die Kriegsgeschehnisse im auseinanderbrechenden Jugoslawien durchaus in Gstreins Roman zur Sprache gebracht.«*²⁸⁴

²⁸¹ ebd., S. 71

²⁸² ebd.

²⁸³ Gstrein (2003)

²⁸⁴ Lützeler (2009), S. 90

Neben den vielen anderen Texten wird an dieser Stelle Gstreins Roman vor allem deshalb herausgestellt, weil er neben der Handke-Debatte noch eine andere auslöste: Hierzulande entflammte eine Diskussion um Gstrein mit dem Argument, er nehme die Fakten quasi als Tatsachen-Kolonialist ein und kommerzialisiere sie in seiner Prosa zu einer Fiktion. Der Literaturwissenschaftler Boris Previšić bewertet diese Debatte wie folgt: »Die Dichotomie zwischen Journalismus und Literatur wird in der deutschsprachigen Literatur somit am deutlichsten exponiert.«²⁸⁵ Er bezieht sich hierbei vor allem auch auf die Notwendigkeit, die Gstrein im Zuge der Diskussionen gespürt haben muss, sich zu rechtfertigen. Aus seiner eigenen Verteidigung ist ein eigener, kurzer Essayband erschienen: »Wem gehört eine Geschichte«²⁸⁶. Dass dieser bei Suhrkamp erschienene Band im deutschsprachigen Raum viel beachtet und diskutiert wurde, zeigt welche Wellen dieser Vorwurf des ›Einnehmens‹ einer fremden Geschichte für das Literarische im Deutschland schlug. Damals eine relativ neue Diskussion, lag sie doch in einem Nest von jahrelanger Bewusstwerdung und Vorsicht durch das Aufleben der postkolonialen Studien in der wissenschaftlichen Welt.

Gstrein erklärt deutlich das Anliegen seiner apologetischen Schrift zu dem Vorwurf, er vermische Realität und Fiktion. Er möchte sich

»(...) damit sowohl gegen den Vorwurf verwehren, ich hätte beide unzulässig vermischt, als auch die dem zugrunde liegende naive Vorstellung sichtbar machen, ich könnte meine an eine ›wahre Begebenheit‹ angelehnte Geschichte Personen geklaut haben, die sich den Glauben anmaßen, sie gehöre ihnen, und darüber verfügen wollen, wer sie erzählen dürfe und wer nicht. Es ist mir bewusst, wie heikel sich das anhört, und in welche Seichtheiten man geraten kann, wenn man nachvollziehen will, was passiert ist, weil sich vieles im Halbdunkeln abspielt, im Gemauschel und Gewimmel der literarischen Salons und Saloons, wie Danilo Kiš das unerfreuliche Milieu einmal beschrieben hat, und man Gefahr läuft, in die Falle zu gehen und sich in Argumenten zu verlieren, die bestenfalls für ein heiteres Bezirksgericht taugen. Wenn ich es trotzdem versuchen will, so auch deshalb, weil sich

²⁸⁵ Previšić (2014), S. 137

²⁸⁶ Gstrein (2004)

damit über den Fall hinaus zeigen lässt, wie beim Erzählen eine neue Art von Realität konstruiert wird und wie ausgerechnet einem Schreibverfahren, das die Konstruiertheit aller Realität betont, unterstellt werden kann, nichts als eine platte und damit selbstverständlich unzulängliche Abbildung der Wirklichkeit zu liefern und allen Aufwand nur zu betreiben, um das und seine eigne Verworfenheit zu kaschieren.»²⁸⁷

Hier betont er ausdrücklich, unmissverständlich und sehr persönlich, dass es allein schon in der Wahl der Form deutlich werde, dass es sich hier um eine Neukonstruktion der Realität handle. Dass die Gemüter vor allem in Bezug auf den Balkankrieg erhitzt zu sein schienen, mag vor allem darauf zurückgeführt werden, dass die Ereignisse, über die Gstrein zu schreiben wagt, weit weg von einer Aufarbeitung waren und sind: Jede Seite beschlagnahmt für sich einen unumstößlichen Wahrheitsanspruch, wer Opfer, wer Täter ist, das will man nicht von einem Dritten entscheiden lassen, jeglicher Darstellung wird sofort der Vorwurf der Propaganda oder Einseitigkeit gemacht, und jede Form einer subjektiven Darstellung als ketzerisch verhöhnt, sofern sie nicht den eigenen Vorstellungen entspricht. Dass in diesem Gebiet ein Pulverfass offen zu Schau gestellt ist, wird durch die Empfindlichkeit des Diskurses deutlich. Dass sein Schreiben eben jene »Konstruiertheit aller Realitäten« betone, darf als weiteres Argument betrachtet werden, eben eine solch differenzierte Sachlage wie die Täterdiskussion der Balkankriege wegen der Komplexität und der Differenziertheiten der Wahrheitsdiskurse durch künstlerische Mittel zu bearbeiten, denn hier, und nur hier, wird der Leserschaft mittels der ständigen Perspektivenwechsel und des emphatischen Zugangs zu den Erzählenden deutlich vor Augen geführt, dass jede Erzählung eine Realität in sich trägt, der man sich, wenn überhaupt, nur unter Einbezug so vieler Augen, die diese Realität betrachten, und so vieler Perspektiven und Stimmen wie möglich, annähern kann, um durch eine Art Querschnitt aller Subjektivitäten zu einer Fast-Objektivität zu gelangen.

²⁸⁷ Gstrein (2004)

2.4.7 *Abkehr von der L'Art Pour L'Art*

Wenn man also von einer ›post-jugoslawischen‹ Literatur zu sprechen wagt, in dem Bewusstsein, dass sie schon allein aus ihrer historischen, ganz zu schweigen ihrer künstlerischen Bandbreite analytisch kaum zu einem Einheitsbrei verkocht werden kann, dann kann man sich auch die Meinungen der Wissenschaftler*innen und Autor*innen anschauen, die von einer solchen Literatur zu sprechen begannen.

Ein für diese Arbeit wichtiges und durch seinen lesbaren und unkonventionellen Stil sehr zugängliches Buch ist die Monographie von Gordana Crnković. In »*Post-Yugoslav literature and film: fires, foundations, flourishes*« schreibt sie:

»Post-Yugoslav literature and film have much ingenuity and humor, and wisdom of such ›real human knowledge‹ to offer to the world. They have been made in the wake of the violence in the Former Yugoslavia during the 1990s, the worst in Europe since World War Two, and in the environment of the lightening-speed transition(...).«²⁸⁸

Was sie hier also als den Nährboden einer ebenso humorvollen wie weisen Kunst sieht, ist das Erleben einer gewaltvollen Welt, eines Krieges. So haben diese Texte vor allem für andere Weltregionen den Mehrwert, von eben jenen Dingen erzählen zu können, die eine Gesellschaft zum Krieg führen (›*the often subtle elements that destroy communities and minds*«²⁸⁹), ebenso wie von den Dingen, die in der Lage wären, einen Krieg zu verhindern (›*those things that revive and nourish the world, and make up the textures of peace*«²⁹⁰). Die Kunst könne vor allem jene feinen Nuancen, die rein inhaltlich wohl gar nicht vermittelbar sind, an den Menschen herantragen und durch die Erfahrung des Leids und deren Entfaltung in einem künstlerischen Werk dazu beitragen, weiteres Leid zu verhindern.

²⁸⁸ Crnković (2012), S. 5

²⁸⁹ ebd.

²⁹⁰ vgl. ebd.

Und genau in diesem Argument positioniert sich Crnković in ihrem unkonventionellen Verständnis von Kunst:

»(...) [I]n opposition to the currently rather strong ethnography-influenced trend in the humanities that negates the specific distinctiveness and autonomy of literature and other arts by regarding them as being primarily manifestations of various power discourses of the period, which they reproduce or subvert and so on, this book (...) foregrounds the radical potential of arts (...) to change and enrich the global realms of sensitivities, concepts, and politics (...).«²⁹¹

Eine solch radikal positive Bewertung der Möglichkeiten der Kunst in einem Kontext von durch ideologische Genozide gebeuteltem Krieg mag auf den ersten Blick naiv und utopisch erscheinen, doch gibt es Anlass, diesem Pfad auch in dieser Arbeit ganz bewusst zu folgen und radikal davon auszugehen, dass Kunst eine Wirkmacht hat und in diesem Sinne nach dieser zu suchen, denn erst dann, so darf man glauben, kann sich der Blick auf die – hier im Spezifischen – Literatur als Kunstform in deren Analyse derart öffnen, dass ihre feinen und mächtigen Nuancen wahrnehmbar werden.

Crnković schreibt, wie das ›intellektuelle Erbe‹ Jugoslawiens nicht nur in den Geschichten und Erzählungen von Familienmitgliedern und Freunden jedes Menschen auf dem ex-jugoslawischen Gebiet begleite und bilde, sondern auch in allen kulturellen Einrichtungen, Büchern, Museen zu finden und nicht wegzudenken sei, gar heute wieder auflebe:

»(...) Yugoslav-era heritage is present and reactivated today. In addition to people's experiences and memories of the past, their ties of family, friendship, or work, and to what they hear from their elders or find themselves in books, museums, concert halls, or the material realities that surround them and would not go away, it is the Yugoslav intellectual legacy – as a realm of art and ideas – that is not solely a matter of the past but also a matter of the present (...).«²⁹²

²⁹¹ ebd., S. 6

²⁹² ebd., S. 39

Doch die Präsenz der Kultur aller Sparten in und aus allen Ländern, Musik, die von allen gehört, Filme, die von allen geschaut wurden, werde durch die Politik unterminiert und durch nationale Mythen degradiert, hier am Beispiel Kroatiens aufgezeigt:

»Official Croatia of the 1990s did a lot to distinguish Croatian culture from the Serbian one with which it had been connected during the Yugoslav era. The culture of Serbia was often simply defined as the complete opposite, the ›other‹ of Croatian culture: ›they are Eastern, Oriental, Byzantium, primitive, rural, backwards, violent, while we are Western, European, advanced, urban, democratic, and peaceful.«²⁹³

Die Bevölkerung aber ließ sich von den fadenscheinigen Gründen der politischen Zensur nicht verunsichern, die Kunst wirkte über die politische Instrumentalisierung hinaus, so seien zum Beispiel 1998 Kroat*innen zu Tausenden nach Slowenien gepilgert, um einem Megakonzert des serbischen Musikers Balašević beizuwohnen, der in Kroatien nicht spielen durfte.²⁹⁴ Auch erzählt sie von einer vielsagenden Begebenheit, bei der die Zuschauer*innen 1998 in einem Kino in Lachen ausgebrochen sind, weil ein Film, den sie problemlos verstanden, mit Untertiteln versehen war.²⁹⁵

Sie zitiert auch den Literaturkritiker Velimir Visković, der von den kroatischen Autor*innen nach dem Krieg bis heute spricht und deren Aversion gegen politische Autoritäten beschreibt:

»They are really characterized by a (...) deep disgust toward the easy use of his words like patriotism, Croatianness, state. These are most often writers (...) who saw the war from up close, and some of them were themselves on the war front. And yes, they were watching other people who never went to the war or saw the war, but have operated with big phrases and became owners of the factories that laid people off en masse (...), that generation rebelled against the nationalist rhetoric and oligarchic governance of the country. They all talk about the war

²⁹³ ebd., S. 204

²⁹⁴ ebd., S. 205

²⁹⁵ ebd., S. 206

and post-war reality strongly and without lies. At the end of the nineties and today the disgust of our new writers with politics and political elites – of all parties – reached the pinnacle (...). [T]heir literary heroes are small, ordinary people from the outskirts of the county who felt the walk of the new times on their own skin in the hardest and most direct way.»²⁹⁶

So sei also auch die Wahl der Figuren in der Literatur eben der Verneinung der Machtverhältnisse geschuldet, die Geschichten derer, die tatsächlich den Krieg und seine Opfer tragen mussten und müssen, sei wichtig geworden. Hier sticht also einen weiterer Aspekt heraus, warum die Kunst in diesem Kontext Dinge und Wirklichkeiten anders – teils sogar genauer – darstellen kann als reine Geschichtsschreibung, wenn man von einer ›Reinheit‹ in dieser überhaupt zu sprechen wagt.

Der Slawist Davor Beganović bringt in einem Statement über die bosnische Literatur auf den Punkt, was sie von den anderen europäischen Literaturen unterscheidet. Er finde keinen Bruch in der Modernität oder Avantgardizität der Literatur. Nicht die Form also, in der die vorangegangene jugoslawische Literatur stets mitgegangen war, sondern allein die Wahl des Stoffes, der von anderen Literat*innen erst noch gesucht werden müsse, den bosnischen Literat*innen aber vor der Nase detoniert wurde, unterscheide sie von anderen Literaturen:

»Die bosnische Literatur ist auch über zehn Jahre nach dem Ende des Kriegs völlig vom Trauma dieses Krieges beansprucht und zwar in allen Autorengenerationen bis hin zu denen, die den Krieg als Halbwüchsige erlebt haben. Formal indessen ist sie – in Folge der jugoslawischen Literatur, die an allen avantgardistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts beteiligt war – eine ganz selbstverständlich europäische Literatur. Mit einer Ausnahme vielleicht: Ihre Autoren müssen ihre Stoffe, anders als manche ihrer Kollegen in westlichen Ländern, nicht lange suchen.«²⁹⁷

²⁹⁶ ebd., S. 157

²⁹⁷ Beganović (2007), S. 31

Auch der Autor Enver Kazaza kommt in Beganovićs Sammelband zu Wort und schreibt über die bosnische Literatur, sie fungiere als Sprachrohr der Kriegsoffer, die »jetzt eine von jedem Sinn entleerte existenzielle Wüste bewohnen.«²⁹⁸ Mithilfe der Augen der Betroffenen ist es der Literatur also auch möglich, die Mechanismen und Ideologien, die Hinter den Gräueln stecken, herauszuarbeiten, neu zu konzeptualisieren und für die Leserschaft sichtbar zu machen:

»Viele Texte setzten sich auch mit der Ideologie des Krieges auseinander. Dabei beziehen sie jedoch nicht selbst eine ideologische Position, sondern analysieren und dekonstruieren die Monstrosität der faschistischen Ideologie (...).«²⁹⁹

Dies, so sieht es Kazaz, habe dazu geführt, dass eine Literatur, die sich in modernistischem Anliegen von den Gesetzmäßigkeiten politischer Ideologien und einer abhängigen Zeitlichkeit gesellschaftlicher Strömungen abheben, und eine universelle Sprache der Kunst erschaffen wollte, nicht mehr funktionieren konnte:

»Sie hat auf dem Territorium des ehemaligen Jugoslawiens in der Zeit der sozialistischen Ideologie ein System der zeitübergreifenden Quintessenzen entwickelt, im Bestreben, ein Gebäude im l'art pur l'art-Modus zu entwerfen, das frei von ideologischen und gesellschaftlichen Aufforderungen bleiben sollte. (...) Die Idee der Autonomie der Literatur, ihr System der trans- und ahistorischen Werte, ihre Utopie vom freien ästhetischen Spiel, gefolgt von Gedanken der ›Erziehung‹ zu einem humanen und emanzipierten Menschen und die Überzeugung, dass die Kunst, die Schönheit erzeugend, eine Hermeneutik des Sinns entwickelt, der sie zum telos des Geistes führt – das alles hat sich als eine ohnmächtige und vergebliche Illusion vor dem blutigen Gang der Geschichte gezeigt.«³⁰⁰

Also darf man auch auf die Idee von Crnković, die Literatur habe die Macht, politische Veränderung zu bewirken, rückwirkend unterstreichen und differenzieren, dass dies

²⁹⁸ ebd., S. 85

²⁹⁹ Kazaz (2007), S. 85

³⁰⁰ ebd., S. 86

zwar der Fall sein kann, doch dass es sich hier um eine Literatur handelt, die nicht abgehoben von ihrem zeitlichen und historischen Rahmen funktionieren sollte, sondern eben durch diesen und ihren ›blutigen Gang der Geschichte‹ zurückgeworfen wird auf eine Realität, die sie dekonstruieren kann. Damit kann einen Denkraum für eine Zukunft erschaffen, in der sich diese Geschichte nicht wiederholen muss.

Allerdings sieht Kazaz hierin keineswegs eine Reduktion der Literatur, vielmehr eröffne diese Form einer literarischen Wahrheitssuche auch neue Möglichkeiten. Dass eine literarische Herangehensweise an die Kulturgeschichte und eine Neuschreibung des kulturellen Gedächtnisses – immer auch auf der Suche nach einer Annäherung an die ›Wahrheit‹ durch das Zur-Sprache-Bringen von so vielen Stimmen und Perspektiven wie möglich – kein neues Phänomen auf bosnischem Gebiet sei, merkt er an, bezugnehmend auf die Erinnerung an Ivo Andrić:

»Es gibt jedoch Ansätze für eine Neudefinition der Kultur und des kulturellen Gedächtnisses in Bosnien, die historisch viel weiter zurückreichen. Schon Ivo Andrić verfolge mit seinem archäologischen Verfahren (...) das Ziel, das mythische Gedächtnis zu dekonstruieren, um so an die historische ›Wahrheit‹ zu gelangen.«³⁰¹

Was der Literaturwissenschaftler Boris Previšić in einem Versuch, allgemein über die post-jugoslawische Nachkriegsliteratur zu sprechen, in den Raum stellt, ist das genreübergreifende Anliegen, die Vermischung von Information und Fiktion, von Biographie und Imagination, und die scheinbar schiere Unmöglichkeit, einen eben erst erlebten Krieg ausschließlich zu fiktionalisieren:

»Werden die Schriften mit literarischem Anspruch, welche die postjugoslawischen Kriege betreffen, in den Blick genommen, so springt zunächst die Durchmischung der Textsorten von Essay, Tagebuch, Augenzeugenbericht und expliziter Fiktionalisierung in die Augen. Entweder hält die klassische – auch literaturtheoretische – Genreunterteilung den Anforderungen der Kriegsrealität, welche immer die eigene kulturelle, politische und persönliche Position in Frage

³⁰¹ ebd., S. 88

*stellt, nicht stand, oder die klassische Fiktionalisierung in höchst literarisierter Form von narrativen Texten ist auf eine vorliterarische Verarbeitung angewiesen.*³⁰²

Der oben schon zitierte Davor Beganović aber stellt dieses Phänomen in einen breiteren Kontext und spricht davon, dass jede Literatur, unabhängig von ihrem Entstehungsrahmen, auf schon geführte Diskurse reagiere. Sein Argument jedoch steht im Vorwort des von ihm herausgegebenen Sammelbands und fungiert hier eher als apologetisches, die Literatur als wichtige und ernst zu nehmende Vermittlerin des Krieges darstellendes Moment:

*»Künstlerische Arbeiten (...) stehen somit immer in einem Verhältnis der Nachträglichkeit zu den ›realen Ereignissen‹, die bereits abgeschlossen und durch Fotografien, Presseberichte und TV-Dokumentationen bereits diskursiv geformt vorliegen. (...) Die Ergebnisse wiederum fordern dazu auf, ihre je spezifische Formung an jenem ›vorgängigem Material‹ zu messen und beides in ein reflexives Verhältnis zueinander zu bringen. Das ist, was den Betrachtern, Lesern oder Zuschauern aufgegeben ist (...).*³⁰³

Einigen kann man sich darauf, dass es sich hier wiederum nicht um *alle* künstlerischen Arbeiten handeln kann, nicht um Introspektionen, nicht um Texte mit einer von ihrem Kontext abgeschotteten Diegese, nicht um avantgardistische Universalversuche, sondern eben um Texte, die in der Imagination eine Antwort, eine Aufarbeitung und eine Wahrheitsfindung auf konkrete Ereignisse – hier den blutigen Zerfall Jugoslawiens – zu finden hoffen. Und diese werden unabhängig von Raum und Zeit – so die Hoffnung auf die Möglichkeiten der Kunst – auch immer auf unendlich viele andere konkrete Situationen übertragbar.

Die Autorin Lidija Dimokovska geht auf Charakteristika ein, die eben jene Autor*innen verbindet, die selbst den Krieg erfahren haben und aus dem Exil schreiben:

³⁰² Previšić (2014), S. 135

³⁰³ Beganović (2009), S. 9

»These traumatic events that occurred right before our eyes have deeply influenced our art, especially post-Yugoslavian writing. Some are about historical events, but many are simply about the experience of being dislocated, or dedicating to exploring the questions of nation, nationalism, freedom, identity. (...) Still others reach for universal political themes, or try to explore ourselves as victims of the system. Many of us have used humor to combat these traumatic events.«³⁰⁴

Auch, dass es sozusagen ein globales, post-jugoslawisches Exil gebe, dass sie auf Großveranstaltungen Autor*innen treffe, die in ihren jeweiligen Exilsprachen schreiben, erzählt Dimokovska. Und dass die gemeinsame Erfahrung der Kriege und Jugoslawiens sie immer noch verbinde, dass sie gegenseitig ihre Werke in ihre ›neuen‹ Heimatsprachen übersetzen, dass es gemeinsame Zeitschriften gebe, all das führe zu einem neuen Frieden ihrer literarischen Verbundenheit.³⁰⁵

Ihr folgendes Statement zur ›guten Seite‹ des Krieges mag trotz des makabren Tons doch hier erwähnt werden, hält es doch der deutschsprachigen Leserschaft einen unangenehmen Spiegel vor:

»If something good has come from these terrible events, it's that the Yugoslav War and these political crises have provoked an interest in the literature of my region. We are in a way masochistic: in reading literature, and in enjoying art in general, people love tragedy, sadness, conflicts, exile, refugees, etc. And all of these are present in the writers of my lost generation. It is an irony that the tragedies that informed these works have led to them getting translated into many languages and invited to festivals around the world. They had just as much talent before the war and used it quite well, but the war brought to them readers, audiences, and a space in European literature. And most of them are still writing about it.«³⁰⁶

³⁰⁴ Dimokovska (2016)

³⁰⁵ ebd.

³⁰⁶ ebd.

Und diese verlorene Generation, die ›lost generation‹, wie sie auch Hitzke und Majić bezeichnen, versuche das, was so unwiederbringlich verloren scheint, durch die Literatur wieder zu integrieren.³⁰⁷ Und ist nicht auch eine solche Literatur, die sich außerhalb der Grenzen einfach das Recht nimmt, dazuzugehören, notwendig, um der nationalen Ideologie die Stirn zu bieten?

»Und letztendlich, äußerst zugespitzt, ist nicht eine solche ›virtuelle‹ Exil-post-jugoslawische Literatur vielleicht ein notwendiges Mittel der Kritik, mit dem man danach strebt, den dominanten nationalen Diskurs zu destabilisieren, der zu den Kriegsereignissen führte? Gerade wegen dieser Fragen ist es notwendig, die literarischen Werke der ex-jugoslawischen AutorInnen zu erforschen, aber noch wichtiger ist der performative destabilisierende Akt, mit dem die Literatur kritisch teilhaben kann – nicht nur gegen nationalistische Diskurse der Heimatliteraturen, sondern auch gegen die Position der Literaturen derjenigen Länder, in denen sie sich befinden.«³⁰⁸

³⁰⁷ vgl. Hitzke/Majić (2012), S. 10

³⁰⁸ Hitzke/Majić (2012), S. 11

2.4.8 Und heute?

Die Nachkriegsliteratur, die sich ganz gewaltig politisierte und Stellung bezog, wird erst im letzten Jahrzehnt wieder abgelöst von einer Generation von Autor*innen, die sich der L'Art Pour L'Art wieder verpflichtet fühlt und sich klar abgrenzen will von einem politischen Anspruch der Kriegsaufarbeitung.

»(...) {I}t may not be surprising to find that much Croatian literature from the 1990s and the early twenty-first century, roughly speaking, has been made under the star of Orwell [public and human liberty] (...) and it is only in recent years that the more clearly ›Nabokovian‹ [pure aesthetic] texts are making a clear comeback in Croatian letters.«³⁰⁹

Interessanterweise geschieht gerade dadurch, dass sich Autor*innen nicht mehr explizit für oder gegen eine nationale Sicht auf die post-jugoslawische literarische Landschaft entscheiden, der eigentliche politische Akt: Translaterale Literaturzeitschriften, eine Fluktuation der Autor*innen auf unabhängigen Buchmessen und Festivals, Fans, Leserschaft und Aufmerksamkeit der Texte über alle Grenzen hinaus, kommen überall auf. Dass sich die jeweilige Politik dem entgegenstellt, ist gleichzeitig leider auch wahr. Dass zum Beispiel der Bestand an Büchern eines serbischen Autors auf dem unabhängigen Zagreber Festival für Internationale Literatur innerhalb von Stunden ausverkauft ist, weil seine Werke in den örtlichen Buchläden nicht erhältlich sind, soll nur als Beispiel dienen. Die nationale Politik des Buchmarktes, der in Kroatien zum Beispiel keine Bücher auf Serbisch vertreibt, obwohl die Sprache von der Leserschaft definitiv verstanden wird und diese sich vom Kroatischen lediglich in dialektalen Differenzen unterscheidet, handelt also, gemessen am vorherigen Beispiel, klar gegen die Nachfrage und schneidet vor allem auch den eigenen Autor*innen ins Fleisch, indem sie ihre Reichweite künstlich auf ein Minimum limitiert. Crnković unterstreicht das Interesse an der Kunst aus anderen Staaten auch an dem Beispiel, dass die Bücher des serbischen Autors Danilo Kiš schon in den kroatischen Bibliotheken der 1990er stets

³⁰⁹ Crnković (2002), S. 154

verliehen waren³¹⁰. Ivana Sajko spricht außerdem davon, dass eine Öffnung des Buchmarktes auch für die Leserschaft von Interesse sein müsse: *»Ein solcher Austausch interessiert auch die Leser, und auch die gesamte Literaturszene ist daran interessiert, dass sich der Buchmarkt auf die übrigen Nachfolgestaaten ausweitet.«*³¹¹

Was aber auch beobachtet wird, ist, dass neuerdings die Rückkehr der L'Art Pour L'Art einzieht, dass Autor*innen der jüngsten Generation nicht mehr ›nur‹ vom Krieg berichten oder den Nationalismus anprangern wollen. Die Autor*innen, die bisher in vorliegender Arbeit zu Wort kamen, gehörten zu einer Generation, die zumindest in der Kindheit den Krieg und seine Folgen, die Dislokation und die Identitätsfragen noch am eigenen Leibe erfuhren. Die Nachfolgeneration verlangt aber nach einer Rückkehr zur ›Normalität‹, einen Einzug ins Innere, in Krisen, die mit dem Aufwachsen, mit Abnabelung, Rebellion zu tun haben, ohne von einem Krieg, einem Außen, in heftige Bewältigungsprozesse geschleudert zu werden. Der Autor Vladimir Arsenjević sieht für diese Generation aber eine ganz andere Gefahr:

*»Heute sehen wir uns mit einer jungen Nachkriegsgeneration konfrontiert, die – mit regionalen Unterschieden – überall zum Nationalismus tendiert. (...) Sobald wir uns endlich mal beruhigt haben werden, werden wir fähig sein, rationales von irrationalem Handeln zu trennen und rational zu agieren. Dann wird die ›Jugosphäre‹ tatsächlich existieren. Sie wird ein Denkmal unserer neu entdeckten Reife sein.«*³¹²

³¹⁰ vgl. Crnković (2002), s. 207

³¹¹ Bürgisser (2011)

³¹² ebd.

2.4.9 ›Migrant*innenliteratur‹

Der Diskurs über ›Migrant*innenliteratur‹ im deutschsprachigen Raum wurde über Jahrzehnte hinweg nicht nur mehrheitlich von Wissenschaftler*innen geführt, die eben keinen Migrationshintergrund haben, sondern er führte auch zu einer Exotisierung dieser Literatur. Zunächst wäre es also wohl ratsam, die Vorgeschichte des Diskurses über die ›migrantischen Autor*innen‹ im deutschsprachigen Raum zu thematisieren, wengleich dieser ohne die übergeordneten Identitätsdiskurse, der Identitäts-Fluidität des modernen Menschen nicht zu denken ist. Zu wissen, aus welchen Klischees und Stereotypen sich die ›Migrant*in‹ als Autor*in schon befreien durfte, kommt dem Blick auf diese Texte höchstwahrscheinlich zugute.

James Orao zum Beispiel schildert die Themenfelder der ›migrantischen Literatur‹ in chronologischen Etappen, wenn er erklärt, in der ›Migrant*innenliteratur‹ zu beobachten sei ein »(...) *thematischer und motivischer Wandel von Nostalgie und Heimatlosigkeit der früheren Migrationsliteratur (der späteren 1970er bis frühen 1990er Jahre) zur kritischeren Auseinandersetzung mit Fragen zu Identität, Hybridität und Migration*«. ³¹³

So sei seit den 1970ern den Werken von Autor*innen mit Migrationshintergrund ›gestattet‹ worden, in den Diskursen der deutschsprachigen Literatur aufzutauchen, aber lediglich als Nischenliteratur oder eigenes Genre:

»Die Position der deutschsprachigen Migrationskultur ist seit Erscheinen der ersten Publikationen eine theoretische und diskursive Problematik der Literaturwissenschaft gewesen. Ob sie nun der deutschen Literatur zuzuordnen sei oder als eigenständiges Genre innerhalb der deutschen Literaturproduktion eigeordnet werden solle (...).«³¹⁴

Und um dies zu identifizieren seien Gemeinsamkeiten gefunden worden, Paradigmen, die diese Literaturen auszeichnen sollten: das ewige Suchen nach dem Zuhause in der

³¹³ Orao (2013), S. 29

³¹⁴ ebd., S. 28

Fremde in etwa, oder Zerrissenheit und Nostalgie. Nicht erst gestern ist eine solche Herangehensweise an die ›Migrant*innenliteratur‹ kritisiert worden. Die migrantische Literatur sei ausschließlich auf diese Merkmale hin reduziert worden, so der Vorwurf, und gar nicht über die eben genannten Paradigmata hinaus nach ihrer Literarizität befragt worden. Auch habe sich die Annahme, dass es sich bei den Texten um autobiographische Literatur handeln müsse, von der Leserschaft und auch der Wissenschaft umso öfter unreflektiert eingeschlichen. Dies gibt auch die Professorin für Interkulturelle Germanistik Raluca Rădulescu zu bedenken:

»Dass Migrantenliteratur oft mit autobiographischem Erzählen gleichgesetzt wird, ist jedoch nur eine Falle, in die doch viele Wissenschaftler hineingefallen sind, die sich entweder zu leicht in der Täuschung entstehungsgeschichtlich privilegierter Deutungsmuster verfangen ließ, oder die damit absichtlich den ästhetischen Wert der Texte als bloße Dokumente in Frage stellen wollten.«³¹⁵

Außerdem sollte die Frage gestellt werden, ob im Hinblick auf die Diversität der Gesellschaft im Allgemeinen eine solch vereinfachte Dichotomie – migrantisch/nicht migrantisch – überhaupt noch Bestand haben kann. Wer gilt denn als Migrant*in, ab wann ist man keine*r mehr?

Seit den 1980er Jahren hat vor dem Hintergrund dieser Fragen eine Solidarisierung von innen stattgefunden, in der sich Autor*innen mit Migrationshintergrund selbst zu Bewegungen zusammenschlossen, wie die in den 1980ern entstandene PoLi-Kunst-Bewegung – für ›polynationale Kunst‹ stehend. Diese Kunst

»(...) sollte programmatisch vorgehen, um ein Betroffenheitsgefühl bei den deutschen Leserinnen und Lesern gegenüber den Lebensumständen der Gastarbeiter/innen hervorzurufen. Wie der Name suggeriert, sollte PoLiKunst ein multinationales Forum

³¹⁵ Rădulescu (2013), S. 27

sowohl zu (literarischen) Verarbeitung des Fremdheitserlebnisses als auch ein Forum der politischen Solidarität sein.»³¹⁶

Hier war es also vor allem um eine »Kunst der Betroffenheit«, um »Gastarbeiterliteratur« gegangen, in der Migrant*innen den Fokus auf Missstände und nicht vorhandene Integration richteten.³¹⁷ Orao bezieht sich hier auf einen 1984 erschienen Aufsatz der Autoren Rafik Schami, Franco Biondi und Suleman Taufiq, in dem sie sich selbst den Stempel der ›Gastarbeiterliteratur‹ aufdrücken und mit der Ironie eben dieses Begriffs versuchen, aufzurütteln: »Die Ideologen haben es fertiggebracht, die Begriffe Gast und Arbeiter zusammenzuquetschen, obwohl es noch nie Gäste gab, die gearbeitet haben.«³¹⁸ Thomas Ernst schreibt dazu in ›Literatur und Subversion‹:

»Zudem sind diese ›migrantischen Autoren‹ keine ›Gastarbeiter‹ sondern Akademiker. (...) Diese ironischen Differenzierungen bzw. Zurückweisungen des Begriffs werden von der Literaturkritik und -wissenschaft jedoch ignoriert. Das Label ›Gastarbeiterliteratur‹ bleibt haften (...).«³¹⁹

James Orao bemerkt demgegenüber aber, dass zumindest der Fokus auf den sozialen Status von Migrant*innen in Deutschland und die Thematik der damit einhergehenden Suche nach Heimat immer noch zu finden sind, weil eben eine Lebenswelt der Autor*innen, und seien sie Migrant*innen zweiter oder dritter Generation, immer noch nicht mit einer Lebenswelt von Deutschen ohne Migrationshintergrund gleichkomme:

»Dieser problematische Zustand hält, meiner Ansicht nach, in der Migrationsliteratur in Deutschland bis heute an und ist somit noch in der Migrationsliteratur der ›zweiten‹ und ›dritten Generation‹ zu finden. Die Motive von Heimat bzw. Heimatlosigkeit, Nostalgie und Einsamkeit der früheren Migrationsliteratur sind in der zeitgenössischen

³¹⁶ Orao (2013), S. 31

³¹⁷ vgl. ebd., S. 30

³¹⁸ Ernst (2013), S. 134

³¹⁹ ebd., S. 289

*Migrationsliteratur – in der sogenannten interkulturellen Literatur – zur Verarbeitung der Hybridität und der Ambivalenz umgewandelt worden.*³²⁰

Mit all diesen Überlegungen im Hinterkopf und im Wissen um diesen Diskurs, gibt es dennoch Wissenschaftler*innen und auch Autor*innen, die vor allem, wenn es um den Umgang mit (nationalistischen) Ideologien geht, auf die Besonderheit von Texten verweisen, die von Autor*innen mit Migrationshintergrund verfasst wurden. Da der *Soldat* ja eben auch von einem solchen Autoren stammt, ist dieser Diskurs für ein breiteres Verständnis dieses Textes nicht unerheblich.

Dass der Literatur von Migrant*innen im Gefecht zwischen Ideologie und Imaginärem besondere Aufgaben zufallen, ist allein durch die Tatsache bedingt, dass sie persönlich aus jeglicher Identitätsdichotomie aussteigen muss. Raluca Rădulescu beschreibt dies in ihrer Monografie *»Die Fremde als Ort der Begegnung: Untersuchungen zu deutschsprachigen südosteuropäischen Autoren mit Migrationshintergrund«*:

*»Schlichte Unterscheidungen zwischen eigen und fremd sind mit der Zeit, auf dem Hintergrund anwachsender Prozesse gegenseitiger Beeinflussung in den multikulturellen Gesellschaften, terminologisch sowie methodologisch nicht mehr ausreichend.«*³²¹

Nicht nur, dass die Autor*innen sich in einer Gesellschaft der ohnehin zerfließenden Identitäten aufhalten, sie selbst sind durch ihre persönliche Migration Teil dieses Zerfließens geworden. In ihrer Welterfahrung des Fremdseins können sie, so Rădulescu, in ihrer Literatur *»ein komplexes Spiel mit Identität und Alterität inszenieren«*³²².

³²⁰ Orao (2013), S. 43

³²¹ Rădulescu (2013), S. 24

³²² ebd.

James Oraq schreibt der Literatur von Autor*Innen mit Migrationshintergrund zusätzlich eine Sprengkraft im Diskurs um die ›deutsche Leitkultur‹³²³ zu:

»Als literarisches Attest der Multi- bzw. Interkulturalität in Deutschland tritt die Migrationsliteratur gegen starke gesellschaftliche und literaturwissenschaftliche Diskurse an, wie beispielsweise die im Frühjahr 2000 von Friedrich Merz hervorgerufene Diskussion um die ›deutsche Leitkultur‹.«³²⁴

Auch sei, wenn man eine Chronologie der Migrant*innenliteratur und deren Themen verallgemeinern möchte, nicht mehr die Nostalgie oder das Leid im Vordergrund, sondern eben die Entfernung aus der einseitigen Identitätsbestimmung und die Verhandlung des für die Migrant*innen neuartigen Umgangs mit dem Hybrid ihrer Identität:

»Nicht mehr das Leiden im fremden Land steht im Zentrum der Migrationstexte, sondern Konzepte einer homogenen kulturellen Identität werden durch ›hybride‹ Lebensentwürfe und Schreibweisen in Frage gestellt. Dieses Leben in zwei Welten, diese kulturelle Gespaltenheit, diese Lokalisierung im third space (Bhabha 1994) wird von Künstlern und Intellektuellen produktiv umgesetzt.«³²⁵

James Oraq spricht sich für eine immerwährende Identitätssuche aus, für Identität als dynamischen Prozess, der nicht zuletzt die Kunst verpflichtet sein soll. In diesem Sinne zitiert er selbst auch den Protagonisten Aleksandar aus dem *Soldaten*:

³²³ 2005 wurde der Begriff der ›Deutschen Leitkultur‹ von Jörg Schönbohm (Brandenburger Innenminister - CDU) wieder in den Vordergrund gestellt, um die anhaltende Frage der Beziehung zwischen ›den Deutschen‹ und ›den Ausländern‹ einmal mehr zu erörtern. Vgl. Korge (2010)

³²⁴ Oraq (2014), S.28f.

³²⁵ Hausbacher / Klaus et.al (2012), S. 12

»Ein Maler darf nie mit dem zufrieden sein, was er sieht – Wirklichkeit abbilden heißt vor ihr kapitulieren! (...) Künstler müssen umbilden und neu bilden, Künstler sind Weltveränderer und Weltenschaffer!«³²⁶

So umreißt Orao Aleksandars Rückkehr nach Belgrad, einer Stadt, die mit der Stadt seiner Erinnerung nichts mehr gemein hat, einen Abgleich also zwischen der Nostalgie und dem Jetzt und dem damit einhergehenden Verlust der imaginierten Identität. Auch Aleksandars ewiges Betonen des Unfertigen setzt er in den Rahmen der ewigen Identitätssuche, die niemals zu Ende gehen dürfe, sonst befände man sich in einer Statik, die nur in einem Beet der Ideologie gedeihen könne: *»Ich bin gegen das Enden, gegen das Kaputtwerden! Das Fertige muss aufgehalten werden! Ich bin der Chefgenosse für das Immerweitergehen und unterstütze das Undsoweiter!«³²⁷*

Und eben so, in seinem Sich-Sträuben gegen ein Endliches, unterstützt auch Aleksandar diese These, dass sich das Imaginäre dem Ideologischen in den Weg stellen kann.

Das Fazit dieser Überlegungen wäre also, dass die Literatur, vor allem eine subversive und aus einem Migrationskontext herausgeschriebene Literatur, in ihrer Grenzenlosigkeit des Imaginären durchaus in der Lage sein kann, die Grenzen der Ideologie zu durchbrechen und alternative Identitätskonzepte aufzustellen und in diesem Sinne ein zuschreibungs- und religionshybrides Konzept eines ›Ichs‹ ebenso wie eines ›Gottes‹ erschaffen kann.

³²⁶ W., S. 24

³²⁷ W., S. 23

3. Analyse von ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹

Im Folgenden wird der Debütroman Roman von Saša Stanišić ›*Wie der Soldat das Grammophon repariert*‹ analysiert.

Es werden die Kapitel, die für das Thema dieser Arbeit von besonderer Relevanz sind, beleuchtet. Dabei wird die Chronologie verwendet, die auch im Buch zu finden ist. Dadurch, dass das Buch anachronistisch verfasst worden ist und in der Mitte des Romans ein großer Rückblick des ›Als alles gut war‹ – also der Zeit vor dem Krieg – stattfindet, wird auch die Analyse im Verlauf der Ereignisse diesem Anachronismus folgen.

3.1 Am Anfang steht ein Schwur: Die Initiation.

»Die wertvollste Gabe ist die Erfindung, der größte Reichtum die Phantasie. Merk dir das, Aleksandar, sagte Opa ernst, als er mir den Hut aufsetzte, merk dir das und denk dir die Welt schöner aus. Er übergab mir den Stab. Ich zweifelte an nichts mehr.«³²⁸
Aleksandar Krsmarović

Der Roman beginnt. Man ist hineingeworfen in die Welt des Protagonisten Aleksandar, der hier noch ein Kind ist. Hinein nach Višegrad, in das bosnische Dorf, in dem er mit seiner bosniakischen Mutter und seinem serbischen Vater aufwächst, dieser Zuschreibungen seiner Eltern noch nicht bewusst. Hineingeworfen in eine noch unberührte, kindlich naive Welt, in der Aleksandar fest davon überzeugt ist, ein Zauberer zu sein. Dann, schon auf der ersten Seite, beginnt die heile Welt zu zerbröckeln. Mit einem persönlichen Drama fängt es an als Vorwehe des kollektiven Dramas, das ihn später einholen wird: Sein geliebter Großvater stirbt.

Schon am Anfang des Romans steht also der Tod, kurz nachdem Aleksandar von eben diesem Großvater zum Zauberer gekürt worden ist. Und Goethes Aphorismus, dass diesem wie auch allen anderen Anfängen ein Zauber inne wohnen soll, wird in *»Wie der Soldat das Grammophon repariert«* subtil sublimiert: Es ist das Vakuum eines jeden Zaubers im Anfang – die blanke Zauberlosigkeit des Todes nämlich –, welches die Geschichte und mit ihr die Magie erst nötig macht. Eine Umkehrung der Verzweiflung, des Schocks und der Unglaubwürdigkeit in das ewige Versprechen des Erzählens selbst hinein: Aleksandar will den Tod nicht akzeptieren, muss jetzt also einfach seine Mächte als Fähigkeitenzauberer unter Beweis stellen, nicht nur, um seinen Großvater wieder zum Leben zu erwecken, sondern auch, um die Geschichte, die er erzählt, mit dem so mächtigen Zauber der Erfindung zu beflügeln, dass die Grenze zwischen Imaginärem und Realität kaum noch greifbar erscheint.

³²⁸ W, S. 11

Aleksandars Geschichte beginnt also auch mit der Erinnerung an einen Initiationsritus: Er erhält von seinem Großvater einen Zauberhut! Und daraufhin geschieht es: »*Ich zweifelte an nichts mehr.*«³²⁹ Die Geschichte beginnt also schon mit einer mystisch aufgeladenen Wandlung ins Transzendente, in die vollkommene Wahrheit des Imaginären hinein, in der und durch die ein Einblick in die persönliche Realität Aleksandars gestattet wird. Silke von Sehlen bringt das transformative Erleben einer solchen Initiation, die persönlich, gesellschaftlich und »religiös« stattfindet, auf den Punkt:

»Die Initiation ist ein in den drei Phasen von Ausgang, Übergang und Eingang ablaufender Wandlungs- und Entwicklungsvorgang, der im innermenschlichen Bereich als Individuationsprozeß, im zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen Bereich als Sozialisationsprozeß und im religiösen Bereich als Offenbarungsprozess abläuft und dessen Ergebnis eine so umfassende und grundlegende existentielle Änderung ist, daß er als ein Tod des alten und eine Wiedergeburt eines neuen Menschen symbolisiert wird.«³³⁰

Wo Initiationsriten oft eine religiöse oder kultische Komponente haben, stellt hier das Ende des Lebens des Großvaters und der Beginn von Aleksandars Fähigkeitenzaubererkarriere dessen neue grundlegende existentielle Veränderung dar. Seine Initiation heißt für Aleksandar, dass er die Transformation vom Kind zum Erzähler macht.

Der Text führt über den Tod des geliebten Menschen auch in den Tod von dessen Glaubenssätzen und Überzeugungen, an die Aleksandars Weltansicht anlehnte: Der Geschichtenerzähler und feurige Kommunist Slavko stirbt, und mit ihm der sichere Glaube an ein System, das nun, da es einen Riss erhalten hat, quasi dazu verdammt ist, zu zerfallen. Das Kind übernimmt das Erzählen und den Lauf des Geschehens.

³²⁹ ebd.

³³⁰ Freese (1971), S. 155

Das erste, was er möchte, ist seinen Großvater dort zu begraben, wo er am liebsten war, »in den besten Geschichten.«³³¹ Der Großvater, der sagte, »(...) *das ist das Herrliche bei uns in Višegrad, uns gehen die Wege und die Geschichten niemals aus – kleine, große, komische, traurige, unsere Geschichten!*«³³² Und diese Geschichten zu erzählen, die besten aller Geschichten, verpflichtet sich Aleksandar von Beginn an.

Von nun an wird die Geschichte durch die Augen von jemandem erzählt, der sich genau in diesem Moment dazu entscheidet und es wagt, an »alles« zu glauben, an die Magie, an die Bezwingung des Todes durch das Erzählen selbst. Von jemandem, der sich just in diesem Moment selbst dazu ermächtigt, die Geschichte, sich und die Lesenden zu retten.

Kurz nach dem Erlangen der Zauberhutwürde stirbt der Großvater also und die Unmöglichkeit, ihn zurückzuholen, löst eine Spannung aus, die durch die ganze Geschichte hindurch tragen wird: Der Fähigkeitenzauberer Aleksandar – ganz fest davon überzeugt, dass er den Tod des Großvaters rückgängig machen wird – scheint in Anbetracht des Begräbnisses kapitulieren zu müssen. Aber, dass er kein Zauberer sei, das glaubt er nicht! Lediglich habe er vielleicht falsch kalkuliert und die Zauberkräfte vor dem Tod des Opas schon an einen Olympiasieger, den er auf dem Treppchen sehen wollte und ihn herauf zauberte, aufgebraucht. Der Opa allerdings sei, so denkt es sich Aleksandar, »nur vorläufig tot«³³³.

Der Tod, und auch der Krieg als dessen Erweiterung, Potenzierung sowie der Systemumbruch, den man hier als Tod einer Identität klassifizieren darf, kann nur in magischem Denken überwunden, außer Verstandes verstanden und verarbeitet werden, was diese Magie nicht degradiert, sondern umso realer erscheinen lässt, sofern sie Aleksandar die Möglichkeit bietet, die Realität angemessener annehmen zu können. Was mit einem Tod beginnt, mündet also in eine magische Erzählung.

³³¹ W, S. 13

³³² ebd., S. 30

³³³ ebd., S. 12

Für das Festhalten am Leben, der unüberwindbaren Machtlosigkeit des Menschen zu entkommen, bedarf es der Magie, wie auch Joan Didion in »*A Year of Magical Thinking*« – einem Memoir über die Trauerarbeit nach dem Sterben ihres Mannes – anschaulich macht, vor allem an der Stelle, an der sie wütend wird über den Glauben eines Theologen kurz nach dem Begräbnis ihres Mannes:

*»The theologian spoke of ritual itself being a form of faith. My reaction was unexpressed but negative, vehement, excessive even to me. Later I realized that my immediate thought had been: But I did the ritual. I did it all. I did St. John the Divine, I did the chant in Latin, I did the Catholic priest and the Episcopal priest, I did ›For a thousand years in thy sight are but as yesterday when it is past‹ and I did ›In paradisum deducant angeli.‹
And it still didn't bring him back.*

›Bringing him back‹ had been through those months my hidden focus, a magic trick.«³³⁴

Ebenso wie Aleksandar spricht auch sie von Magie, um den Tod des Ehemannes ungeschehen zu machen, ihn zumindest für ihr Bewusstsein in einem unerreichbaren Fach zu verschließen. Diese Form der Trauerverarbeitung ist also nicht ungewöhnlich. Was ungewöhnlich ist, ist der Kontext, in dem sie stattfindet.

Es ist das Jahr 1991: Carl Lewis hat mit Aleksandars magischer Hilfe die Olympiade in Tokyo gewonnen, und die Mutter hat ihre Freude verloren. Die Vorwehen des Krieges zerren an allem und allen, und das Kind Aleksandar spürt und sieht alles, kann aber noch nicht begreifen. Was er begreifen kann, ist, dass der Großvater nicht da ist.

Der Tod, das Ende dieses geliebten Menschen, löst den Erzähldrang aus, der dem Text zugute kommt, er stirbt nicht, er darf nicht sterben, die Trauerphasen sind in Aleksandars Zauberhut eingestickt, durchlaufen zwar einen Wandel, aber bleiben zyklisch und nehmen im Grunde bis zum Ende des Romans niemals ein Ende. So wie

³³⁴ Didion (2005), S. 43 f.

auch das Erzählen niemals ein Ende nehmen werden, und das schwört Aleksandar bei allem, was ihm groß erscheint.

Im Text treffen sich die beiden Ebenen, die persönliche des Todes, und die kollektive des Systems, das auch im Begriff ist, niederzugehen. Denn da ist eine Größe in der Parteizugehörigkeit des Opas, die in Aleksandars Wahrnehmung an eine Religiöse heranreicht, eine Instanz, die über Tod und Leben entscheidet:

»Ich hätte Oma gern die Hand auf den zitternden Rücken gelegt – ihre Bluse wäre nass vor Schweiß gewesen – und gesagt: Oma, nicht! Es wird alles gut! Opa ist doch in der Partei und die Partei befindet sich in Übereinstimmung mit den Statuten des Bundes der Kommunisten, ich finde bloß meinen Zauberstab gerade nicht. Es wird alles wieder gut, Oma. (...) Mein Stab und mein Hut zaubern ausschließlich im Sinne der Partei.«³³⁵

Aleksandar leugnet es hier zwar noch mit Inbrunst, aber mit dem Großvater stirbt auch die Größe der Partei, weder ihn, noch sich selbst kann sie von den Toten erwecken. Diese eine Instanz, Jugoslawien, die für den kleinen Aleksandar Identität bedeutet, wird zerfallen, sterben, und die Suche nach dieser verlorenen Identität wird hier zu einem Hauptmotiv des Buches.

Schon mit dem Tode des Großvaters erhascht man also eine Ahnung darüber, dass etwas im Argen liegt.

Auch eine Kirchenreferenz als Kontrast zu dem Begräbnis taucht hier schon auf, in den neugierigen und unwissenden Augen Aleksandars der moralischen oder politischen Wertung völlig entzogen, leitet sie hier subtil die Tragik der späteren Mordfalle der Religionszugehörigkeit ein:

»Einmal beobachtete ich heimlich eine Beerdigung, auf der es keine langen langweiligen Reden gab, sondern eine kurze unverständliche. Ein bärtiger Mann in Frauenkleidern sang

³³⁵ W, S. 28 f.

und schwenkte eine goldene Kugel an einer Kette. Aus der Kugel rauchte es und der Tod roch nach grünem Tee. Später erfuhr ich, dass der Mann ein Pope war. Bei uns gibt es keine Popen – bei uns reden sechzigjährige Brustorden.»³³⁶

Wie unwissend und beiläufig orthodoxe Religiosität von Aleksandar beobachtet wird, zeigt doch an, dass er nichts von dieser Realität gekannt hat, sie gar nicht einmal als eine religiöse Realität hat kategorisieren können. Eine Realität, die später zum großen Teil über Leben oder Tod entscheiden wird. Damit wird die Absurdität und das politische Kalkül der späteren Überlappung von Ethnie und Religion umso deutlicher, man lacht über Aleksandars wunderbar ehrlich-naive Beobachtung, und doch – im Schatten der Zukunft – wird die Frage der Religion in diesem Lichte der kindlichen Neugier umso trauriger. Und auch, dass hier galant der Pope mit dem »Brustorden« ersetzt wird, dass also der Vertreter Gottes auf der einen Seite, den Vertreter der Partei – oder des Systems – auf der anderen Seite repräsentiert, unterstreicht noch einmal das Konzept der politischen Religion in Jugoslawien, wo die Partei und die Prinzipien des Systems einen Gottesglauben ersetzen sollten.

Inmitten der Erzählung über seinen verstorbenen Opa Slavko erwähnt Aleksandar auch den seit langem verstorbenen Großvater mütterlicherseits, an den er kaum Erinnerungen hat und der seit langem verstorben ist. Er fragt seine Mutter nach ihm, sie zögert, hat sie doch seit dessen Tod zumindest mit Aleksandar nicht über ihn gesprochen. Sie erzählt über ihren Vater: »*Du hattest keinen Opa, Aleksandar, du hattest einen Traurigen*«³³⁷. So leitet sie ihre noch bittere Erzählung über ihren Vater ein, der an seiner Alkoholsucht verstarb, die – ausgelöst vom Verlust seiner Arbeit, nachdem die Eisenbahn in der Stadt abgeschafft worden war – auch als ein Vorzeichen des Zerfalls des Systems gedeutet werden kann. Jedenfalls ist die Geschichte gespickt von Hoffnungslosigkeit, wenn das, woran man geglaubt, wofür man gelebt hat, plötzlich anfängt, sich aufzulösen. Der »Traurige« beginnt zu trinken und um seine Erde zu trauern, scheinbar wahnsinnig, doch spielt sein Wahnsinn hier die Rolle eines Vorboten,

³³⁶ ebd., S. 29

³³⁷ ebd., S. 19

der »Verrückte« versteht, was geschieht, die anderen wollen die Zeichen nicht sehen und verbannen ihn in die Schublade des »Dummen«:

»Der kniete sich hin, kratzte in dieser seiner Erde, bis ihm die Fingernägel brachen und Blut kam. Der streichelte Gras und roch daran und weinte in die Grasbüschel wie das kleinste Kind – meine Erde, wie bist du mir getreten und jedem Gewicht ausgeliefert.«³³⁸

»[V]oll plötzlicher dummer Liebe zum Wasser und zu seinen Ufern«³³⁹ verbringt der »Traurige« die Nächte an der Drina, versucht, sie festzuhalten, spricht mit ihr. Er spricht mit dem Fluss, einem Symbol der ewigen Veränderung. Der Mensch, der versucht sie festzuhalten, wird ein Motiv, das sich den ganzen Roman hindurch als Grundmotiv wiederholen wird.

»[W]ie soll ich dich, wie soll ich allein etwas so Großes retten?«³⁴⁰, ruft er in die Drina hinein, die Verzweiflung der Zeit sinkt in ihn ein. »Ein Fluss: nur Wasser und Leben und Kraft und nichts sonst!«³⁴¹ In diesem geliebten Fluss, der das Leben symbolisieren sollte, durchbohrt von den Haken der Angler, welche ihrerseits die Waffen symbolisieren, die in seinem Magen herumstochern, im Magen der Zeit, und den Fischen die Kiemen zerreißen, den Lebewesen in diesem Fluss der Zeit, so der Großvater, bleibt nichts unversehrt. Alles zerreißt, und dann endet das tragische Leben des Opa, der kurze Zeit später in seinem Alkohol und in der Drina ertrinken wird, »damit ihm die Drina seine einzige und letzte Träne wurde.«

Nachdem er diese Geschichte seines anderen Großvaters gehört hat, und inmitten der Trauer über den Großvater Slavko, erklärt Aleksandar sich selbst zum »Chefgenossen des Unfertigen«: »Ich bin gegen das Enden, gegen das Kaputtwerden! Das Fertige muss aufgehalten

³³⁸ ebd.

³³⁹ ebd.

³⁴⁰ ebd., S. 20

³⁴¹ ebd.

werden!«³⁴² Und was könnte besser das Sterben, das Vergessen, die Zerstörung und den Tod aufhalten, als das Erzählen selbst? Schon befindet er sich in der inneren Logik des Romans. Alles, was vollendet oder abgeschlossen wird, ein Wochenende, Staudämme, die den Fluss aufhalten, die Ferien, ein Leben oder eine Brücke, kommt Aleksandar *»unglücklich und unverdient vor«*³⁴³. Es wird plötzlich ein Sog der Suche erzeugt, ein Sog des Aufhaltens der Zeit, des Konservierens oder gar Wiederbelebens der Erinnerung, und man ahnt, dass das die Richtung sein wird, die die Erzählung einschlägt, obwohl die gesamte Tragweite des Verlustes, gegen den sich Aleksandar wehren wird, lediglich in den Wehen liegt. Eine Lösung findet Aleksandar, denn *»Künstler sind Weltveränderer«*, wie sein Vater sagte. Aleksandar warnt vor und pokert hoch: *»Ich will unvollendete Dinge schaffen. (...) — ich werde ein Fußball spielender, angelnder Serienkünstler des Unfertigen sein!«*³⁴⁴ Nimmt man an, die Andeutung dürfe sich auch auf seine Erzählung ausweiten, so muss ein Text folgen, dessen Erzähler sich partout gegen das Enden in jeglicher Hinsicht wehren wird und stets an der Hoffnung der künstlerischen und auch magischen Veränderung von Realität festhält.

Zum Ende des ersten Kapitels hin steigt der Ur-Großvater in das Grab seines Sohnes hinab: *»Ur-Opa klettert in die Grube und reißt mit beiden Händen Steine und Wurzeln aus den Erdwänden. Wie sieht es hier aus?, sagt er. Mein Sohn, meiner!«*³⁴⁵ Ein Vater, der den Sohn zu Grabe tragen muss, ein Vater, der hinabsteigt, um nachzusehen, wie es hier, im Tod, aussieht, ob es gut genug ist für den Sohn, eine alte Ordnung, die Zeugin eines Todes der neuen Ordnung werden muss, all das führt metaphorisch in die Tragödie des bevorstehenden Krieges.

Und um am Anfang die Unendlichkeit der Geschichte noch einmal zu manifestieren, endet das erste Kapitel, das mit dem Tod eingeleitet wird, mit der nochmaligen Betonung, dass eines, nämlich das Erzählen selbst, niemals enden wird:

³⁴² ebd., S. 23

³⁴³ ebd.

³⁴⁴ ebd., S. 24

³⁴⁵ ebd., S. 29

»Wir hatten ein Versprechen aus Geschichten, Mama, nickte der Sohn entschieden und schloss die Augen, als zauberte er ohne Stab und Hut, ein ganz einfaches Versprechen: niemals aufhören zu erzählen.«³⁴⁶

³⁴⁶ W, S. 32

3.2 »(...) dass ein Krieg zu einem Fest kommt«

»(...) und der letzte heitere Ton noch in der Luft, nur nicht mehr heiter.«³⁴⁷

Aleksandar

Bereits im zweiten Kapitel des Romans wird Aleksandars kindliche Idylle in Višegrad, die durch den Tod des Großvaters gebrochen, jedoch noch nicht entzaubert werden konnte, jäh in eine Realität gestoßen, die sich nach dem Gewehrschuss eines ›Geisteskranken‹ unaufhaltsam zu entfalten beginnt. Und mit diesem Schuss hält auch die (religiöse) Identität, über die sich bisher niemand den Kopf zerbrechen musste, Einzug. Der Krieg kommt und raubt in Windeseile überlebenswichtige Selbstverständlichkeiten. Der Mythos der ›anderen‹ wird wieder erweckt und Aleksandar steht plötzlich ohne Identität da, angewiesen auf andere, die ihm sagen werden, wer er selbst ›ist‹.

In diesem Rückblick, der vor dem Tod des Großvaters stattfindet, werden zwei Feiern gefeiert: Die erste ist das Toilettenfest, bei dem die Nachbarschaft das neue Klo der Ur-Großeltern bestaunen darf, denn sie sind die ersten im Dorf, die eine Innentoilette mit Spülung installiert haben. Das zweite ist das Abschiedsfest von Onkel Miki, der gegen den Widerstand der Familie in die Armee gehen wird. Schon die Komposition dieser beiden Festmotive spitzt die Absurdität aller Gegebenheiten zu. Wieder gelingt es Aleksandar in seiner kindlichen Unmittelbarkeit nicht, den Ernst des Krieges in eine rationale Erklärung zu pressen, vielmehr erlebt er die für ihn unerklärlichen Geschehnisse höchst emotional. Schon vor dem Klofest wird klar, dass die Familie in ihren politischen Haltungen gespalten ist:

»Das Wort ›Inkompetenz‹ habe ich von meinem Vater. Er benutzt es, wenn im Fernsehen Politik gezeigt wird oder wenn er mit Onkel Miki über die Fernsehpolitik streitet. ›Sympathisieren‹ ist ein anderes wichtiges Wort (...).«

³⁴⁷ W, S. 48

Später wird mehr über die Ursachen dieses Bruderkonfliktes klar werden. Zunächst aber fällt eine damit zusammenhängende Nebensächlichkei auf, die Aleksandar beim Klofest der Ur-Großeltern erzählt, wo auch die Nachbarsfamilie Pešić zu Besuch ist:

»Wird bei Pešićs oder bei uns ein Kind geboren oder heiratet jemand, besucht man einander. Man ist sich Patenzeuge und Taufzeuge. Meine Mutter sagt, dass ich keinen Patenbesuch von den Pešićs bekam. Das habe etwas mit ihr zu tun und mit ihrer Seite der Familie. Nichts Schlimmes, sagt meine Mutter und fragt: wärst du gern getauft worden?

Was ist das?, antworte ich.

Na siehst du, sagt sie.

In der Schlange vor dem neuen Klo tänzeln die Nachbarn vor Druck und aus Vorfreude.«³⁴⁸

Der Kontext dieses Gesprächsfetzens zwischen Aleksandar und seiner Mutter, der für das Verständnis von seinem Verhältnis zu Religion so relevant ist, lässt die Ironie der Thematik deutlich hervortreten: Es ist das Toiletteneinweihungsfest, die Nachbar*innen stehen Schlange, um auch mal ›zu dürfen‹, Spanferkel und Schnaps werden serviert. Und hier, zwischen den wartenden und zappelnden Dorfbewohner*innen, umrandet von der Erzählung des Ur-Opas, der vier Tage seine Notdurft ›sparte‹, um unter tosendem Applaus die Toilette als erster einzuweihen, erfährt man den Grund, der später die Familie zur Flucht zwingen wird. Nicht nur, dass Aleksandar gar nicht weiß, was eine Taufe ist, zeigt, wie marginal die Frage der Religion in seiner Familie ist, sondern auch, dass sie von seiner Mutter nicht einmal beim Namen genannt wird: »*Etwas*« habe es mit ihrer Seite der Familie zu tun, und »*nichts Schlimmes*«. Diese kleine Frage fällt zwischen den komischen Klo-Ereignissen fast unter den Tisch, die Nähe des kindlichen Erzählers zum Geschehen und seine Naivität treiben auf die Spitze, wie absurd die spätere Relevanz der Religionszugehörigkeit werden wird. Das spätere Überleben der Menschen hier hängt also von einer Tatsache ab, die kurz vor Ausbruch des Krieges noch weniger wichtig ist als die neue Einrichtung eines Klos mit Spülung. In diesem Teil der Erzählung tritt Aleksandar noch als homogener, kindlicher Erzähler auf, der so nah am

³⁴⁸ ebd., S. 39

Geschehen ist, dass er die Gretchenfrage scheinbar unvermittelt stellen kann. Aleksandar weiß hier weniger als die Leserschaft, weiß nicht, dass die Religionszugehörigkeit die Frage nach Leben und Tod beantworten wird. Noch in diesem Kapitel wird alles kippen, aber noch ist beste »*Stimmung vorm Innenklo*« und Aleksandar freut sich mit, als Teil der Gruppe, einer von allen.

Auch durch die Lieder, die hier gesungen werden, und die nicht nur Aleksandar als das Normalste und Fröhlichste der Welt erscheinen, wird wie nebenbei und noch völlig unbemerkt eine Trennlinie zwischen ihm, seiner Mutter und dem Rest der Gemeinschaft geschnitten:

»Mein Ur-Opa klang wie die dickste Saite von einem Bass! In seinen Liedern sprang jemand namens Kraljević Marko auf einem Wein trinkenden Pferd über die Drina und metzelte Türken. So viele, ich kam mit dem Zählen gar nicht nach. Spannender als die armen Schurkentürken fand ich aber die Frage, ob alle Wein trinkenden Pferde fliegen konnten.«³⁴⁹

Und nur kurze Zeit später, wieder scheinbar zusammenhangslos, vollzieht die Ur-Oma eine religiöse Handlung, die sie als Christin identifiziert, die Aleksandar noch nie an ihr gesehen hat, oder aber er bemerkt sie erst jetzt, unbewusst durch die zugespitzte Lage in seiner Wahrnehmung geschärft: *»Die Spülung, du Schaf!, lobte ihn Ur-Oma laut und ernst, sah in die Schüssel und bekreuzigte sich nach sechzig Jahren zum ersten Mal. Dann wurde der Rest der guten Birne getrunken.«³⁵⁰*

Und dann, bevor der Kippmoment erreicht ist, erzählt Aleksandar, während auf dem Fest Lieder gesungen werden, vom Schwein, einem expliziten Symbol der nicht-muslimischen religiösen Essgewohnheiten. Er geht in Details, es gibt auf dem Fest Schinken und Spanferkel, Schweinefett und Schweinedarm, es gibt Schweinefüße und -ohren. Er erzählt, wie er die Schweine füttert, wie er das nächste Mal das Schwein mit

³⁴⁹ ebd., S. 40

³⁵⁰ ebd.

schlachten darf, wie er es dann aufspießen darf, und, dass auch hier die Brüder uneins seien, der Vater wolle dem Schwein die Kehle aufschneiden, Onkel Bora lieber ins Herz stechen, Onkel Miki sei es egal, wenn es denn am Ende nur »*ordentlich tot*« sei.³⁵¹

Die Brutalität des Schweineexkurses wird von kindlichem Eifer unterbrochen: Aleksandar sitzt unter dem Tisch, auf der Flucht vor Nataša, die ihn verzweifelt zu küssen versucht, als es »*das Gebrüll gibt*«, als plötzlich jemand bewaffnet und wild geworden auf die Musikanten losgeht:

»Es gibt eine brüllende Männerstimme und plötzlich keine Musik mehr. Es gibt keinen Gesang. Es gibt eine Stille.

Nataša erstarrt neben mir. Wir spähen Kopf an Kopf unter der Tischdecke: es gibt Onkel Mikis besten Freund Kamenko zu sehen, er steckt seine Pistole in die Trompete und brüllt, dass sich seine Wangen um zwei wütende Gesichter röter färben und sein Kopf um zwei Köpfe breiter schwillt: was soll das hier? So eine Musik in meinem Dorf! Sind wir hier in Velevoto oder in Istanbul? Sind wir Menschen oder Zigeuner? Unsere Könige und Helden sollt ihr besingen, unsere Schlachten und den serbischen Großstaat! Miki geht morgen in die Waffen und ihr stopft ihm am letzten Abend mit diesem türkischen Zigeunerdreck die Ohren?»³⁵²

So eine Musik in »*seinem*« Dorf. Dass Kamenko Onkel Mikis Freund ist, sagt an sich schon viel über die Gesinnung des Letzteren. Die Gegenüberstellungen Kamenkos sind erschreckend rassistisch, historisch verzerrt und eindeutig: Velevoto oder Istanbul, Menschen oder Zigeuner. Die einen sind Menschen, die anderen nicht. Die Orthodoxen sind Menschen, die anderen, in diesem Falle die Muslime, sind es nicht. Dieser »*türkische Zigeunerdreck*« verstopfe Mikis Ohren. Die Brutalität, mit der hier offengelegt wird, was seit Seite eins brodelte, eine Gewalt, eine Lebensbedrohung, die durch die Waffe mit der Wahrheit des Wahnsinns aufgedeckt wird, macht aus einer Situation, die das Kind noch als friedlich hat wahrnehmen können, einen Schauplatz des völkischen Denkens und

³⁵¹ ebd., S. 43

³⁵² ebd., S. 46

Hasses und rückt den Frieden und die pluralistische Koexistenz innerhalb einer Sekunde in weite Ferne. »*Aus! Aus die Musik!*«, brüllt Kamenko und wird damit leider Recht behalten, denn jetzt, nachdem der brutale Wandel in der Gesinnung ausgesprochen ist, ist »*die Trompete noch an den Lippen wie bei dem letzten heiteren Ton und der letzte heitere Ton noch in der Luft, nur nicht mehr heiter.*«³⁵³

Auch, dass die Lieder sich mischten, dass auf ein und demselben Fest erst das heldenhafte Gemetzel der Türken, später die schöne Emina – mit muslimischem Namen – besungen wird, ist ein Spiegel einer Gesellschaft, in der der Pluralismus so normal war wie ein Fest zur Toiletteneinweihung. Dass diese Vermischung der Kulturen plötzlich auffällt, ist schon besonders, dass sie aber zu einem Grund für Hass, Gewalt und Spaltung wird, damit scheint niemand ernsthaft gerechnet zu haben, so nimmt es zumindest Aleksandar wahr.

Ein weiterer Aspekt, der in der Analyse von aufkommendem Nationalismus und dessen Instrumentalisierung von Religion in dem Roman auftaucht, ist die scheinbare Historizität und Legitimation des Fremdenhasses.

Auch Kamenko bezieht sich auf diese ›Fake-Historizität‹: »*Hat unser Volk Schlachten gewonnen, damit Zigeuner auf unsere Lieder scheißen?*«³⁵⁴ Große Begriffe stechen aus dem bisher gesprochenen Wortschatz heraus wie kleine Fremdkörper – »*Miki ist mein Blutsbruder, seine Familie – meine Familie, Respekt und ehre diesem Blut!*«³⁵⁵ – und fallen vor allem durch Aleksandars Blick auf, der den Kontext eben dieser Wörter verzweifelt herzustellen versucht: »*(...) {S}agt Kamenko und dreht seine Unterarme nach außen, weil man bei Blut und Bruder an Handgelenke denken muss.*«³⁵⁶ Durch die Darstellung von Aleksandars Verwunderung und Unverständnis wird nur deutlicher, dass ihm dieses Gedankengut

³⁵³ ebd., S. 48

³⁵⁴ ebd., S. 49

³⁵⁵ ebd., S. 50

³⁵⁶ ebd.

von Volk und Blut völlig fremd ist. Und dann greift dieser Kamenko auf die Familiengeschichte zurück und vermischt auf absurde Weise Fake und Fakten:

»(...) {A}ber hat mein Großvater seine Schulter und seine Wade nicht seinem Land und seinem Volk geopfert? Während wir hier sitzen, plündern die Ustaschas unser Land, sie vertreiben und schlachten unser Volk! Hat nicht mein Großvater auch gegen die Ustaschas gekämpft? Hat er, Frau Krsmanović, hat er! Ich lasse mir nicht länger von Zigeunern Ustaschalieder und Türkengebeule vorsetzen! Ich will für unseren Miki unsere Musik! Lieder aus der ruhmreichen Zeit, die war und die wieder kommen wird!«³⁵⁷

Welche ruhmreiche Zeit ist es, auf die Kamenko da zurückgreift? Hier findet eine Mystifizierung von etwas statt, an das sich scheinbar niemand außer Kamenko bis zum Zeitpunkt, an dem er es ausspricht, erinnern kann. Wenn das ›wir‹, von dem Kamenko plötzlich in der Abgrenzung zum ›anderen‹ spricht, endlich die Lieder der ›anderen‹ zum schweigen bringt? Und diese anderen sind nur zwei Seiten weiter dann plötzlich schon Verräter: *»(...) {f}etzt wübl ich in der Scheiße, aber wenn unsere Zeit kommt, werden die Verräter Scheiße fressen.«³⁵⁸* Eine Drohung, inmitten des Festes.

Der Literaturwissenschaftler Boris Previšić, der sich in seiner Arbeit mit der Auseinandersetzung der Literatur mit den traumatischen Ereignissen von Bürgerkriegen und Systemzerfall beschäftigt, schreibt den Rückgriff und die Vereinfachung der Geschichte einem politischen Spiel zu, das den ›anderen‹ zu einer Gefahr machen will, weil dieser z.B. eine andere Religion oder Nationalität hat:

»Die oben genannten Erklärungsmuster (Nationalität bzw. Religiosität des Anderen als Gefahr) können beträchtlich verfeinert und auf andere, vor allem auch auf perfidere Weise ihre Wirkungsmacht entfalten; das können ganz einfache, scheinbar harmlose Argumente sein, die aber intrigant genug sind. Sie können lauten: ›Die Kroaten besuchten zu Titos Zeiten auch die Kirche‹ oder: ›Die Pflege des bosnischen Dialekts in den Siebziger Jahren

³⁵⁷ ebd., S. 51

³⁵⁸ ebd., S. 53

ging einher mit einer Islamisierung der Gesellschaft.« (...) Und je weiter man dabei in die Vergangenheit zurückgreift, desto eher müsste eigentlich der Verdacht aufkommen, eine besonders subtile bzw. konstruierte Interpunktion sei nun am Werk. Besonders beliebt als quasi kausale Komplexe sind gesellschaftspolitische Umwälzungen in der jüngeren Geschichte des sozialistischen Jugoslawiens: ›Kroatischer Frühling‹, ›Nationalistische Welle‹ oder ›Islamisierung‹. Oftmals werden diese Begriffe gebraucht, um als pars pro toto eine vermeintliche ethnische Unifizierung und Gesamtcharakterisierung zu suggerieren und zu begründen. Greift man weiter zurück, spielen im Zweiten Weltkrieg die Ustasche, ›Handschar‹, und ›Tschetniks‹ dieselbe Rolle. (...) Quasi aus jedem historischen Ereignis kann ein Opferdiskurs gewonnen werden, der jede noch so brutale kriegerische Handlung als Reaktion auf etwas bereits Vorliegendes, das bereinigt oder gerächt werden soll, legitimiert.«³⁵⁹

Dass es sich hier um ein politisches Spiel handelt, welches in der Bevölkerung als inhärenter und historisch begründeter Hass empfunden wird, ist in zahlreichen soziologischen und geschichtswissenschaftlichen Analysen bearbeitet worden. Die Perspektive eines Kindes im Roman bringt diese Empfindung umso näher, kennt Aleksandar den zuvor geführten politischen Diskurs ja gar nicht, sondern ist von dessen Auswirkungen überrascht und vor den Kopf gestoßen. Und dann, von der Vehemenz in Kamenkos Gewaltakt angefeuert, gibt sein eigener Onkel Miki auch noch seine wahre Haltung zum Besten, was zu einer – zunächst noch subtilen – Spaltung innerhalb der Familie führen wird:

»Die Ohrfeige gibt es, weil der morgige Soldat [Miki] sagt: Kamenko hat doch Recht, wir dürfen uns nicht alles gefallen lassen, es ist an der Zeit, dass wir den Ustaschas und den Mudschabeddin die Stirn bieten, es gibt dafür die Ohrfeige, es gibt verstohlene Blicke zu meiner Mutter und zu meiner Nena Fatima; es gibt die taubstumme Nena Fatima, die in die Runde sieht, als hätte sie jedes Wort und jede Geste und jeden Schuss verstanden: beschämt und traurig. Es gibt ein Dazugehören und ein Nichtdazugehören, plötzlich ist die

³⁵⁹ Previšić (2015), S. 54

*Veranda dem Schulhof gleich, auf dem mich Vukoje Wurm gefragt hat: was bist du eigentlich? Die Frage klang nach Ärger, und ich wusste die richtige Antwort nicht.*³⁶⁰

Zum ersten Mal stellt Aleksandar also den Bezug her, nimmt aktiv Dinge wahr, die um ihn herum schon längst geschehen sind: Es gibt ein ›Dazugehören‹ und ein ›Nichtdazugehören‹. Und es gibt eine Scham der Nichtdazugehörenden, der Mutter, und der Großmutter. Alles, was die Mutter – in der Minderheit und von Gewaltlust umgeben – dem entgegenbringen kann, ist eine leise, zaghafte Antwort.

*»Es gibt aber auch die Scham, weil sich Mutter schämt und Nena Fatima wie einer Katze den Rücken streichelt; über den Tisch sagt Mutter so leise, ich glaube, Miki hört sie gar nicht: Mann, Miki, was soll das denn (...).«*³⁶¹

Die Intimität des Wortlautes, mit der die Mutter hier spricht, weist auf die Nähe zwischen Miki und ihr hin. Eine Nähe, die plötzlich gebrochen wird, indem dieser sich als Verteidiger einer Ideologie zugehörig zu erkennen gibt, die sie in diesem Land nicht willkommen heißen will.

Aleksandar beobachtet die Anfeindungen gegen seine Mutter und Großmutter und weiß, dass er sich schämen sollte, weil sein Onkel Miki den aggressiven Kamenko verteidigt, der sie, so Aleksandar, »nicht mehr alle hat«. Aber, Aleksandar findet gleichzeitig das Verhalten seines Onkels mutig – und schämt sich dafür. In dieser erschreckend einsichtigen Selbstanalyse profitiert der Text wieder durch die unmittelbare Emotion eines Kindes, das eben fühlt, was es fühlt. Nur dieses Mal entspringt die Scham einer Situation, die größer ist als das Verständnis Aleksandars. Es geht um Fragen der Ausgrenzung, der Entmenschlichung einer Gruppe, zu der seine Mutter, seine Großmutter und letztlich auch er selbst gehören. Sein Stolz, den er dem Onkel gegenüber empfindet, macht die Absurdität der gesamten Situation wiederum nur umso präziser, der Kontrast zwischen der natürlichen, menschlichen Reaktion und

³⁶⁰ W, S.54

³⁶¹ ebd.

der ideologisch aufgeladenen Familiensituation macht die gesamte Szene bedrückend und schiebt sie ins Groteske.

Nun tauchen auch der schwelende Identitätskonflikt und die Frage auf, wer er eigentlich sei. Aleksandar weiß es nicht, zumal er bis dahin auch gar nicht wusste, dass er in einem Identitätskonflikt steckte. Auch die intuitive Sicherheit Aleksandars, dass es sich hierbei aber um eine Frage handele, die ihm ›Ärger‹ einbringen werde, obwohl er noch nicht versteht, warum. Es geschieht, was den Ausgang dieser Arbeit bestimmte: Die Auflösung einer als gegeben geglaubten Identität.

»Es gab Vukoje Wurms Frage auf dem Schulhof, ich hielt sie für eine Drohung und die Erklärung meiner Mutter für einen Witz. Ich bin ein Gemisch. Ich bin ein Halbhalb. Ich bin Jugoslawe — ich zerfalle also.«³⁶²

Auf ebendiesem Schulhof gibt es auch Diskussionen, »wessen Blut im Körper stärker ist«³⁶³. Aleksandars Umwelt diskutiert also seine Identität, und er wünscht sich, einfach etwas zu sein, seinetwegen auch etwas »Erfundenes«³⁶⁴, also die Imagination, was ihm, dem Geschichtenerzähler, vielleicht auch noch gegönnt werden wird.

Aleksandar wäre »gerne etwas genaueres«, seine Nicht-Identität, sein »Halbhalb«, für das er in der Schule plötzlich Prügel erhält, will er nicht, sehnt sich nach etwas Eindeutigem oder Erfundenem. Hauptsache, man könnte sie irgendwie klar definieren, diese Identität.

»Ein Junge aus der Straße nannte mich einen Bastard. Meine Mutter habe mein serbisches Blut vergiftet. Ich wusste nicht, ob ich ihn dafür zusammenschlagen sollte oder trotzig und stolz sein. Ich war weder trotzig noch stolz, und wurde zusammengeslagen.«³⁶⁵

³⁶² ebd.

³⁶³ ebd.

³⁶⁴ ebd.

³⁶⁵ ebd. S. 135

Damit fließt die Erzählung unaufhaltsam über in ein Stadium, aus dem sich Aleksandar bis zur letzten Seite des Romans herauserzählen will, nämlich in das Stadium des Verlusts und der daraufhin begonnenen Suche nach seiner Identität.

3.3 Wie man im Tetris gegen Gott gewinnt

Die Mutter von Aleksandars Freund Zoran wird von ihrem Sohn und ihrem Mann beim Fremdgehen erwischt, und das Fazit: Gott ist tot.

Zoran und sein Vater Milenko, genannt das Walross, kommen von einem Fußballspiel, bei welchem der Vater Schiedsrichter ist, früher nach Hause als erwartet. Sie erwischen die Mutter, wie sie vor dem Trafikanten Bogoljub – knieend auf zwei Büchern – »den Kopf wie ein Hubn vor und zurück«³⁶⁶ schiebt:

»Auf dem Boden zwischen Bogoljubs Füßen lagen zwei Bücher. Moment mal, liegen dort Marx und Hemingay nebeneinander?

Bogoljub Balvan riss die Augen auf. Maria, Mutter Gottes!, winselte er, trippelte zwischen ›Das Kapital‹ und ›Der alte Mann und das Meer‹ und zog an seinem Reißverschluss. Heiligemuttergottes, piepste er und pustete auf die immer noch schmerzende Stelle im Schritt, Maria, mein Seelenheil, mach, dass er nicht klemmt!

Aber der Reißverschluss klemmte, also verfluchte Bogoljub den Namen der Gottesmutter, der heiligen Gottesmutter aller Reißverschlüsse und ließ Vater keine andere Wahl, als loszudonnern (...). Hab ich dir damals das Geld für die Trafik geliebt, damit du in meinem Haus reaktionär und gläubig wirst und dich mit deinem Schwanz in solche Schulden stürzt, die du in diesem Leben nicht mehr zurückzahlen kannst? Fick doch die heilige Trafikantenmutter! Raus hier!«³⁶⁷

Die Komik dieser Szene ist ja, dass in dem Moment, in dem von jeglicher katholischer Moral der Ehetreue abgewichen wird, die Heilige Gottesmutter herangezogen wird als Helferin, eben jetzt, der Trafikant beruft sich auf die Hilfe Gottes dann, als es ihm um sein Bestes Stück geht, in dem Moment, in dem er um seine Männlichkeit fürchtet, ruft er die weibliche Heiligkeit an, ihm zur Seite zu stehen. Dass diese paradoxe Religiosität hier wieder auftaucht, ist – so soll es dem Text unterstellt sein – kein Zufall: Gerade im

³⁶⁶ W, S. 63

³⁶⁷ ebd., S. 64

unmoralischsten Moment die Ikone der Moral anzurufen entlarvt an dieser Stelle eine Haltung, in der Religiosität als doppelgesichtig erlebt wird. Dass das Walross sich nicht nur über den Ehebruch echauffiert, sondern auch das Gläubigwerden des Trafikanten als Affront ansieht, zeigt ja nun deutlich, wie es ihm um die Religion steht. »*Fick doch die heilige Trafikantenmutter!*« Diese obszöne Profanisierung, die er dem Trafikanten an den Kopf wirft, macht einmal mehr die Stellung der inmitten des Ehebruchs herbeigerufenen Heiligen Gottesmutter deutlich.

Und dann, nachdem er die heilige Trafikantenmutter verflucht hat, entdeckt das Walross noch einen, vielleicht noch tragischeren Affront:

»Moment mal ... habt ihr Tetris gespielt?

Die Highscoreliste war zu sehen: Bogoljub belegte die Plätze eins bis drei. Er hatte seine Resultate mit BOG unterschrieben – Gott –, und Vater griff hinter das Regal und lud die Flinte. Habt ihr in meinem Haus meine Rekorde gebrochen?«³⁶⁸

Daraufhin bricht Milenko noch in der Nacht selbst alle Rekorde,

»MIL MIL MIL, hieß es auf den ersten drei Plätzen (...). Gott, sagte Vater, ist tot.«³⁶⁹

Dass der Trafikant, der mit der Mutter schläft, Bogoljub – was direkt übersetzt in etwa ›Liebhaber Gottes‹ heißt – hier den Namen des Allmächtigen für sich in Anspruch nimmt, zeugt nicht nur von einem etwas größenwahnsinnigen – oder zumindest profanen – Humor des Trafikanten, sondern weist wieder einmal auf die gekonnte Vermengung eines Gottesbegriffes mit etwas Lächerlichem, etwas Eindringendem, und von Doppelmoral Durchränktem hin. Dass ›Gott‹ die heile Welt der guten kommunistischen Familie auf die Knie und auch noch auf Marx und Hemingway zwingt, ist vielleicht in der symbolischen Interpretation zu weit gegriffen, schwingt aber – wenn man sich hier aus dem Fenster lehnen mag – mit.

³⁶⁸ ebd., S. 65

³⁶⁹ ebd.

Und dann besiegt das Walross, Milenko – der dem System und Višegrad Verpflichtete – Gott selbst, nimmt die ersten Plätze wieder ein, bricht die Rekorde und tötet Gott. Die Nietzsche-Referenz tritt hier so spielerisch wie unverhohlen ein, dass eine weitere Stellungnahme zum Thema ›Gott‹ im Roman kaum noch nötig wird.

3.4 Wie Tito wieder stirbt

Dass Tito und sein Regime wie in vielen anderen absolutistischen Regimen als Religionsersatz fungierte, dass eine ›Politische Religion‹ geschaffen wurde, wird in dieser kleinen Szene deutlich. Tito stirbt 1980 wirklich. Nun wird sein Bild von den Wänden des Klassenzimmers entfernt, ein neuer Tod. Aleksandar versteht es nicht, steht für ihn auf, als sein Bild im Klassenzimmer abgehängt wird und wird von dem Klassendreschflegel Vukoje Wurm dafür zum »*Klugschajsa*« und »*Komunistenschwajn*«³⁷⁰ erklärt. Was gestern noch normal war, ist heute nicht mehr gestattet. Aleksandar scheint als einziges Kind in der Klasse nicht mit den plötzlichen Änderungen mitgehen zu wollen. Was hier als Titotreue gelesen werden könnte, ist wohl viel eher – bedenkt man sein Alter – die Unsicherheit eines verschreckten Kindes, das auf keinen Fall seine Realität in Frage gestellt sehen will. Klar wird auch, dass sich das neue, nationalistische Gedankengut nicht in allen Familien im selben Ausmaß ausbreitete.

Ein Ideologiewechsel findet statt, Tito wird abgehängt und Aleksandar wehrt sich mit Händen und Füßen dagegen. Aleksandars Familie wird daraufhin von den Lehrkräften beschuldigt, ihn politisch indoktriniert zu haben:

»(...) {I}ch nahm mir vor, die Bedeutung der Ausdrücke Provokation, familiäre Gehirnwäsche und politischer Ideologiewechsel beziehungsweise Umbruch genauer unter die Lupe zu nehmen (...). Klar geworden ist mir die Bedeutung von Ironie. Ironie ist eine Frage, auf die man keine Antwort, sondern Ärger bekommt.«³⁷¹

³⁷⁰ W, S. 74

³⁷¹ ebd., S. 82

3.5 Wie das Walross den Marienkäfer mitbringt. Und den Krieg.

Der betrogene Milenko, das Walross, verlässt Višegrad kurze Zeit nach dem Sieg über Gott im Tetris. Ein Jahr lang weiß keiner, auch nicht sein Sohn Zoran, wo er ist. Dann fährt er unter Hupen in die Stadt ein, in einem Reisebus, wie selbstverständlich, und bringt seine neue Freundin Milica mit. Aleksandar findet sie, die er den Marienkäfer tauft, nicht sehr sympathisch:

»Rotes Haar mit schwarzen Spangen, roter Schal mit schwarzen Streifen, rote Stöckelschube mit schwarzen Schnallen, Schubgröße fünfzehn, wenn es hochkommt (...). Der Marienkäfer lachte, und ich war sehr erleichtert, dass seine Zähne einfach weiß waren.«³⁷²

Sie kneift ihm ins Gesicht, und er findet das nicht lustig. Und dann fragt sie auch noch, wie alt er ist: *»Man munkelt Verschiedenes, zwischen acht und vierzehn, je nach Bedarf, aber auf jeden Fall zu alt, um gekniffen zu werden, murmelte ich (...).«³⁷³*

Milenko erzählt von seiner abenteuerlichen Reise aus Višegrad und zurück, auf der er den Marienkäfer kennenlernte, und macht subtile, jedoch klare politische Aussagen dabei, er selbst sei zwar Serbe, habe aber nichts für den Nationalismus übrig. So habe er sich im Reisebus mit einem nationalistischen Busfahrer angelegt:

»Aber die Musik wird nicht nur leiser, sie wird auch noch schlechter. Der hat eine Kassette reingetan und singt von den scharfen Schwertern an der blutigen Drina. (...) [D]as hier, das sind meine Ohren und womit meine Ohren und meine Drina sich abgeben müssen, damit bin ich nicht zufrieden und ganz und gar nicht einverstanden. Und weil du mitsingst (...) bin ich auch mit dir nicht zufrieden und ganz und gar nicht einverstanden. Als Fahrer nicht und als Mensch, der so einen Schwachsinn auswendig kann, auch nicht.

³⁷² W, S. 90

³⁷³ ebd., S. 93

(...) Der dreht aber bis zum Anschlag auf. In die Schlacht, alle Helden!, hat er mich angebrüllt, dass ich dachte, gleich fliegen wir von der Straße und das Letzte, was ich im Leben gehört habe, ist großserbisches Eselsgeschrei.«³⁷⁴

Später wird Milenko den Bus annektieren. Hier soll aber zunächst noch einmal darauf hingewiesen werden, wie sich Milenko also als jemand zu erkennen gibt, der den Nationalismus ablehnt. Auch seine neue Milica ist Kroatin, die später, als sie im Radio hört, dass Osijek – der Ort, aus dem sie kommt – bombardiert wird, befiehlt, sofort dorthin aufzubrechen, wie Walross berichtet: »Nach Osijek, hat Milica sofort gerufen, mein Vater!³⁷⁵ Er leistet ihr Folge, und zusammen reisen sie im Bus zu Milicas Vater im kroatischen Osijek, das durch die Jugoslawische Armee, die das vom Walross als beschämend empfundene ›großserbische Reich‹ wieder aufbauen will, unter Detonation steht. Milicas Vater, ein alter Partisane, erzählt vom Sommer 1943, dem Sommer, in dem das Leben am »meisten wog«³⁷⁶. Über seine Erzählung und vor der Kulisse dieses neuen Krieges wird langsam in die Geschehnisse des Zweiten Weltkriegs eingeführt:

Der Vater und seine Kameraden hatten nichts zu essen und zu trinken, tagelang, fanden dann in einem Schuppen aber »Schinken über Schinken. In Pökellache.« Sie aßen, vergaßen das Wasser, aber »im Dorf sonnten sich die Italiener um den Brunnen. Dreimal so viele. Da war das Leben schwer. Niedergemetzelt haben wir sie.«³⁷⁷ Während der Vater das erzählt, fallen Schüsse in Osijek, die Erzählung verbindet den Zweiten Weltkrieg direkt mit diesem neuen Krieg, und Milicas Vater reagiert entnervt über die Schüsse: »Wir reden doch nur darüber, was soll das denn jetzt«³⁷⁸, als seien die Schüsse eine Art Zensur. Der Krieg, der die Gegenwart attackiert, wird in einen skurrilen Kontext der Vergangenheit gesetzt, vermischt sich mit dem Narrativ eines Krieges, der auf diesem Gebiet schon stattgefunden hat, andere Fronten hatte, andere Lager hervorbrachte, aber dieselben

³⁷⁴ ebd., 95 f.

³⁷⁵ ebd., S. 99

³⁷⁶ ebd.

³⁷⁷ ebd., S. 99 ff

³⁷⁸ ebd., S. 100

Schüsse und dieselben Ideologien mit sich brachte. Milicia befiehlt Walross, den Vater inmitten der Belagerung wegzubringen, damit sie das Haus vor Eindringlingen beschützen kann. Walross gelingt es, und zusammen fliehen sie später über die Grenze nach Italien, um dann irgendwann in Višegrad anzukommen. Aleksandar hört sich die Geschichte an, fragt nur:

»Und der Krieg?

Der Krieg war uns auf den Fersen, hatte aber kein Visum für Italien, sagte Walross.³⁷⁹

Hat er ein Visum für Višegrad?³⁸⁰

Ja, das hat er.

³⁷⁹ ebd.

³⁸⁰ ebd.

3.6 Der Dreipunktemann

Durch Walross und seine Reisegeschichte tritt der ›Dreipunktemann‹ ins Geschehen, ein Rabbi, der im Zweiten Weltkrieg fast ermordet worden ist und über dessen Geschichte Stanišić die Geschichte des Holocaust in die Erzählung einwebt.

Eingangs berichtet Walross davon, wie er den serbisch-nationalistischen Busfahrer vertrieben, den Bus anektiert und die Passagiere nach Hause gefahren hat. Nur Milica, der Marienkäfer und der Dreipunktemann seien am Ende noch im Bus übrig geblieben, ein »winziger alter Mann mit einem viel zu großen Hut, Schläfenlocken und schäbigem Frack. (...) Alles an ihm war entweder klein und kurz oder groß und lang.«³⁸¹ Der Dreipunktemann, der sofort als jüdischer Mensch identifiziert wird, kann kaum noch sprechen, ist derart traumatisiert, dass er die Enden der Sätze verloren hat. Er erzählt seine und mit ihr zusammen die Geschichte der ethnischen und religiösen Verfolgung im zweiten Weltkrieg:

»...dass wir immer ... es zerreiſt mich ... Waffen ... prügeln (...) ... wie damals ... immer schon ... und das ist nur ... ihr werdet noch sehen ... das ist erst ... ein Land der Schläger ... nie ruht es ... (...) ... wie damals ... Stiefel auf Eis ... der See zugefroren ... solch eine Kälte ... auch den kleinsten Nagel haben sie ... genau fünfzig Jahre ist es her ... man gab mir zu essen ... ich wollte zu Gott ... so ein Hunger ... die Popen, die guten Popen ... Glaube oder Essen.«³⁸²

Eben zwischen Glauben und Essen musste der Dreipunktemann entscheiden unter militärischen Belagerern, die einen einsamen Zivilisten zu schikanieren suchten, musste das existentiell Spirituelle gegen das existentiell Physische stellen. Wie sich der Mann entscheidet, erzählt er, nachdem er den Bus kurz übernimmt, damit Walross seine Milica auf der Rückbank »kennenlernen kann«, von der Straße abkommt, auf einem zugefrorenen See landet, der Bus »Pirouetten dreht«, der Rabbi Schlittschuhe aus seiner

³⁸¹ W, S. 96

³⁸² ebd., S. 97

Tasche holt, mit ihnen auf dem See herumfährt, »so glücklich wie wir und der Bus war niemand auf der Welt«³⁸³, tönt das Walross, und inmitten dieses bizarren, märchenhaften Glücks – also wieder in diesem Stanišićschem Kontrast, um die Grausamkeit irgendwie erfahrbar machen zu können – erzählt der alte Namenlose stellvertretend die entmenschlichende Geschichte des Judentums auf dem Balkan im Zweiten Weltkrieg, nur kurz findet er hierfür wieder zu ganzen Sätzen:

»Erst kamen die einen, dann kamen die anderen, die einen fragten sich, wie stehen wir eigentlich zu Synagogen, sie salzten die Gurken und frühstückten auf dem Toraschrein und versammelten sich im Schtiibel und überlegten und wussten es nicht genau, dann zogen sie weiter, und der harte Winter kam (...).«³⁸⁴

Welche der faschistischen Armeen hier gemeint ist, ist nicht ganz klar, dass es die Wehrmacht ist, ist jedoch auszuschließen, da einer der Soldaten fragt: »[W]ie stehen wir eigentlich zu Synagogen?« Damit könnten es italienische oder kroatische Truppen gewesen sein, die beide in die Feldzüge Hitlerdeutschlands involviert waren. In dieser kleinen Frage allerdings, die keiner der Soldaten beantworten kann, tritt zutage, dass die Soldaten trotz scheinbarer ideologischer Ahnungslosigkeit dennoch sehr schnell zum Morden bereit waren, weil es eben zum neu geschaffenen ›Wir‹ gehörte, dass von oben diktiert wurde. Wichtiger als Menschenleben wurde, wofür oder wogegen dieses ›Wir‹ zu stehen hatte und dass der Mord an den Juden eine neue Identität und Gruppenzugehörigkeit schaffte.

»(...) {A}lles gefror, mir in den Adern das Blut und im Gesicht die Tränen, denn die anderen fragten nichts, als sie kamen, sie stießen mich in den Schnee, damit sie in Ruhe arbeiten konnten, alles aus Stein, rief einer, aber die Bücher können wir; das hörten die Popen, sie gingen vor den Soldaten auf die Knie, dickbäuchige Priester mit Mädchenaugen liebkosten zärtlich die Soldatenstiefel, beteten und flehten um Gnade für das Haus und für die Bücher und für mich; aber die Soldaten hatten längere Bärte als die Popen, gut, sagte der

³⁸³ ebd., S. 99

³⁸⁴ ebd.

*betrunkenste Soldat, brennen wird nichts, schafft alles auf den See; die Popen sagten Dank und aus ihrer Kirche war die Orgel zu hören, der Bass verbeugte sich tief, während die Synagoge ausgeweidet wurde (...).*³⁸⁵

Die Popen versuchen die Soldaten davon abzuhalten, die Synagoge zu plündern und betteln darum, den Dreipunktemann zu verschonen: Was politisch anders propagiert wurde, spielt sich hier als ein solidarisches Miteinander der Religionen ab. Die Popen erbitten Gnade für den Juden und das jüdische Eigentum, und der Dreipunktemann ist hier der letzte Jude in dem Jugoslawien, das als erstes Land nach Deutschland nach Verschleppungen und Massenmorden von faschistischer Propaganda als ›judenfrei‹ erklärt werden wird.

*»(...) {A}lles karrten sie auf den gefrorenen See, die Torarolle, meine Tefillin, meine Kippa, den Talmud, die alten, alten Bücher, und als die Synagoge leer war wie ihre Herzen, zogen sie mich an den Beinen über Schnee und Eis und fesselten mich an den Toraschrein mitten auf dem See, bald ist Frühling, Jud, keine Sorge, lachten sie und riefen mich vom Ufer, damit ich jedes Mädchen sehen konnte, bevor sie es in die Synagoge warfen, damit ich es lebend gesehen hatte, bevor sie es tot zu mir brachten, Stunden oder Tage später; hier überwintern wir, sangen sie und schlachteten Schweine vor der Bima, stellten Wachen an den See ab, damit ich nicht entkam und damit sie gerufen wurden, wenn die Eisdecke nachgab (...).*³⁸⁶

Dass die grausamen Morde an den jüdischen Mädchen in der Synagoge stattfinden, und dass die Soldaten Schweine vor der Bima schlachten, ist bewusste Entmenschlichung und Verkehrung religiöser Rituale. Die Soldaten bedienen sich hier nicht lediglich menschlicher Grausamkeiten, sie greifen die Bevölkerung auch geistig an, in ihrem existentiellen Kern, genau dort, wo diese Soldaten den Unterschied zwischen sich und ›den anderen‹ auszumachen scheinen und wo ebendiese ideologische Entscheidung das Leben der Unschuldigen nach sich tragen wird.

³⁸⁵ ebd., S. 102 ff.

³⁸⁶ ebd., S. 102 ff.

»(...) {D}ie Popen fütterten mich mit Brot, machten mich sauber, und Tag um Tag wurde es wärmer, der Schnee schmolz, röter war der Vollmond am Pessach nie, ich konnte die Blumen am Ufer aufstehen sehen und das dünne Eis unter den schnellen Füßen der Popen knacken hören: bevor die Heiligtümer und ich nicht versunken waren, wollten die Soldaten nicht weiter, der Krieg rannte ihnen nicht davon (...).«³⁸⁷

Die Heiligtümer und mit ihnen der letzte Jude des Dorfes müssen versinken, solange kann der Krieg warten, denn das Versenken der Heiligtümer, das Ertrinken des jüdischen Gottes, das ist es, was zuerst erledigt sein muss, das ist es, das der sadistischen Ader der Soldaten am meisten Genugtuung bereitet, vermutlich, weil genau das dem Dreipunktemann mehr Schmerz bereitet als alles andere, weltliche Leid, denn hier wird sein Glaube, seine religiöse Identität versenkt, und mit ihr sein Leben.

»(...) und ich wusste, dieses Eis wird auch den Sommer ausbalten, wenn es sein muss, es wird mich eher mein Hunger töten als der See, denn ich glaube mit meinem ganzen Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, wohl all denen vergilt, die seine Gebote erfüllen, und denen übel tut, die seine Gebote brechen (...).«³⁸⁸

Der Rabbi und sein Glaube an seinen Gott und sein Selbstbild als jemand, der ihm gesetzestreu dient, sind auch im Angesicht des Todes in höchstem Maße unbezwingbar. Sein Glaube, der auch vor dem knackenden Eis nicht zusammenbricht, hält ihn hier, zwischen den Soldaten, am Leben:

»(...) ein paar Mal schossen sie auf mich und trafen den Schrein, ich schloss die Popen in meine Gebete bis zum Schluss, bis ich entkräftet einschlief, nur noch Haut und Knochen, leicht wie ein Morgenlied (...).«³⁸⁹

³⁸⁷ ebd., S. 103

³⁸⁸ ebd., S. 133

³⁸⁹ ebd.

Die orthodoxen Popen sind in seinen Gebeten, zwischen ihnen herrscht hier weder ein Identitäts- noch ein Religionskrieg, sie haben einen gemeinsamen Feind, die Faschisten, die die Waffe auf sie richten, »ihre Mädchen« schänden und massakrieren, und die Opfer des Terrors können auch vor Gott, wem er auch gehöre, in diesem Moment ein Gebet teilen, der, so liest es sich in der Erzählung des Rabbis, in Momenten des Überlebens ein Gott für die Juden und die Orthodoxen zugleich sein darf.

»(...) die Popen weckten mich, Rabbi Avram, sie sind weg!, riefen sie glücklich über das Eis, Rabbi Avram?, riefen sie bang, weil ich mich nicht rührte; aber ich stand auf, die Seile längst locker, ich lief mit zitterigen Beinen über den See, meine Beine lenkte der Hunger, ich dachte nur an Essen, an Kauen, an Schmecken, es wird sich doch auch bei den Popen auf die Schnelle etwas Koscheres finden, dachte ich, an Fressen und nicht an die Torarolle dachte ich, nicht an den Talmud, nicht an die alten, ehrwürdigen Bücher, nichts habe ich mitgenommen, mit leeren Händen ging ich über den See und hinter mir brach das Eis in meinen Fußspuren durch, als würde sich mein Gewicht verspäten (...).«³⁹⁰

Erst hier bekommt er, und das nur für einen Moment, seinen Namen zurück: Rabbi Avram. In der Gewissheit seiner Identität liefern sich sein Glaube und sein Leib ein Duell, kurz vor dem Verhungern denkt er noch an die jüdischen Speisegesetze, hofft nicht zuerst, dass er überlebt, sondern dass es bei den Popen wohl auch etwas Koscheres gäbe, seine Hingabe zur Religion, zu seinem Gott, sind noch im Moment des fast verzehrenden Hungers herauszulesen, doch der Körper schießt zurück, treibt ihm die Beine an, an das »koscher« kann er noch denken, nicht jedoch an die Heiligtümer, seine menschliche Seite will sich zuerst retten, und so vergisst der Rabbi, dessen Glaube ihn hier am Leben erhielt, für einen kurzen Moment das Allerheiligste, sein Gewissen wird es ihm nicht verzeihen:

»(...) ich kehrte nicht um, und als mich die Popen ans Ufer zogen, verbanden sich die Löcher meiner Schritte zu einem einzelnen, gewaltigen Riss im Eis, es krachte obrenbetäubend, als sich nun von allen Seiten neue Risse ins Eis keilten und in der Mitte des Sees aufeinander

³⁹⁰ ebd., S. 103

*trafen, unter dem Toraschrein, er ist als erster verschwunden, nur Sekunden, bevor alles andere, nichts habe ich gerettet, in die Tiefe sank: mein Name, meine Würde, mein Atem für lange Sätze, meine Selbstachtung, mein Vertrauen (...).*³⁹¹

Ein tragisches Beispiel der Verwobenheit von religiöser Identität und der individuellen, die Risse gehen für beide auf, das Eis kracht, das Judentum auf dem Gebiet geht unter. Der Dreipunktemann rettet zwar seinen Körper, aber das Eis nimmt den Toraschrein mit, und mit ihm nicht nur seinen Arbeitsort, nicht nur seine Bestimmung als Hüter dieses Schreins, auch seine Würde, denn er, so glaubt er, hätte den Schrein retten oder mit ihm sterben sollen. Nicht durch die Belagerung, nicht durch Morde, nicht durch Zerstörung, sondern dadurch, dass er sein leibliches Überleben dem Überleben des Schreins vorzog, verliert er seinen Namen und seine Fähigkeit, ganze Sätze zu bilden, und wird so zum Dreipunktemann.

³⁹¹ ebd., S.103 ff.

3.7 Die mystische Hochzeit.

Der Krieg beginnt: Die Einwohner*innen von dem Häuserblock, in dem Aleksandar und seine Familie leben, verstecken sich im Keller, alle zusammen. Aleksandar und die anderen Kinder verstehen nicht viel davon, seine Beobachtungen setzt er in einen komischen, kindlichen Kontext und greift damit der bedrückenden Erwartungshaltung in Anbetracht eines Krieges vor: »[W]ir begannen mit Murmeln zu spielen und vergaßen, dass Krieg war.«³⁹² Im Radio hört die Familie, dass Višegrad fällt, Aleksandar versteht auch das nicht, denn »wie kann es sein, dass eine Stadt fällt, muss das nicht ein Beben geben?«³⁹³

Und dann rollen die Truppen in die Stadt ein, hupen, Aleksandar und sein Freund Zoran halten sie — die hupenden Kolonnen — wie eine Hochzeitsgesellschaft, verstehen nicht, warum diese Kolonne so komisch aussieht: »Eine Armee von bärtigen Bräutigamen fuhr vorbei, sie schossen den Himmel an und feierten, die Stadt zur Braut genommen zu haben.«³⁹⁴

Dass hier die Metapher der Stadt als Braut gewählt wird, ist bemerkenswert. Wieder findet sich ein Motiv im Text, das auch in einer religiösen Tradition steht. Und wieder wird dieses Motiv all seiner Assoziationen entrissen, profaniert und brutalisiert.

In den ›mystischen Hochzeiten‹ der Heiligen Schriften der jüdisch-christlichen Tradition verspricht Gott immer wieder dem Volk Israel, es zu ›ehelichen‹, einen Bund mit ihm einzugehen, in dem das Volk die Braut, Gott selbst der Bräutigam ist:

»Ich verlobe dich mir auf ewig; ich verlobe dich mir um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen, ich verlobe dich mir um den Brautpreis der Treue: Dann wirst du den HERRN erkennen.«³⁹⁵

³⁹² W, S. 106

³⁹³ ebd., S. 110

³⁹⁴ ebd.

³⁹⁵ Hosea 2,21 (EÜ)

Auch das Hohelied, das ›Lied an die Liebe‹, auf hebräisch ›*Schir ha-Schirim*‹, in dem ein Verliebter um die Gunst seiner Geliebten eifert, ihr in erotischen Beschreibungen schmeichelt, wird von einer Strömung jüdischer sowie christlicher Theolog*innen als Liebeserklärung Gottes an sein Volk gedeutet.

Die frühen christlichen Gemeinden nahmen dieses Motiv der ›Eheschließung‹ zwischen dem Himmel und der Erde auf. Es reicht bis in die eschatologischen Texte der Johannesoffenbarung hinein, in denen die Wiederkunft Christi und die Erschaffung der ›neuen Welt‹ beschrieben wird: »*Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut.*«³⁹⁶

Es soll eine ›Vermählung‹ stattfinden mit dem ›neuen Jerusalem‹, einer erneuerten Stadt, gekleidet als ›Braut Christi‹. Dann, wenn die Endzeit vorüber ist, dort, wo zuvor alles in Trümmern lag. Seit Anbeginn der christlichen Kirche bezeichnet sie sich selbst – aufbauend auf dieser Metapher – als die Braut Christi.

Dass diese Metapher also bei Stanišić in einen Kontext gebracht wird, der genau das Gegenteil von Erneuerung bedeutet, hier, wo die Zerstörung beginnt, hier, wo die Hoffnung endet, dort, wo nicht JHW oder Christus, sondern die bärtigen Bräutigame, die sich in dieser Analogie selbst zu den Messiasen machen, es sind, welche die Stadt ehelichen, deutet wiederum mit kahlem Finger auf eine Abwesenheit Gottes. Schlimmer noch: Da, wo in der religiösen Tradition Gott als Bräutigam auftritt, werden es hier Mörder sein, die ihre zwischenzeitliche Allmacht ausspielen. Die einmarschierenden Soldaten der Jugoslawischen Armee sind eben nicht Christus, sondern mordende Horden und werden in kürzester Zeit Aleksandar seiner kindlichen Unschuld berauben. Ein Krieg beginnt, der sich von seitens der Besatzer als heilig verstehen mag und die Religion, die er sich auf die Fahnen geschrieben hat, die er für ihre Zwecke missbraucht, wird der legitimatorische Kitt. Das ›lebendige Wort Gottes‹ wird in den Mündern der Bräutigame zu Todesgeflüster.

³⁹⁶ Offenbarung 21,2-5 (EÜ)

Johannes schreibt in seiner Offenbarung auch von dem Ausgang, von dem, was passieren soll, nachdem die Stadt als ›Braut‹ von Christus geehelicht werden wird:

»Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.«³⁹⁷

Und auch hier geschieht die Umkehrung vom biblischen Text hin zur grausamen Realität in Višegrad: Es werden keine Tränen abgewischt, Aleksandars Freundin Asija – die in dem Text auch als Motiv des Friedens fungieren wird – dazu später mehr – beginnt zu weinen, der Tod wird sein, Leid wird sein, Geschrei wird sein, Schmerz wird sein, von nun an, bis zum Ende des Krieges und darüber hinaus. All das beginnt jetzt, auf den kommenden Seiten. Dort, wo Gott endet mit den Worten: *»Siehe, ich mache alles neu!«³⁹⁸*, dort beginnt Stanišić, von der Zerstörung zu schreiben.

Die Soldaten fahren ein, die Jungen laufen ihnen hinterher bis zu der berühmtesten Brücke Višegrads, der Brücke, die durch den Roman Ivo Andrićs ›Die Brücke über die Drina‹ weltweit zu Bekanntheit gelangte: *»Im kleinen Park vor der Brücke, in dem die Statue von Ivo Andrić stand, bevor sie niedergerissen wurde, hielten wir an. Wir wollten hören, wie laut es würde, wenn die Brücke brach.«³⁹⁹*

Jene Brücke also, die in der literarischen Geschichte die osmanische Belagerung, die österreich-ungarische Belagerung, das Zusammenleben von Christ*innen, Muslim*innen und Jüdinnen und Juden symbolisiert, die Kriegen standgehalten hatte, diese Brücke, so

³⁹⁷ Offenbarung 21,2-5 (vgl. EÜ 2016)

³⁹⁸ ebd.

³⁹⁹ W, S. 111

denkt Aleksandar, muss jetzt brechen unter dem Gewicht der Panzer dieser Bräutigame. Aber die symbolträchtige Brücke wird nicht brechen, vielmehr wird das Wahrzeichen des Zusammenlebens zwischen Orient und Okzident zum Schauplatz eines Genozids an den Muslim*innen werden. Was sich auf Aleksandars Schulhof schon anbahnte, was auf dem Toilettenfest für die Schüsse eines Verrückten sorgte, wird jetzt brutale, omnipräsente Wirklichkeit. Der Nachname, die Religionszugehörigkeit jede*r Einzelnen wird entscheiden, ob man von den Soldaten von der Brücke geworfen wird oder nicht. Zunächst aber stürmen die Soldaten die Wohnhäuser, unter anderem auch den Block, in dem Aleksandar und seine Familie mitsamt der Nachbar*innen im Keller auf das warten, was ihnen bevorsteht. Aleksandar und seine Familie sind wegen des serbischen Nachnamens seines Vaters gerettet: »Wir heißen ganz gut und dürfen deswegen Helme tragen«⁴⁰⁰, der Nachbar Čika Sead zum Beispiel aber nicht, er wird mit grausamer Willkürlichkeit nach einem Auszählen à la Ene-Mene-Miste zwischen zwei Männern mit muslimischen Namen ans Geländer gefesselt, ein Gewehr im Nacken. Auch die junge Nachbarin Amina nicht, sie wird von dem Soldaten ›mit dem goldenen Zahn‹ vergewaltigt, auch wenn Aleksandar noch keine Worte dafür hat. Ebenso ergeht es den Eltern seiner Freundin Asija: Sie sind plötzlich nicht mehr da. Das kleine Mädchen erzählt Aleksandar in Furcht:

»Die haben sie mitgenommen, weil sie einen falschen Namen haben. (...) Vielleicht bringen mich die Soldaten zu Mama und Papa, wenn ich ihnen meinen Namen sage, hörst du? Vielleicht ist es jetzt für mich gut, falsch zu heißen, hörst du?«⁴⁰¹

Aber Aleksandar hält nichts von ihrer Idee, er versucht, Asija zu retten und sprintet ihr trotz aller Gefahren nach, aus dem Keller hoch auf den Speicher, versteckt sich mit ihr, und weiß intuitiv, welchen Namen er ihr vor dem Verhör des Soldaten geben soll:

»[I]ch heiße Aleksandar und das, das ist meine Schwester Katarina, das ist Katarina, nur meine Schwester Katarina!

⁴⁰⁰ ebd., S. 105

⁴⁰¹ ebd., S. 115

*Der Name meiner Oma, davon bin ich überzeugt, kann nicht falsch sein. Omas haben niemals falsche Namen.*⁴⁰²

Der Soldat lässt die beiden Kinder gehen. Später fällt ihnen in ihrer Machtlosigkeit nichts besseres ein als zu spielen, sie zählen die Sekunden, die das automatische Licht braucht, um wieder auszugehen. Dann, als ahne sie etwas, das Aleksandar noch nicht sehen will oder verstehen kann, spricht Asija von einer Vorahnung ab, die den Verlauf des Romans nachhaltig verändern wird: »*In einer solchen dunklen Sekunde flüstert Asija: vergiss mich nicht!*«⁴⁰³ Und dieses Motiv des Nicht-Vergessen-Wollens, gebündelt mit dem Versprechen, niemals aufzuhören zu erzählen, wird das gesamte Buch über die nationalen und religiösen Grenzen hinweg und wieder zurück tragen.

Nach dem Schrecken, den er nicht einordnen kann, ist doch etwas geschehen, das so grausam ist, dass es ihm den Zauber genommen hat. Aleksandar scheint nun tatsächlich zu dem Glauben gekommen zu sein, kein Fähigkeitenzauberer mehr zu sein: »*Wäre ich Fähigkeitenzauberer. Dinge könnten trotzen, Geländer, Grammofone, Gewehre, Genicke, geflochtene Zöpfe.*«⁴⁰⁴ Das, was trotz des Todes des Großvaters erhalten bleibt, bricht durch den Krieg dann bedingungslos zusammen: Aleksandars Welt wird entzaubert.

Und hier taucht schließlich auch das titelgebende Motiv auf. In der Belagerung, zwischen Gewalt und Angst, nimmt sich ein Soldat das Grammofon aus Čika Seeds Wohnung – eben jenes muslimischen Nachbarn, der willkürlich ans Geländer gefesselt wurde –, »*schleift das Grammofon hinter sich her, wie eine Gans zum Schlachten*«⁴⁰⁵, versucht zunächst vergebens, es in Gang zu bringen, »*treibt den Lauf in den Trichter*«, bis er es schließlich doch repariert und eine Musik erschallt, die alle, Gefangene, Soldaten, sowohl die mit dem ›richtigen‹ als auch die mit dem ›falschen Namen‹, kennen. Die Soldaten tanzen, grölen das Lied, setzten zum Reigen an, feiern etwas, das noch vor

⁴⁰² ebd.

⁴⁰³ ebd., S. 117

⁴⁰⁴ ebd., S. 122

⁴⁰⁵ ebd., S. 120

kurzem Sead gehörte, das er ebenso genoss wie die Soldaten. Sie johlen zu einem Lied, das gemeinsames Kulturgut war, ›reparieren‹ ein Grammofon, das bis zu ihrer Besetzung bestens funktionierte, für alle. So hat der Soldat das Grammofon mithilfe von Waffengewalt ›repariert‹ und tanzt zu dessen Musik buchstäblich auf den Scherben einer zertrümmerten Vergangenheit, zu dem ehemals fröhlichen Lied, das nunmehr für die einen den Sieg, für die anderen den Tod bedeutet.

Aleksandars Familie flüchtet nach der Belagerung aus der Stadt. Er selbst lässt noch ein ›Unfertiges‹ da, nicht nur seine Freunde, Edin, den Fußball, auch seine letzten Gemälde, die er hinter dem Kleiderschrank seiner Oma versteckt hat, eines davon: »*Pistole, nicht geladen.*«⁴⁰⁶ Er verewigt den Frieden und lässt etwas Großes dort, das »*Als alles gut war*«.

⁴⁰⁶ ebd., S. 129

3.8 »Religion ist nicht das Opium des Volkes, sondern sein Untergang«⁴⁰⁷

Aleksandars Familie flieht, vorerst nach Belgrad, und Aleksandar schreibt den ersten Brief an Asija, und damit an Višegrad, an seine Vergangenheit und seine nun zerfallende Identität: *»Ich schreibe dir, ich habe dich nicht mehr gefunden, ich habe mich für die Erde geschämt, weil sie die Panzer ausgehalten hat (...).«*⁴⁰⁸ Eine Scham für die Erde, die in diesem Krieg als das zu Verteidigende, oder das Zurückzuerobernde propagiert wird, der Begriff der ›Erde‹ im nationalistischen Diskurs der Kriegsführenden, die ›Erde‹, die sein anderer Großvater küsste, für die er sich in die Drina warf, eben diese Erde wird in diesem kurzen Satz entmystifiziert, anstelle eines Nationalstolzes rückt eine Art Nationalscham.

Auf dieser Flucht muss die Religion und die damit neuerdings einhergehende Volkszugehörigkeit der Mutter geheim bleiben:

»An der Grenze nach Serbien haben sie uns angehalten. Ein Soldat mit schiefer Nase fragte, ob wir Waffen im Auto hätten. Vater sagte: ja, Benzin und Streichhölzer. Die beiden lachten, und wir durften weiterfahren. Ich verstand nicht, was daran komisch war, und meine Mutter sagte: ich bin die Waffe, die sie suchen.«

Aleksandar versteht nicht, warum sie nach Belgrad fahren, und niemand klärt ihn auf: *»Ich fragte: warum fahren wir dem Feind in die Arme?, und musste versprechen, in den nächsten zehn Jahren keine Fragen mehr zu stellen.«*⁴⁰⁹ Was ihn in Belgrad erwartet, sind Bekannte, die ihn umarmen, und ›vertauschte‹ Bezeichnungen im Fernsehen: *»(...) hier sind diejenigen die Aggressoren, die in unserem Fernsehen die Verteidiger waren, und die Stadt ist nicht gefallen, sondern befreit worden (...).«*⁴¹⁰ Und, es erwarten ihn feindselige Nachbarn:

⁴⁰⁷ W., S. 135

⁴⁰⁸ W., S. 133

⁴⁰⁹ ebd.

⁴¹⁰ ebd., S. 134

»Heute Nacht hörte ich Mutter schlafend seufzen, sie wachte mit verkrustetem Blut unter der Nase auf. Mit den Nachbarn gibt es Probleme, weil wir in ihrer Nähe sind und sie diese Nähe nicht möchten. Hätte man auch ihnen einen Krieg gegeben, hätten sie sofort auf uns geschossen. Religion ist nicht das Opium des Volkes, sondern sein Untergang. Sagt jedenfalls mein Vater. Ein Junge aus der Straße nannte mich einen Bastard. Meine Mutter habe mein serbisches Blut vergiftet. Ich wusste nicht, ob ich ihn dafür zusammenschlagen sollte oder trotzig und stolz sein. Ich war weder trotzig noch stolz, und wurde zusammengeslagen.«⁴¹¹

Das Motiv der Nachbarn, die plötzlich zu Feinden werden, findet sich im Kontext des Balkankrieges in fast allen Berichten, Erzählungen, fiktiv oder real, narrativ oder journalistisch. Der Vater setzt dies direkt mit der Religion in Verbindung. Dabei bezieht er sich auf folgende Aussage Karl Marx', die ihm jedoch nicht weit genug geht:

»Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat. (...) Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt (...), ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. (...) Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammerthales, dessen Heiligenschein die Religion ist.«⁴¹²

⁴¹¹ ebd., S. 135

⁴¹² Marx (1844), S. 71 ff.

Marx an dieser Stelle einer Exegese zu unterziehen würde den Rahmen sprengen. In den letzten Jahrhunderten sind unzählige Texte zu seiner Kritik entstanden, von religiöser, anti-religiöser und nicht entschlossener Seite. Was hier nur angemerkt werden soll, ist Folgendes: Der Vater Aleksandars, Sohn eines glühenden Kommunisten und Ehemann einer Funktionärin, aufgewachsen in einem System, in dem Marx Schullektüre war und das Zitieren seiner Werke den Kinderreim ersetzte, erlebt inmitten seines nicht-religiösen Lebens wie die Religionszugehörigkeit seiner Frau, seiner Nachbar*innen, seiner Freund*innen und auch seines Sohnes plötzlich über Leben und Tod entscheiden soll. Marx dramatisch anmutende Wortwahl reiche vielleicht in einem Kontext des Friedens, des Kampfes gegen den Kapitalismus, gegen soziale Ungerechtigkeiten, gegen diese Realitäten des Krieges aber reiche sie nicht! So der Vater. Nicht Opium, nicht Schönreden prekärer Umstände ist die Religion für seine Familie geworden. Es geht ihr nicht mehr lediglich darum, die Arbeiter*innenklasse still zu halten mit Hoffnungen auf ein Jenseits. Das allein ist nicht mehr die Sünde, welche die Religion in den Augen des Vaters nach sich zieht. Der Marxsche »Seufzer der bedrängten Kreatur« ist nicht mehr die Flucht in das Religiös-Phantastische, nein, diese »Illusion«, wie Marx sie nennt, hat sich umgekehrt, hat sich Waffen besorgt, und ist in den Krieg gezogen, der Familie Krsmarović auf den Versen, weil die Mutter mit dem »falschen« Namen geboren wurde. Das hier ist nicht mehr Opium, das hier ist ein Untergang.

Und auch Aleksandar, der das Unfertige mag, verabschiedet sich von der Idee, dass das Ganze, das Heile, noch existieren könnte, auch wenn er nicht explizit wird, die Unwiederbringlichkeit steckt in dem Bild von Asija, dem Symbol der friedlichen Vergangenheit:

»Asija, ich schicke dir ein Bild mit. Das bist du auf dem Bild. Es gibt leider keine solche Farbe wie dein Haar schön ist, deswegen erkennst du dich vielleicht nicht. Es ist mein letztes Bild des Unfertigen. Es ist unfertig, weil du alleine drauf bist. Früher habe ich das Unfertige gemocht.

Viele Grüße,

*Aleksandar.*⁴¹³

»Früher habe ich das Unfertige gemocht«, bezeichnet eine weitere, wesentliche Wendung in der Weltwahrnehmung Aleksandars. Er wollte »Chefgenosse des Unfertigen« sein, weil in seiner Auffassung das Fertige, das Beendete immer schlechter war als der Zustand vor dem Ende. Hier aber scheint eine Hoffnung erwacht zu sein in ihm, eine Hoffnung, dass Asija, die jetzt alleine ist, dann, wenn alles fertig ist, dann, wenn der Krieg fertig ist, dann, wenn er, Aleksandar, wieder vereint sein kann mit seiner Asija, er selbst und sein Wiederfinden der Vergangenheit das Ende ist. Eben diese Projektion auf das Ende, die Wiedervereinigung mit dem Gewesenen, wird ihn noch bis zu seiner Rückreise an den Ort seiner Vergangenheit bringen.

⁴¹³ W, S. 135

3.9 »(...) dass man nie im Leben entfernter sein könnte von einem Zuhause«⁴¹⁴

Und dann kommt Aleksandars Familie in Essen an. Gott verliert hier seine Stellung, über Religion spricht niemand mehr, aber das Erinnern wird wichtiger. Aleksandar schreibt Asija Briefe, ohne zu wissen, ob sie sie erreichen, seine Oma hat ihm gesagt, sie sei umgezogen nach Sarajevo. Eben die Oma, die zurückgegangen ist, um bei ihrem Mann zu bleiben. »*Wo er ist, braucht er niemanden mehr*«⁴¹⁵, versuchte Aleksandars Vater sie aufzuhalten. »*Jeder braucht jemanden und die Toten sind die einsamsten*«⁴¹⁶, verteidigte Aleksandar die Entscheidung seiner Großmutter und wurde auf sein Zimmer geschickt. Dass die Toten für ihn niemals wirklich tot sind, dass auch sie andere Menschen brauchen, um nicht einsam zu sein, dass auch sein Großvater mitsamt seiner Geschichten auch immer noch in Višegrad ist, verbildlicht Aleksandars Haltung zu allem, was vergangen sein könnte. Sein Klammern an die Erinnerung, die jetzt das einzige ist, an das er sich halten kann, mit der er in Form von Asija spricht, und der mystische Touch, die Regression auf eine quasi religiöse Ewigkeitsvorstellung, oder die Magie seines Višegrader Realismus', in der auch ein toter Opa Gesellschaft möchte, rückt immer weiter in die Ferne: Dort, in Višegrad, hätte er vielleicht noch den ein oder anderen Zauber bewerkstelligen können, aber hier, in Essen, ist er machtlos. Die Familie ist müde, sogar die schnelle Tante Taifun ist langsamer geworden, Aleksandar zählt »*die Müdigkeit in ihrem Gesicht, Falten und Schatten*«⁴¹⁷, die Mutter arbeitet in der »*Höllenhalle*«⁴¹⁸ und der Vater und Onkel Bora schwarz, das »*heißt: die Arbeit macht dir den Rücken kaputt und dich gleichzeitig zum Verbrecher, obwohl du nicht wirklich klaust.*«⁴¹⁹ Der harte Realismus bombardiert Aleksandars magische Welt also nicht bloß durch einen wütenden Krieg, viel grausamer erscheint ihm das versprochene Land, hier wo er nichts mehr hat, was an

⁴¹⁴ W, S. 145

⁴¹⁵ ebd., S. 136

⁴¹⁶ ebd.

⁴¹⁷ ebd., S. 138

⁴¹⁸ ebd., S. 140

⁴¹⁹ ebd.

ein zu Hause erinnert, hier, wo seine Eltern buckeln müssen, wo die Sorgen und die Arbeit die Familie zerfressen.

An diesem Ort also, an dem man *»nie im Leben entfernter sein könnte von seinem Zuhause«*⁴²⁰, klammert sich Aleksandar an Asija, die Briefe an sie, die Erinnerung an sie, um eine Form der Kommunikation zu der alten Welt zu erhalten, auch wenn sie nur einseitig ist. Vielleicht, um der völligen Auflösung seiner Identität zu entgehen, vielleicht, um der schieren Gegenwärtigkeit, diesem magielosen Ort nicht hilflos ausgesetzt sein zu müssen, um sich des Aleksandars aus Višegrad, des Fähigkeitenzauberers zu vergewissern, denn er spürt, dass hier eine Spaltung stattfindet, eine Identitätskrise, in der er nicht beide Anteile unter einen Hut bringen kann, und eben für diese Zerrissenheit findet er Worte:

*»Es kommt mir vor, als wäre ein Aleksandar in Višegrad und Veletovo und an der Drina geblieben, und ein anderer Aleksandar lebt in Essen und überlegt sich, doch mal an der Ruhr angeln zu geben.«*⁴²¹

Dieser Ruhr, der er vorher – verglichen mit seiner *»launischen Drina«* – gar den Status des Flusses absprach – *»ich finde, nicht jedes Wasser, das fließt, muss gleich Fluss genannt werden«*⁴²² – möchte er jetzt vielleicht doch mal eine Chance geben. Es fühlt sich nach einem Annehmen von etwas an, denn wenn er nun an der Ruhr angeln geht, verliert er dann den Aleksandar, der an der Drina angeln ging? Den unfertigen Aleksandar? *»In Višegrad, bei seinen unfertigen Bildern, gibt es einen angefangenen und nicht zu Ende gebrachten Aleksandar.«*⁴²³ Das einzige, das er gegen den Verlust tun kann, ist das Erinnern im Schreiben, im Schreiben an Asija. Er sendet sogar sein letztes Geld mit dem Brief mit und die Bitte, der Postbote möge das Geld nehmen, seinetwegen auch den Brief lesen, aber ihn doch bitte an die Adresse weiterschicken, denn er, Aleksandar, möchte *»EINER*

⁴²⁰ ebd., S. 145

⁴²¹ ebd., S. 142

⁴²² ebd.

⁴²³ ebd., S. 143

*SEHR WICHTIGEN PERSON SEHR WICHTIGE DINGE SAGEN*⁴²⁴. Mit Nachdruck wird er nichts vergessen, er wird Geschichten schreiben, »*von einer Zeit, als alles gut war*«⁴²⁵. Und weil eine individuelle Identität neben der Selbstverortung auf der anderen Seite »*Bestätigung und Anerkennung von Außen*«⁴²⁶ verlangt, bleibt Aleksandar für die Versicherung seiner Višegrader Existenz nichts anderes, als immer und immer wieder, direkt und indirekt, bis zum Ende des Romans die Frage an Asija, an seine Vergangenheit zu stellen: »*Erinnerst du dich an mich?*«⁴²⁷

⁴²⁴ ebd., S. 140

⁴²⁵ ebd., S. 143

⁴²⁶ Orao (2014), S. 206

⁴²⁷ W, S.143

3.10 Was Zoran hasst

Aleksandars Freund Zoran ist mit seinem Vater Milenko, Walross – dem Gottesbesieger beim Tetris – und dessen neuer Frau Milica – dem Marienkäfer – in Višegrad geblieben. Aleksandar spricht einmal mit ihm am Telefon. Und Zoran hasst:

»(...) dass es so kalt sein muss, hasse ich am allermeisten. Sie haben beide Moscheen niedergebrannt, niedergerissen haben sie die, und jetzt soll das ein Park sein, aber das ist kein Park, das ist eine kaputte Leere, um die vier Bänke aufgestellt wurden, und ich hasse jeden, der sich da hinsetzt, nicht mal Mister Spok tut es, und ab und zu kommt einer mit der Gießkanne vorbei, aber es will dort nichts wachsen.«⁴²⁸

Zoran spricht von dieser ›kaputten Leere‹, diesem Vakuum, das hinterlassen wurde, als die religiösen Denkmäler zerstört und alle Angehörigen dieser Religion ermordet wurden. Dort ist kein Gott mehr, nirgends⁴²⁹. Dieser Gott fällt ihm erst durch sein Fehlen auf, setzt man seine Gegenwart mit der Gegenwart seines Hauses, der Moschee, gleich: Als sie da war, hatte sie weder für Aleksandar noch für Zoran irgendeinen sakralen Wert, aber dann, als die Bewaffneten kamen, um ihretwegen das Leben zu zerstören, in dem sie sich bis dahin sicher wägen, wurden die Moscheen mitsamt dem, was sie repräsentieren, zu mehr als Relikten aus alten, osmanischen Zeiten. Sie wurden wieder zu einem Symbol von Zugehörigkeit, von etwas, für das er einstehen, das er sich nicht nehmen lassen wollte, etwas, das Teil seiner Identität war. Und natürlich kann kein Park an dieser Stelle stehen, natürlich ist jeder, der sich auf die Bank setzt, wo keine Bank stehen dürfte, ein Verräter, und pflichtet denen bei, die sich das Recht nahmen, diesen heiligen Boden zu profanisieren. Selbst die Pflanzen wissen – wie so oft in diesem Roman die Natur mehr weiß, als der Mensch –, dass das hier kein Ort ist zu wachsen, dass hier ein Ort ist, an dem die Moschee steht, immer noch, in der Erinnerung der

⁴²⁸ W, S. 146

⁴²⁹ Dieses ›Gottsvakuum‹ auf dem Ödland der Kriegshinterlassenschaft begegnet in der post-jugoslawischen Literatur an vielerlei Stellen. Beispielhaft hierfür ist auch die Anthologie ›Kein Gott in Susegrad‹, die im Rahmen der Leipziger Buchmesse 2008 – als Kroatien Gastland war – erschienen ist und junge Literatur aus Kroatien versammelt. Das titelgebende Gefühl der Absenz eines Gottes auf der verbrannten Nachkriegserde ist in allen Texten vorherrschend.

Menschen, und dass zu ihrem Gedenken zumindest ein Vakuum bestehen bleibt, von außen wie von innen.

»Du würdest sagen: eine klaffende Wunde, und dass aus einer Wunde nichts wachsen kann. Dann würdest du irgend so einen Zauberquatsch beschwören, aber du bräuchtest eine schießmächtige Magie, um die Dinge hier besser zu machen.«⁴³⁰

Aleksandar, so sein Freund, hätte die passenden Worte für dieses Vakuum: Dort, wo früher die Moschee stand, sei eine Wunde. Und für Zoran, der in Višegrad ist, ist Aleksandar auch immer noch ein Zauberer.

»Die Soldaten haben einen Reigen um die Trümmer der Moschee getanzt.«⁴³¹ Den Reigen der Soldaten kam schon einmal vor, zu der Musik aus dem reparierten Grammophon, getanzt auf den Scherben in Aleksandars Wohnhaus, auf den Scherben des ›Als alles gut war. Dass die Soldaten einen Reigen um die Trümmer der Moschee tanzen, um den niedergestreckten muslimischen Gott, um den zertrümmerten Glauben einer Nation, die jahrzehntelang die Brüderlichkeit der Völker lebte, ist ein pervers anmutendes Bild. Dass ausgerechnet um die Trümmer der Moschee getanzt wird, zeigt auch, wie feindlich den Soldaten der muslimische Glaube und dessen Symbole geworden waren. Mit dem textimmanenten Wissen aber um die Irreligiosität der Mutter und Aleksandars, und dem textexternen Wissen um die Nichtpräsenz einer tatsächlichen akuten Gefährdung der großserbischen Ideologie durch die Moscheen, in der vor diesem Krieg noch keinerlei nationale Identität propagiert wurde, wird hier verdeutlicht, wie religiöse Ideologie und Propaganda auf der serbischen Seite dazu führten, dass sich die Soldaten in einem heiligen Krieg wähten, in dem die Vernichtung des ›falschen Gottes‹ als Rationalisierungstool herangezogen wurde und die Grausamkeit zu entschulden suchte.

Zoran hasst die Ermordungen von Unschuldigen, hasst seine Ohnmacht und Feigheit, hasst, wie die Menschen von der Brücke in die Drina geworfen wurden und hasst den

⁴³⁰ W, S. 146

⁴³¹ ebd.

»Typen vom Staudamm in Bajina Bašta, der sich beschwert, man solle nicht so viele Leute auf einmal in den Fluss werfen, weil die Abflüsse verstopfen.«⁴³² Dass es so kalt ist aber, hasst er am meisten, und dass »der scheidet Schnee nichts, nichts, nichts verdeckt, wir aber unsere Augen so gekonnt verdecken, als hätten wir nur das gelernt in all den Jahren der Nachbarschaft und der Brüderlichkeit und der Einheit.«⁴³³ Diese Slogan-Trias des Tito-Regimes, die politische Erziehung eines Einheitsgefühls, einer Jugosphäre, sind nichts mehr wert, liegen mitsamt der Opfer des Krieges in den Trümmern vergraben, und auch um diese Trias tanzen die Soldaten den Reigen.

⁴³² ebd., 147

⁴³³ ebd.

3.II »Asiya (Asija) w.«⁴³⁴

Bald ist der Krieg vorbei, Aleksandar und seine Familie sind längst in Essen und der deutsche Staat erklärt ihnen, dass es nun Zeit werde, zurückzugehen. Doch wohin? An einen Ort, den es nicht mehr gibt? Weder er noch seine Eltern wollen »in die Stadt zurück, aus der man alle vertrieben hat.«⁴³⁵ Sogar die taubstumme Nena Fatima hat sich verändert hier in Deutschland und »trägt ihr Kopftuch nur noch, wenn es draußen nieselt, und in Essen nieselt es immer.«⁴³⁶ Dieser Ort, an den sie zurückgeschickt werden sollen, ist »ein neuer Ort, dahin kehrt man nicht zurück, da fährt man zum ersten Mal hin.«⁴³⁷ Es ist also ein Ort, an den er nicht mehr zurückkehren kann, weil er nicht mehr existiert. Mit dieser Einsicht geht ihm auch die Frage auf, ob es sie, Asija, der er seit seiner Flucht immer wieder Briefe schreibt, und die Sinnbild für die heile Welt der Vergangenheit geworden ist, überhaupt existiert:

*»Liebe Asija,
entschuldige, dass ich dir so lange nicht geschrieben habe. Bekommst du überhaupt meine Briefe? Gibt es dich? Ich schreibe weiter, ich bin in letzter Zeit obnein viel allein, macht mir aber nichts aus.«⁴³⁸*

Er schreibt weiter, als sei es ihm egal, ob es sie wirklich gibt. Er schreibt gegen den einsetzenden Schwund der Erinnerung, gegen die Einsicht, dass es auch die Vergangenheit, wie sie existierte, die Heimat, an der er sich weiterhin festschreiben will, nicht mehr gibt. Und um sich zu versichern, um dem eventuellen Wahn doch in eine Realität hinüberzuführen, bringt er harte Fakten hinein, forscht nach der Bedeutung desjenigen Namens, der ihn an der Hoffnung um die Vergangenheit festhalten lässt:

⁴³⁴ W., S. 156

⁴³⁵ ebd., S. 150

⁴³⁶ ebd.

⁴³⁷ ebd., S. 153

⁴³⁸ ebd.

»Asiya (Asija) w.

1. *Als alab. Name: heilend, pflegend; Friedensstifterin.*
2. *Nach der Überlieferung der Name der gläubigen Frau des Pharaos, die Moses aus dem Nil rettete.«⁴³⁹*

Die gläubige Frau, die Moses aus dem Nil rettete, ein Fluss, ein Kind im Fluss, und eine Frau, eine gläubige Frau, die ihn rettet, das passt: Asija, die Friedensstifterin, die Aleksandar aus der Drina rettet, vielleicht. In der Szene mit dem Soldaten lernt man Aleksandar als den Retter Asijas kennen. Im Grunde aber ist es Asija, die Aleksandar seit seiner Flucht davor rettet, seine »unfertige« Identität aufzugeben. Die gläubige Frau, das Überbleibsel der muslimischen Herkunft, die Frau, die den Retter eines Volkes aus dem Fluss hebt. Ein religiös aufgeladenes Bild, das er nicht zufällig hier niederschreibt.

Daraufhin beginnt ein eingeschobener Teil des Buches mit dem hier schon oft erwähnten Titel »*Als alles gut war*«, noch einmal eine Retrospektive aus Zeiten vor dem Krieg, Erzählungen der Großmutter, Fußballgeschichten, Schulaufsätze. Einsichten in den kommunistischen Alltag Jugoslawiens und Aleksandars Eigenarten und Erzählfreude als Kind, immer mit einer Nostalgie gepaart, die an vielen Stellen kaum auszuhalten ist, weiß man doch nun um das Ende, das diese Idylle nehmen wird. Es ist also kein Zufall, dass gerade an der Stelle, an der Aleksandar realisiert, dass es diesen Ort der Idylle, dass es Asija vielleicht gar nicht mehr gibt, zurückgreift auf die Erinnerungen und sich an ihnen im ewigen Erzählen festzukrallen versucht.

⁴³⁹ ebd., S.156

3.12 »Bitte liebe Moschee«

In diesem Kapitel, das noch stattfindet im »*Als alles gut war*«, als es noch keinen Krieg und scheinbar keine Konflikte zwischen den Volksgruppen gab, betritt Aleksandar eine Moschee. Was sich hier abspielt, verweist auf seine Ahnungslosigkeit bezüglich des Religiösen und ebnet den Grund für das Verständnis der radikalen Diskrepanz zwischen der realen Religiosität der Bevölkerung und der späteren religiösen Stigmatisierung, die zum Genozid führen wird.

»Meine Eltern wissen nichts davon. Ich bin in der Moschee. Ich weiß, wie es geht: auf den Knien an etwas Schönes denken, das noch nicht wahr geworden ist. Sich das Schöne mit jeder Verbeugung wünschen. Mach, dass es wahr wird! Die Moschee ist mit bunten Teppichen ausgelegt, von außen eine Rakete, von innen ein Magen. Ich habe Angst. Ich bin etwas Besonderes, denn ich trage als einziger Schube. In der Moschee ist nicht April, nicht Frühling. Ich verbeuge mich und verbeuge mich und verbeuge mich.

Mach, sehr geehrte Moschee, mach, dass Roter Stern Meister wird. Mach, sehr geehrte Moschee, mach, dass Roter Stern Meister wird.

Mach, sehr geehrte Moschee, mach dass Mama vergisst, wie Seufzen geht.«⁴⁴⁰

Dieses kleine Kapitel, mit »*Wunsch*« betitelt, führt in eine der beiden Višegrader Moscheen hinein, von denen bereits berichtet worden ist, dass es sie bald nicht mehr geben wird, dass um sie herum die Soldaten einen Reigen tanzen werden. Viel mehr aber als nur in den Ort führt dieses Kapitel in Aleksandars Verhältnis zu ihr und in sein Verständnis von Beten ohne einen Gott, den es in seinem Weltbild nicht gibt. Er bittet den Ort selbst. Aleksandar meint die Magie im Ort selbst zu erkennen, das Heilige ist in der Materie. Setzt man aber das Gotteshaus an dieser Stelle – begründet auf der Perspektive des Erzählers – mit Gott gleich, so erschafft diese Szene den Raum einer wesentlich weitreichenderen Symbolik: Die Moschee im Dorf ist also der Gott des Dorfes, er wird im Krieg niedergerissen, zerstört, auf seinen Trümmern werden die serbischen Soldaten einen Reigen tanzen, auf ihm werden Parks gebaut werden und

⁴⁴⁰ W, S. 168

Fußgänger spazieren gehen. Geht man diesem Bild nach und der sakralen Bedeutung des Räumlichen hinterher, wiegt die spätere Zerstörung dieses Ortes umso schwerer. Ein Gottesvakuum entsteht.

Dieses kleine, dichte Kapitel verrät auch sehr viel über Aleksandars Familie, den Sozialismus und dessen Bezug zum Religiösen. Schon im ersten Satz erklärt Aleksandar, dass seine Eltern nichts von seinem Moscheebesuch wissen, und dass das, was gleich geschehen wird, ein Geheimnis ist, ein Geheimnis zwischen Erzähler und Leser*in. In der literarischen Sogkraft eines solchen Einstiegs in die Erzählung durch die Verbrüder- und Verschwesterung mit der Leserschaft, zeigt Aleksandar unvermittelt, dass seine Familie nichts mit Religion am Hut hat oder haben will. Ob er ahnt oder weiß, dass sein Besuch hier seinen Eltern missfallen könnte, ist nicht klar. Ob er gar ein Verbot auferlegt bekommen hat, die Moschee zu besuchen? Vielleicht schlägt sich in ihm auch die gesellschaftlich-kommunistische Religionsresistenz nieder, oder aber es zeichnet sich schon eine Trennung in der Gesellschaft ab und Aleksandar soll sich nicht als explizit muslimisch zu erkennen geben. Das allerdings wäre Spekulation und die könnte sich nur auf der Tatsache stützen, dass die religiöse Identität der Mutter und Nena Fatimas auf dem zu Anfang beschriebenen Fest nur unter ›Scham‹ zur Sprache kommt.

Auch weiß Aleksandar nicht, warum er die Schuhe ausziehen soll. An ihm ist also keinerlei religiöse Traditionslehre hängengeblieben, oder aber er rebelliert – in guter Pioniersmanier – auch gegen sie. Er findet mit seinem kindlichen, scheinbar naiven Blick Worte für die religiösen Begriffe ›Minarett‹ und ›Gebetsraum‹, die einleuchten, »von außen eine Rakete, von innen ein Magen«. ⁴⁴¹ Wie die Literaturwissenschaftlerin Silke v. Sehlen es in ihrer Analyse über den kindlichen Erzähler bezeichnet, inszeniert Aleksandar hier »die kindliche Ungläubigkeit und das Staunen in hyperbolischen Ausdrücken« ⁴⁴², was durch seine direkte, und auch lakonische Art das Wissen der Leser*in als eher eingefahren und oftmals unhinterfragt entlarven kann. Auch dass er sich als »etwas Besonderes« empfindet und sich seines religiösen Gesetzesbruches scheinbar unbewusst

⁴⁴¹ ebd.

⁴⁴² Sehlen (2015), S. 62

gewahr ist, dass er es wagt, das Heiligtum mit Schuhen zu betreten, macht aus dem Sakralen, gegen das die Ideologie in den Krieg ziehen wird, etwas Kindlich-Profanes. Er macht sich damit auch zu einem Beobachter von außen, ist nicht wirklich Teil der betenden Gemeinde und nimmt damit hier auch innerdiegetisch eine Rolle des Beobachters ein.

Über das Beten selbst erklärt er selbstsicher, »*ich weiß, wie es geht*«⁴⁴³, man wünsche sich kniend einfach das Schöne, das noch nicht eingetreten sei. Er weiß, wie »*es*« geht, weiß aber nicht, an wen es gerichtet wird. Nur logisch erscheint ihm, dass er »*es*« an die »*liebe Moschee*« richtet. Einen Gott, eine Gottesfigur, kennt Aleksandar nicht, er kennt aber die Menschen, die ihre Wünsche an eine Macht richten und da sie es in der Moschee tun, kann es eigentlich auch nur der Ort sein, den sie bitten. »*Mach, sehr geehrte Moschee*«⁴⁴⁴, dass der rote Stern gewinnt. Für das Kind ist in dieser Zeit, in der alles noch gut zu sein scheint, der Fußballverein am wichtigsten. Langsam aber scheint in seine Welt eine Vorahnung einzubrechen, der er noch keinen Namen geben kann. Beim letzten Wunsch schlägt die Ernsthaftigkeit der dieser Groteske zugrunde liegenden, bitteren Vorkriegszeit ein: »*[M]ach, dass Mama vergisst, wie Seufzen geht*«⁴⁴⁵. Wieder beschreibt er die Tragik des Familienschicksals ohne Dramatisierung, scheinbar euphemistisch. Damit nimmt sich der Erzähler die Entscheidungsautonomie zwischen Ernst oder Spiel, profan oder religiös zu schwanken, darüber zu urteilen, was wichtig, was nebensächlich ist. Und auch seine kindliche Naivität, die ebenso an eine Moschee glauben kann wie an einen Fähigkeitenzauber, wendet sich an die einfachste Religiosität fernab festgefahrener Riten, zu der die Mystik ebenso wie der magische Realismus zurückkehren und die noch nichts mit dem späteren ideologischen Morden zu tun hat.

Eine andere Vermutung liegt allerdings auch noch auf der Hand. Könnte das Seufzen der Mutter – und mit ihm des gesamten Landes – ein subtiles Gefühl, dass etwas geschehen wird, das hier so unvermittelt kommt, nicht der eigentliche Grund sein, aus dem

⁴⁴³ W, S. 168

⁴⁴⁴ ebd.

⁴⁴⁵ ebd.

Aleksandar in der Moschee zum Gebet angetreten ist? Ein Grund, den er nicht einmal selbst kennt, der sich aus Zögerlichkeit und Angst hinter dem Gebet für den Roten Stern versteckt? Ist also dieser Ort vielleicht Aleksandars letzte Instanz, etwas, das stärker sein muss als sein Fähigkeitenzauber, etwas, das größer sein muss als das, was er bisher kennengelernt hat, weil das, was in der Luft liegt, auch größer ist als das, was er bisher kannte?

3.13 Im diesem Fluss lebt ein ganzer Gott

»Wären Häuser Menschen, wären sie Vegetarier oder Veganer oder Vgner oder wahrscheinlich sogar nur Vg. Als Vg nimmst du nichts zu dir, was auch nur theoretisch einen Herzschlag haben könnte, also auch kein Wasser, weil für Indianer, das weiß ich von Opa, in so einem Amazonas ein ganzer Gott schwimmen kann oder zumindest ein ganzer Glaube.

Wenn es in der Drina auch einen Gott geben würde, fragte ich einmal Opa, die Welse wären Fisch-Popen, oder?

Oder Fisch-Hodschas, nickte Opa.«⁴⁴⁶

Diese Bevölkerung am Amazonas, von der Aleksandar spricht, ist wohlmöglich das Volk der Yanomami, ein indigenes Volk, das am Amazonas lebt und das wie Aleksandar keine Chronologie zulässt. Wie er wird bei ihnen das Endliche nicht anerkannt, das Leben und die Gottheit sind ewig Fließende, die vor der Endlichkeit und dem Fertigen bewahrt bleiben. So schreibt der Kurator Stephan Andreae zu einer Ausstellungen über die Yanomami:

»Als ich zum ersten Mal Geschichten über das Indianervolk⁴⁴⁷ der Yanomami hörte, frappte mich am meisten ihre Scheu vor festgefügtten Formen, vor definiertem Material, vor Geschichten mit eindeutigem Anfang und Ende. Zu ihrer Täuschungstaktik gehört, daß sie ›Mond‹ sagen und ›Sonne‹ meinen. Sie springen in ihren Mythenerzählungen mitten in die Geschichte (...), singen von Objekten, die sie nicht besitzen, verbrennen Objekte, die sie benutzt haben. Die spirituelle, imaginierte Welt ist ihre eigentliche Realität.«⁴⁴⁸

Die Parallelen zwischen Aleksandar als Erzähler und seiner Geschichte sind doch, um mit Andreaes Worten zu sprechen, »frappierend«. Ein eindeutiger Anfang, kein

⁴⁴⁶ W, S. 199

⁴⁴⁷ Da der Begriff ›Indianer‹ als koloniale Fremdbezeichnung von den bezeichneten Gruppen meist abgelehnt wird, wird in dieser Arbeit der Begriff nur in direkten Zitaten stehengelassen, es soll aber an dieser Stelle auf die rassistische Konnotation hingewiesen werden.

⁴⁴⁸ Andreae (2000), S. 16

eindeutiges Ende, Aleksandar springt chronologisch, in den Adressat*innen, in seiner Erzählhaltung, und manchmal erzählt nicht einmal mehr Aleksandar selbst. Eingeschobene Kapitel, und in den Kapiteln wieder ein eingeschobenes Kapitel, und die imaginierte Welt, oder die verklärte Erinnerung ist, zumindest bis jetzt in der Erzählung, auch Aleksandars eigentliche Realität.

Es ist auch im Gespräch mit dem Opa irrelevant, ob es nun Popen oder Hodschas wären, die in der Drina lebten, wahrscheinlich wären es beide, hier, wo alle Götter zusammenfließen. Und weil hier auch noch *»als alles gut war«*, muss Opa nicht den Kopf schütteln und ein striktes Entweder-oder verlangen, er darf nicken, und Aleksandar, der zumindest um die Positionen der Geistlichen weiß, darauf hinweisen, dass es in diesem Fluss auch ebensogut ein Vertreter der anderen Religionen sein könnte. Spielerisch und ironisch bringt der Opa den Ernst der Gleichberechtigung der Religionen hinein. Und humorvoll ist er auch in der Herabsetzung ins Profane, dass die Fische für den Fluss eben die Geistlichen sind, diejenigen, die dem Gott des Flusses am nächsten sind, wie der Hodscha oder der Pope dem Gott der Kirchen, Moscheen und Kriege.

»Wenn es in der Drina auch einen Gott geben würde«, so schreibt er, also gibt es keinen, so die Annahme. Dass im Amazonas ein *»ganzer Gott«* schwimmen kann, oder eben *»ein ganzer Glaube«*, ist eine Gegenüberstellung Aleksandars, die mehr als zufällig die theologische Frage aufwirft, was diese Entität ›Gott‹ mit dem Phänomen ›Glauben‹ zutun hat, ob diese überhaupt differenziert werden kann: Gäbe es Gott, wenn es einen Glauben nicht gäbe? Oder sind sie vielleicht ein und dasselbe, da wo Philosophen sich die Köpfe zerbrechen, braucht Aleksandar nur einen Nebensatz.

Geht man den Gedanken mit, dass ein Gott in der Drina wohnt, so weiß man als Leser*in, dass die Drina zu einem Massengrab des Krieges werden wird. In diesem Bild wird Gott selbst also im Krieg das Grab werden, das die Toten aufnehmen wird.

3.14 Der Angelwettbewerb

Kurz vor Kriegsausbruch nimmt Aleksandar an einem Angelwettbewerb teil und gewinnt zur Verwunderung aller mit einem »*Moderlieschen nach dem anderen*«, fischt außerdem »*einige enthusiastische Döbel und sogar einen kleinen Huchen*«. Nach der Siegerehrung, in seiner Freude und wohl auch in Dankbarkeit macht er etwas, das an das Kreuzzeichen eines Fußballers erinnert, der gerade ein Tor geschossen hat: Er spricht tatsächlich den Fluss, in dem ja »*ein ganzer Gott*« lebt, als lebendige Entität an: »*Ich versichere mich, dass niemand zusieht, gebe in die Hocke und streiche mit dem Handrücken über die Wasseroberfläche. Wie hört sich dein Herzschlag an?*«⁴⁴⁹

Hier erwacht die Drina zu einem lebendigen Wesen, hier öffnet sich die Tür hinein in den magischen Realismus. Aleksandar ist zwar bewusst, dass das, was er in der Drina sieht, merkwürdig ist – so mit ihr sprechend möchte er nicht gesehen werden – aber für ihn ist ebendas, um noch einmal mit Andreaes Worten zu sprechen, die »*eigentliche Realität*«. Interessant ist auch das Setting, in dem sehr kurz, nachdem der Hinweis zu einem Naturglauben fällt, Aleksandar dem Herzschlag dieses Flusses nachgeht. All das bildet eine Idee von einer ihm eigenen Religiosität, die eben an den ›Gott‹ gebunden ist, der niemals endet, der fortwährend fließt, der der eigentliche Chefgenosse des Unfertigen ist und gleichzeitig die Ader der Stadt bildet, die Aleksandar seine Heimat nennen kann, also an das ›hier‹ gebunden ist.

Nachdem Aleksandar also den Angelwettbewerb gewinnt, wird ihm schmerzlich klar, dass er in diesem Jahr nicht zum jugoslawischen Finale nach Osijek in Kroatien fahren kann, was ihm als Gewinner des Višegrader Wettbewerbs zustehen würde. Die Familie findet Ausreden dafür, der eigentliche Grund aber ist, dass in Osijek der Krieg schon lange eingetroffen ist.

»*Osijek ist nämlich ein Problem, niemand kann mich hinfahren, da niemand abnen konnte, dass ich gewinne und deshalb alle schon Pläne gemacht haben. Sagt meine Mutter. Sie sagt*

⁴⁴⁹ W, S. 204

nicht: weil in Kroatien geschossen wird. Sie sagt nicht: weil in Osijek ein Panzer ein rotes Auto zermalmt hat. Sie sagt nicht, dass deswegen das Finale längst abgesagt ist, falls da oben überhaupt noch jemand daran denken kann, Dinge abzusagen.«⁴⁵⁰

Aleksandar weiß wie so oft mehr, als die Erwachsenen vermuten mögen. Tatsachen, die Aleksandar in seiner dem kindlichen Erzähler typischen Rolle als Sprachrohr der Wahrheit auszusprechen wagt. Er versteht nicht, weshalb ihm niemand die eigentlichen Gründe nennen will, denn wirklich enttäuscht ist er nicht, dass er nicht nach Osijek fährt: »*Ich habe doch selbst Angst.*«⁴⁵¹ In dieser Angst, vor dem Fernseher sitzend, in dem immer mehr Krieg gesendet wird, in dem Häuser brennen, erscheint ihm ohne viel Aufsehen der Geist seines Opas und lenkt ihn von der Grausamkeit ab: »*Der Krieg wird ausgeschaltet, als Opa Slavko kommt und sich mir gegenüber setzt.*«⁴⁵² Keine Mystik wird hier eingesponnen, keine Schauerworte, nur, dass der verstorbene Opa nun einmal da sitzt, ein Teil wieder von Aleksandars »eigentlicher« Realität, Magischer Realismus. Der Opa betrachtet seine Medaille, und will vorher schon vom Sieg Aleksandars beim Angelwettbewerb gewusst haben. Woher, will Aleksandar wissen, es hatte doch niemand ahnen können.

»Opa hebt die Augenbrauen. Ich habe dich beobachtet, letzte Woche an der Brücke, gestern an der Mündung.

Ich habe dich gar nicht bemerkt.

Ich kann sehr leise gucken.

Und wie konntest du sehen, dass ich gewinnen werde?

Ich habe dir angesehen, dass du glücklich bist. Ich habe deinem Mund angesehen, dass er sich bewegt, dabei warst du allein.

Ich musste ein Gedicht auswendig lernen.

Ich glaube, du hast dich unterhalten.

Opa, ich war allein.

⁴⁵⁰ ebd., S. 203

⁴⁵¹ ebd.

⁴⁵² ebd., S. 204

Opa Slavko beugt sich zu mir und flüstert: ich glaube, du warst nicht alleine, ich glaube, der Fluss war auch da.

Opa!

Aleksandar!^{«453}

Erst in seiner Begegnung mit dem Verstorbenen erinnert er sich an die Situation, fühlt sich retrospektiv also doch nicht allein an der Mündung, hat scheinbar seinen Fähigkeitenzauber wiedererlangt und den Großvater zum Leben erweckt, und sei es nur für einen Moment.

Opa Slavko, eben der Opa, der Aleksandar erklärt hat, wie es um den Fluss und um den Gott in diesem steht, ist der einzige, der ihn hier verstehen kann, der weiß, dass man mit einem Fluss reden kann, auch wenn Aleksandar sich noch sträubt, es zuzugeben. So wie er sich auch sträubt zuzugeben, dass es ihn glücklich macht, mit diesem Fluss zu sprechen. Denn wenn der Fluss, wenn diese Heimat, dieser Gott im Fluss da ist, dann ist Aleksandar auch nicht allein.

»Hättest du auch in Osijek gewonnen?, fragt Opa, wissend, dass ich nie nach Osijek kommen werde.

Nein.

Warum nicht?

Jetzt beuge ich mich vor und flüstere: es ist doch nicht mein Fluss dort.

Wusstest du, sagt Opa, dass es Völker gibt, die kein einziges Spiel haben, in dem es am Ende einen Gewinner gibt?

Im Amazonas?

Circa.^{«454}

Auch die letzte Aussage des Großvaters ist bemerkenswert. Anders als die Völker hier, zu denen Aleksandars Familie gehört, die Völker, die hier noch nebeneinander

⁴⁵³ ebd., S. 205

⁴⁵⁴ ebd.

nachbarschaftlich leben, arbeiten und beten, die Völker, die in ein Machtspiel eingetreten sind, in dem es am Ende tatsächlich nur Verlierer geben kann, gibt es einen Ort, an dem anders ›gespielt‹ wird.

Später erklärt Aleksandar noch mehr zu der Beziehung ›seines‹ Flusses mit der Gegend:

»Mein Višegrad geht in zwei Flüssen auf, sie haben sich hier verabredet, Drina und Rzav, eine endlose Verabredung, ständig, in jeder Sekunde. Wer ist zu wem gekommen, und wer von euch war zuerst da?, rufe ich von der Mündung. Und wie sahen sie aus und wie hörten sie sich an: die letzten Sekunden, in denen das Wasser erst noch bevorstand und dann - auf einmal? - ihr zueinander kamt?«⁴⁵⁵

Auch hier ist die Symbolik tief religionshistorisch, betrachtet man die geographische Lage Višegrads und die Flüsse, die hier ineinanderfließen, genauer: der Rzav, ein Fluss, der vom heutigen orthodoxen Serbien in die Drina im heutigen Bosnien fließt. Eine »endlose Verabredung«, wieder außerzeitlich und ständig, »in jeder Sekunde«, schon immer und ohne absehbares Ende, wie die aus dem Rzav-Gebiet stammenden Orthodoxen auch schon immer eine ewige Verabredung mit den hiesigen Muslimen haben. Dieser Fluss mündet in die Drina, welche die Grenze zwischen Orient und Okzident, die Grenze des christlichen Schismas bildet. Die Brücke in Višegrad, unter der dieses Treffen der Flüsse stattfindet, steht historisch und literaturhistorisch sowieso für die Brücke zwischen Ost und West, Orient und Okzident⁴⁵⁶. Hier, in Višegrad, küssen sich die Flüsse, hier, wo die serbische Armee bald einfallen wird, so wie der serbische Fluss in die Drina mündet, die letzten Sekunden Višegrads also auch, »in denen das Wasser erst noch bevorstand«. Und wieder spielt die Zeit, der Raum zwischen dem Erzählten und der Leserschaft, die weiß, was passieren wird, sobald der Rzav die Drina überfluten wird, eine Rolle. Das Wissen um die Zukunft gibt der Gelassenheit Aleksandars einen bitteren Beigeschmack.

⁴⁵⁵ ebd., S. 207

⁴⁵⁶ Pajić (2017), S.146

3.15 Wie es der Drina wirklich geht

»Ich packe die Angeln und setze mich auf einen Stein direkt am Wasser. Der Fluss holt hier mit viel Schwung zu einer Umarmung aus, ich sitze in seiner Armbeuge. Opa Slavko sagt, die Drina sei ein dreister Fluss. Deswegen macht es mir nichts aus, wenn mich die Erwachsenen dreist nennen, ich finde Dreistigkeiten gut und schreie hinaus auf das Wasser: Sie dreister – Sie – schöner – dreister – Fluss – schöner Fluss, hallt es im Canyon, (...) in den Fluss gischt etwas Großes, (...) es kann kein Stein gewesen sein, es war die Drina selbst. Sie hat sich geräuspert, der Wind wird stärker, Drina holt Luft und fragt: wieso denn dreist?«⁴⁵⁷

Hier wird die Drina von Aleksandar personifiziert, und zu einer Art Schutzpatronin erhöht, in deren Armbeuge er sich bergen kann. Den Wunsch des Menschen, in einer Entität, die größer ist als er selbst, Schutz zu suchen, ist uralte (*»von allen Seiten umgibst du mich«⁴⁵⁸*). Dass Aleksandar hier seinen ›göttlichen‹ Schutz in dem Fluss findet, der ihm Heimat und Zuflucht bietet, ist nicht verwunderlich. Auch hier, in seiner magischen Realität, befreit er sich von jeglicher ideologischer Moral, mögen die Erwachsenen ›dreist‹ mit negativen Konnotationen belegen, wenn Opa die Drina ›dreist‹ nennt, dann ist ›dreist‹ eben gut, denn die Drina ist schließlich auch gut. Diese kindliche, unkonventionelle Art auf die Welt zu blicken, führt ein in Aleksandars durch und durch mystischen, von Krieg und Theodizee getränkten Dialog mit dem Fluss:

»Ich kratze mit der Schubspitze etwas Ufererde zusammen und trete darauf, weil das unter der Soble so ein schönes Gefühl gibt. Ich weiß es nicht, sage ich, vielleicht weil Sie im Herbst unnahbar trüb und schnell sind, im Winter nicht gefrieren, im Frühling alles überschwemmen und im Sommer meinen Opa Rafik ertränken wie ein Kätzchen?

Ich warte. Die Drina schweigt. Die Felsen schweigen nicht. Steine lösen sich und kullern in den Fluss. Die Lichtlagune wird dunkler. Ein Grollen weiter oben im Berg. Die

⁴⁵⁷ W, S. 209

⁴⁵⁸ Psalm 139,5 (EÜ)

Drina antwortet nicht. (...) Ich werde wütend, weil die Drina schweigt, und sehe auf den Fluss: Sie sagen nichts? Sie erinnern sich gar nicht an Opa Rafik?

(...) [D]ie Drina fragt: wie sah dein Opa aus?

Das müssten Sie besser wissen, sage ich und tauche die Hände zum Waschen ein, Sie haben ihn zuletzt gesehen und ich war noch zu klein.

Es tut mir Leid.

Ich war sehr klein.«⁴⁵⁹

Alexandar wird vorwurfsvoll, hält der Drina ihre Unnahbarkeit vor, und, dass sie die Mörderin ihres ertrunkenen Großvaters sei. Erinnert wird an die Frage der Theodizee, Schuldzuweisungen im Angesicht von Leid an die Gottheit wegen etwas, das sich der menschlichen Logik entzieht, das weder fair noch nachvollziehbar erscheint. Und die Drina, in der schon so viele Leichen schwammen, erinnert sich nicht einmal an den Großvater Aleksandars mütterlicherseits, der in ihr ertrank. Was sie zu sagen hat, ist, dass es ihr Leid täte, aber sie habe nun einmal keine Hände.

»Möchtest du schwimmen?

Danke, nicht so bald, nachdem ich über den Tod gesprochen habe.

Ich entscheide mich für einen sechser Einfachhaken. Tun Ihnen die Haken eigentlich weh?, frage ich.

Willst du das nicht lieber die Fische fragen?

Ich stecke den ersten Regenwurm auf den Haken und werfe weit aus.(...)

Was ist das für ein Gefühl mit den ganzen Fischen?

Es kitzelt, wenn sie springen.

Ich fabre mit der Hand über die Oberfläche, kitzelt es auch, wenn jemand eine kaputte Waschmaschine in Sie schmeißt?

Schweine!

(...) Drina? Wie kommt es, dass Sie keinen Dialekt sprechen?

Sprichst du einen?

⁴⁵⁹ W, S. 209

Ich sehe auf die Pose und antworte nicht. Wenn ich es tun würde, mit einem ›Nein‹, würde sie ›na also‹ erwidern. Vielleicht erzählt sie, wenn ich nichts sage, von alleine weiter: wie gut sie mit dem Rzaʋ wirklich befreundet ist, wie sehr sie der Staudamm stört und ob sich auch Flüsse fürchten. Ich verrate nicht, wie sehr ich sie beneide, weil sie so viel sehen kann, von der Quelle bis zur Save, zum Himmel, in die Erde, rechts, links, das ist eine Menge Blick.«⁴⁶⁰

Es beginnt also seicht. Aleksandar erfragt, ob auch die Drina Gefühle habe und ja, sie hat. Und, Aleksandar ist neidisch auf ihren Blick, würde ihn gerne teilen, würde gerne mehr sehen, über die menschlichen Grenzen hinaus, eine andere Dimension einnehmen. Hier schlägt sie um, hier widerspricht die Drina, die Gottheit in einem Fluss, und klagt über das Elend der Machtlosigkeit:

»Rzaʋ sei ein feiner Herr, spielt sie kollegial um die Felsen, obwohl er jeden Frühling seine cholерischen Anfälle auslebe und über die Ufern trete. Und der Staudamm stopfe ihr den Mund, schnell fließen sei wie laut schreien. Sie gibt zu, ja, Angst zu haben. Der Winterkälte trotze sie und die Herbstregen wühlen sie nicht auf, aber sie habe davor Angst, dass die Schüsse auch uns mit Krieg anstecken. Gegen den Felsen klagt sie, unzählige Kriege habe sie durchgemacht, einer scheußlicher als der andere. So viele Leichen habe sie tragen müssen, so viele gesprengte Brücken ruhen für immer auf ihrem Grund. Ich solle ihr glauben, wird sie am Ufer trüb, nichts auf der Welt leide so sehr wie ein Brückenstein ohne seine Brücke. Auch habe sie sich nie verstecken können und vor keinem Verbrechen die Augen verschließen, schäumt sie vor Wut, ich habe nicht mal Augenlider! Ich kenne keinen Schlaf, kann niemanden retten und nichts verhindern. Ich will mich ans Ufer klammern, kann aber nichts festhalten, ich bin ein scheußlicher Aggregatzustand! Ein unendliches Leben lang keine Hände! Wenn ich mich verliebe, küsse ich nicht und wenn ich glücklich bin, greife ich nicht in die Akkordeontasten. Ja, Aleksandar, das ist eine Menge Blick, eine Menge Blick ganz umsonst.«⁴⁶¹

⁴⁶⁰ ebd., S.210

⁴⁶¹ ebd., S. 210 f.

Der Staudamm stopft ihr den Mund, das Menschengemachte macht sie stumm, oder zumindest leiser, als wolle sie, die mehr sieht als die Menschen, ihnen Dinge mitteilen, die sie eigentlich wissen müssten. Auch dass sie Angst hat, diese Gottheit, ist wohl bemerkenswert, sie, die so vieles gesehen, die so viele Kriege schon miterlebt hat, weiß, dass auch jetzt, hier, wo die meisten noch nichts Schlimmes erwarten, Angst angebracht ist. Angst vor einer weiteren gesprengten Brücke, und dass *»nichts auf der Welt so sehr leide wie ein Brückenstein ohne seine Brücke«*, ist in der Brückenmethaphorik bemerkenswert, in der die Brücke über die Drina zumindest seit jeher ein Bindeglied bildet zwischen den Kulturen ist. Was die Drina wütend macht ist, dass sie immer hinschauen muss, dass sie nicht, wie die Menschen, kurz nach oder schon während der Grausamkeit die Augen in eine Leugnung hinein verschließen kann, ihr mangelt es an Möglichkeiten, nicht hinzuschauen. Dass diese Fähigkeit des Menschen, die gemeinhin negativ konnotiert erscheint, hier als etwas Erstrebenswertes dargestellt wird, vor allem im Kontext eines aufbrodelnden Krieges, aus der Perspektive einer Traumatisierten, kehrt den Blick von Außen, aus dem Frieden heraus, um, und entwaffnet nur für kurze Zeit jeglichen einverlebten Wunsch, Leugnung in Bezug auf den Krieg universell zu verurteilen.

Die Drina kennt keinen Schlaf, *»kann niemanden retten und nichts verhindern«*. Diese Machtlosigkeit ist es, die in der Theodizee einem Gott zugesprochen wird, der sich selbst entäußert, seine Allmacht auf Erden abgibt, um der Freiheit des Menschen Willen, welche in der göttlichen Hierarchie höher angesiedelt scheint als die Gerechtigkeit. Auch Aleksandar, seine Eltern, seine Nachbar*innen, können niemanden retten, nichts verhindern, nicht in der Situation, in der sie als unbewaffnete Zivilist*innen der Wahllosigkeit des ideologisch motivierten Krieges gegenüberstehen. Somit ist die Drina nicht nur Symbol einer Gottheit, einer allumfassenden Gerechtigkeit, die ›keine Hände‹ hat. Sie ist auch eine Allegorie für die Bevölkerung, die still zusehen muss, zum Schweigen gebracht von einem dem menschlichen Geist entsprungenen Staudamm, von Tabus, Ideologien und Gewalt.

Sie würde sich gern ans Ufer klammern, kann aber »nichts festhalten«, ist »ein scheußlicher Aggregatzustand«. Ihre Verzweiflung ist in allem vergänglich und immer im Fluss zu sein, sich an nichts festhalten zu können. Die Drina in dieser ewig leidigen Existenz, in der ein ganzer Gott wohnt, ist also, ebenso wie Gott in den Augen Aleksandars, genau wie der Mensch nicht fähig, irgendetwas zu unternehmen und damit also – in erster Linie für sich selbst und dann auch für Aleksandar – eine einzige Enttäuschung.

Um dieser Betrachtung des Dialogs einen weiteren Blick hinzuzufügen, soll noch einmal an den Monolog Zorans erinnert werden, des Jungen, der mit seinem Vater Walross und dessen neuer Flamme Milica nach dem Krieg in Višegrad geblieben ist, und anfängt zu hassen:

»Ich hasse den Typen vom Staudamm in Banjina Bašta, der sich beschwert, man solle nicht so viele Leute auf einmal in den Fluss werfen, weil die Abflüsse verstopfen. (...) {Ich hasse mich, weil ich hier bleiben muss, hier (...) wo (...) niemand in der Drina schwimmen geht. Du hast mir einmal erzählt, dass du mit der Drina gesprochen hast. Spinner. Ich frage mich, was sie jetzt erzählen würde, wenn sie es wirklich könnte. Was würde sie schmecken, wenn sie einen Geschmack hätte? Wie schmeckt so eine Leiche? Kann auch ein Fluss hassen, was meinst du?

Mein Hass ist endlos, Aleksandar. Auch wenn ich die Augen schließe, ist alles da.«⁴⁶²

Anders, als die Drina also gedacht hat, helfen hierbei nicht einmal Augenlider.

⁴⁶² ebd., S. 147 f.

3.16 Um das Verlorene noch einmal zu verlieren

Es ist nun nicht mehr alles gut. Dieser Rückblick des Buchs ist Vorbei und Aleksandar ist fast erwachsen und angelt nun schon ewig nur in Deutschland. Er entschließt sich, nach Bosnien zu Reisen, um seine Asija zu finden, oder um sich zu versichern, dass seine Vergangenheit überhaupt noch existiert. Als Vorbereitung auf die Reise ruft er wahllos Nummern in Sarajevo an, und spricht betrunken auf Anrufbeantworter, zum Beispiel:

»Gibt es in ihrem Bekanntenkreis eine Frau namens Asija? Es ist kein häufiger Name, vielleicht haben Sie ihn mal gehört und können mir einen Hinweis geben, wo ich seine Trägerin finde. Der Name bedeutet Friedensstifterin, ich suche meine Asija und meinen Frieden finde ich nicht, solange ich nicht weiß, was mit meiner Asija ist. Das klingt kitschig und betrunken und ist es auch.«⁴⁶³

Er sucht, das weiß er selbst, oder die veritas in vino weiß es, seinen Frieden, auch wenn seine Methoden dabei verzweifelt scheinen. Er ruft »dreihundertdreißig« Nummern an, und auch wenn diese Zahl einer Übertreibung seinerseits entspringt, soll sie doch auf die Dringlichkeit hinweisen, die ihn dazu antreibt, diesen Frieden zu finden. Was ihn also in Unfrieden versetzt — so denkt er — ist nicht der Krieg, nicht seine Vergangenheit, sondern schier die Ungewissheit. Was sich zehn Jahre lang angestaut, was verdrängt wurde, was in so weite Ferne gerückt ist, dass es seinen Wirklichkeitsanspruch verliert, seine Vergangenheit, seine Identität, muss jetzt gefunden werden, will er wieder in Frieden leben. Weiter spricht er auf einen Anrufbeantworter einen Hinweis auf, der wieder auf die narrative Tragik der Geschichte und die Dimension der verschiedenen Religionen aufmerksam machen darf:

»Entschuldigen Sie die Störung. Es gab einmal ein blondes Mädchen mit dem arabischen Namen Asija und einen dunkelhaarigen Jungen mit dem keinesfalls arabischen Namen Aleksandar. Die Möglichkeit einer Liebesgeschichte ist durchaus gegeben: die Eltern könnten religiös sein und gegen diese Beziehung, die Konvention ist auf jeden Fall dagegen,

⁴⁶³ W, S. 223

der Krieg macht jedes Dagegen zwingender. Alles schrecklich, weil doch das Herz entscheidet und so weiter. Ich muss Sie enttäuschen. Für eine Liebesgeschichte waren Asija und Aleksandar zu jung. Sie hatten noch kein Gefühl für das tragische Potenzial ihres Glücks und ihres möglichen Unglücks. Asiya, die Beschützte! Aléksandros, der Schützende! Ha! Die beiden hielten Hände und schalteten Licht ein, zu einer Zeit, als nur Verrückte daran dachten, unbeschwert zu sein.»⁴⁶⁴

Was bisher nur implizit war, macht er hier deutlich: Das durchaus tragische Potential Asijas mit dem arabischen Namen, und Aleksandars mit dem »keinesfalls arabischen Namen«. Was er als Kind nur erspürte, als er nicht wusste, warum sein und der Name seiner Großmutter die »richtigen« waren, weiß der erwachsene Aleksandar nun beim Namen zu nennen. Die Eltern könnten religiös sein, waren es aber nicht, zumindest nicht seine, die von Asija waren vermutlich aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit schon ermordet worden. Das allerdings verrät Aleksandar dem Anrufbeantworter nicht, hofft er doch auf einen Rückruf, beendet die Aufsprache mit »falls Sie Genaueres erfahren möchten«⁴⁶⁵, nutzt also das tragische Potential ihrer Geschichte, um in seiner Recherche voranzukommen. Dass »die Konvention« gegen ihre Liebe sein könnte, bettet sich ein in den uralten Plot der tragischen Verliebtheit, der ewigen Romeo und Julia-Idee, widerspricht aber der Realität, in der auch seine Eltern geheiratet haben. Die Konvention des zerfallenen Jugoslawiens eignete sich nicht, genügend Tragik in solch eine multireligiöse Verliebtheit zu säen, doch »der Krieg macht jedes dagegen zwingender«, bringt Asija und Aleksandar also tatsächlich in einen Plot der tragischen Romanze. Aleksandars Aussage, es sei »schrecklich«, weil das Herz entscheide, entlarvt sich durch das »und so weiter« selbst, und so kann er nicht einmal in seinem Versuch, der Geschichte um Asija eine rein narrative Dramatik zu verleihen, um einen unbekanntem Anrufbeantworter zu bezirzen, unehrlich sein, denn für ihn ist die Hoffnung auf sie, zusammen mit der Erinnerung, blanke Wirklichkeit, die solch eines Schnörkels nicht bedarf. »Asiya, die Beschützte!«, von Aleksandar nur durch den Namen der Großmutter, durch die »richtige« Religion gerettet, und die Erinnerung an Frieden, die Hoffnung, die

⁴⁶⁴ ebd., S. 224 f.

⁴⁶⁵ ebd., S. 225

er hier, in seinem Bestreben, ein potentielles Phantom wiederzugewinnen, beschützen will. Eine Geschichte von zwei Kindern, die das Licht anschalteten, eine Geschichte, die die Erinnerung an eine dunkle Periode aufhellt, in einer Zeit, in der immer noch niemand daran denkt, »*unbeschwert zu sein*«. Unter diesem Gesichtspunkt wird langsam immer klarer, warum Aleksandar so obsessiv an dieser Geschichte festhält.

Und um diese, seine Vergangenheit zu schützen, reist Aleksandar ohne irgendeinen Hinweis, ohne Antwort erhalten zu haben, mit etwa 20 Jahren und zehn Jahre nach dem Ende des Krieges, zurück nach Bosnien, zunächst nach Sarajevo, um die Erinnerung, um Asija zu finden. Hier versucht er, »*mit Händen hinter dem Rücken verschränkt, Blick gegen den Boden gerichtet, als sei ich in Gedanken und gehöre somit hierher, es gibt keine nachdenklichen Touristen*«⁴⁶⁶, nicht als Fremder erkannt zu werden. Er kennt die Menschen nicht, die Gesprächsthemen nicht mehr, er weiß zwar noch um die Sitten und Gebräuche, weiß aber auch, dass er ein Fremder geworden ist in dieser Heimat, er möchte aber gesehen werden als einer, der hierher gehört, will sich tarnen, sich zu einem Bewohner des Landes machen, zu dem er einst gehörte. Die Ahnung, dass das, was er hoffte, hier zu finden, gar nicht mehr existiert, schleicht sich in seine Körperhaltung ein, und auch die Leser*in lenkt er auf diese Fährte:

*»Am Abend wurde ›Orpheus und Eurydike‹ aufgeführt, ich wollte wissen, was die Unterwelt sein wird, in die der Sohn des Flussgottes steigt, um das schon Verlorene noch einmal zu verlieren, aber ich bekam keine Eintrittskarte, es freute mich, dass Dinge ausverkauft waren.«*⁴⁶⁷

Nachdem der Gott in der Drina so lange Thema gewesen ist, erscheint auch diese Allegorie und ein Eintauchen in die göttliche Sphäre der Mythologie alles andere als zufällig: Orpheus, der Sohn des Flussgottes Oiagros, steigt in die Unterwelt hinab, um seine verstorbene Eurydike durch bezirzende Gesangkunst wiederzugewinnen. Im Hades wird ihm gestattet, seine Geliebte aus der Unterwelt herauszuführen, unter einer

⁴⁶⁶ ebd., S.227

⁴⁶⁷ ebd., S. 228

einzigsten Bedingung: Er soll vorangehen, seine Eurydike ihm hinterher, doch wenn er sich einmal nach ihr umblickt, wird sie für immer im Hades verloren sein. Nun läuft Orpheus also voran, fängt allerdings an, an der unterweltlichen Vereinbarung zu zweifeln, als er die Schritte Eurydikes hinter sich nicht vernimmt. Sein Zweifel treibt ihn dahin, die Vereinbarung zu brechen und sich nach der Geliebten umzuschauen. Dieses Zurückblicken treibt sie schließlich tatsächlich für alle Ewigkeit in die Unterwelt zurück.

Kann vor diesem Kontext das Zurückblicken Aleksandars, seine Suche in der Welt, die es nicht mehr gibt, dazu führen, dass er Asija, und mit ihr die zu einer Traumwelt gewordene Erinnerung an eine Welt, die es vielleicht nicht mehr gibt, ein und für allemal verlieren wird?

Er will wissen, *»was die Unterwelt sein wird«*, das ist es, was er auch hier macht, auf seiner Reise an den Ort der Vergangenheit, was ist sie, diese Unterwelt, an der er so festhält? Kann es ihn überhaupt noch geben, den Ort, der seine Vergangenheit beherbergt? Eine Vermutung, dass der Ort nicht nur durch den Krieg verändert und ungreifbar für ihn gemacht wurde, sondern auch dadurch, dass er selbst, Aleksandar, sich verändert hat, seine Schritte heute anders geht als noch vor zehn Jahren, wird schon vor seiner Abreise, beim Telefonat mit der Großmutter klar, bei dem er seinen Besuch ankündigt:

»Du hast, sagt Oma mit ruhiger, verschlafener Stimme, früher immer deine Schritte gezählt. Die ganze Stadt hast du mit deinen Spaziergängen abgemessen.

2349 von dir zu uns nach Hause, sage ich und bin erstaunt, dass ich das nach zehn Jahren noch weiß.

Deine Beine sind länger geworden, sagt Oma, komm her und lauf die Wege wieder.«⁴⁶⁸

So ist also ein Weg zurück in die Unterwelt vielleicht möglich, aber das Verlorene ist schon allein dadurch nicht mehr erreichbar, dass sich Aleksandar selbst verändert hat.

⁴⁶⁸ ebd., S. 218

Stellt man die Erzählungen mit dem Schicksal Aleksandars, das hier anmutet, nebeneinander, dann ist Orpheus der Sohn des Flussgottes, und Aleksandar ein Sohn der Drina. Soweit, so gut. Orpheus verliert seine Eurydike, und Aleksandar verliert seine Asija, seinen Frieden, seine Heimat. Orpheus bezirzt die Götter mit seinem ewigen Gesang, bringt sie dazu, ihm Eurydike unter einer Bedingung aus der ewigen Unterwelt zu entlassen. Aleksandar schwört zu erzählen, niemals mit dem Erzählen aufzuhören, schreibt Briefe in die Vergangenheit, an die Verlorene, und versucht so, an dem festzuhalten, was längst vergangen scheint. Dass er selbst unterstreicht, dass Orpheus das Verlorene noch einmal verliert, weil er zurückblickte, darf einen Ausblick geben auf das, was Aleksandar hier langsam vermutet. Er blickt sich auch um, reist an diesen Ort, um etwas zu finden, was er verloren hat: Seine Heimat, wie sie ist, einen Ort, den es nicht mehr gibt. Das wirft zurück auf die Aussage eines »Schutzlings«, so nennt Aleksandar die Geflüchteten, die nach dem Bombardement von einem bosnischen Dorf nach Višegrad, in den Keller der Großmutter flüchten, und mit ihnen Asija: »*Wir sind die Letzten aus unserem Dorf, Ibrahim überlegt kurz, wir sind die Letzten aus unserem Nichts.*«⁴⁶⁹ Weil in ihrem Dorf die Häuser nicht mehr standen, kein Ort mehr da war, wo man sich schützen könnte, nur »*halbe Wände, Ruß und Keller, und wie sieht ein Keller ohne Haus aus?*«⁴⁷⁰ Ein Nichts war aus dem geworden, woher Asija floh, ein Nichts wird hier langsam auch aus der Idee, Aleksandar könnte sie oder etwas hier finden.

Die Unterwelt ist in Mythen und Märchen auch immer ein Weg in die Tiefen der Seele, in das Verdrängte, das Trauma und das Unterbewusste. In der Logik dessen wäre der Weg Aleksandars in seine Unterwelt der Weg zu denjenigen Geschehnissen, zu denjenigen Verlusten, die er als Kind noch gar nicht einordnen, und nicht verarbeiten konnte. Und auch für die Erwachsenen um ihn herum ist der Krieg derart plötzlich eingetreten, dass kein Vorbereiten, kein Realisieren und schon gar kein Nachbereiten möglich war. Nicht umsonst zweifelt der jetzt erwachsene Aleksandar daran, ob er gerade die Geschichten, die er aus der traumatischen Nacht der Belagerung erinnert,

⁴⁶⁹ ebd., S. 220

⁴⁷⁰ ebd., S. 219

nicht in Wirklichkeit ausgedacht hat, ob Asija, sein Anker dieser Erinnerung und damit die Vergangenheit selbst, nicht wirklich nur ein Hirngespinnst, oder eben nur die Maske eines nicht zu verstehenden Traumas darstellt: »*Liebe Asija, habe ich dich erfunden? Habe ich unsere Hände an den Lichtschalter geführt wegen einer rührenden Geschichte über Kinder im Krieg?*«⁴⁷¹ Das Ausmaß dieses Traumas wird erst im Zuge einer Reise in den Keller der Großmutter deutlich, zurück dorthin, wo ihre Geschichte anfängt. Die Kellermetapher wird in Mythen und Märchen ebenso häufig für diese ›Unterwelt der Seele‹ verwendet. Unterstrichen wird das, indem Aleksandars Trauma eben hier begann, und er während der Belagerung nur nach oben rannte, um Asija unter dem Dach auf dem Speicher zu finden, also an genau den gegensätzlichen Teil des Hauses, in einem Raum des Überbewusstseins. Der Mystik. Des Imaginären. Des Glaubens. So könnte also die Rückreise Aleksandars als eine Reise zurück in die Tiefen verstanden werden, eben dorthin, wohin er bisher nicht blicken konnte oder wollte, dort, wo sich die Wirklichkeit der Geschichte von der Imagination der Erinnerung trennt, oder sie für immer zusammenkommen werden.

»*Die Straße gibt es in Sarajevo nicht, sagte der Taxifahrer, als ich ihm Asjias Adresse nannte(...)*.«⁴⁷² All die Briefe, die Aleksandar schreibt, seine Verbindung zum noch nicht zerfallenen Jugoslawien, zu dieser Welt, in der ein paar Jahrzehnte lang noch keine richtigen oder falschen Namen gab, führten also ins Leere.

⁴⁷¹ ebd., S. 213

⁴⁷² ebd., S. 229

3.17 Was hinter Gottes Füßen gespielt wird

Als nächstes führt Aleksandar in einem Rückblick aus dem Sarajevo um 2002 heraus in die Mitte des Krieges hinein, an einen Schauplatz, eine Lichtung zwischen zwei Gräben: dem der ›Territorialen‹, und dem der serbischen Armee, mitten im Wald, strategisch nur relevant wegen zwei Karrenwegen, um die hier bis zum Tode gekämpft wird. Ein Ort, der »*hinter Gottes Füßen*«, liegt, der gottverlassenste Ort liegt im Epizentrum dieses Krieges. Es ist ein geflügeltes Wort im Bosnischen: Gott hinter den Füßen zu sein. So sagt der Volksmund zu einem Ort, der Abseits von aller Zivilisation ist, ein wenig spöttisch werden so von Städter*innen auch ländliche Regionen bezeichnet. Hier ist dieses Abseits, dieses »*Gott hinter den Füßen*«, das Spielfeld, eine Arena der kriegerischen Gräueltaten und trivialen Tode, geballt und zur Schau gestellt, vergessen nicht nur von der Außenwelt, sondern auch von den eigenen Soldaten, die unten irgendwo, in den Städten, in den Krieg ziehen. Schon mit dem Titel gibt die Erzählung der Idee eines ›heiligen‹ Krieges ihr Touchée. Nicht mehr Aleksandar erzählt, ein heterodiegetischer Erzähler leitet hier ein, Aleksandars zwangloser Blick bleibt aber erhalten. Der erzählerische Abstand zu dieser Szene macht den Blick auf sie erst möglich. Auch eine unerwartete Verschiebung in ein Erzählen in der Vergangenheitsform macht das Grausame und die menschlichen Abgründe, die zu beobachten sind, erträglicher. Die Metapher findet Worte für das Geschehen an den direkten Fronten des Krieges, für das Morden unter alten Freunden, etwas, das anders kaum erzählt, und das durch reine Tatsachenberichte auch in seiner emotionalen Tragweite nicht erfahrbar gemacht werden könnte. Die Metapher, die hier aufgemacht wird, ist ein Spiel. Ein Fußballspiel zwischen einer serbischen und einer ›territorialen‹ Truppe. Auf einer Lichtung. Umgeben von einem Wald voller Granaten. Zwischen zwei Schützengräben. Inmitten eines wütenden Krieges, wo Soldaten ihr Leben opfern im monatelangen Kampf um zwei Karrenwege, hinter den Füßen Gottes.

Der Erzähler führt ein und beschreibt die Lichtung, an der zwei »zusammengeschossene Tannen« ragen, »die schon in den letzten Kriegsauszeiten als Pfosten gedient hatten«.473 Unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich, möglicher jedoch, dass er hier einen Raum des Vergleichs aufmacht, eine zeitlose Metapher, die auf alle ›Spiele‹ angewendet werden kann, die sich hier zwischen den Völkern abspielten. Ein Spiel, in dem in einem zeitlich begrenzten Rahmen durch Regeln, durch einen Schiedsrichter und die Zustimmung der Spielenden aus Rivalen Kameraden werden. Ein menschliches Urbedürfnis, das in Zeiten des Krieges zur Perversion getrieben wird.

Diese Lichtung verteidigen die Soldaten beider Lager seit Monaten, kämpfen um die Wege, denn »wer die Wege kontrollierte, kam am Berg schneller voran und musste sich nicht durch dichte und ungenau kartografierte Wälder schlagen, mit mehr Minen als Pilzen in der Erde«.474 In Zeiten ohne Krieg schwirrten an diesem Ort die Fliegen um die Kuhscheiße, heute, nachdem die Kühe sehr schnell beseitigt worden sind, kreisen die Fliegen über den Leichen, »die nicht immer sofort unter die Erde gebracht werden konnten«.475

Auf dieser Lichtung tritt ein alter Bekannter auf: Kiko, der Kopfballheld, Kiko, der Fußballgott aus Višegrad, gegen den Aleksandar eine Wette im Kopfball verloren hatte, zieht zusammen mit seinem Befehlshaber Dino Zoff, den gefallenen Freund Ćora zurück in den Graben. »Er deckte ihn mit seinem Mantel zu und strich die blutige Strähne aus seiner Stirn, schau mal wie du aussiehst, mein Ćora, flüsterte er, Gras und Erde überall.«476 Mit diesem starken Bild der milden Empathie unter den Soldaten, die der Tod wie eine nicht einzuordnende Größe erwischt, wird in dieses bizarre Spiel eingestiegen.

»Fünf-zwei und Zwei-eins hatten die Serben die letzten beiden Waffenruben für sich entschieden«477, weiß man, bevor der Spielmacher der Serben, der Koloss genannt Mikimaus, auftritt.

473 W, S. 234

474 ebd., S. 237

475 ebd.

476 ebd., S. 234

477 ebd., S. 235

Miki, der auf einem Bauernhof aufwuchs, nicht gut in der Schule war, dafür umso öfter verprügelt wurde von seinem Alkoholikervater, wollte um jeden Preis von zu Hause verschwinden. Und als der Krieg ausbrach, seien sie doch noch für ihn gekommen, die unerwarteten »besseren« Tage und Nächte. »Mikimaus fragte: wo ist der Krieg?, seine Mutter antwortete: Gott sei Dank noch weit weg, er fragte sie: gut, für wen sind wir?, sein Vater gab zurück: du bist Serbe.«⁴⁷⁸ In dieser kurzen Beschreibung des Schicksals eines Menschen, der zu Hause so viel Gewalt erlebt hat, dass der Krieg für ihn der bessere Ort ist, und die Beliebtheit der Auswahl der Fronten, sogar die Ungewissheit, auf »wessen Seite« man sei, weist eine tiefe Erkenntnis in die psychologischen Beweggründe des Soldaten.

»Er fand sie besser als das Zuhause, die abgelegenen Orte, über die seine Kameraden sagten, Gott habe sie längst verlassen und vergessen, und so ein Gott dreht sich nicht noch mal um. Sie sagten: hinter Gottes Füßen.«⁴⁷⁹

Diese Orte, an die die Kameraden kamen, um im Namen ihres Gottes zu morden, die Vorherrschaft ihrer Religion, ihres Volkes zu verteidigen, ist, im blanken Angesicht der Kriegsrealität, alles andere als ein Ort Gottes. Die Soldaten ahnen, dass Gott nicht mehr da ist in einem Krieg, den die Propaganda ihnen als etwas Sakrales präsentierte. Die Realität selbst deckt für die Soldaten eben das auf, was von der Ferne noch glaubwürdig schien: Die Maske der Frömmigkeit, der religiösen Überhebung, wird im Angesicht tatsächlicher menschlicher Abgründe zusammen mit den Häusern und Leben der Unschuldigen zerbombt. Was hinter den leeren Versprechen zurückbleibt, ist ein Vakuum, ein Ort, an dem nicht einmal mehr ihr omnipräsenter Gott existieren möchte. Ein Nicht-Ort. Das ist also der Ort »Hinter Gottes Füßen«.

An diesem Ort also, bevor das Spiel angepiffen wird, kriechen aus zwei befeindeten Gräben Kiko und Miki – sie kennen sich noch aus der Schule, aus einer Zeit, in der sie noch nicht wussten, warum sie jemals aufeinander schießen sollten:

⁴⁷⁸ ebd., S. 238

⁴⁷⁹ ebd., S. 239

»Milan, sagte Kiko und legte Mikimaus die Hand auf den Oberarm, ihr habt heute Nacht Cora weggefickt.

Mikimaus hob die Augenbrauen, zog den Kopf ein und holte Luft für eine Antwort. Sein Gesicht verlor jegliche Symmetrie, blass und mit den Aknenarben sah es aus wie unbebauener Stein. Kiko wartete auf eine Antwort, aber Mikimaus atmete bloß aus und schloss seinen pausenlos geöffneten Mund.«⁴⁸⁰

Freunde schießen aufeinander, wenn die Uhrzeit auf Krieg steht, sie kennen sich, trauern kurz miteinander, wenn der Befehlshaber zu einem Waffenstopp ruft. Menschlichkeit und Grausamkeit schütteln sich vor dem Anpfiff die Hände, und das Spiel, das kommt, wird zu einem perversen Entscheid um Tod und Leben, eine gekonnte Überspitzung des Bizarren. Kurz vor dem Anpfiff herrscht eine trügerische, fast göttliche Ruhe, so friedlich »war es hinter Gottes Füßen seit langem nicht mehr gewesen«.⁴⁸¹

Dann spielen sie, zielstrebig, inbrünstig. Miki schießt zwei Tore, es steht Zwei-Null für die Serben, auch im Krieg siegen die Truppen der Serben, nehmen Städte ein, erfährt man. Bis Meho — ein Spieler der Territorialen, der mit dem Trikot von Roter Stern Belgrad, dem egal ist, dass das ein Verein in Serbien ist, genauso egal, wie es den Spielern war, bevor dieser Krieg ausbrach, ein Verein, in dem die besten Spieler Jugoslawiens aller Völker spielten — den Ball ins Aus, in den verminten Wald schießt, und ihn holen muss, um das Spiel zu retten, heute ist der Ball wichtiger als ein Leben, »was machen wir eigentlich, wenn uns wegen des Schwachkopfs der Ball kaputtgeht?«⁴⁸² Er geht also ins Aus — »fick doch die Waldfee« — und Meho muss ihn holen gehen. Ein Gegenspieler reicht ihm seine kugelsichere Weste, für einen Moment sind sie wieder Kameraden. Er findet den Weg: »Meho flog nicht in die Luft, er kackte sich nur die Hosen voll, das kann man auswaschen.«⁴⁸³ Er trabt zurück, den Ball in der Hand, seine Kameraden und auch manche der Serben jubeln ihm noch zu, er ist für einen Moment Held der beiden Mannschaften, schließt sie

⁴⁸⁰ ebd., S. 239

⁴⁸¹ ebd., S. 240

⁴⁸² ebd., S. 243

⁴⁸³ ebd., S. 243 f.

zu einem jubelnden Mob zusammen, und geht kurz in den Graben, um sich umzuziehen. Er findet keine Hose, außer der des ermordeten Óora:

»Und wie ich da so ein bisschen o-beinig in diesem Abfalleimer von einem Schützengraben stand, mein Óora, hinter Gottes verpilzten Füßen, mein armer Óora, und wie ich da so Wasser über meine Finger goss, dachte ich mir die ganze Zeit: ja nicht zu viel Wasser verschwenden, Meho, nimm Gras und Blätter, wenns sein muss, und wie ich dann auch noch so bräunliche Tropfen zwischen den Härchen abwischen musste, ehrlich, da musste ich plötzlich so heftig flennen, ich musste so heftig flennen, mein guter Óora, ich hab geglaubt, die Tränen fließen mir nicht nach unten über die Wangen, sondern schießen glatt nach vorne durch die Augen ab, ehrlich. Ich sag dir, mein Óora, ein Scheißtag, und ich hoffe, du verstehst, wenn ich mir jetzt deine Hose leihe (...).«⁴⁸⁴

Ganz unvermittelt bekommt Meho hier also eine Stimme, Meho, der durch den Minenwald laufen musste, um einen Ball wieder zu holen, das Spiel buchstäblich am Laufen zu halten, wie die Soldaten um einen Karrenweg kämpfen, um das Spiel der Großen am Laufen zu halten, spricht mit dem Toten, der in dem zugemüllten Graben liegt. Meho schämt sich um die Unordnung der Soldaten — *»wie leben wir hier überhaupt?«*⁴⁸⁵— dieser Graben, den die Soldaten verkommen lassen. Gottes Füße seien schon verpilzt. Die Stärke dieser Profanisierung Gottes liegt im Angesicht seines toten Freundes inmitten des zugemüllten Grabens, dessen Hose er sich leihen muss, weil er seine eingekackt hat. Der bizarre Dialog, in dem Meho häuslich werden will, in einem Spiel, das an Ernsthaftigkeit und bizarrer Morbidität kaum zu überbieten ist, führt Meho langsam in einen Wahnsinn hinein, ein *»Scheißtag«*, der zu viel ist für einen Menschenverstand. Doch dieser Scheißtag wird noch schlimmer.

»Die etwa fünfzig Meter bis zum Spielfeld überquerte Meho im Laufschrift. Die letzten zehn brauchte er, um zu begreifen, dass sein Scheißtag noch lang nicht zu Ende war. Seine

⁴⁸⁴ ebd., S. 244f.

⁴⁸⁵ ebd.

Einheit war in Höhe des Tannentors aufgereiht, manche hielten die Hände am Hinterkopf.«⁴⁸⁶

Während er sich im Graben mit dem Toten unterhält, wird der Waffenstopp aufgehoben. Und bevor die Territorialen es begreifen können, werden sie von den Serben schon in die Ecke gedrängt. »*Von niemandem beachtet, lag der Ball abseits*«⁴⁸⁷, der Ball, für den Meho vor einigen Minuten noch sein Leben riskierte, ist unwichtig geworden, das Morden ist wieder an der Tagesordnung. »*General Mikado deutete eine Umarmung an. Aab, rief er, das war doch mal ein Parfüm, das zu einem Moslem passt!*«⁴⁸⁸ Der serbische General macht sich über den Gestank Mehos lustig. Er war es auch, der Meho in den Wald zum Ballholen schickte, der General, der ihm in diesem Moment, unter Androhung des Lebens, noch einmal deutlich machen muss, warum er es erstens verdient hat, nach Scheiße zu stinken, und zweitens nicht verdient hat, zu leben: Weil er Moslem ist. Die nackte Propaganda der religiösen Ideologie ist mit dem Ende des Waffenstopps wieder in die Sprache, in die Waffen gekrochen.

Aber bevor sie zum Erschießen ansetzen, nimmt die Szene eine bizarre Wendung, denn Dino Zoff, der Befehlshabende der Territorialen, greift ein, wirft sich zwischen seine Männer und Mikado:

»Du verfucktes Schwein!, schrie Dino Zoff in die ersten Schüsse, löste sich aus dem Haufen der Gefangenen und hob beschwörend die Hände mit den Torwarthandschuhen, wir ergeben uns doch, wir wehren uns nicht (...).

Ich sehe das anders, Affe! (...) Ich sehe, dass ihr euch ganz erbittert wehrt, ich sehe, dass ihr bis zum letzten Mann kämpft! Leider, leider sehe ich aber keinen Mudschabeddin, der überleben wird, um von der glorreichen letzten Schlacht zu erzählen. (...)

⁴⁸⁶ ebd., S. 245

⁴⁸⁷ ebd.

⁴⁸⁸ ebd.

In Ordnung! (...) {D}ann kämpfen wir eben, lass uns weiterspielen! (...) Du willst Unbewaffnete abknallen? Gut, ich trau dir Schlimmeres zu (...). Aber das Spiel ist noch nicht zu Ende!«⁴⁸⁹

Jäh verändert sich hier die Bedeutung von ›Schuss‹, das Polysem fällt im Bruchteil eines Erzählmoments von seiner spielerischen Bedeutung hinein in die todernste. Und damit im Nacken rollt der Fußball, nur dieses mal unter den Bedingungen General Mikados. Verlieren die Territorialen, werden sie erschossen. Und das unter dem Blick des Schiedsrichters Mikado selbst — »Gelbe Karten habe ich keine da, (...) fürs Meckern gibts ne Kugel.«⁴⁹⁰ Unter diesem Regime spricht er Kiko, dem Kopfballgott, zwei Kopfballtore ab. Es wird weiter gespielt, diesmal auch im Fußball ums Leben. Alle spielen mit, nur Meho, der sich eingekackt hatte, hat schon lange dem Bezug zur Realität abgeschworen:

»Das Spiel lief weiter, einmal traf ihn der Ball am Rücken, aber der Himmel, nicht der Ball, interessierte Meho. Jemand rief seinen Namen, we are the champions, antwortete Meho (...). Ich würde so gern telefonieren, einmal wieder irgendjemanden anrufen. Recht laut unterhielt sich Meho mit dem Himmel, stand dabei im Wege, wurde geschubst, taumelte.«⁴⁹¹

Mit dem Himmlischen zu sprechen ist hier einer Entrückung in den Wahnsinn, in den Verlust der Wirklichkeitsverstehens gleichgesetzt, die Realität möchte ihn nicht mehr tangieren, da wendet er sich an den Himmel. Hier darf eine Anspielung und gleichzeitig die Abfertigung der Religiosität vermutet werden. »Von Osten kam Wind auf«, Meho läuft weiter, gedankenverloren, weg vom Spielfeld, und sieht zu wie dieser Wind die »Bäume erzittern lässt«, und genauso wie sie zittert auch er, die Furcht sitzt ihm in den Gliedern wie noch nie zuvor, mehr noch als bei seinem Gang zwischen den Minen im Wald. Der Naturparallelismus ist explizit gesetzt, beschreibt mehr als eine explizite Beschreibung des wieder einsetzenden Krieges an einem Punkt, an dem Meho nervlich nicht mehr in der Lage ist, diesem standzuhalten. Und die Natur, wie die Drina bei Aleksandar, eine

⁴⁸⁹ ebd., S. 246

⁴⁹⁰ ebd., S. 247

⁴⁹¹ ebd., S. 249

mythische Macht, die höher ist als die Menschen um ihn herum, ist die einzige, die es schafft, ihm Trost zu geben, ist die einzige, die in seinem resignierten Fortgang bei ihm sein kann:

»Die Windböe kühlte Mehos Gesicht unter Tränen ab, die kamen, nachdem in seinem Rücken der Schuss aus der Pistole des serbischen Torwarts fiel und ein heller Schlag wie eine sehr laute Ohrfeige folgte.«⁴⁹²

In der Ferne jubelt eine Mannschaft, ohne dass er einordnen könnte, welche der beiden, denn *»man freute sich hierzulande eigentlich gleich«⁴⁹³*. Er läuft weiter, sieht sich nicht um, das Spiel geht, der Ball trifft ins serbische Tor, es war der Jubel seiner Kameraden, aber er, Meho, der schon fast den Wald erreicht hat, wird nicht mehr mit ihnen jubeln können:

»Gleich würde Meho nämlich die Buchen am Ende der Lichtung erreicht haben. Er würde einen Blick ins Tal werfen, obwohl aus einer Höhe von über tausend Metern Krieg vom Frieden genauso wenig zu unterscheiden ist, wie die Worte oder das Lachen seiner Freunde von dem Lachen seiner Feinde. Aber die Aussicht war beeindruckend: unbeschreiblich schön (...).«⁴⁹⁴

Dann wird er niedergesteckt, von der Kugel eines serbischen Spielers. Dieses Mal ein ›richtiger‹ Schuss, einer, der ihn das Leben kostet. Er sieht nicht, wie womöglich diese selbe mythische Windböe, die ihm vorher die Tränen trocknete, den letzten Ball ins serbische Tor hievte, eine Natur, ein Wind, der für die Territorialen, für diejenigen kämpft, die sich auf der Lichtung in der schlechteren Lage befinden. Ein Windgott der Schwachen. Sie siegen im Spiel, aber der serbische General, Mikado, will auch dieses Tor nicht gelten lassen. Und dann, unbeeindruckt von seinem militärischen Rang, fangen seine Spieler an zu streiken, setzen sich, einer nach dem anderen, auf den Boden. *»Ein*

⁴⁹² ebd., S. 250

⁴⁹³ ebd., S. 251

⁴⁹⁴ ebd.

*Putsch, das also..., lachte der General(...).*⁴⁹⁵ Die Spieler aber schämen sich nur für ihren erbitterten und in dieser Szene eher peinlich wirkenden General. Dass ein Fußballspiel zwischen zwei befeindeten Kriegsparteien einen kleinen Putsch auslösen kann, ist bemerkenswert und spricht wohl dafür, dass sie Soldaten schon lange diesen Krieg satt haben. Wieder ist der spielende Mensch, der homo ludens, der wahren Menschlichkeit, oder, wie Chefgenosse Tito propagiert hätte, der ›Brüderlichkeit‹ näher als der — in seinem Ermessen — ernst handelnde Mensch. Nur Mikimaus versteht den Ernst des Spieles wohl völlig, steht auf, setzt an, die letzten Minuten auszuspielen, und nach ihm folgen ihm seine Spieler in den Ausgleichskampf. Miki dribbelt, »als wäre er nicht mit Mistgabeln, sondern mit Maradona aufgewachsen.«⁴⁹⁶ Und er schießt, gegen Dino, der im Tor steht, und das Bewusstsein verliert. Ob der Ball ins Tor gegangen ist oder nicht, wird nie gesagt werden. »Der Pfiff verhallte. Niemand klatschte. Niemand jubelte. Aus dem Tal schwappte schwere Stille auf das Plateau.«⁴⁹⁷ Marko, ein serbischer Stürmer, flößt Dino, dem bewusstlosen bosniakischen Torwart, Schnaps ein:

*»Aah, Sliwowitzum bonum deorum donum! Hab ich ihn gehabt?, lispelte Dino Zoff und schenkte Marko einen Zahn. Die Sonne warf lange Baumschatten auf die Lichtung hinter Gottes Füßen, hinter Gottes Füßen in Soldatenstiefeln, hinter Gottes Füßen, an denen Blasen trieben, hinter Gottes dribbelnden Füßen.«*⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ ebd., S. 253

⁴⁹⁶ ebd., S. 255

⁴⁹⁷ ebd.

⁴⁹⁸ ebd.

3.18 Vukojebina

Zehn Jahre später, zurück in Sarajevo, findet Aleksandar ebendiesen Kiko, den Spielmacher der Lichtung, wieder. Er ist zehn Jahre älter, hat ein Bein weniger und eine Narbe im Nacken, aber von seiner Kopfballgöttlichkeit hat er nichts eingebüßt. Er wirft den Ball mit seiner Stirn in die Höhe, Aleksandar zählt wieder, eins, zwei, »*die Krücken des Mannes schleifen über den Beton, der Muezzin beginnt bei dreißig, einunddreißig zu singen*«. ⁴⁹⁹ Die Religion hat wieder ihren Platz in Sarajevo, und alles könnte beim Alten sein, wären die Krücken und die Narben nicht. Aleksandar erinnert sich an den Sommer, als »*alles gut war*«, als er und Edin zum ersten Mal mit Kiko wetteten, als Kiko 192 Kopfbälle machte, so viele, wie er Zentimeter groß war. »*Wäre ich Fähigkeitenzauberer gewesen, hätte ich dem Sommertag (...) die Fähigkeit genommen, vorbeizugehen*«. ⁵⁰⁰

In Kikos Wohnung begegnet Aleksandar seiner Frau Haifa, seinem Sohn Milan, und keinen »*gebäckelten Tischdecken*«, wie er erwartet hätte, wie es früher war, kein »*buntes Sofa vor dem Fernseher*«, es ist keine Reise in eine Vergangenheit, die es nicht mehr gibt, die Wohnung ist »*schlicht eingerichtet*«, gleicht keinem Klischee und schon gar keiner Erinnerung.

Aber erinnert wird sich trotzdem, in Fotos und in Namen: Fotos von »*hinter Gottes Füßen*«, von Milan, genannt Mikimaus, dem serbischen Spielmacher, in einer Umarmung mit Kiko. Der kleine Sohn ist nach ihm benannt, trägt wegen ihm einen serbischen Namen, wegen einem Mann, der im gegenüberliegenden Graben lag, aus einem Krieg, der dem Vater das Bein gekostet hat. »*Vukojebina*« ⁵⁰¹ nennen Kiko und seine Frau diesen Ort, auf dem Berg Igman, dort, wo die Lichtung des Fußballspiels war, aber »*Vukojebina, das kann man eigentlich nicht übersetzen*« ⁵⁰², etwa etwas wie »*Wo Wölfe ...*

⁴⁹⁹ W, S. 256

⁵⁰⁰ ebd.

⁵⁰¹ ebd., S. 258

⁵⁰² ebd., S. 259

*miteinander*⁵⁰³, eben dort, wo Gott nicht mehr hin möchte. Aber es in eine andere Sprache zu übersetzen, das sollte man nicht können, sagt der einbeinige Kiko und nimmt seinen Sohn mit dem serbischen Namen auf den Schoß. »*Einen solchen Ort darf keine andere Sprache als unsere beschreiben können.*«⁵⁰⁴

⁵⁰³ ebd., S. 258

⁵⁰⁴ ebd., S. 259

3.19 Wo die Moscheen wieder aufgebaut werden

Aleksandar ist zurück in Višegrad, besucht seine Großmutter, seine ehemaligen Nachbarn und alles ist noch da, aber nicht so, wie er es in Erinnerung hat. Er kommt an, Uringerruch im Bahnhof, und der alte Centrotrans-Bus von Walross abseits des Bahnhofs verwahrlost, aus ihm wuchert das Unkraut.

»Ich habe Listen gemacht. Die Moscheen. Eine der beiden soll wieder aufgebaut werden. Es gibt konkrete Pläne dafür und konkrete Proteste dagegen. An den Kastanien, nicht weit von dem Platz, wo das Minarett der größeren Moschee in den Himmel wies, hängen wie früher die Todesanzeigen. Die grün umrandeten mit arabischen Schriftzeichen und die schwarz umrandeten mit dem Kreuz. Es steht vierzehn zu eins für die toten Christen. Nur wenige Muslime sind in ihre Häuser zurückgekehrt.«⁵⁰⁵

Die zerstörte Moschee soll wieder aufgebaut werden, das Symbol eines Glaubens, für den so viele ihr Leben gelassen haben in einer Stadt, in der die christlichen Familien geblieben, die muslimischen aber zu großen Teilen zerstreut sind. Und noch immer gibt es Feindseligkeiten wegen des Wiederaufbaus. Der Muezzin jedenfalls singt wieder im Dorf. Gott ist zurückgezogen, auch wenn obdachlos. Das Minarett, das in den Himmel wies, gibt es nicht mehr. Aleksandar weiß jetzt, wie sie heißt, die Rakete. Die Stadt allerdings hat keinen Zeiger gen Himmel mehr, hat keinen Finger, den sie in eine Sphäre ausstrecken möchte, die ihr nicht helfen konnte, als Menschen eines anderen Eden sie wegen ebendiesem Himmel tot in die Drina warfen. Was bleibt, sind die Toten. Es wird gestorben, auch ohne Himmel. Muslime und Christen nebeneinander, nach dem Krieg wird wieder gemeinsam gestorben, nur eben mit anderen Quoten. Denn es sind nicht mehr genügend Muslime da, die Christen in ihrem Sterben noch einzuholen.

⁵⁰⁵ W, S. 264

3.20 Aleksandars vorletzter Besuch

Bevor Aleksandar seinen letzten Familienbesuch hinter sich bringt, steigt er noch einmal in den Keller hinab. Genau in den Keller, indem er und Asija sich kennenlernten, den Keller, der der einzige Zufluchtsort vor den Bomben geworden war. Heute malt Marija, eine seiner anderen Kindheitsfreundinnen, hier. Marija ist Kunststudentin, stellt den alten Keller voll mit Neuem, fertigen Gemälden, einen »Pfarrer mit Tarzan-Schürze«⁵⁰⁶, der einen Fisch brät, zum Beispiel. Es gibt Wandteppiche, es gibt Weinflaschen, es gibt eine graue Katze und eine bezaubernde Marija dort. Und es gibt Aleksandars Erinnerung:

»Ich folge der grauen Katze nach unten, was macht Marija hier? Die Musik wird lauter, ich steige nicht die Stufen meiner Erinnerung zurück, ich steige in einen Keller, es ist nur ein Keller.

Hier stritten meine Eltern.

Hier war ich der Schnellste.

Hier saß die verschreckte Asija.

Hier zog ein Soldat den Gewehrlauf über die Stäbe am Geländer, klacka-klacka-klacka-klacka-klacka.»⁵⁰⁷

Was er nicht will, und das, was er sich einzureden versucht, nämlich dass das hier nur ein Keller ist, wird ein letzter Ausflug in verdrängte, oder zumindest noch nicht erzählte Erinnerungen und Phantasmen. Man erfährt vom Treppenaufgang, der in ihrem Spiel Waffenruhe bedeutete, in der brutalen Wirklichkeit aber der Weg nach oben war, dorthin, wo Čika Hasan und Sead zum Ermorden geholt, dorthin, wo Amela, die beste Brotbäckerin der Welt, vergewaltigt wird, nachdem ihr Teta Magda Gottes Segen als

⁵⁰⁶ W, S. 287

⁵⁰⁷ ebd., S. 284 f.

Tausch für Zucker für den Kaffee anbietet: *»...soll Gott dir geben, dass dir Glück begegnet!*
*Amela-a!*⁵⁰⁸

Man erfährt aus der Zeit vor der Belagerung, wie die Kellerinsass*innen Radio hören,
und am Ende von all den Fragen nur noch eine übrig bleibt:

»Mein Gott, was ist hier los?

Mein Gott, was ist hier los?

*Mein Gott, was ist hier los?*⁵⁰⁹

Dieser Gott kommt weiß Gott nicht gut weg in Aleksandars Keller der Erinnerung,

⁵⁰⁸ ebd., S. 295

⁵⁰⁹ ebd., S. 289

3.21 Chefgenosse des Unfertigen oder: das Ende.

»Doch für die Mühsal des Daseins entschädigt die Epiphanie: Die Tür, die uns abschließt vom Geheimnis, läßt sich weder überwinden noch durchbrechen, doch wird sie kraft der Phantasie durchsichtig.«⁵¹⁰
Horst Dieter Raub

Am Ende des Romans begegnet der*die Leser*in dem ewig Unfertigen, einer Ahnung der Unendlichkeit, und wieder, wie so oft, wird hier mit Ironie gearbeitet. Aleksandar sträubt sich dagegen, irgendetwas zu Ende zu bringen, seine Liste, seine Reise, seinen Abschied vom Großvater, seine Identität fertig zu definieren, ihre Grenzen klar zu umreißen. Er sträubt sich gegen ein Erwachen aus der Nostalgie, gegen ein Ende, einen Tod Asijas und auch – zu guter Letzt – gegen ein Ende seiner Geschichte. So geht er also gegen den Tod in die Offensive.

Wie Aleksandar grundsätzlich zum Ende steht, erfährt man schon am Anfang des Romans, indem er sich als *»Chefgenosse des Unfertigen«* vorstellt. Dieses Sich-Wehren gegen die Endlichkeit und gegen das Sterben ist nach dem Philosophen Ludwig Feuerbach die Grundvoraussetzung von Religion selbst: *»Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also kein Tod wäre, so wäre auch keine Religion.«⁵¹¹*

Oder, wie Leszek Kolakowski, auf Feuerbach eingehend: *»Die Furcht vor Tod und Leid, der Wunsch, innerhalb des Chaos der Welt eine heile Ordnung zu bewahren, lieferten uns angeblich einen Erklärungsrahmen für die Geschichte der Religionen.«⁵¹²*

Im folgenden Kapitel wird es also um das Enden gehen und um den Kampf des Erzählers mit ebendiesem Enden, der schon in sich dem Kern einer jeden Religion

⁵¹⁰ Raub (2004), S. 65

⁵¹¹ Feuerbach (2000)

⁵¹² Kolakowski (1982), S.12

ähnelte. Es wird um eine Kapitulation vor der Unwiderruflichkeit der Zeit und vor dem Fluss der Geschichte gehen, um das Ringen mit dem Unfertigen, um den Trotz Aleksandars, sich dem Ende tatsächlich zu stellen. Man erfährt – um an dieser Stelle einen abschließenden religiösen Terminus zu erlauben – eine selbstreflexive Eschatologie des Erzählens, das Wiederbeleben des Großvaters, den Einschnitt der Grenze zwischen Phantasie und der sogenannten Wirklichkeit, den Magischen Realismus des Romans in seiner explizitesten Form, eine mystische Erfahrung. Mit der Vorkenntnis über das mythische Gottesverständnis und die Mechanismen des Magischen Realismus soll das Ende des Romans betrachtet werden, das auf die religiöse Tradition verweist, die sich immer dem Tode entgegenstellt. Der Tod, das Ende, ist immer eine Vorstufe der Auferstehung, der Wiedergeburt oder Initiation, ein Zurückkehren in das Chaos, um einen neuen Zustand des Seins zu erreichen: »*Der Initiationstod wiederholt die exemplarische Rückkehr ins Chaos, um die Wiederholung der Kosmogonie zu ermöglichen, die Neugeburt vorzubereiten.*«⁵¹³ Am Anfang des Kapitels wird die »*Liste des Unfertigen*« vorgestellt, die sich klar gegen die Zeit und ihre Veränderungen richtet, als eine Art Manifesto, um am Ende den anfänglichen Tod des Großvaters in ein trunkenes Chaos aufgehen zu lassen, in einem magisch-realistischen Spektakel, das an Halluzinationen heranreicht, dem endgültigen Tod ausweicht: »*Das ›psychische Chaos‹ zeigt an, daß der profane Mensch im Begriff ist, sich ›aufzulösen‹, und daß eine neue Person geboren wird.*«⁵¹⁴

Zum Schluss wird nur die Stimme der schon verloren geglaubten Asija – der Friedensstifterin – rauschhaft zurückbleiben.

⁵¹³ Eliades (1998), S. 169

⁵¹⁴ ebd.

3.21.1 Die Liste

Zu Beginn des Endes steht die Liste des Unfertigen, die den ganzen Roman hinweg angedeutet, geschrieben und fortgeführt wird. Auf den ersten Blick sind viele Elemente dieser Liste noch nicht als unfertig aufgeschlüsselt. Auch hier schlägt Aleksandar der Zeitlichkeit ein Schnippchen, bewegt sich im erzählten Raum der impliziten Unendlichkeit, wo augenscheinlich in jede Zeit und an jede Stelle hineingegangen werden kann. Der*die Leser*in sowie der Verfasser der Liste dürfen den Verlauf der Dinge für einen Moment anhalten. Aleksandar greift zurück, über die Köpfe der Lesenden hinweg, listet Dinge auf, die sowohl zum Zeitpunkt des Verfassens als auch zum Zeitpunkt der Romanhandlung bereits abgeschlossen sind. Damit macht er eine Zeitebene auf, die sich noch in einem erinnerten Zustand befindet, noch ›unfertig‹ ist, jedoch den Schatten der Zukunft schon in sich trägt, weil die Lesenden im Verlauf des Romans das Ende der Dinge schon kennengelernt haben oder zumindest durch Andeutungen antizipieren konnten.

Eine Gemeinsamkeit haben die erwähnten Dinge und Zustände: Im unfertigen Zustand sind sie – zumindest aus Aleksandars Perspektive – besser, tragen als pars-pro-toto oder Symbole also den Schrecken der zerstörten Illusion in sich, die Anfeindung des Schicksals gegen seine Heimat, die es nicht mehr gibt.⁵¹⁵ Der Erzähler führt an verschiedene Stadien der Geschichte, eine Rekapitulation, eine idealisierende Nostalgie von allem, bevor es durch Gewalt zu Ende gerichtet wird.

»Die junge Drina, ohne Staudamm.«⁵¹⁶

Das ist die erste Beschreibung des Unfertigen, die hier betrachtet werden soll. Die Drina ist ohnehin schon Symbol der Unendlichkeit: die Drina, in der ein Gott wohnt,

⁵¹⁵ Ein Motiv, das Stanišić bis in sein aktuelles Schaffen hinein nicht loslässt. So schreibt er auf seiner Homepage über seinen aktuellen Roman: »HERKUNFT ist traurig, weil Herkunft für mich auch zu tun hat mit dem, das gut war, aber nicht mehr zu haben ist.«

⁵¹⁶ W, S. 300

die Drina, die Aleksandar erklärte, der Staudamm stopfe ihr den Mund und schnell fließen sei wie laut schreien⁵¹⁷. Der Erzähler belebt durch das Erwähnen die Erinnerung an einen Zustand, in dem der Fluss frei fließen durfte, bevor der Mensch durch einen gewalttätigen Akt eingriff in ihren Fluss nahm. Die Drina war vor dem Krieg unversehrt wie die vergängliche Kindheitsidylle, die Aleksandar hier indirekt beschreibt. Das ›Fertige‹, das der Drina angetan werden wird, wird diesen imaginierten Frieden beenden.

Bezeichnend ist auch, dass weder hier noch in den anderen Punkten auf der Liste Deiktika, die auf die Zukunft zeigen, zu finden sind. Es heißt nicht »noch *ohne Staudamm*«. Damit ist hier ein Zeitpunkt beschrieben, der alle Möglichkeiten offen lässt. Paradoxerweise weiß der*die Leser*in aber mehr als die Liste, was über das Narrative wieder hinausweist, die Zeitlichkeit neu verhandelt und die Frage offen lässt, ob es sich hier um ein fatalistisches Ende, das genau so hat geschehen müssen, handelt, oder ob eine andere Wirklichkeit, in der der Mensch niemals in den Fluss eingreifen wird, denkbar ist. Eine Wirklichkeit, in der die Drina und mit ihr Gott so fließt, wie sie will, der Mensch niemals den Krieg in die Geschichte hineinbaut, niemals die Leichen in ihr Flussbett wirft.

»Tito ohne Schussloch im Auge.«⁵¹⁸

Auch hier ist das Unfertige noch die imaginierte Idylle: Tito, der Chefgenosse, unversehrt in Aleksandars kindlicher Weltsicht und durch die Brille des großväterlichen Idealkommunismus. Nicht nur, dass der Erzähler in eine Zeit zurückführt, in der die Bildnisse Titos unversehrt gewesen sind, auch seine Auffassung von Tito hatte noch keine Kratzer, alles war in seinem kindlichen Verstand kongruent, das Chaos des Krieges hatte die einfache Ordnung noch nicht zerstört.

⁵¹⁷ ebd., S. 210

⁵¹⁸ ebd., S. 300

**»Vaters ›Porträt von B. als Virtuosin zärtlicher Geigen‹ ohne die blöden
Geigen.«⁵¹⁹**

Seltsames durchzieht diese Liste, eine Gleichstellung der Vorwehen des Krieges neben dem Alltäglichen findet ebenso wie im Leben der Betroffenen auch hier statt. Aleksandar mag die »blöden Geigen« nicht, schreibt sich den Zustand des Gemäldes zurück in die Erinnerung, bevor es verpfuscht wurde. Auch hier begegnet ihm also wieder ein guter und schöner Zustand einer Sache, die vom Eingreifen eines Erwachsenen verschlechtert wird.

»Menschenschatten unter einer Laterne ohne Mensch.«⁵²⁰

Hier schlachtet der Text in aller Kürze und Präzision die Zeitlichkeit des situativen Blicks aus: Der Mensch, dessen Schatten man sieht, kann jeden Augenblick ins Sichtfeld treten, oder aber der Blick des Beobachters wird früher oder später natürlicherweise zum Menschen wandern, erst dann wäre das Bild nach Aleksandars Auffassung ›fertig‹. Dass der Moment, in dem die Zugehörigkeit eines Schattens noch nicht klar verortbar ist, hier als ›unfertig‹ bestimmt wird, ist eine Beobachtung, die auch auf Erwartbarkeit – und damit eben doch die logische Entwicklung des Zeitverständnisses – hinweist. Dass allein die Erfahrung gebietet, einen Menschen hinter einem Menschenschatten zu vermuten, entlarvt der Text in sechs Worten und führt den Lesenden ihre Haltungen vor. Viele der Sätze lesen sich zunächst als Feststellungen, Tatsachen, die Zeitlichkeit des Erzählflusses scheint klar zu sein und der*die Leser*in betrachtet sich selbst als die entscheidende Macht, die Autorität, und liest in einem Tempo und Umfang, den sie bestimmt, folgt der Abfolge des Erzählers oder eben nicht, immer allerdings hält er*sie sich für die kontrollierende Instanz und glaubt, dass, wenn er*sie sich dem Unerwarteten öffnet, er*sie das immer aus freien Stücken entscheidet: Weil man entschieden hat, das Buch auf Seite X zu öffnen, hat die Geschichte auch genau dort weiterzugehen. Nun schafft der Text es durch diese Liste, schlagfertig eben diese

⁵¹⁹ ebd.

⁵²⁰ ebd.

Erwartung, ihre Kenntnis um die Zeitlichkeit und die Endlichkeit des Romans umzukehren, indem er sie auf der Metaebene vorführt.

»Eidechse mit Schwanz.«⁵²¹

Bevor die Eidechse ihren Schwanz verliert, ist sie ganz, vollkommen, gesund. Erst, wenn sie bedroht wird oder sich bedroht fühlt und flüchtet, wirft sie ihn freiwillig ab. Der abgeworfene Schwanz und seine Nervenenden zappeln im besten Falle dann, bis sie den mutmaßlichen Verfolger, eine Katze etwa oder eben das Ende der Geschichte, so lange abgelenkt haben, dass sich die nun schwanzlose Eidechse in Sicherheit bringen konnte.

»Jugoslawische Fabne, bevor der Stern verschwand.«⁵²²

Der Stern wird »verschwinden«, nicht abgetragen oder entfernt. Aleksandar kann als Kind den Prozess, die Akteure oder Gründe des Zusammenbruchs nicht verstehen, nur seine Folgen erleben. Wie von Zauberhand werden irgendwann das Land, die Erinnerung und seine Heimat verschwunden sein. Auch hier wird dem Ganzen, dem Vollkommenen wie der Eidechse, etwas weggenommen.

»Statue von Ivo Andrić, noch mit Ivo Andrićs Kopf.«⁵²³

Hier rasen die verschiedenen zeitlichen Erzählebenen wieder mit Wucht auf den historischen Kontext zu. Denn auch das implizite Ende der Statue, der Zustand ohne Kopf, ist tatsächlich kein Ende, auch wenn es die Linearität der Erzählung bedingen würde.

⁵²¹ ebd., S. 301

⁵²² ebd., S. 301

⁵²³ ebd.

Geht man nämlich auf den heutigen Kontext der Ivo-Andrić-Statue in Višegrad ein, wird man erfahren, dass sie nicht nur wieder aufgebaut wurde, sondern viel mehr als das: Anfang 2013 begannen die Bauarbeiten des umstrittenen ›Andrićgrad‹, das an jener Stelle errichtet wird, an der die Statue abgerichtet wurde. Der orthodoxe Regisseur Emir Kosturica gab den Bau in Auftrag, ein Touristendörfchen in Gedenken an den Autor prangert jetzt ebendort, in seinem Zentrum steht eine serbisch-orthodoxe Kirche, unübersehbar von derjenigen Brücke aus, von der hunderte Bosniak*innen erschossen und in die Drina geworfen wurden.⁵²⁴

Interessant ist auch, dass außerhalb der Diegese der Autor die Statue aber wieder aufbaut, ihr dann aber den Kopf abhaut. In seinem letzten Roman ›Herkunft‹, der ebenso autofiktional ist und das vermeintliche Ende dieser Statue aufgreift, wird die Statue wiederbelebt, ohne dass hier eine kathartische Verbesserung stattfinden wird, aber sicherlich als ein Hinweis auf die Unfertigkeit der menschlichen Geschichte gelesen werden kann.

»Spiegelbild.«⁵²⁵

Zum Schluss der Liste hin wächst sowohl die Größe als auch der Abstraktionsgrad der Motive und läuft über in universellere Metaphern.

Unfertig ist das Spiegelbild in dieser Liste, eben weil es immer unfertig sein wird, weil es hier den Raum aufmacht für die eigene Entwicklung. Das Bild ändert sich, es altert, es verliert, es gewinnt. Die Materie, aber auch die Betrachter*in, verändern sich, ihre Bewertungen und Erwartungen durchlaufen einen stets unfertigen Prozess. Diese Beobachtung des Erzählers ist sehr präzise, geht man davon aus, dass man einen Entwicklungsroman vor sich hat. Er weist an dieser Stelle darauf hin, dass der Charakter auch hinter dem Buchdeckel nicht einfach fertig sein wird und dass man hier nur einen Ausschnitt seiner persönlichen Entwicklung, welche Kolakowski im Übrigen als etwas

⁵²⁴ vgl. Lange (2013)

⁵²⁵ W, S. 304

›grundlegend Göttliches‹ beschreibt, mitbekommt. Damit wird der Erzähler auch nach dem Ende der Geschichte weiterleben.

»Als alles gut war.«⁵²⁶

Am Anfang war alles gut. Dieses ›alles‹ soll hier als religiös aufgeladener Zustand betrachtet werden: »*Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut. Es wurde Abend und es wurde Morgen: der sechste Tag.*«⁵²⁷ Nicht nur in den Schöpfungsgeschichten der abrahamitischen Religionen ist der Urzustand als das Gute beschrieben, als der Zustand, bevor die Erde in die Zeit des Schmerzes, des Kampfes, der Konkurrenz, des Egos, des Mordes und der Scham gebracht wurde. Bemerkenswert ist, dass Aleksandar die Welt vor dem Krieg mitsamt ihrer Hürden – inklusive des Schmerzes um den Tod des Opas, der Traurigkeit der Mutter und des Unverstandenseins in der Schule – als ausschließlich ›gut‹ beschreibt. So schmiegt der Erzähler sich an dieses floskelhafte Wortpaar trotz aller menschlichen Verfehlungen, die ihm begegnen und mitsamt der Kuriositäten und der Sterblichkeit. Alles war gut, solange es noch den Ort seiner Kindheit gab, solange er sich um Dinge wie Identität oder Religionszugehörigkeit nicht sorgen musste, solange um ihn herum keine Unschuldigen systematisch ermordet wurden. Das Einsetzen eines solchen Krieges also, nicht die persönliche Sünde eines Menschen, der zwischen Gut und Böse unterscheiden will, ist der eigentliche Rauswurf aus Eden.

»Leeres Blatt.«⁵²⁸

Ein schon fast überreiztes Motiv in der Literaturgeschichte bekommt hier einen kleinen Twist, stellt es an dieser Stelle doch einen Bruch der Diegese dar. Das leere Blatt, von dem gesprochen wird: Der*die Leser*in hält das Endprodukt in den Händen. Es ist nicht mehr das Leere, ist also fertig geworden, der materielle Beweis liegt nun ja vor, die dritte Wand ist einmal mehr durchbrochen.

⁵²⁶ ebd.

⁵²⁷ Gen 1,31 (EÜ)

⁵²⁸ W, S. 304

Interessanterweise verwendet der Religionswissenschaftler Eliades dasselbe Motiv in seiner Untersuchung des Religiösen und der darin enthaltenen Beschreibung der kulturumfassenden Gleichsetzung des Todes mit der Initiation, mit der Rückkehr also an den Anfang, für die ein Enden vonnöten ist:

»Das Werk der Zeit muß aufgehoben, der morgendliche Augenblick, der der Schöpfung voranging, wiedergewonnen werden, und das bedeutet auf menschlicher Ebene, daß man zurück muß zum ›unbeschriebenen Blatt‹ der Existenz, zum absoluten Anfang, wo noch nichts beschmutzt, nichts verdorben war.«⁵²⁹

Hier tritt klar der Zusammenhang des schriftstellerischen Schaffens mit der Schöpfung im Allgemeinen zutage, dieser ›unverdorbene‹ Zustand der Schöpfung, diese unerzählte Geschichte ist es ja, was Aleksandar herbeisehnt, wenn er vor seinem inneren Auge das leere Blatt hervorholt. Doch ist die Geschichte einmal erzählt, ist der Lauf der Dinge einmal in Gang gesetzt, lässt er sich nicht mehr zurückholen. Eigentlich.

»Asija.«⁵³⁰

Mit ihr endet die Liste. Und doch ist dieses Enden unfertig. Unfertig darin, dass es bis hierher nicht klar ist, wo sie ist und ob es sie gab oder gibt. Asija, der Schein der Hoffnung, das in dieser Geschichte immerwährende Symbol des Friedens, das Aleksandars Motiv der Reise war, sie ist in dieser Geschichte der Name der Hoffnung auf die Rückkehr zur Erinnerung, zur Unschuld und zu einem kleinen Stück Unversehrtheit. Dass nicht nur die Liste, sondern auch die folgende Schlusszene mit Asija endet, ist ein erneutes Sich-Sträuben gegen den Schluss, denn sie, diese symbolträchtige Gestalt der Ungewissheit, lässt den*die Leser*in stets im Dunkeln tappen, liefert keinerlei Klarheit, keinerlei Zuflucht in die Logik, und bleibt trotz seiner Zweifel für Aleksandar ja immer nur eines: eine nicht endende Hoffnung.

⁵²⁹ Eliades (1998), S. 169

⁵³⁰ W, S. 304

3.21.2 *Am Grab — Schinken und Spektakel.*

»Der Tod, der logisch sinnlos ist, verweist die Philosophie in eine strahlende Leere, wo das Rätsel, das keinen Ort in der Sprache hat, in sprachloser Reinheit verbleibt. Der Dichter aber weiß, daß Tod eine Sache des Lebens ist.«⁵³¹

Ludwig Wittgenstein.

Am Ende der Liste wacht Aleksandar auf: Er hat von einer Mischfrau aus Asija und Marija, „*Asijamarija*“⁵³² geträumt. Asija fängt also an, sich aufzulösen, wird zu dem, was sie vielleicht ist: zu einer Illusion. Der Protagonist nimmt nun alle Einsichten, Täuschungen und Enttäuschungen, Leugnungen und Realitäts-Schocks, die er auf dem Weg von einem Buchdeckel zum nächsten gemacht hat, mit ans Grab seines Großvaters, dessen Tod er schon als Kind nicht wahrhaben wollte. Der Blick des erwachsenen Aleksandar auf den Tod aber wandelt sich kaum, immer noch hält er den Großvater am Leben, heute mit anderen Mitteln als damals, doch auch am Ende bleibt er Fähigkeitenzauberer, wobei seine Fähigkeit der Realitätsverschiebung dieses Mal aus einer Schnapsflasche und nicht mehr aus dem Zauberhut stammt.

Thematisch und motivisch zeichnet der Plot damit einen Kreis, hört auf, wo er angefangen hat, bildet sich neu, macht einen Raum auf für Weiteres, schließt sich zusammen zu einem Symbol der Ewigkeit, oder, wenn man bei Aleksandars Motiv bleiben will: zu einem Symbol des Unfertigen. Dort wo ein Ausstieg aus der Phantasie erwarten werden könnte, nachdem der Protagonist nach all den Begegnungen mit der Realität und der Endlichkeit konfrontiert wurde, das er als zeitlose Erinnerung stilisiert hatte, öffnet sich wiederum eine magisch-realistische Welt, eine Szene, welche die wahrgenommene Wirklichkeit Aleksandars inmitten einer Diegese beschreibt, die nachvollziehbar gezeichnet ist und zur Öffnung der Welterkenntnis einlädt. Dadurch wird das Gespräch über das Ende des Romans von einer Form der religiösen

⁵³¹ Wittgenstein (1922), 6.433

⁵³² ebd., S. 305

Erscheinung begleitet, die sich dem Dogma, der Wertung und vor allem der Grenze entzieht, also wieder in die Mystik hineinreicht.

Aleksandars Oma kommt ins Zimmer.

»Erinnerst du dich an den Tag, als Slavko beerdigt wurde? Ich habe dich von der Grube weggezerrt und gefragt, was du meinst, was Opa jetzt von mir wollen würde.

Was habe ich geantwortet?

Ich weiß es nicht, sagt Oma.«

Aleksandars Antwort kommt dann doch, aber außerhalb des Dialogs, als Monolog, die Großmutter soll ihn nicht hören, es bleibt seine eigene Realität:

»Dass du ihn nicht vergisst. Und dass du dir alles genau merkst: was in der Zeitung steht, was die Leute reden, was du siehst, was du hörst. Und dass du dann jeden Sonntag mit mir zu ihm gehst und ihm in aller Ruhe alles erzählst. Er soll auch ohne Zeitung und Brille und Spaziergang wissen, was los ist. Du machst die Wirklichkeit. Dann gehst du weg und lässt uns ein Stündchen allein. Die Geschichten übernehme ich.«⁵³³

»Du machst die Wirklichkeit«. In diesem kleinen Satz stülpt der Erzähler wieder seine Diegese über die Wirklichkeit. Dann, unmittelbar nach dem Aufstehen, begibt sich Aleksandar also auf seine letzte Reise, Onkel Miki nimmt ihn mit, sagt nicht viel, außer *»wir sind gleich da«⁵³⁴*, alles wird knapper, stakkatoartig. Eine letzte Begegnung mit der Drina, ein ehrerbietendes Stillhalten findet statt: *»Er fährt mit mir zur Brücke. Wir steigen aus. Ich folge ihm, er läuft bis zur Mitte und sieht in die Drina. Der Wind zieht kalt durch das Tal, über den Himmel rasen Wolken.«⁵³⁵* Man ehrt den Fluss, um ihn herum ist es kalt, Bewegung ist da, in der Natur, in der Geschichte der Menschen, nichts stagniert, und die Drina ist immer noch die ewig Andere, die Wolken rasen, die Zeitlichkeit, die Aleksandar hier

⁵³³ ebd., S. 306

⁵³⁴ ebd.

⁵³⁵ ebd.

empfindet, ist eine Furcht vor dem Ende, die Natur ist schneller als sein Empfinden, er will den Moment behalten, im Moment bleiben, es ist der Abschied, der ihm nicht gelingen mag.

Dann fragt Onkel Miki in die Zukunft hinein, in eine Zeit hinter dem Buchdeckel:
»[W]ann hast du vor, Kinder zu zeugen?«⁵³⁶

Danach kommt Aleksandar endlich am Ziel seiner Reise, am Haus seiner Urgroßeltern an. Diese Ur-alten, die letzten Menschen in seinem Stammbaum, die Wurzeln geschlagen haben, die dort geblieben sind, wo sie aufwuchsen, die einer hybriden Identität niemals begegnen mussten, sind als Symbole des stoischen Trotzes gegen den Tod gezeichnet: »*Meine Mileva und ich, sagt Ur-Opa, werden den Himmel überleben*«⁵³⁷, sagt der Ur-Großvater. Die ersten Worte des Ur-Opas bei seinem Auftritt aber sind: »[D]er Wind«. Er steht barfuß da und kämpft gegen diesen Wind an und dann wandert man wieder in die Halbrealität, das mystische Moment, wenn Aleksandar kommentarlos erklärt, Ur-Opas Gesicht sei »*von Moos und Pilz bewachsen*«⁵³⁸, überraschend mag diese Beschreibung anmuten, jedoch keineswegs überbordend mystisch, man könnte sich fragen, ob es den Ur-Großvater »wirklich« gibt, ob er nur eine Projektion der Erinnerung an diesen Ort ist und ob Aleksandar nicht viel eher einen Baum beobachtet, der dem Wind trotzt. Diese Frage wird aber schon im nächsten Satz unwichtig, wie so oft. Denn die stete Suche nach der Logik und den Grenzen des »Wirklichen« oder »Glaubhaften« hebt Aleksandar geschickt aus: »– *es sind nur Schatten*«⁵³⁹.

⁵³⁶ ebd.

⁵³⁷ ebd., S. 311. Zum symbolischen Charakter des Himmels schreibt Eliades: »*Auch nachdem die Himmelsheiligkeit aus dem eigentlichen religiösen Leben vertrieben ist, bleibt sie durch den Symbolismus wirksam. Ein religiöses Symbol übermittelt seine Botschaft, auch wenn er nicht mehr bewußt als Ganzes verstanden wird; denn ein Symbol wendet sich an den ganzen Menschen und nicht nur an seinen Verstand.*« Eliades (1998), S. 113

⁵³⁸ W, S. 309

⁵³⁹ ebd.

Und dann sitzt die (imaginierte?) Ur-Großmutter im gewichtigen Gegensatz »federleicht« und »steinalt« fest, kurioserweise in komischem Aufzug auf einem großen Stein, direkt vor dem leeren Schweinegehege, das ein Schatten vergangener Zeiten darstellt.

»Ur-Oma? (...)

Für dich immer noch Marshall Rooster!, wird sie rufen und ihre Augenklappe aufsetzen, wenn ich ihr den Rücken zudrehe. Ich drehe ihre den Rücken zu, und es donnert über den Bergen.«⁵⁴⁰

Aleksandar projiziert seine Erinnerung auf die Großmutter, seine Vermutung, wie sie reagieren wird, wie sie donnern wird: Und sie donnert, in der Natur, der Naturparallelismus an dieser Stelle belebt erneut die Vermutung, die Begegnung mit den Ur-Großeltern sei lediglich symbolisch. Neben der donnernden Oma kämpft Ur-Opa mit dem Wind und überwältigt ihn letztlich:

»Meine Mileva hat den leichtesten Kopf auf der Welt, sagt er und springt plötzlich zur Seite, schlägt mit Händen um sich und winkelt den Arm an, als würde er etwas in den Schwitzkasten nehmen, worauf es schlagartig windstill wird.«⁵⁴¹

Zu Anfang des Satzes denkt man noch, der Ur-Großvater sei verrückt zu glauben, den Wind bekämpfen zu können. Komisch mutet die Szene an, und dann, als es tatsächlich windstill wird, befindet man sich wieder mitten in Aleksandars Wirklichkeit und wird in der Überhebung über den verrückten Ur-Großvater entlarvt, denn dieser kann scheinbar »wirklich« mit dem Wind kämpfen. Und siegen.

Der Tod ist es, mit dem Aleksandar seine Geschichte beendet. »In den Stein gerahmt ist ein ovales Bild: mein schwarz-weißer Opa sieht mich an und sieht in mich, lauscht mit den Augen und weiß schon, wie alles ausgehen wird.«⁵⁴² Der Tod weiß es schon, ist der Zeit entwichen, gibt

⁵⁴⁰ ebd.

⁵⁴¹ ebd, S. 311

⁵⁴² ebd.

ihr einen Moment der Ruhe und Zuversicht. Und er weiß auch mehr, als er ihm sagen möchte.

Aleksandar, seine Ur-Großeltern und Onkel Miki speisen auf dem Grab sitzend, gestalten es zu einer Festtafel: Ur-Oma hat in die Erde, etwa da, wo der Kopf gewesen wäre, eine Zigarette gesteckt, sodass der verstorbene Opa mitrauchen kann, und mitessen. *»Manchmal legt jemand etwas auf das Grab, eine Gurke, eine Scheibe Brot mit Griebenschmalz, ich salze das Brot und salze die Erde mit, bohre selbst ein Loch hinein, fülle es mit Schnaps.«*⁵⁴³

Trauer funktioniert hier, indem man den Toten für einen gemeinsamen Festakt zum Leben erweckt, dem Akt des Essens und Trinkens, dem Akt der Lebenserhaltung und des Genusses. Dann richtet Ur-Opa *»die Augen gen Himmel. Weißt du eigentlich, mit wem du dich anlegst, Regen, du Esel?«*⁵⁴⁴

*»Ur-Oma reicht mir Zauberstab und Hut. Der Hut passt mir noch, der Stab ist, wie die ganze Welt, kleiner als in meiner Erinnerung.«*⁵⁴⁵ Also doch, er passt ihm noch, ist Aleksandar nicht gewachsen, oder ist der Hut mitgewachsen? Die Welt jedenfalls ist kleiner als in der Erinnerung, die Realität, der Abgleich, immer nur Stückwerk verglichen mit der Nostalgie. Auch die Welt ist geschrumpft, nur keiner der Menschen, der Ur-Opa ist sogar *»seltsam länglich«*⁵⁴⁶ geworden. Dann schubsen sie sich, und Miki schlägt Aleksandar den Hut aus der Hand. Beide, der Hut und auch der Zauberstab, landen im Matsch, so wie die Illusion.

*»Mir fehlt alles, um meine Geschichte als einer von uns zu erzählen.«*⁵⁴⁷ Aleksandar muss sich des Unterschieds bewusst machen, des Grabens, der durch seine Geschichte, seine

⁵⁴³ ebd., S. 312

⁵⁴⁴ ebd.

⁵⁴⁵ ebd., S. 313

⁵⁴⁶ ebd., S. 309

⁵⁴⁷ ebd., S. 313

Auswanderung, seinen Identitätsverlust nun zwischen ihm und seinen Familienmitgliedern liegt. Er kann die Brücke nicht mehr schlagen, über die Drina nicht, von Deutschland in die nicht mehr vorhandene Heimat nicht, ihm fehlt »Drinas Mut«⁵⁴⁸, »das felsenharte Rückrat unserer Berge«⁵⁴⁹, der »Enthusiasmus des ehrlich Vermissenden«⁵⁵⁰. Ihm fehlt »alles«⁵⁵¹, auch Armin, Čika und die anderen, ihm fehlt die »Mündung«⁵⁵², »unser«⁵⁵³ Garten fehlt ihm. Er ist zubetoniert.

»Einer von uns« kann er also nicht sein, von dem »uns« löst er sich aber dennoch nicht, das Pronomen zeigt auf einen inneren Kreis, es ist noch nicht zu einem »euch« geworden. Damit bleibt er also ein abstrakter Teil des Ganzen, der Vergangenheit, einer Identität, die weder im Innen noch im Außen zu finden ist. Dieses traurige Eingeständnis bewegt ihn also, dann doch noch nach einem Schluss zu suchen:

»Und die Wahrheiten, sie fehlen mir am meisten, solche Wahrheiten, in denen wir nicht mehr Zuhörer oder Erzähler sind, sondern Zugeber und Vergeber. Unser Versprechen, immer weiterzuerzählen, breche ich jetzt.«⁵⁵⁴

Und damit bricht er — nur kurz — auch mit der Aussicht auf das Unfertige.

Wie der Ur-Opa mit dem Wind, ringt Aleksandar mit dem Enden, immer tiefer, indem er das Erzählen selbst reflektiert, aushebelt, ihm eine Art lebendige Entität zuspricht, einen ewigen Fluss, den man, ist er einmal ausgesprochen, nicht mehr rückgängig machen kann:

⁵⁴⁸ ebd.

⁵⁴⁹ ebd.

⁵⁵⁰ ebd.

⁵⁵¹ ebd.

⁵⁵² ebd.

⁵⁵³ ebd.

⁵⁵⁴ ebd., S. 313

»Eine gute Geschichte, hättest du gesagt, ist wie unsere Drina: nie stilles Rinnsal, sie sickert nicht, sie ist ungestüm und breit, Zuflüsse kommen hinzu, reichern sie an, sie tritt über die Ufer, brodeln und braust, wird hier und da seichter, dann sind das aber Stromschnellen, Ouwertüren zur Tiefe und kein Plätschern. Aber eines können weder die Drina noch die Geschichten: für beide gibt es kein Zurück. Das Wasser kann nicht umkehren und ein anderes Bett wählen, so wie kein Versprechen jetzt doch gehalten wird.«⁵⁵⁵

Das Ende, das er prophezeit, muss es somit dann doch geben. Im Verlauf des Romans taucht er zwar ein in den ewigen Zeitfluss, durchquert ihn und kehrt ihn um, immer wieder, trickst die Drina, die Erzählung, Gott und die Endlichkeit aus, aber am Ende scheinen alle Tricks und Techniken ausgeschöpft, unter dem Flussbett schimmert dann doch der Tod, und aller Möglichkeiten beraubt holt er ihn ein, auch im post-modernen Roman, auch in der Magie, die am Ende im Schlamm landen muss, weil sie, so stark sie auch ist, nicht verändern kann, was ausgesprochen wurde.

Am Ende muss es dann heißen: *»Kein Ertrunkener taucht auf und fragt nach einem Handtuch.«⁵⁵⁶* Dass das Ertrinken des alkoholisierten Großvaters mütterlicherseits vor dem Krieg, mit einer heftigen Tragikomik zum Ende hin dann doch noch kurz wieder auf der Bildfläche aufflackert, ist ein weiterer kleiner Exzellenzstreich.

Er gibt dem Ende den bitteren Geschmack der scheinbar unumgänglichen Wirklichkeit, der Endlichkeit. *»Die Drina hat kein Delta«.* Kein seichtes, angehaltenes Wasser der Drina, kein Standbild im Erzählfluss und auch kein offenes Ende, denn alles fließt am Ende dann doch, sie entwässert, heute wie damals, über die Donau, in eine unaufhaltsame Richtung, ins schwarze Meer, trotz aller Versuche und unübersehbaren Fertigkeiten des Fähigkeitenzauberers Aleksandar.

⁵⁵⁵ ebd., S. 314

⁵⁵⁶ ebd.

Und dann, als alles abbricht, und es *»keinen Himmel mehr«*⁵⁵⁷ gibt und selbst Ur-Opa den Wind nicht länger festhalten kann, wird der Regen immer stärker, überschwemmt die ganze Szenerie. Eliades schreibt zur Wassersymbolik:

*»Das Wasser symbolisiert die Summe der Möglichkeiten, es ist fons et origo, das Reservoir aller Möglichkeiten der Existenz; es geht jeder Form voraus und trägt jede Schöpfung. (...).«*⁵⁵⁸

Da steht am Ende also der Anfang der Schöpfung, die aus dem Wasser heraus entsteht. Und viel mehr noch:

*»Umgekehrt symbolisiert das Eintauchen in das Wasser die Rückkehr ins Ungeformte, die Wiedereinfügung in den undifferenzierten Zustand der Präexistenz. Das Auftauchen wiederholt den kosmogonischen Akt der Formwerdung; das Eintauchen kommt der Auflösung der Formen gleich.«*⁵⁵⁹

Ur-Oma wickelt Onkel Miki in einem Teppich ein und rollt ihn unter den Tisch, um ihn vor dem Regen zu bewahren, die ganze Welt scheint sich zurückzuziehen. Und: das Telefon klingelt. Aleksandar geht ran. *»Pfeifen und Rauschen und die Stimme einer Frau.«*⁵⁶⁰ Sie ist kaum zu verstehen, Rückkoppelung, *»Asija?, rufe ich erst leise dann lauter«*⁵⁶¹, dann kommt die Antwort, *»ist es überhaupt eine Antwort: Aleksandar. Wer ist da?, frage ich und meine Stimme pfeift, wer ist da?, als Echo zurück«*⁵⁶², mit wem spricht er überhaupt, wenn nicht mit sich selbst, wem stellt er diese Frage? *»Ja, sage ich, ich bin jetzt hier. Aleksandar?, sagt die*

⁵⁵⁷ ebd., S. 315

⁵⁵⁸ Eliades (1998), S. 114

⁵⁵⁹ Eliades (1998), S. 114

⁵⁶⁰ W, S. 315

⁵⁶¹ ebd., S. 314

⁵⁶² ebd., S. 315

Frauenstimme, und es ist ein Fluss, in dem ich liege, meine eigene Regen-Drina habe ich bekommen, und ich sage: ich bin ja hier.»⁵⁶³

Das sind die letzten Worte. Versöhnlich, beruhigend. Im Wasser, in seiner persönlichen Drina, endet er, bekommt vom Regen, »dem Esek, eine Drina, das Ursymbol seiner Identität, Herkunft, seiner Götter, geschenkt: ein Gnadenstoß.

Damit endet der Roman in einem Einkehren in die Drina, in sein Ursymbol des Göttlichen göttlichen also. Rechnet der Protagonist im Verlaufe des Textes mit einer Gottheit ab, überschwemmt diese ihn an so vielen Stellen doch, dass er sich ihr nie vollends entziehen kann.

⁵⁶³ ebd.

4. Exkurs: Maria, Königin der Kroaten

»Mein Opa sagte, ich, die keinen der Kriege miterlebt hätte, könne mir nicht vorstellen, was sie für das kroatische Volk bedeute: Maria, die Königin der Kroaten.«

Anonym

Marias Geschichte mit dem kroatischen Volk beginnt früh, in dem winzigen, entlegenen Ort Bistrica, im Inland Kroatiens, wo es ohnehin schon immer wenig gab, und im Jahre 1545, während der Krieg mit den Osmanen in vollem Gange war, noch weniger. Unter eben diesen widrigen Umständen ereignete sich eines Nachts, im Angesicht der osmanischen Invasion, diejenige Legende, die den Grundstein der Geschichte des Kroatischen Volkes und ihrer Königin Maria legen sollte:

Zitternd vor Angst vor der türkischen Plünderung mauert der Dorfpfarrer in Bistrica die kleine Statue von Maria und ihrem Söhnchen in eine Kirchenwand ein. Die Osmanen kommen, nehmen mit, was sie finden können, aber Maria, Maria finden sie nicht. Und – vielleicht vor Schreck, vielleicht aus Angst – der Pfarrer lässt sie dort fristen, verlassen und vergessen, über vier Jahrzehnte lang. Doch irgendwann hat selbst Maria genug und lässt 1588 dem neuen Priester Luka ein Licht aufgehen: Er sieht es leuchten, mitten in der Nacht, mitten in der Kirche, da, wo eigentlich nichts ist. Luka ist ein Macher und wartet keinen Tag, lässt graben, in unerhörter Sicherheit, da, genau da, an dieser Stelle, etwas gesehen zu haben. Und siehe da: Er gräbt eine unversehrte Marienstatue aus der Mauer. Wie schön, denkt sich Luka, und gibt ihr wieder ihren Ehrenplatz in der Kirche zurück. Aber Maria, kaum hat sie Luft geholt, muss zurück, wo sie hergekommen ist, denn schon 1650 kommen die Osmanen zurück, dasselbe Spiel noch einmal. 1684 ist die Luft wieder rein, Maria wird ausgegraben und die ersten Pilger*innen begeben sich auf den Weg zu ihr.

Und Marias Ausdauer wird belohnt: Einige Jahre später bekommt sie ihren eignen vergoldeten Altar – eine seltene Ehre in diesen ländlichen Gefilden – und 1731 dann schließlich ihre eigene Kirche, mit der auch der Ort nach ihr benannt wird: Aus Bistrica wird Marija Bistrica. Sie tut Wunder an den Pilger*innen und wird mit jeder Tat in der ganzen Habsburger Monarchie berühmter. Gläubige strömen von überall her, die Kirche

wird zu eng, dann erweitert, Maria wird angebetet. 1880 brennt die Kirche komplett ab, aber Maria überlebt, unbeschadet. Ebenso wie das Wachstum ihres Rufes, der ihr, der kleinen, dörflichen Statue, schließlich bis in den Vatikan vorausseilt, wo sich 1923 Papst Pius XI. doch prompt entschließt, die neu gebaute Kirche zu einer ›kleinen Basilika‹ zu küren. Eine große Ehre für ein so abgelegenes Örtchen.

Einige Jahre, Wunder und Pilgerwellen später dann, endlich, die Krönung, wortwörtlich: Eine kleine goldene Krone für Jesus, und eine goldene für sie, als Dank des Zagreber Oberbischofs Bauer. Mit ihrer Krönung ernennt er Maria nun hoch offiziell und ein für alle mal zur ›Königin der Kroaten‹. Maria hat ein Auge nur auf die Kroat*innen gelegt und nimmt ihr Schicksal in ihre Hände. Janine-Marie Calić schreibt dazu:

»Vor allem im Marienkult konkretisierte sich das Zusammenspiel von katholischer Religion und kroatischer Nation. Er signalisierte zugleich das Bekenntnis zum westlich-katholischen Abendland und eine Abgrenzung vom orthodoxen Osten.«⁵⁶⁴

Und hier endet ihre Reise mit dem kroatischen Volk noch lange nicht. Ein Pilgerort nach dem anderen entsteht, die Kroat*innen setzen ihre Hoffnungen auf Maria in allen folgenden Kriegen. Maria, die Königin der Kroaten, eint das Volk, das sich in allen seinen Belangen seither auf sie wirft.

⁵⁶⁴ Calić (2010), S. 282 f.

4.1 The Great Revival

»Jungfrau des Himmels, Königin der Kroaten (1904)

*Gegrüßet seist du, Jungfrau, voll der Gnaden,
umbüllt bist du vom Glanz der ewigen Sonne,
und die Sternenkrone kürt dein Haupt,
unter Deinen Füßen stöhnt das Höllentier.*

*Himmlische Jungfrau, Königin der Kroaten,
unsere Mutter, unser goldenes Morgenrot,
nimm an das Geschenk der Dir ergebenen Herzen,
nimm an die Glut unserer reinsten Liebe zu Dir.*

*Du bist gebenedeit, denn du bist ganz rein,
der Schlangen Hauch umzingelt Dich nicht!
Dein Glücksstern, er leuchte auch uns,
vertreibe alsbald das Dunkel der sündigen Nächte!*

*Himmlische Jungfrau, Königin der Kroaten,
unsere Mutter, unser goldenes Morgenrot,
nimm an das Geschenk der Dir ergebenen Herzen,
nimm an die Glut unserer reinsten Liebe zu Dir.»⁵⁶⁵*

Das Volk singt inbrünstig, zeigt sich öffentlich auf diesem Platz, in Marija Bistica, endlich, nicht als Jugoslaw*innen, nicht als irgendeine Minderheit, nein, sie singen als Kroat*innen, als Katholik*innen, und sie haben eine Königin, ihre Maria. Es ist das Jahr

⁵⁶⁵ Übersetzt von der Autorin. Original: »Zdravo, Djevo, svih milosti puna,/vječnog sunca ogrnu te sjaj./Oko čela zvjezdana ti kruna,/ispod nogu stenje pakla zmaj./Rajska Djevo, kraljice Hrvata,/naša Majko, naša zoro zlata,/odanih ti srca primi dar,/primi čiste ljubavi nam žar./Blažena si, jerbo sva si čista,/zmijin dah ne okuži ti grud!/Zvijezda sreće i nama da blista,/noći grijeha mrak rasprši hud!/Rajska Djevo, kraljice Hrvata,/naša Majko, naša zoro zlata,/odanih ti srca primi dar,/primi čiste ljubavi nam žar.« In: Perica (2002), S. 60

1971 und soeben hat der Vatikan diesen Ort zu einem offiziellen ›Wallfahrtsort des kroatischen Volkes‹ erhoben. Das heißt, jetzt, da der Vatikan auf ihrer Seite ist, kann ihr keiner mehr was, der Königin der Kroaten. Und ihr Volk fasst Mut und singt aus tiefstem Herzen, die Nationalhymne und danach eben dieses Lied zu Maria, der Königin der Kroaten, es sind 150.000 Menschen zusammen gekommen. Der Chor ist gewaltig.⁵⁶⁶ Ein kleiner Höhepunkt im aufblühenden separatistischen Katholizismus, der langsam das kroatische Volk vereinigt und seine Grenzen gegen das kommunistische Jugoslawien zu setzen beginnt. Der Verfasser dieses Textes, Petar Perica, ein Geistlicher und Dichter des frühen 20. Jahrhunderts, wurde 1944 ohne Gerichtsverfahren von den Partisanen hingerichtet und ist seitdem in der Kirche als Symbolfigur des Widerstands gegen den Kommunismus bekannt, obwohl wie viele seiner katholischen Zeitgenoss*innen immer unter Verdacht der Ustašafreundlichkeit stand. Zu unrecht, meint der Chor, der endlich auch gegen die religiöse Unterdrückung des Regimes wortwörtlich die Stimmen erhebt. Es ist also nicht verwunderlich, dass gerade dieses Lied – das sowohl den dissidentischen Charakter in der Erwähnung seines Verfassers in sich trägt, als auch rein inhaltlich das Kroatentum hervorhebt – gerade jetzt wieder auflebt, mit Maria an der Spitze, die Fahne des Nationalismus in der Hand. Calić spricht in ihrer Monographie über die Geschichte Jugoslawiens über diesem Moment als die ›Apotheose der Nation‹⁵⁶⁷. Alles das ist noch nicht offiziell, natürlich. Damit ist den Stimmen der kroatischen Separatisten göttlicher Aufwind geschaffen, ein offizielles OK aus dem Vatikan gibt es auch, Marias großes Revival ist eingeläutet. Sie, die Heilige Gottesmutter, wird zum Feuer im nationalen, religiösen sowie politischen separatistischen Ofen.

Schon in den 1960ern fängt das titoistische Jugoslawien immer stärker zu bröckeln an. Die Katholik*innen wollen wieder Katholik*innen sein und sonst keiner Partei angehören. Und die Kroat*innen wollen wieder Kroat*innen sein und sonst keinem Staat gehören, sie fühlen sich unterdrückt, an den Rand gedrängt von den Serb*innen im

⁵⁶⁶ Perica (2002), S. 60

⁵⁶⁷ Laut Vjekoslav Perica (2002) wollte Stepinac eben dies mithilfe Pavelics auch schon 1939 machen und 1998 sprach Papst Johannes Paul II. Kardinal Stepinac hier, in Marija Bistrica, selig.

Parlament. Marias Aufgabe dabei ist es, als Grenzzieherin, als Nationalisierungsgehilfin und als ›Königin des Friedens‹ zu agieren, so wie damals, gegen die Osmanen. Bei all den Bestrebungen, wieder zu einer eigenständigen Nation zu werden, sei das ›Revival‹ des marianischen Kultes von besonderer Bedeutung gewesen, schreibt Vjekoslav Perica in seiner kirchenkritischen Analyse der Beziehung zwischen Nationalismus und Religion im ehemaligen Jugoslawien und der Transformation.⁵⁶⁸

Und dieser ›Mariologische und Marianische Kongress‹ 1971 war nur der Beginn einer ganzen Reihe von Feierlichkeiten und Jubiläen, immer im Namen Mariens, immer mit Fokus auf ihre besondere Beziehung zum kroatischen Volk. Nicht zufällig erinnert dieser besondere Pietismus der Kroat*innen an die Pol*innen und ihre Liebe zu Maria, an Polen seinem ihrem Aufstand gegen die Sowjetunion und den Kommunismus: Maria schien als die Galionsfigur im aufstrebenden Kampf gegen ein totalitäres System zu fungieren und sollte unter ihrer Schirmherrschaft auch hierzulande nicht weniger Schlagkraft generieren⁵⁶⁹. Nicht zufällig stärkt auch der amtierende Papst Johannes Paul II. – dessen Rolle in politischen Vermittlungen während der Zersprengung des kommunistischen Ostblocks nicht zu unterschätzen ist – auch den Kroat*innen den Rücken und feiert 1979 in Rom sogar eine heilige Messe auf Kroatisch⁵⁷⁰, das damals amtlich noch gar keine eigenständige Sprache war. Und wie auch in Polen schon weist Maria hier, die ›Advocata Croatiae Fidelissima Mater‹, mit ihrem Finger auf die Grenzen der kroatischen Identität. Schon vor den Türken hatte sie das Volk retten können, warum also nicht vor einem System, das nicht nur seine nationale, sondern tagtäglich auch seine religiöse Autonomie angreift? Und die Kroat*innen, die bis 1970 keinen eigenen Heiligen, sondern nur sie als Identifikationsfigur und das ›populärste Symbol kroatischen Nationalismus‹ haben, haben doch – so erinnern sie sich plötzlich – neben ihrem wieder aufblühenden nationalen Bewusstsein auch noch überall ihre uralten marianischen Statuen, Heiligtümer und Pilgerwege, die ihnen schwarz auf weiß, geographisch, Heiligtum auf Karte, zeigen: Wir sind ein Volk und unsere Grenzen

⁵⁶⁸ Perica (2002), S. 59

⁵⁶⁹ ebd. S. 60

⁵⁷⁰ Peričić/Škvorčević (1986), S. 301

erstrecken sich doch genau vom Heiligtum der Königin in Osijek bis hin zum Heiligtum der Königin in Dubrovnik. Damit beginnen sie also, mit Maria im Rücken, ihre Rechte auszufechten, auf die Straße zu gehen, mit Schildern zu pilgern, bis 1971 schließlich 150.000 Pilgernde den legendären und gleichzeitig neu-nationalen Wallfahrtsort Marija Bistrica aufsuchen und mit derselben Inbrunst die Nation und die nationale Königin besingen. Ein Statement.

»Unter Deinen Füßen stöhnt das Höllentier«, das ist in diesem Falle nicht nur geistlicher Natur, das Höllentier ist der Kommunismus. Maria, das »güldene Morgenrot«, soll einen neuen Tag, ein neues Aufleben herbeirufen, einen neuen Staat, ein neues Nationalbewusstsein stärken. Lange genug hat ihr Volk gelitten, sich verstecken müssen im Dunkel, lange genug stand ihr »Sternenglanz« unter dem Scheffel des atheistischen Autoritarismus. Aber jetzt, jetzt darf er kommen, der Morgen unter ihrem Glanz, so bittet ihr Volk, inmitten der ihm drohenden politischen Restriktionen: »Vertreibe alsbald das Dunkel der sündigen Nächte!«

Und spätestens jetzt muss der Staat, dessen Souveränität er sich nicht in Frage stellen lassen will, reagieren. Er nimmt als Antwort prompt bei einer Demonstration in Trsat katholische Pilger*innen wegen ›nationalistischer Symbole‹ – so müssen sie die marianischen Flaggen nennen – fest. Die Antwort der Kirche folgt unmittelbar, als ein nationaler Kongress mit dem Slogan ›Lass unser Volk nicht seine Identität verlieren‹ einberufen wird. Die Krönung der neuen marianisch-nationalen Bewegung stellt schließlich der Beginn der ›Großen Novene‹ ab 1975 dar.

4.2 Die Große Novene

Zum Höhepunkt von Marias Revival wird 1975 bis 1984 im gesamten katholischen Gebiet Jugoslawiens die ›Große Novene‹. Eine Novene ist nach katholischer Tradition ein an neun aufeinanderfolgenden Tagen wiederholtes Gebet, oft in einem bestimmten Anliegen. Neun Tage, weil der Überlieferung nach auch Maria zusammen mit den Aposteln nach Jesu Himmelfahrt neun Tage lang um den Heiligen Geist betete, woraufhin das Pfingstwunder geschah⁵⁷¹.

Nun entscheidet man sich in dieser kroatischen ›Großen‹ Novene, aus neun aufeinanderfolgenden Tagen neun Jahre zu machen, um für Marias Gnaden für das kroatische Volk zu beten. Als offiziellen Anlass geben die Kirchenoberhäupter die Feierlichkeiten zu 13 Jahrhunderten Christentum auf dem Gebiet an. Jedoch wurde diese Jubiläumsnovene schon vor dem zweiten Weltkrieg begonnen, dann durch den Krieg unterbrochen und nun, 1975, wieder aufgenommen. Die Dringlichkeit liegt also eher im Politischen als im Religiösen. Die politische Stimmung gegen den Vielvölkerstaat bewegt die Menschen dazu, ihre Königin des Friedens wieder um Hilfe zu bitten, wie immer, wenn sie einen Krieg zu wittern scheinen.

Seitens des Regimes werden diese Bemühungen mit Argusaugen beobachtet. Die Zeitung ›Komunist‹, deren Name für sich spricht, schreibt am 23. Dezember 1983:

»Die Große Novene heißt schlicht kirchliche Ausbeutung von Ethnie, Folklore, Geschichte und des kroatischen Kulturgutes und ist gekoppelt an die Transformation von nationaler Geschichte hin zum Mythos. Das Ziel der Kirche ist es, das reaktionäre Bewusstsein wiederzubeleben, das in diesem multinationalen Staat Zerstörerisches hervorbringen könnte.«⁵⁷²

⁵⁷¹ vgl. Apostelgeschichte 1, 12-15 und 2, 1-14 (EÜ)

⁵⁷² Zitiert nach Perica (2002), S. 68. Frei übersetzt von der Autorin.

Zumindest, was die Zerstörungsmacht für den multinationalen Staat angeht, sollte die Zeitung recht behalten. Die Kirche selbst äußert sich in der offiziellen Übersetzung der kirchlichen Gedenkmonographie zu den Schlussfeierlichkeiten der Novene wie folgt:

»Die katholische Kirche im kroatischen Volk, dem ersten slawischen Volk, das den christlichen Glauben annahm, veranstaltete am 8. und 9. September 1984 in Zagreb und Marija Bistrica ihren Nationalen eucharistischen Kongreß (NEK). (...) Es war dies die größte Versammlung in der Geschichte dieser Kirche, an der mehr als 400.000 Gläubige und 1200 Priester teilnahmen. (...) [D]ie Schlussfeierlichkeiten stellen im Hinblick auf deren Inhalt eine überaus enge Verbindung der heilsgeschichtlichen, eucharistischen und marianischen Elemente dar.«⁵⁷³

Als Begründung beschreibt sie eher verblümt politische Entwicklungen und begibt sich damit auf sehr dünnes Eis:

»Mit den Erscheinungen der Säkularisation, Urbanisierung, Industrialisierung und Atheisation ständig konfrontiert, sah sich die Kirche unter den Kroaten genötigt, in erster Linie das heilsgeschichtliche Bewußtsein und die Verantwortung für das christliche Erbgut in den Vordergrund treten zu lassen (...).«⁵⁷⁴

Geschickt verbindet an dieser Stelle die kirchliche Formulierung heilsgeschichtliche und marianische Elemente, bleibt erst also auf rein eschatologisch-religiösen Argumenten, unanfechtbar zunächst seitens politischer Funktionär*innen. Daraufhin tritt sie ein gegen »Erscheinungen der Säkularisation, Urbanisierung, Industrialisierung und Atheisation«⁵⁷⁵, gibt also indirekten, jedoch wieder nicht klar anfechtbaren Anlass zum Aufbegehren gegen das Regime. All dies vollzieht sich in Ergebenheit zu Maria, der

⁵⁷³ Peričić/Škvorčević (1986), S. 301

⁵⁷⁴ ebd.

⁵⁷⁵ ebd.

Königin der Kroaten, die von der Kirche im selben Atemzug den Titel der *»treusten Fürsprecherin Kroatiens«*⁵⁷⁶ erhält.

Jedes Jahr der Novene steht im Zeichen eines anderen Jahresthemas, immer in Gedenken an historische Ankerdaten und -ereignisse, welche die Souveränität und Individualität des »Kroatentums« unterstreichen. So wird beispielsweise im ersten Jahr, 1975, der ältesten geschichtlich nachgewiesenen Marienkirche der kroatischen Königin Jelena in Solin gedacht. 1978 wird der kroatische König Dmitar Zvonimir, ein *»besonders berühmter kroatischer König aus der Zeit, in der das damalige Kroatien eine eigene Dynastie (...) besaß«*⁵⁷⁷, gefeiert. Die Kirche verweist in ihrer Schrift außerdem explizit auf die Grenzen des damaligen königlich-kroatischen Gebiets, das sich *»zwischen der Drau und der Adria erstreckte«*⁵⁷⁸. Außerdem schreibt sie: *»Er war bemüht, die Selbstständigkeit der kroatischen Hierarchie im Rahmen der katholischen Einheit festzulegen.«*⁵⁷⁹ Ohne direkte nationale Ansprüche zu stellen und damit in einer Grauzone der politischen Unversehrtheit im damaligen System, führt die Kirche den Kroat*innen hier »lediglich« historische Vorbilder vor und feuert damit das Nationalbewusstsein in seiner doch offensichtlichen historischen Legitimität an. Ein weiteres Beispiel dieser Bemühungen ist, dass 1979 der 1200ste Jahrestag des *»für dieses Volk überaus wertvollen«*⁵⁸⁰ Briefwechsels zwischen Papst Johannes VIII. und dem kroatischen König Branimir gemeinsam mit Theodosius, dem ersten Kroaten, der zum Bischof geweiht wurde, gefeiert wird. Der damalige Papst bestätigte in diesen Briefen das Recht der Kroaten, einen unabhängigen Staat mit einem eigenen Bischof aufrechtzuerhalten. Die kroatische Kirche packt diesen Briefwechsel am Schopfe und propagiert die päpstliche Zusage der *»durch das Evangelium garantierte[n] Freiheit kleiner Nationen.«*⁵⁸¹ Ein weiterer, historisch und kirchlich klug eingebetteter Affront gegen den Titoismus.

⁵⁷⁶ ebd.

⁵⁷⁷ ebd.

⁵⁷⁸ ebd.

⁵⁷⁹ ebd.

⁵⁸⁰ ebd.

⁵⁸¹ ebd.

4.3 Medjugorje

»In Medjugorje⁵⁸² suchte sie für einen Kollegen, einen gläubigen Muslim, den die Fahrt ins Herz von Tadjmans erzkatholischer Herzegowina einigermaßen verschreckte, einen ganzen Vormittag lang einen Kompass. Erst im Hotel, sehr herrisch und aufbrausend – die haben sie wahrscheinlich für plemplem gehalten –, dann im Ort, in Souvenirshops mit Gipsmadonnen und geschnitzten Jesus-Figuren. Sie fand schließlich einen; statt der Nadel prangte Jesus darin, eine Replik der berühmten Figur über Rio de Janeiro.

Froh überbrachte sie den ihrem muslimischen Kollegen (...), entschuldigte sich hundertmal für den Jesus, erzählte hundertmal von ihrer Odyssee durch Hotel und Medjugorje, und als sie endlich abzog, konnte der Mann mithilfe des Kompasses die Kibla bestimmen, die Richtung, in der Mekka liegen musste, seinen Gebetsteppich ausrollen und zu Gott beten, der sich, falls er es mitbekommen hat, gewundert haben dürfte, wie bunt die Welt geworden war, die er geschaffen hatte.«

Aus Miljenko Jergović: *Die unerhörte Geschichte meiner Familie* ⁵⁸³.

Der Autor Jergović beschreibt in dieser kleinen humoristischen Szene seines Romans »Die unerhörte Geschichte meiner Familie« wie ein Bosniake im Minderheitsgebiet, dem »Herz von Tadjmans erzkatholischer Herzegowina«⁵⁸⁴, mit Jesus als Pfeilspitze nach Mekka beten möchte. In all seinen Paradoxien, den Hotels und Souvenirshops, beschreibt der Autor einen Ort, der noch vor 1981 an Unspektakularität kaum zu unterbieten war und heute zu einem der wichtigsten internationalen Dreh- und Angelpunkte der Marienfrömmigkeit geworden ist.

⁵⁸² Das im Bosnischen, im Kroatischen und im Serbischen verwendete »đ« wird in anderen Sprachen oftmals als »dj« übertragen – in dieser Arbeit wird die ursprüngliche Schreibweise verwendet. Nur die Zitate werden originalgetreu wiedergegeben.

⁵⁸³ Jergović (2017)

⁵⁸⁴ ebd.

1981, während die politische Krise des Vielvölkerstaates in vollem Gange ist und die Menschen der jeweiligen Regionen anfangen, ihre Grenzen und Identitäten anhand religiös-geschichtlicher Ankerpunkte festzumachen, erscheint, unangekündigt und ihrer persönlichen Tradition entsprechend, die Gottesmutter an einem unbedeutenden Ort einigen unbedeutenden Kindern. Die Nachricht macht schnell die Runde und immer mehr Menschen schließen sich den Kindern an, manche sehen Blitze am Ort der Erscheinung, andere beschimpfen die Kinder, sie seien wahnsinnig. Eine alte Frau rät ihnen, die Jungfrau mit Weihwasser zu bespritzen, um sicher zu gehen, dass sie nicht der Satan ist. Gesagt, getan, das Mädchen Vicka bespritzt sie, aber die Gottesmutter lächelt nur darüber.⁵⁸⁵ Sie ruft auf zum ›Mir mir mir‹ - Frieden, Frieden, Frieden unter den Menschen. Dies wird später als Vorahnung des kommenden Krieges gedeutet und bis heute zum Hauptanliegen der Betenden in Medjugorje werden: ein Friedensort, der Friedenskönigin geweiht. Die Kinder werden zu Psychiater*innen geführt, die an ihnen keine Geisteskrankheit feststellen können. Sie werden vom Berg der Erscheinung weggeführt zu der Tageszeit der Erscheinungen, Maria kommt zu ihnen dorthin, wo sie sind. Sie werden für verrückt erklärt. Aber sie lassen sich um nichts in der Welt unterkriegen und halten weiter an ihren Aussagen und Visionen fest. Bald treffen schon etwa 10.000 Neugierige aus der ganzen Umgebung in Medjugorje ein.

»Die Behörden werden nervös und greifen hart durch. Sie nehmen die Kinder in Gewahrsam, sperren die Orte für Pilger und Interessierte ab. Ebenso werden die Franziskaner verhört und vorübergehend ins Gefängnis gesteckt.«⁵⁸⁶

Ein politischer Kampfplatz entsteht an diesem Örtchen inmitten der Berge, abgeschnitten von allem, was sonst in irgendeiner Weise für ein bröckelndes System von Bedeutung sein könnte. Der Staat verbietet den Pilger*innen und Kindern, an den Erscheinungsberg zu gehen. Die Gottesmutter, von den Einheimischen liebevoll die Herrin, die ›Gospa‹ genannt, macht an geheimen Orten weiter, auf Feldern, in Häusern, in Kirchenräumen. Auch die Geistlichen lassen sich nicht aufhalten, öffnen die

⁵⁸⁵ vgl. Chronologie auf der ortseigenen Seite medjugorje.de

⁵⁸⁶ Meyer-Melnhof (2005), S. 261 ff.

Kirchentüre für Pilger*innen und lassen die Kinder hier öffentlich den Rosenkranz beten.

Da, wo die Königin erscheint, bringt sie die Dinge ins Rollen. Und das, was anfänglich harmlos erscheint, wird im Laufe der Zeit derartig große Wellen schlagen, dass der Provinzial Tomislav Pervan im Jahr 2001 vor 200.000 Pilgernden sagen wird, dass es ohne die ›Gospa‹ heute kein unabhängiges Kroatien geben würde und dass es doch erst die ›Gospa‹ gewesen sei, die das Land auf die Weltkarte gesetzt habe⁵⁸⁷.

Vjekoslav Perica, der in seiner Monographie dem Phänomen Medjugorje das Kapitel »*Madonna of Medjugorje and Croatian Nationalism in Bosnia-Herzegovina and Croatia*« widmet, erklärt schon in der Titelgebung seine Haltung zu der kroatischen Madonna. Vor allem geht er auf das Phänomen vor und während der Bosnischen Kriege ein. So sei Medjugorje für das Volk im Verlaufe des Kriegs zu einem Ort der Hoffnung und des Friedens geworden, jede Pilger*in, die und der sich hierher wagte, positionierte sich gleichzeitig auch politisch. Währenddessen gründeten kroatische Nationalist*innen in diesem Minderheitsgebiet mit der Unterstützung Tuđmans ein secessionistisches Regime unter dem Namen ›The Croatian Community of Herceg-Bosna‹ und kürten Medjugorje inoffiziell zur ›heiligen Hauptstadt‹⁵⁸⁸.

Federführend im Pilgerphänomen des Ortes ist bis heute der ortsansässige Franziskanerorden, traditionell schon lange präsent und vom Volk geschätzt, auch dafür, dass seine Mönche bei der osmanischen Belagerung nicht wie die meisten anderen Geistlichen flohen, sondern zu Märtyrern wurden. Sie sind benannt nach dem Heiligen Franz von Assisi, der gegen den Reichtum der Kirche und die Abgehobenheit der Geistlichen rebellierte. Nun, mit der Erscheinung von Medjugorje, stellen sie sich nicht nur gegen das Regime, sondern auch gegen die offizielle Meinung der Kirche. Der damalige zuständige Bischof, der Kardinal und der Heilige Stuhl sind sich einig, dass sie nicht nur theologisch, sondern auch politisch hier eine Reißleine ziehen müssen, und

⁵⁸⁷ vgl. Perica (2002), S.171

⁵⁸⁸ ebd.

erkennen den Pilgerort nicht an⁵⁸⁹. Aber das Volk, zusammen mit den Franziskanern, die traditionell mehr dem simplen Volk als dem vergoldeten Vatikan zugewandt sind, lassen sich davon kaum beeindrucken. Keiner hier wird sich seine ›Gospa‹ nehmen lassen, die Herzegowiner*innen bleiben trotzig. Diese separatistische Haltung erweist sich als Einladung für den späteren kroatischen Präsidenten Tuđman, der hier, an diesem Fleck Nirgendwo, eine Chance wittert, ein Nest für das Wachstum kroatisch-nationalen Selbstbewusstseins auszubauen. Denn wo die Heilige Gottesmutter hinter dem kleinen Menschen steht, da können einem auch möchtegern-heilige Jugoslawen namens Tito oder Milošević nichts. Die Franziskaner, unter deren Namen die Bank von Herzegowina läuft, fangen an, in Tuđmans Namen Waffen- und Finanzgeschäfte zu steuern, die wesentlich dazu beitragen, dass die Kroatische Armee entstehen und zuletzt die heutigen Nationalgrenzen erkämpfen kann. Von Seiten der Kommunist*innen wird in diesem Zuge auch davon gesprochen, der Marienkult von Međugorje sei in der Hand von ›Neo-Ustašas‹ gewesen⁵⁹⁰. Gegen diese oft dargestellte Pauschalisierung Kirche = Ustaša spricht in diesem Falle allerdings der erbitterte Kampf, den Međugorje zwischen den Franziskanern, den Bischöfen, dem damaligen Kardinal Kuharić und dem Heiligen Stuhl auslöste und bis heute auslöst und somit die Annahme, die Kirche habe hier eine eindeutige politische Haltung eingenommen, zerschlägt⁵⁹¹. So wird über den damaligen Papst Johannes Paul II. berichtet:

»Der Papst hat die Haltung des zuständigen Ortsbischofs respektiert und Medjugorje nicht besucht, obwohl es Indizien gibt, dass er den Ereignissen von Medjugorje mit Sympathie

⁵⁸⁹ Bis heute sind die Erscheinungen von Međugorje vom Vatikan nicht anerkannt. Papst Johannes Paul II. bestärkte aber die Pilger*innen, dorthin zu reisen und stellte sich damit zusammen mit den Franziskanern gegen den örtlichen Bischof. Der folgende Papst Benedikt XVI. setzte bereits 2010 eine Untersuchungskommission ein, jedoch steht bis heute eine offizielle Entscheidung des Vatikans aus. Der amtierende Papst wiederholte mehrmals, dass er nicht glaube, dass Maria als »Leiterin eines Telegrafenamtes, das jeden Tag eine Nachricht zu einer bestimmten Stunde versendet«, agiere. (Quelle: <https://www.domradio.de/themen/weltkirche/2019-02-02/nach-diversen-pruefungen-muesste-papst-franziskus-entscheiden>, zuletzt aufgerufen am 21.02.2019.) 2019 allerdings erlaubte er offiziell Pilgerreisen dorthin, denn es sei ein Ort, an dem »viele Gnaden geschehen«, allerdings ohne die Erscheinungen als solche zu bestätigen.

⁵⁹⁰ vgl. Rastello (2000)

⁵⁹¹ Perica (2002), S. 172

*gegenüberstand, andere Bischöfe ermutigte, dorthin zu gehen, und es selbst auch gerne getan hätte.*⁵⁹²

Heute ist Međugorje zu einem der wichtigsten marianischen Wallfahrtsorte weltweit geworden. Perica vergleicht den Ort mit anderen »*religiösen und quasi-religiösen*« Phänomenen wie dem »*Nationalismus, Ethnoklerikalismus und Kommunismus*« und prognostiziert 2002 der Faszination Međugorje dieselbe Bewegung von der Flut hin zur Ebbe, vom Aufstieg zur Ent-Zauberung, wie den anderen »*konkurrierenden*« Ideologien.⁵⁹³ Die heutige Entwicklung des Ortes und die Besucher*innenzahlen allerdings erzählen eine andere Geschichte.

⁵⁹² Hofrichter (2005), S.167 ff.

⁵⁹³ Perica (2002), S. 171

4.4 **Advocata Croatiae fidelissima mater – Maria während des Krieges**

»Folge mir, Maria, und der Herr mit dir, ich führe dich direkt ins Herz der Schlacht, direkt ins Feuer und in das Donnern.«

Ivana Sajko

Die ›Königin des Friedens‹, so glauben viele Katholik*innen in Kroatien und der Herzegowina, habe in den 1990er Jahren erneut durch ihr unaufhörliches Gebet das Volk zum Sieg geführt, ihm einen Nationalstaat und den lange ersehnten Frieden geschenkt. Bis heute wissen die Generationen – trotz aller nationalistischen Tendenzen und Abwegen – diesen Frieden zu schätzen und hören in ihren Gebeten, Andachten und Festen nicht auf, ihrer Königin, der Heils- und Schutzbringerin für ihn zu danken.

Die Idee, unter einem religiösen Zeichen einen kriegerischen Sieg zu erlangen, ist nicht neu. ›In hoc signo vinces‹ - ›unter diesem Zeichen wirst du siegen‹, das verkündete angeblich Gott selbst schon dem spätrömischen und ersten christlichen Kaiser Konstantin dem Großen, der unter dem Wappen Jesu Christi daraufhin seinen entscheidenden Sieg errang. Damit ist die Weiche in der Vereinigung des Christentums mit der Politik und die der Schlacht unter dem Banner des Kreuzes gestellt. Die kroatischen Soldat*innen in den Kriegen der 1990er Jahre stellten zusätzlich zum Kreuz, das sich auch die feindlichen Streitmächte anhefteten, ›unsere Frau‹ an die Spitze. So schreibt auch Klaudija Sabo in ihrer kulturwissenschaftlichen Analyse über die fast ikonographischen Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien über die kroatischen Soldat*innen der Befreiungsarmee:

»Hollywood-Figuren (...) prägen den Soldaten in einem fiktiven äußeren Erscheinungsbild. Das sich auf dem Wappen wiederfindende Schachbrettmuster und das katholische Kreuz bzw. der Rosenkranz sind die ständigen Begleiter dieser Einheiten.«⁵⁹⁴

⁵⁹⁴ Sabo (2017), S. 209 f.

Die ›Advocata Croatiae Fidelissima Mater⁵⁹⁵, von der schwarzen Maria in Marija Bistrica, die vor den Osmanen schützte, bis hin zur ›Gospa‹ in Medugorje, hat für die Kroat*innen also nicht zuletzt eine militärische Kraft.

In dieser Tradition wächst auch die Autorin auf, deren Text im Folgenden betrachtet werden soll. Ivana Sajko, eine der bedeutendsten kroatischen zeitgenössischen Autorinnen, lässt in ihrem ersten Roman ›Rio Bar‹ die Protagonistin inmitten von Granatentrümmern die Heilige Gottesmutter anflehen. Ihr ›Ave Maria⁵⁹⁶ nimmt einen anderen Ausgang als das klassische Gebet. Beide Gebete laufen auf ›die Stunde unseres Todes‹ zu. Und Sajkos Braut hat eben diese Stunde, so scheint es, als einzige überlebt. Eine post-apokalyptische Szenerie tut sich vor ihr auf, der Bauch der Maria ist durchlöchert. Die Protagonistin muss aufwachen unter den Trümmern, sich mit der Wahrheit, dem Vakuum, konfrontieren. Im Glauben an Marias Macht zum Sieg aufgewachsen und gerade aus diesem Grund zutiefst enttäuscht, betet, fleht und beschimpft die Protagonistin in ›Rio Bar‹ die Heilige Mutter Gottes in ihrem Gebet und zieht am Ende doch noch in den Krieg, nicht glauben wollend, dass diese Trümmer das Ende sein sollen.

»Gegrüßet seist du, Maria, wir haben uns lange nicht gesehen, weil ich nicht mehr in diese Kirche komme, seitdem eine Panzergranate mitten in deinen Bauch eingeschlagen ist. Es tut mir weh, dieses Loch, als wäre ich selbst durchbohrt worden, dieses Fenster, hinter dem die Wüste liegt, diese apothekenhafte Öde, die hinter den Nabeln von Witwen und Jungfrauen klafft, dieser Durchzug durch einen winselnden und klagenden Körper. Es tut mir weh, und deshalb fällt es mir schwer, mit anzuschauen, wie du auch weiterhin lächelst; aus dem Kleid hast du eine deiner Brüste genommen, du stillst das Kind, zwinkerst selig mit den Wimpern

⁵⁹⁵ Perica (2002), S. 60

⁵⁹⁶ Das ›Ave Maria‹ wird in der katholischen Kirche nach dem ›Vater Unser‹ am häufigsten gebetet, ehrt sie im ersten Teil und bittet sie daraufhin, für die Menschen zu beten. »Gegrüßet seist du Maria, voll der Gnade./der Herr ist mit dir;/du bist gebenedeit unter den Frauen./und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes Jesus./Heilige Maria, Mutter Gottes./bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes./Amen.«

und tust so, als wäre nichts geschehen und als geschehe nichts. Von wegen! Du bist schlecht informiert, meine Freundin, denn gerade jetzt wird die Schlinge um den Hals des Feindes gezogen, und ich stehe an der vorderen Linie dieser Feuerschlinge, ich ziehe sie mit aller Kraft zu und erbitte nicht deinen Segen, aber ich bitte dich, mir zu helfen.

Oder zumindest sollst du jammern — wenn schon nicht deinetwegen, dann doch meinetwegen, du sollst auch jammern wegen des Feindes, der flüchtet ... wenn du dich überhaupt traust.

Auf die Schutzhelme der Eindringlinge sind schon über dreitausend Granaten niedergegangen, wir haben ihre Bunker und ihre Moral zerstört, das Feuer hat verbrannt, was die Minenwerfer übrig gelassen haben, es steht nur noch der nackte Stein, beleuchtet vom Sommer und unseren Ferngläsern — jetzt sieht man die Situation ganz klar, und alle wissen, wohin zu gehen ist. Auf zum Angriff, Maria, pack deine Brust ein, ergreife die Krücken und auf zum Angriff! Wir ziehen los, ich und du und dieses Pummelchen, das an deiner Brustwarze hängt! Der Feind wird schon sehen, wie der Sturm aus unseren öden Löchern bläst! Auf zum Angriff, denn wenn du jetzt nicht losziehst, wird man dich später fragen: WO WARST DU?

Wo warst du, Maria, als sich hohe militärisch-administrative Funktionsträger trafen und als man nach einer politischen Ausrede für diese historische Offensive suchte und der Kommandant der Spezialeinheiten der Polizei vorschlug, dass wir den Feind heimtückischer Diversanten-Angriffe während der Friedenshandlungen beschuldigen könnten, was wiederum vom Leiter des Generalstabs abgesegnet wurde, und der Präsident persönlich beschloss, dass er zu Verhandlungen reisen wolle, um den ganzen Plan zu decken, so dass — so fügte er hinzu — wir von vornherein dem Argument, das die Welt vorbringen könnte, entgegenwirken, wir hätten nicht reden wollen.

Wo warst du, Maria, als allen klar wurde, dass diese Welt einen Befreiungsgegenschlag nur akzeptieren würde, wenn er maximal acht Tage dauert, weil danach nämlich ein Weltkrieg beginne und wir in diplomatische Scheiße treten würden, und deshalb seien wir besser

knapp, präzise und tödlich, worauf der Chef der Logistik bemerkte, dass ein derartiger Plan mit der Tatsache korrespondiere, dass wir Munition zu sparen hätten, da unsere kostbaren Panzergeschosse verschwendet worden seien, während die 130- und 122-mm-Kaliber artig in den Magazinen hockten. Wir verbrauchen unsere Munition wie die Russen und die Amerikaner, seufzte darauf der Präsident, schon besorgt um den lokalen Sieg und den Weltfrieden.

Das hast du alles nicht gehört?

Ja, wo warst du denn, Maria, als wir im Rahmen der detaillierten Planung der Operation begriffen, dass wir den Feind nicht ausrotten dürfen, sondern Korridore schaffen müssen, durch die sie flüchten können, denn wenn die Zivilisten gehen, dann wird auch das Militär abziehen, und es wird weniger Arbeit für unsere Helden und unsere Munition geben. Wir werden sie vielmehr schlau dazu aufrufen, dass sie sich nicht nicht nicht zurückziehen müssen und dass sie in keinem keinem keinem Fall Angst zu haben brauchen, indem wir ihren Weg mit Flugblättern pflastern, die die Unterschrift des Präsidenten tragen und in denen er sie wissen lässt: Ihr habt die Arschkarte gezogen, ihr Halunken, ihr Bastarde und Ekelpakete, aber wir rufen euch dennoch gutnachbarschaftlich auf, uns eure Waffen zu übergeben, und wir garantieren euch, dass man euch nach den geltenden Gesetzen amnestieren wird. Wir rufen euch auf, euch zu ergeben, ohne dass ihr Angst um euer Leben und euer Eigentum haben müsst und dass ihr unseren Straferlass akzeptiert wie auch die gerechten Prozesse für eure Vergehen. Der Präsident wir ihnen also weise und direkt die Wahl anbieten zwischen Bürgerrechten und geöffneten Fluchtkorridoren für Verräterschweine.

Rate mal, was sie wählen werden?

Wo warst du Maria, als der Durchbruch zu den feindlichen Stellungen aus dreißig taktisch gewählten Richtungen organisiert wurde und als der charismatische General, der mit der größten Anzahl von Siegeskerben auf dem Kolben seines Colts, den Krisenstab mit der wagemutigen Aussage aufmunterte: Wenn der Befehl des Herrn Präsidenten lautet Angriff

— werden wir den Feind in einigen Stunden niedermachen. Wir werden mit erfahrenen Kräften angreifen, die dieses steinige Gebiet ausgezeichnet kennen und die man in diesem Moment nur noch mühsam — schrecklich mühsam — am Zügel halten kann, weil sie gute Gründe zum Kämpfen haben. Der Lieblingsgeneral schärfte damit die Moral der Versammelten und schob sich sein Barett ein wenig ins Gesicht, um die Träne der Rührung in seinem Auge zu kaschieren.

Zum Teufel noch mal, Maria, wo lebst du eigentlich?

*Die Abschriften dieses Treffens werden sogar in Zeitungen veröffentlicht!*⁵⁹⁷

Ich frage dich noch einmal: wo warst du, als es losging, und wo bist du jetzt, da jeder aufgerufen und willkommen geheißen wird, sich der allgemeinen Mobilmachung anzuschließen? Alle bisherigen Versuche, eine friedliche Reintegration der besetzten Gebiete zu erreichen, sind also fehlgeschlagen, so dass entschlossene militärisch-polizeiliche Schritte unternommen wurden, um diese Territorien wieder in die verfassungsgemäße

⁵⁹⁷ Fußnote aus ›Rio Bar‹: »Die so genannten ›Transkripte von Brijuni‹ wurden in Fortsetzung in der Tageszeitung ›Jutarnji list‹ am 17., 18. und 19. Oktober 2004 veröffentlicht. Sie gehören zu den Hauptbeweismitteln der Anklage aus Den Haag, dass die Operation ›Sturm‹ eine verbrecherische Offensive der kroatischen Armee war, deren Ziel ethnische Säuberungen gewesen sein sollen. An diesem Treffen nahmen auch Generäle teil, gegen die später Anklagen seitens des Internationalen Gerichtshofs für das ehemalige Jugoslawien erhoben wurden. Das Treffen von Brijuni wurde am 31. Juli 1995 abgehalten. Bei dieser Gelegenheit gab der Präsident bekannt, dass die Militäroperation die Unterstützung der Vereinigten Staaten von Amerika habe.

Kurz bevor der ›Sturm‹ am 1. August begann, hatten Franjo Tuđman und der amerikanische Botschafter Peter Galbraith zwei Treffen. Am zweiten Tag der Operation erklärte der Führer der amerikanischen Mehrheit im Senat, Bob Dole, dass er ›die Kroaten verstehe, aber dass er sie ausdrücklich ermahne, die Serben so zu behandeln, wie sie gerne hätten, dass man sie behandelt. Am selben Tag sagte der tschechische Präsident Václav Havel, dass man ›nicht alle Seiten im Balkankonflikt in denselben Topf werfen‹ könne. Während er Operation sagte der amerikanische Staatssekretär Warren Christopher gegenüber dem Sender ABC – und beantwortete damit Anspielungen, die USA seien in die Planung der Militäraktion einbezogen worden: ›Wir haben sicher nicht gewollt, dass das passiert, wir haben nicht dazu aufgerufen, aber die Fakten führen vielleicht zu einer neuen strategischen Situation, die sich als unser Vorteil erweisen könnte.‹ Er fügte hinzu: ›Diejenigen, die jetzt mit der Offensive begonnen haben, sind Kroaten, doch wir erinnern uns, wie alles begonnen hat...‹. Am letzten Tag der Operation, nach dem Treffen des amerikanischen Präsidenten Bill Clinton und des Premierministers von Luxemburg Jean-Claude Juncker, wurde der ›Sturm‹ als die Operation bezeichnet, die das Gleichgewicht in das Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens bzw. in die Kriegsgebiete in Kroatien und Bosnien und Herzegowina zurückbringen werde, vor allem nach dem Massaker von Srebrenica vom 6. Juli 1995, bei dem das 3. Dutch Air Mobile Battalion, angeführt von Ton Kerremans, dem serbischen Militär nicht Einhalt gebot, als es 8.000 zivile Bosniaken ermordete, womit die Ohnmacht der Friedenstruppen der UN aufgedeckt wurde. ›Nach den einseitigen Erfolgen der serbischen Kräfte in Bosnien und Herzegowina, bei denen diese 70% des Territoriums erobert haben, sind wir jetzt zum Zustand des Gleichgewichts zurückgekehrt, sagte Juncker. Die oben genannten Reaktionen wurden von den Nachrichtenagenturen HINA und Reuters weitergegeben.«

Staatsordnung einzugliedern. Worauf wartest du, meine Liebe? Sag mir bloß nicht, dass dich das Ganze nichts angeht, denn nach den Soldaten mit Gewehren werden Frauen voller Hass kommen, die Frauen mit ihren unbenutzten Tanzschublen, mit ihren Bauchhöhlen und ihren verstümmelten Gliedern.

Folge mir, Maria, und der Herr mit dir, ich führe dich direkt ins Herz der Schlacht, direkt ins Feuer und in das Donnern, du sollst sehen, wie Funksender in sich zusammenstürzen, wie die Toten verpackt und wie die Fahnen ausgetauscht werden, du sollst sehen, wie man sich aufrichtig über den Tod des Gegners freuen kann. Bleib bei mir, meine Freundin, hilf mir, die Bahnlinie zu befreien, so dass ich in den Zug steigen kann, der mich zu ihm führen wird. Entlang der Schienen schleppen sich, klappern und verrecken Tausende von Soldaten mit kaputten Nerven. Auch er ist irgendwo unter ihnen – ich weiß nicht, aus wie vielen Teilen er noch besteht, aber er ist dort, er muss dort sein, deshalb bleib bei mir, denn vier Augen sehen besser als meine zwei Augen, die ungeduldig und schwarz von Ruß sind.

Es fällt mir wirklich schwer, dich zu sehen, mein liebes verstümmeltes Mütterlein, wie du so in der Mitte zerschnitten bist. Auch du hast Pech gehabt, und deine passive Haltung diesem historischen Augenblick gegenüber, in dem sich unser jahrhundertlanges Streben nach Souveränität verwirklicht, macht mich wütend, jetzt, da wir für die territoriale Integrität kämpfen, jetzt, da wir siegen, jetzt also, da wir endlich alle strategischen Ziele erreichen und dem Feind fatale Verluste zufügen, weil wir wollen, dass es ihn bis auf das Blut schmerzt bis auf die Knochen schmerzt bis zu Tränen schmerzt bis zu der toten Erbschaft seiner Ahnen schmerzt bis zu den ungeborenen Nachkommen schmerzt, es soll ihn lange und schrecklich schmerzen wie es auch dich schmerzt meine liebe Maria ohne Bauch, Maria ohne Knie, Maria ohne Füße, Maria ohne Glockenturm, genauso wie dich all diese ekeligen Wunden schmerzen sollten, ich wiederhole, schmerzen sollten, aber du, du blödes Miststück, du verzeihst.

Na, dann verrecke auf dieser zerschmetterten Wand, aber komm mir ja nicht später mit deinem Gejammer, dass die die Kälte störe, die durch das Sieb pfeift, das die Granaten hinterlassen haben!

Ich habe dir nicht mehr zu sagen außer: Gegrüßet seist du, Maria!

Gegrüßet seist du, Maria voller Gnade, sag mal, ist noch etwas Kleingeld in deinen Opferstöcken übrig geblieben? Ich brauche Koble, weil mir eine lange Reise bevorsteht. Der Hass wird mich zu jenem Zug bringen, aber die Fahrt muss man schon bezahlen. Ich brauche Geld für die Fahrkarte, Mutter, deshalb frage ich, ob es noch Geldstücke unter deinem Bild gibt? Gib sie mir, gib sie mir! – ich habe nicht viel Zeit, und der Feind hockt schon voller Panik irgendwo im Beichtstuhl, vielleicht hat er mich schon im Visier, vielleicht feuert er schon eine Kugel auf meinen Hinterkopf ab, während ich glaube, den Durchzug durch deine durchstochenen Wände pfeifen zu hören, aber es ist schon zu spät, um zu begreifen, dass es sich um eine Kugel handelt – eine echte wahre aerodynamische beschissene tödliche Kugel aus Stahl, die direkt an meinem Ohr vorbeisaust, eine verirrte Kugel, die in dieser Sommernacht wie eine Mücke summt.

Ich verschwinde, Maria, die Stiche dieser Insekten hinterlassen ernste Schäden in einem Organismus, ich verschwinde, ich finde sowieso weder Hilfe in deinen Opferstöcken noch Gnade in deinem Verzeihen. Ich sehe, wie du diesen Kleinen an die Brust drückst, du denkst überhaupt nicht an die Mobilmachung und an die Befreiung, sondern nur an deine Milch. Mir hat man beigebracht, dass das Unglück Menschen verbindet, aber das scheint nicht der Fall zu sein. Für jeden ist das eigene Granatenloch das größte, und dein Riesenloch, liebe Maria in deinem Stall ohne Wände, muss mindestens genauso stark brennen, wie die unschuldigen Rüschen dieses Kleides an mir brennen, denn, wie du ja weißt, wurde meine Hochzeitsnacht von derselben Rakete unterbrochen, die deine Eingeweide zersprengt hat. Du hast Recht, jeder soll sich um sich selbst kümmern – du um deine Milch und ich um das Blut, dessen Tropfen meine makellose Seide noch nicht bespritzt haben. Aber es wird schon tropfen, es wird fließen, es wird mir eine Dusche verpassen – wenn schon nicht mein Blut, dann das von jemand anderem. Zumindest gibt es genug Blut zum Vergeuden, wenn schon kein Kleingeld für Obdachlose, du geizige Hure.

*Verzeih mir meine Worte, Maria, verzeih mir, obwohl ich eigentlich nicht gekommen bin, um dich um Verzeihung zu bitten. Verzeih mir, weil ich eine üble Zunge habe, ich habe üble Gedanken und üble Absichten, und ich werde es nicht bereuen ... ich habe keine Zeit für so einen Schwachsinn.*⁵⁹⁸

Dieses ›Gebet‹, das neben Schmerz und Trauer (»*Es tut mir weh, dieses Loch, als wäre ich selbst durchbohrt worden*«), Resignation und Wut (»*ich finde sowieso weder Hilfe in deinen Opferstöcken noch Gnade in deinem Verzeihen*«), auch einen Aufruf zur Einmischung in sich trägt (»*Worauf wartest du, meine Liebe? Sag mir bloß nicht, dass dich das Ganze nichts angeht, denn nach den Soldaten mit Gewehren werden Frauen voller Hass kommen, die Frauen mit ihren unbenutzten Tanzschuhen, mit ihren Bauchhöhlen und ihren verstümmelten Gliedern*«). Letztlich birgt diese Haltung noch eine Hoffnung (»*ich werde es nicht bereuen ...ich habe keine Zeit für so einen Schwachsinn*«), die sprachgewaltig und in der Gewalt ihres Kontextes, des Krieges und der Zerstörung auftaucht und eine der beachtenswertesten Darstellungen eines fast zertrümmerten Glaubens in einem fast verlorenen Krieg darstellt.

Die Erzählerin hockt, unmittelbar nachdem ihre Hochzeit durch das Bombardement der Stadt unterbrochen und ihr Verlobter in den Krieg gezogen ist, in ihrem zerrissenen Brautkleid in der kalten, durch Bombardement zerstörten Kirche, und betet zu der durch Granatensplitter durchlöcherten Maria.

»*Gegrüßet seist du...*«, der Beginn ist der Klassiker unter allen Mariengebeten und in Kroatien das Heilsgebet, das den Ausgang des Krieges zu ihren Gunsten führen sollte. Und sofort das Oxymoron, das Trauma, der Schock: die flapsige Art, Maria anzusprechen, (»*wir haben uns lange nicht gesehen*«), als sei sie eine alte Freundin. Um es auf die Spitze zu treiben, lässt Sajko diese Ent-Göttlichung der Unberührten in einer ebenso ent-göttlichten, also zerstörten Kirche, zu einer zerlöcherten Maria, in dem ent-göttlichten, zerfetzten Kleid nach dem unterbrochenen, also auch ent-heiligten Sakrament der Ehe stattfinden. Eine Maria mit weit klaffendem Unterleib, ausgerechnet

⁵⁹⁸ Sajko (2008), S. 71 ff.

Maria, deren Uterus keinen Mann gekannt hat, die in ihrer Ganzheit und Unversehrtheit den Sohn Gottes austrug. Ausgerechnet die Jungfräuliche, deren Unterleib das Unversehrteste der Weiblichkeitsmythologie des Christentums ist, ist zerschlagen, durchbohrt, nicht mehr vorhanden. Und mit ihr auch die Unschuld.

Maria, die den Kroat*innen als Friedensfürstin galt, konnte die Erzählerin nicht vor dem Angriff, vor der Zerstörung ihrer eigenen Hochzeit schützen. »WO WARST DU?«

Diese Szene, diese apokalyptische Ruhe, nachdem ihr alles genommen wurde, ist ein zeitgenössisches, sehr konkretes und weibliches Pendant des alttestamentarischen Urbilds der Theodizee-Frage, der Frage »Wo warst du?«: Ein Pendant zu Hiob, den Rechtschaffenen, der alles hatte und dem alles genommen wurde, seine Reichtümer, seine Haus, seine Gesundheit und zuletzt auch seine Kinder. Dieser Hiob, ein Eckpfeiler in der jüdischen-christlichen Kultur im Umgang mit Unglück und Unrecht spricht nach dem ersten Schlag, dem Verlust seiner Habe, die sagemuwobenen, stoischen Worte:

»Ich bin nackt von meiner Mutter Leibe gekommen, nackt werde ich wieder dahinfahren. Der HERR hat's gegeben, der HERR hat's genommen; der Name des HERRN sei gelobt!«⁵⁹⁹

Aber Sajkos Braut ist störrischer, und Maria durchbohrter. So stehen sie da, die beiden Frauen, eine für die Erzählerin in ihrer Unversehrtheit und Göttlichkeit durchbohrt, und die andere, die menschliche, deren wichtigster Tag, der Tag ihrer Hochzeit, von eben jener Granate zerfetzt wurde, und mit ihr die Träume, die Hoffnungen, ja, die Zukunft. Die Kirche, der Ort, der Hilfe und Trost versprach ist nun zum Kriegsschauplatz geworden.

Hiob verteidigt Gott auch weiterhin vor seiner Frau und seinen frommen Freunden, auch, als eine Krankheit über ihn kommt, auch, als seine Kinder umkommen. Doch auch er leidet offen vor dem HERRN und wünscht sich sogar den Tod:

⁵⁹⁹ Hiob 1, 21 (Lutherbibel 1984)

»Dass mich doch Gott erschlagen wollte und seine Hand ausstreckte und mir den Lebensfaden abschnitte! So hätte ich noch diesen Trost und wollte fröhlich springen – ob auch der Schmerz mich quält ohne Erbarmen –, dass ich nicht verleugnet habe die Worte des Heiligen.«⁶⁰⁰

Auch die Braut leidet offen: *»Es tut mir weh, dieses Loch«*. Sie spürt den Schmerz der Heiligen, identifiziert sich mit ihr, hat selbst etwas abbekommen in ihrer Unversehrtheit, die Bomben richteten sich ebenso gegen sie, damit haben die beiden Frauen etwas gemeinsam, für einen kurzen Moment herrscht Frieden im Text. Zerfetzt sind auch die Träume der Witwen und Jungfrauen, der Unschuldigen, die nicht in den Krieg ziehen, die hier bleiben und warten, deren Umfeld zu einer Ödnis geworden ist.

Aber Maria: lächelt weiter. Und auch der HERR Hiobs weicht nicht von seiner Position, der Göttlichkeit ab. Doch während Hiob, der Urvater der Glaubensbeharrlichkeit die Göttlichkeit Gottes zunächst nicht anzufechten wagt (*»Ja, ich weiß wohl, es ist so: Wie könnte ein Mensch recht behalten gegen Gott. Hat er Lust, mit ihm zu streiten, so kann er ihm auf tausend nicht eines antworten. Gott ist weise und mächtig; wer stellte sich ihm entgegen und blieb unversehrt?«⁶⁰¹*), wächst der Unmut der Erzählerin gegen Maria, erwartet angesichts der Lage von der Friedensfürstin doch wenigstens eine Reaktion. Doch das Gesicht der Mutter Gottes rührt sich nicht. *»Na, dann verrecke auf dieser zerschmetterten Wand«*, die Braut kann sich nicht mehr halten in einer Stunde, in der *»die Schlinge um den Hals des Feindes gezogen wird«*, was weder nach Sieg noch nach Befreiung klingt in dieser zerfetzten Umgebung und Hoffnungslosigkeit. Und doch strahlt neben dem Zynismus und dem Zorn der Erzählerin auch ein Hauch von Skrupel in der moralischen Versehrtheit der gesamten Szenerie: *»[I]ch erbitte nicht deinen Segen«*. Sie will kein OK von Maria dafür, den Feind töten zu wollen, aber Hilfe. Da macht sie einen Unterschied. Hilfe ist frei von Moral, ein Segen hingegen muss im göttlichen Willen geschehen – der ist in einem Kriegsgeschehen schwer auszumachen, und schon gar nicht klar abzugrenzen, kämpfen beide Seiten doch auch im Namen der jeweiligen Kirchen.

⁶⁰⁰ ebd. 6,8-10

⁶⁰¹ Hiob 9,2-4 (Lutherbibel 2017)

»Auf zum Angriff, Maria, pack deine Brust ein, ergreife die Krücken und auf zum Angriff! Wir ziehen los, ich und du und dieses Pummelchen, das an deiner Brustwarze hängt!« Sie will handeln. Es scheint das Ende eines erbitterten Krieges durch, es ist so weit gekommen, dass eine Verwundete im Hochzeitskleid und eine durchbohrte Mutter mit Krücken und einem Baby, dem ›Pummelchen‹, dem Messias, in den Kampf ziehen müssten, nichts ist mehr da, nur sie, als letzte Hoffnung, als Übriggebliebene, denn die Erzählerin will alles, nur eines nicht: aufgeben.

»Wo warst du?«, wird man sie später fragen, wenn sie jetzt nicht loszieht. Es ist eine Erfahrung, welche die Erzählerin kennen muss aus Geschichten vergangener Kriege, eine Reflexion, ein sich erheben aus der Situation, ein Spähen in die Zukunft der Schuldzuweisungen und Täterdefinitionen. Und es schimmert hier auch eine Autorin durch, die sich aus der Leserschaft nun klar zu erkennen gibt, die dritte Wand durchbricht, indem die sie zu einer Auktorialität gelangt und ein Wissen verfügt, das sie innerhalb der Fiktion nicht haben kann: die Realität nach dem Krieg, die Zukunft, die Tristesse der Fragen. Das *»Wo warst du?«* ist ein Bruch in der Diegese, wo sich Sajko mitsamt der Gegenwärtigkeit und Historizität des Themas zu erkennen gibt: Ein erzählerisches Wagnis – das gelingt. Und dieser kalte Sprung aus dem Korsett des Imaginären hinein in die Historie ist hier nur angedeutet, öffnet an dieser Stelle die Tür nur einen Spalt breit, in Richtung absolutem Bruch in den nächsten Seiten und der folgenden Referenzen.

Sie spannt den Bogen hier noch weiter und lässt die Erzählerin politische Insider wissen und kommentieren, die weit über ihre Zeit-Raum-Grenze hinausgehen – oder deutet sie hier an, dass eigentlich alle hätten alles wissen müssen? Zum Beispiel, dass

»(...) allen klar wurde, dass diese Welt einen Befreiungsgegenschlag nur akzeptieren würde, wenn er maximal acht Tage dauert, weil danach nämlich ein Weltkrieg beginne und wir in diplomatische Scheiße treten würden, und deshalb seien wir besser knapp, präzise und tödlich«.

Sie lenkt ein, persifliert den Ernst der plötzlich aufgetretenen Faktizität und die bewusst plötzlich eingesetzte militärisch-administrative Sprache, indem sie sich kommentierend in die Verhandlungen einzappt: *»Wir verbrauchen unsere Munition wie die Russen und die Amerikaner, seufzte der Präsident, schon besorgt um den lokalen Sieg und den Weltfrieden.«* Die Braut in der zerfetzten Kirche muss wohl lachen bei der Frage an Maria, die sogleich als Frage an das gesamte katholische, zerbombte Volk gelesen werden darf: *»Das hast du alles nicht gehört?«*

Die Feinde, von denen die Erzählerin sprach, beleidigt sie, nimmt klar die Stimme der ›Held*innen‹ ihres Volkes an und zieht sie ins Lächerliche: *»Ihr habt die Arschkarte gezogen, ihr Halunken, ihr Bastarde«.*

»Der Präsident wird ihnen also weise und direkt die Wahl anbieten zwischen Bürgerrechten und geöffneten Fluchtkorridoren für Verräterschweine.« Die Erzählerin wird sentimental in ihrem Zynismus, erzählt Maria von dem *»Lieblingsgeneral«* des Volkes, der erklärt, sie mit erfahrenen Kräften angreifen zu wollen, *»die man in diesem Moment nur noch mühsam – schrecklich mühsam – am Zügel halten kann, weil sie gute Gründe zum Kämpfen haben«.* Eine Ode an das Apologetische in seiner Sprache, die Truppen seien also aus gutem Grunde nicht mehr aufzuhalten, von nichts und niemanden, so der Ton eines stolzen Vaters, der zu guter Letzt – und hier spitzt Sajko die Schlagkraft ihrer Bildgebung aufs Schärfste zu, eine Geste der zerstörerischen Rührung vollbringt:

»Der Lieblingsgeneral schärfte damit die Moral der Versammelten und schob sich sein Barett ein wenig ins Gesicht, um die Träne der Rührung in seinem Auge zu kaschieren. Zum Teufel nochmal, Maria, wo lebst du eigentlich?«

Und das Volk, das 2006 den Roman in den Händen hält, darf sich angesprochen fühlen, mangelnde Aufklärung und überzogene Religiosität gehen auch hier – bildlich – Hand in Hand.

Nach dieser bildhaften Emotionalisierung der Situation geht Sajko über in glatte Fakten, zitiert Zeitungen, arbeitet mit Fußnoten, geht auf Bündnisse ein, auf Den Haag, auf die Operation Sturm und deren Folgen, zeichnet die Anklage der Operation als ›Racheaktion‹ mit dem Ziel der ethnischen Säuberung. Sie nimmt dazu keine direkte Stellung, nennt auch die im selben Jahr zuvor stattgefundenen Massaker in Srebrenica von serbischer Seite. Ihr Zynismus aber und der Drang, gerade an dieser Stelle die Literarizität des Textes zu überlisten, wissenschaftlich anmutende Stellungnahmen einfließen zu lassen, die dritte Wand nun auch auf sachlicher Ebene zu durchbrechen, der Trotz gegen die Grenzen des Imaginären in einer Situation, durch die sich das Blut des Krieges zieht, verlangt harte Fakten und damit einen Ausbruch aus dem Imaginären. Die Leserschaft wird in einer Situation, hinter der man geneigt ist, sich zwar schmerzlich, aber doch vollends hinter der Fiktionalität zu entschuldigen, durch die Hintertür der Objektivität gelockt. Schließlich sprach bisher hier eine Erzählerin, deren beschränkten und durch persönlichen Schmerz verzerrten Blick innerhalb ihrer Diegese man ihr durchgehen hat lassen, ja, man durfte sich sogar vor der Virtuosität der Sprache verneigen, in der zerstörten Kirche an ihrem zerstörten Leben teilnehmen. Sie durfte bis hierher sprechen, wie sie wollte, ohne Rücksicht auf politische Korrektheit, und die Leserschaft gewährte ihr das voller Mitgefühl und wagte in dieser persönlichen Geschichte auch keine Position zu hinterfragen. Aber dann, ohne Warnung, läuft sie in die Realität ein, versteckt hinter der Fußnote, die den Lesenden selbst die Entscheidung überlässt: Werde ich nachsehen? Lasse ich das Imaginäre durchbrechen? Lese ich das, was sie mir bietet, bin ich aufgefordert, zu bewerten, zu urteilen, zu hinterfragen? Sajko verwendet hier die Fußnote sehr geschickt und webt die Frage des Hinschauens gekonnt in den Kontext der Erzählung ein, stellt die Leser*innen also vor dieselbe Frage, vor die die Erzählerin auch Maria stellt: ›Werde ich hinschauen?‹ Hier macht sich ein Raum des diegetischen Einbruchs auf, der simultan zur Zerbombung der Kirche stattfindet: Die Kirche und die heilige, in Kroatien traditionell auch bei Kriegen unangreifbare Gottesmutter ist zerfetzt, zerrüttet. Der Glaube einer Erzählerin, einer Nation, damit in seiner Unversehrtheit angegriffen. Wie kann man darauf reagieren? Auch die sichere Distanz der Leserschaft hinter den Augen der Erzählerin, hinter der imaginativen und sprachlichen Macht der Autorin, wird in dem Moment aufgebrochen, in dem eine kleine

Zitatzahl über dem Wort steht. Die Gläubigen haben die Wahl, nun, da ihre Kirche und ihre Maria durchlöchert sind: Verschließen sie weiterhin die Augen im stummen Gebet oder öffnen sie sie, gehen hinaus und handeln? Auch die Leser*innen haben die Wahl, weiterhin die Kunst als solche zu genießen, sich der L'Art Pour L'Art hinzugeben, oder aus der Passivität auszubrechen und sich der anspruchsvollen Fußnote, der Faktizität der Trümmer, stellen?

Man kann sich nicht mehr verstecken hinter den Augen der Erzählerin. Ebenso wenig kann man sich aber zufriedengeben mit den Fakten einer kleinen Fußnote, die alle anklagt und einen Anschlag auf alle Seiten versucht, aber eben auch nur andeutet: Die NATO, die kroatische Armee, die serbische Armee, die Blauhelme, den tschechischen Präsidenten, den amerikanischen Präsidenten, und Juncker. Sajko überrumpelt und überfordert, bewusst. An dieser Stelle hat die bis dahin politisch nicht eigeweihte Leserschaft eines literarischen Werkes nur noch zwei Optionen: All das stehen zu lassen, weiterhin nur der Stimme der Erzählerin zu folgen, oder, sich selbst ein Bild zu machen, in die Recherche zu gehen, den Konflikt mitsamt seiner Folgen, Opfern und Zahlen nachzugehen und sich seiner Verantwortung der eigenen Meinungsbildung zu stellen. Sajko öffnet nur eine Tür, eine verwirrende, schwer zu durchleuchtende Tür mit scheinbar widersprüchlichen Stellungnahmen. Sie selbst bleibt im Wagnis des Fragens, bleibt im Angriff auf alle, macht zwar einen Schritt in die Realität hinein, zieht sich dann aber schnell wieder zurück, ohne Bilanz zu ziehen.

»Sag mir bloß nicht, dass dich das Ganze nichts angeht, denn nach den Soldaten mit Gewehren werden Frauen voller Hass kommen, die Frauen mit ihren unbenutzten Tanzschublen, mit ihren Bauchhöhlen und ihren verstümmelten Gliedern.«

Sie warnt Maria, die Frauen werden sie überrennen, sie, die Patronin nicht nur der Nation, auch der Frauen, wird von einem Zombie-Szenario überführt werden.

Denn die Erzählerin selbst will in den Krieg stürzen, ihren vermissten Verlobten zu suchen. Sie ist am Ende, hat nichts mehr zu verlieren, und sie will Maria mitnehmen, ihr

wie den Leser*innen die Augen öffnen, nennt sie in ihrer Ambivalenz wieder »Freundin«, sie werde sie ins »Herz der Schlacht führen« und ihr zeigen »wie die Toten verpackt und wie die Fahnen ausgetauscht werden«, sie soll sehen, »wie man sich aufrichtig über den Tod freut«. Maria soll sehen. Fakten, Emotionen, Handlungen und Verzweiflung, dies ist ein Manifest gegen die Leugnung, gegen das Nicht-Hinschauen hilft nur noch ein Hineingehen, denn »vier Augen sehen besser als meine zwei Augen, die ungeduldig und schwarz vor Ruß sind«.

Und dann, eine Anklage, über Marias passive Haltung, jetzt, da endlich das jahrhundertealte Ziel erreicht sei, »territoriale Integrität«, und die Wut, das Streben nach Rache gegen den Feind überall dahinter stecke, »weil wir wollen, dass es ihn bis auf das Blut schmerzt bis auf die Knochen schmerzt bis zu Tränen schmerzt bis zu der toten Erbschaft seiner Ahnen schmerzt bis zu den ungeborenen Nachkommen schmerzt«. Sajko unterlässt in diesem Schwall der Rachegeleüste, die auch hier wieder eine Mischung aus echter Emotion, Verzweiflung und Sarkasmus in sich tragen, die Zeichensetzung zum ersten und letzten Mal: Das Bedrängnis dieser Emotion, die Wut, sie bündelt sich hier, ist zügel- und damit auch zeichenlos. »Sie«, die Feinde, sollen genauso leiden wie die Erzählerin. Und auch Maria, die Heilige, soll es: »[W]ie dich diese ekligen Wunden schmerzen sollten, ich wiederhole, schmerzen sollten, aber du, du blödes Miststück, verzeihst«. Erst hier, ein für allemal, verlässt Maria den Thron, wird beleidigt, wird zum »Miststück«. Alles bisherige, Marias Machtlosigkeit, ihre Verletzlichkeit, ihre Passivität, stieß sie noch nicht vom göttlichen Sockel, aber das: die Vergebung. Aus dem Munde eines Opfers, hier als der größte Affront gegen die Gerechtigkeit dargestellt ist dieses Verzeihen. »Na, dann verrecke«, so die Frau zu der Frau aller Frauen, sie soll verrecken. Und, am Ende, hat sie ihr nicht mehr zu sagen als »Gegrüßet seist du Maria«. In einem Trotz, in ihrer Anklage, wirkt das Gebet plötzlich wie ein abwertendes, beleidigendes und aber vor allem beleidigtes Gerede eines Kindes, dass sich nicht anders zu helfen weiß, als das, was es kennt, nachzuäffen.

»Gegrüßest seist du Maria, voller Gnade, sag mal«, und sie fragt sie nach Geld, »Koble«, die braucht sie, dringend, wenn Maria schon nicht in den Krieg mit ihr zieht, so soll sie ihr doch wenigstens etwas abgeben aus den Opferstöcken. Sie muss sich beeilen, das Leid,

die Anklage ist schnell vergessen, wenn es ums Konkrete geht. Sie hat es eilig, denn »*der Feind hockt schon voller Panik irgendwo im Beichtstuhl*«, vielleicht feuert er auch schon, aber »*es ist zu spät, zu begreifen*«, dass es sich um eine Kugel handelt, »*die in dieser Sommernacht wie eine Mücke summt*«. Diese Romantik in der Tragödie, die das gesamte Szenario durchfließt, diese Schönheit im Schrecklichen, vielleicht wird sie ja zum Retter werden, die Schönheit selbst, wie Johannes Paul II⁶⁰² es hoffte. Anders über den Krieg zu schreiben scheint Sajko unmöglich, anders zu beten in der Stunde Null, der Stunde nach der Apokalypse, scheint der Erzählerin unmöglich.

Sie verschwindet lieber. Sie geht. »*[I]ch finde sowieso weder Hilfe in deinen Opferstöcken noch Gnade in deinem Verzeihen.*«

⁶⁰² In seinem »Brief an die Künstler« zitiert Johannes Paul II. Dostojewski aus dem *Idioten*: »Genau in diesem Sinn hat man mit tiefer intuitiver Erkenntnis gesagt, daß »die Schönheit die Welt retten wird«, vgl. Johannes Paul II. (1999)

4.5 Das Marianische Gelübde für das Heimatland

Heute, dreißig Jahre nach Beginn des Krieg, vereint Maria ihre Kroat*innen immer noch unter ihren Flügeln. So versteht sich zum Beispiel der Verein ›Marianisches Gelübde für das Heimatland‹, – eine 2015 gegründete Bewegung von ehemaligen kroatischen Soldat*innen und jungen Katholik*innen – als Botschafter für das fortwährende Gebet für das Heimatland und das »nicht vergessen der Geschichte«⁶⁰³. Die damals amtierende kroatische Präsidentin Kolinda Grabar-Kitarović selbst erklärte sich als Projektpatin und die Gelder für das national-religiöse Unternehmen fließen aus dem ›Ministerium der Verteidiger des Heimatkrieges‹ und bald, so gibt der Verein Auskunft, auch aus EU-Fonds⁶⁰⁴. Regelmäßig veranstaltet der Verein Pilgerwanderungen, bei denen ehemalige Soldat*innen ihre Kriegserlebnisse vermitteln und gemeinsam für das Heimatland gebetet wird, während die ganze Spanne Kroatiens in seiner historisch-marianischen Stärke laufend erkundet wird. Offiziell setzt sich der Gelübde-Verein in eben folgender Reihenfolge zum Ziel:

1. Den Wert des Heimatkrieges wiederzubeleben
2. Glaubensinhalte
3. Den Glaubenstourismus in der Republik Kroatien anzukurbeln
4. Das Kennenlernen des kroatischen Kulturerbes
5. Regionale Entwicklung
6. Sportlich-gesundheitlicher Inhalt ⁶⁰⁵

Die marianische Pilgerbewegung legt ihren Pilgern zu Anfang ihrer Reise das Ablegen des ›Marianischen Gelübdes für das Heimatland‹ nahe.

⁶⁰³ vgl. Marijanski Zavjet (2021)

⁶⁰⁴ vgl. ebd.

⁶⁰⁵ vgl. ebd.

»Gelübde

*So wie es einst unsere Verteidiger im vaterländischen Krieg taten,
so will auch ich heute schwören, dass ich für meine Heimat Kroatien und ihr Volk
das Marianische Gelübde für die Heimat erfüllen werde.*

*Wir beten, dass der gute Gott uns, durch die Fürsprachen der seligen Jungfrau Maria,
die Sünden, die wir als Volk begangen haben, vergeben möge,
und dass er uns aus allem Übel, in das wir hineingerieten, wieder herausführe.*

*Wir beten für alle vergangenen Generationen, uns Lebende und für die, die kommen,
für Gerechtigkeit, Frieden und Fortschritt.*

Im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des Heiligen Geistes.«⁶⁰⁶

Man darf in diesem Gelübde an die Heilige Mutter Gottes den Blick auf den ersten Vers richten: Eingeleitet wird das Kommende mit der Erwähnung der ›Verteidiger‹. Explizit wird die Referenz gemacht, dass die Pilger*innen in eben jenem Augenblick mit Blick auf den vergangenen Krieg auch selbst, hier und heute, Maria ein Gelübde für die Heimat schwören.

Beachtlich hierbei ist, dass verglichen wird mit dem Marianischen Gelübde der Soldat*innen für die Heimat, die die Pilgerschaft, in fortlaufender Bewegung, auch schwören soll. Sie sehen sich also – auch wenn in spiritueller Weise – als Erben der Verteidiger*innen in der Verantwortung, das Heimatland zu schützen. Nun werden in

⁶⁰⁶ vgl. Marijanski Zavjet (2021). Frei übersetzt von der Autorin. Original: »ZAVJET/Kao što to nekoć učiniše branitelji u Domovinskom ratu,/tako danas i ja obećavam da ću za svoju domovinu Hrvatsku i njezin narod/ispuniti Marijanski zavjet za Domovinu./Molimo dan nam, po zagovoru Blažene Djevice Marije,/dobri Bog oprosti grijehe koje kao narod počínismo,/da nas izvede iz svakoga zla u koje upadosmo./Molimo za sve minule naraštaje, nas žrve i one koji dolaze;/za pravdu, mir i napredak.
/U ime Oca, i Sina i Duga Svetoga.«

den Reihen der Pilger*innen sicherlich auch tatsächliche Verteidiger*innen und deren Angehörige zugegen sein, findet sich doch heute, keine drei Jahrzehnte nach Beendigung des Krieges, kaum eine Gruppe von Kroat*innen, die nicht zumindest eine*n Familienangehörige*n nennen können, der*die an der Front war oder ziviles Opfer geworden ist.

Nun wird dadurch in diesem Gebet nicht nur ein kulturelles Denkmal geschaffen, sondern es werden die Kriegsdienste direkt gewürdigt und noch direkter mit Maria und einem Versprechen an sie in Verbindung gebracht.

Die zweite Strophe des Gebetes ist überraschend. Nicht im Sinne der zu erwartenden christlichen Lehre der Bewegung von der Reue (*»die Sünden, die wir als Volk begangen haben«*), über die Vergebung (*»vergeben möge«*) hin zur Erlösung (*»und dass er uns aus allem Übel, in das wir hineingerieten, wieder herausführe«*), sondern in der Betonung der eigenen, begangenen Sünden – das Gebet geht klar in eine Richtung der Verantwortung – hinaus aus der Opferrolle. So hat nach der anfänglichen Identifikation der Pilger*in mit den Verteidiger*innen des Krieges, nun auch die Übernahme der Verantwortung der Sünden des eigenen Volkes zu folgen, ohne die keine Erlösung erlangt werden kann. Es wird von keinem Feind berichtet, sondern lediglich die eigene Verantwortlichkeit hervorgehoben. Damit wird die Pilger*in, im Religiösen und Weltlichen, zu einer handlungsfähigen, mündigen Bürger*in gemacht, was im Kontext der – in den nationalistischen Bewegungen oft zu findenden – klagenden und unbeweglichen Opferposition hinausführt. Hier wird eine Haltung an den Tag gelegt, die sowohl ein Land, als auch ein Volk tatsächlich fortschrittsfähig machen kann.

Auch das abschließende Gebet, das die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft des Volkes mit einbezieht, verweist auf diese Haltung. Gerechtigkeit, Friede und Fortschritt sind Worte, die in diesem Kontext zwar immer auch eine Dualität implizieren, wo Gerechtigkeit verlangt wird, da muss es Ungerechtigkeit geben oder gegeben haben (implizite Opferrolle), ebenso wie Unfrieden und Stagnation. Man kann diesen Wunsch als indirekten Vorwurf gegen den ungerechten und kriegerischen ›Feind«

und gegen die derzeitige stagnierende, korrupte Politik lesen, doch der Blick richtet sich aus dem heraus, hinein in den Fortschritt, was dem Gelübde ein positives Endergebnis beschert. Ob die Anhänger*innen der Bewegung allerdings ebenso frei von Feindesnarrativen sind wie das Gelübde selbst, bleibt höchst fraglich.

4.6 Ante Tomić und die marianische Satire

»Ich bin fest davon überzeugt, ganz abgesehen von meinem Atheismus, dass Jesus niemals für die Sünden der Menschheit gestorben wäre, wenn diese Menschheit nur aus unseren seelenlosen Dorfpfarrern und katholischen Fernseh-Intellektuellen bestehen würde.«⁶⁰⁷

Ante Tomić

An dieser Stelle soll noch Ante Tomić zu Wort kommen, einer der erfolgreichsten zeitgenössischen kroatischen Autoren. Er prangert hier ganz offensichtlich die geistliche Elite an und stellt sich dabei auf Jesu Seite. Dass er sich in diesem Zuge als Atheist deklarieren muss, ist nicht unüblich im kroatischen Diskurs, in dem es gilt, die eigene Glaubensposition klar zu äußern, um in der strikten Dichotomie von Anti und Pro, von Rechts und Links, die in Kroatien nur langsam aufzubrechen beginnt, in einem der Lager Platz zu finden. Dieses Lager bestimmt dann auch, von wem man gelesen wird, wer die Filme anschaut und in welcher Legislaturperiode – ganz abhängig von der gerade regierenden Partei – dieser Film ausgestrahlt wird. Tomić gilt als Satiriker und Komödiant, immer mit einem Finger auf Heuchelei und Korruption hinweisend. Sein Ruf ist in elitären und kirchlichen Kreisen ohnehin schon ruiniert, in erster Linie durch seinen Erfolgsroman *Što je muškarac bez brkova?* (Was ist ein Mann schon ohne Schnurrbart?), in dem sich ein katholischer Dorfpriester in eine junge Witwe verliebt.

Tomić schreibt Kolumnen, so auch eine zur Reise der Präsidentin im Mai 2018. Grabar-Kitarović pilgert nach Fatima, einem marianischen Pilgerort in Portugal, wo – ähnlich wie in Medjugorje – die Heilige Gottesmutter einigen Kindern erschienen sein soll. Ein exquisiter Anlass für Tomić, einen Finger auf die Wunde des wirtschaftlichen Abstiegs seit dem EU-Beitritt Kroatiens und einen zweiten auf die Verwobenheit von Kirche und Staat zu legen.

⁶⁰⁷ Tomić (2017), S. 219

4.6.1 Die Präsidentin pilgert

»Die Gottesmutter in Medjugorje ist staatenlos, und deshalb ist es doch gut, dass die Frau Präsidentin in Fatima für Kroatien gebetet hat.

Sie haben sicher bemerkt, wie schon in den letzten 2 Tagen das Wetter ist: Nicht zu heiß und nicht zu kalt, sondern eben genau richtig. Und die Menschen sind auch irgendwie heiterer, sommerlicher, herzlicher. Die Saison hat für alle begonnen, die Liebe hat sie gefunden, ihre Gesundheit ist besser. Alle schlafen gut und essen mit Appetit — ohne zuzunehmen.

Die Brüste der Kroatinnen sind voller, und die Erektion der Kroaten fester. Sogar die Kleidung steht ihnen besser. Die Freunde liken ihren Status auf Facebook, ihr trockenes, lebloses Haar ist irgendwie überraschend strahlend und voll, die Hämorrhoiden bluten nicht mehr, sogar die Wasserhähne, die seit Jahrzehnten tropfen und wegen derer schon dutzende qualifizierte Installateure hilflos die Flinte ins Korn warfen, tropfen nicht mehr.

*Um es kurz zu machen: Seit Samstagabend sind wir Zeugen einer ganzen Reihe von Wundern geworden. Wir wurden Zuschauer davon, wie im ganzen Land die Dinge auf fantastische Weise besser werden und wir haben uns gefragt und gewundert: woher das denn jetzt? Bis sich endlich jemand drauf gekommen ist: Guter Gott, natürlich, **Kolinda Grabar-Kitarović** war in Fatima, in Portugal!*

In Gedanken bei euch

»Heute Abend war ich in Gedanken bei Ihnen in Kroatien«, gab sie nach ihrem Gebet im berühmten marianischen Heiligtum bekannt. Die Frau Präsidentin hat uns der Seligen Jungfrau inbrünstig anvertraut, und prompt ist das Bruttoinlandsprodukt um vier Prozent nach oben gejagt, die Arbeitslosen sind praktisch vom Erdboden verschwunden, ein angenehmes Investitionsklima ist eingezogen und jeder Bürger Kroatiens erhielt aus den EU-Fonds unwiederbringlich zwölftausend Euro — einfach nur so.

Die Verwandlung unserer schönen Heimat ist unglaublich. Selbst für die Präsidentin. Als sie aus dem Ausland zurückkam, hat sie ihr Geburtsland erst einmal gar nicht wiedererkannt. ›Wo sind wir denn hier, in Kanada?‹, fragte sie eine Mitarbeiterin ihres Stabs, wird erzählt. Und während sie am Zagreber Flughafen aus dem Flugzeug stieg, konnte sie einfach nicht glauben, wie stark ihre Ave Marias in Portugal gewesen waren.

Und ich übertreibe nicht, wenn ich behaupte, dass es uns nicht einmal so gut geben würde, wie jetzt, da Kolinda Grabar-Kitarović in Fatima für uns gebetet hat, wenn der berühmte Braco aus Srebrnjak uns regungslos anstarren würde.⁶⁰⁸

Aber, ja klar, so wie man immer, auch in unseren größten Erfolgen, jemanden findet, dem irgendetwas nicht passt, gab auch hier Nörgler: Sie beschwerten sich, warum die Präsidentin denn nach Fatima gegangen ist? Wofür die Ausgaben für diese Reise, die Übernachtung und die Spesen? Konnte sie denn nicht ein wenig näher beten, damit auch der Kroatie etwas daran verdienen kann? Wir haben doch unser Međugorje, wo die Heilige Jungfrau sozusagen täglich erscheint. Während die in Fatima sich seit über einem Jahrhundert nicht mehr gezeigt hat, seit Oktober 1917 kein Muks mehr von der. Aber auf dem Erscheinungsberg in Međugorje kommt sie öfter als Werbung für Top Shop auf Nova TV.

Die Herzegowiner behaupten, dass ihre Jungfrau doch mindestens genauso effizient sein könnte, und das für ein Drittel der Kohle, die Grabar-Kitarović für ihren offiziellen Besuch in Portugal ausgegeben hat.

*Trotzdem, in solchen Fällen sollte man vorsichtig sein und die Ware, um es mal so zu nennen, nur von autorisierten Zulieferern besorgen. So hat zum Beispiel Kardinal **Josip Bozanić** vor ein paar Tagen die Gläubigen davor gewarnt, nicht beim französischen Bischof **Bernard Tissier de Mallerai**s von der Priesterbruderschaft Pius X. zur Messe zu gehen oder das Sakrament der Firmung zu empfangen, denn weder sei die Bruderschaft in völliger Einheit mit der Katholischen Kirche, noch habe der betreffende Bischof eine Lizenz, auf dem Gebiet der*

⁶⁰⁸ Braco aus Srebrnjak ist ein kroatischer Wunderheiler, der bei Veranstaltungen immer wortlos auftritt und einfach nur die Menge anstarrt. Nur durch seinen Blick sende er heilende Kräfte an die Menschen, so behauptet man.

Zagreber Diözese zu firmen. Das Sakrament aus den Händen solch eines Priesters ist genauso echt wie ein paar Adidas-Sneaker aus Neum.⁶⁰⁹

Die aus Herzegowina ohne Papiere

Bewahre Sie Gott davor, mit einer Firmung von Bernard Tissier de Mallerais zu sterben. Nicht im Traum würden Sie ins Reich Gottes einkehren! ›Ach, mein lieber Sohn, wer hat dir das denn verkauft?‹, würde Sie der heilige Petrus ganz mitleidig fragen.

Genau so ist es auch mit Međugorje und Fatima. Auch wenn es grundsätzlich immer gut ist, unser autonomes, regionales Produkt zu unterstützen, so muss an dieser Stelle doch gesagt werden, dass die Jungfrau in Fatima von Seiten des Vatikans anerkannt wurde, die in Međugorje allerdings leider nicht. In Portugal ist die Jungfrau legal, mit allen Erlaubnissen, aber die in Herzegowina, naja, die ist illegal. Im Mundlaut würde man wohl einfach sagen, dass die aus Herzegowina keine Papiere hat. Sie arbeitet schwarz, wenn sie erscheint. Und eben deshalb ist es gut, dass die Frau Präsidentin eben in Fatima für Kroatien gebetet hat.

Egal wieviel ihre Ave Marias gekostet haben, es hat sich doch gelohnt. Den Steuerpflichtigen wird das doch alles durch Glück und Wohlstand zurückgegeben, wie wir es eben jetzt erleben dürfen. Kolinda Grabar-Kitarović musste ganz unbedingt nach Portugal.

Wenn Sie mich fragen, hätte sie von dort auch gar nicht zurückkommen müssen.»⁶¹⁰

Geschickt spannt Tomić hier den Bogen zwischen der kroatischen Marienfrömmigkeit und der Verlogenheit der Politik, die er anprangern will. »Die Frau Präsidentin hat uns der Seligen Jungfrau inbrünstig anvertraut, und prompt ist das Bruttoinlandsprodukt um vier Prozent nach oben gejagt, die Arbeitslosen sind praktisch vom Erdboden verschwunden, ein angenehmes Investitionsklima ist eingezogen.« Die Vermischung von Politik und Religion, die die Präsidentin vormacht, wenn sie hochhoffiziell für das Land betet, treibt Tomić auf die

⁶⁰⁹ Bosnische Küstenstadt, die bekannt ist für günstiges Shopping gefälschter Ware.

⁶¹⁰ Tomić (2018). Übersetzt von der Autorin.

Spitze, indem er nach der Realität in alledem trachtet, sich nicht mit Verbesserungen im Geistlich-moralischen abspeisen lässt, sondern auf die konkreten Probleme verweist. Das Ausweichen der Politik auf die geistliche Ebene ist ihm ungeheuerlich, damit lässt er die Präsidentin nicht durchkommen.

Auch wird die Schwarzarbeit, für die Herzegowina bekannt ist, persifliert, hier arbeite sogar die Heilige Gottesmutter schwarz, also solle man doch lieber auf sicherem Weg die Gebete bewerkstelligen. Auch, dass der Vatikan die Macht hat, solche Dinge festzusetzen, zieht Tomić durch den Kakao. Die Gottesmutter in Portugal sei schon legalisiert, das wäre also kein Problem. Die auf dem Balkan, im Hinterland, die, die keiner sehen möchte, die, die auf der Karte Europas ganz am Rande steht, diese Gottesmutter sei doch die perfekte Repräsentantin für ein Volk, das sich doch im Grunde – ganz im Gegensatz zu ihren Politiker*innen und auch Geistlichen – noch nie um eine offizielle Anerkennung geschert hat. Die Pilger*innen strömen, wohin sie wollen, und glauben, was sie wollen. Dabei wissen sie vor allem eines: wer sie sind, und bei wem sie für den anhaltenden ›mir‹, den Frieden, beten müssen.

Was hier als Kritik an der Religiosität gelesen werden kann, ist aber in erster Linie eine Kritik am Umgang mit dieser von Seiten der Politik.

Abschließend sei gesagt, dass das Phänomen Međugorje zwar vor allem von kroatischen Politiker*innen und einigen politisch motivierten Klerikalen zu nationalen Zwecken herangezogen wird. Der Pilgerort selbst zeichnet sich aber gerade durch seine Internationalität aus, die ›Botschaften‹ weisen immer auf die Gleichheit aller Menschen, unabhängig von Nationalität und sogar Religion aus – und diese wurden auch während des Krieges in diesem herzegowinischen Dorf verkündigt. Somit wäre der Ort einer von vielen Anlässen, eine tiefere Spiritualität in den Vordergrund zu stellen, als diejenige der ideologischen Begrenztheit.

5. Fazit

Nun wäre also ein Fazit zu ziehen.

Der theoretische Kontext der Fragen dieser Arbeit wurde abgebildet: Es wurde die Frage nach der Identität gestellt, nach den Religionen im ideologischen Sinne und nach den Religionen im mystischen Sinne. Es wurde nach dem mystischen Moment in der Literatur und dem Imaginären geforscht. Es wurde gefragt, ob es eine ›post-jugoslawische Literatur‹ überhaupt gibt und wenn ja, wo. Historiker*innen, Soziolog*innen, Literaturwissenschaftler*innen, Theolog*innen und Autor*innen selbst sind zu Wort gekommen. Der *Soldat* wurde in Einzelteilen untersucht und die Frage nach dem Religiösen und der Identität wurde in ihm aufgespürt. Maria hatte einen ganz eigenen Auftritt und die Gelübde für das Vaterland spielten eine ebenso religiöse wie nationale Rolle.

Sind also nun – nach all dem – die Ausgangsfragen, der sich diese Arbeit zu widmen versuchte, beantwortet? Und sind ihre Thesen untermauert oder vielleicht sogar widerlegt worden?

Zunächst behauptete diese Arbeit, die Religionszugehörigkeit sei dasjenige Paradigma, mit dem die Grenzen der Volkszugehörigkeit im zerfallenden Jugoslawien am schärfsten gezogen wurden. Sowohl im Theorieteil, als auch in der darauf folgenden Analyse des *Soldaten* und dem Exkurs zu Maria ist deutlich geworden, dass die Religionszugehörigkeit auch da, wo sie vorher nicht der Rede wert war oder zumindest keinen Exklusionsanlass lieferte, plötzlich von Bedeutung war. Auf der anderen Seite schlug sie dort, wo sie in der Sozialistischen Föderative an den Rand gedrängt wurde, aus, und wurde zum Anlass für das Erstarken von Souveränitätsansprüchen, aber auch für politischen Missbrauch. Sie lieferte einen Unterbau der nationalen Gefühle, die ohnehin schon da waren. Vor allem aber, dass sich die im Krieg verfeindeten Mächte in ihren Religionszugehörigkeiten deutlich unterschieden, machte sie zu einem Anlass kriegerischer Überspitzung und Diskriminierung.

Die zweite Annahme beruhte auf Lützelers Trias des Spannungsverhältnisses zwischen der Ideologie und dem Imaginären bezogen auf die kollektiven Identitäten.

Die erste Behauptung hierin war, die Ideologie verenge kollektive Identität. In dieser Arbeit ist nicht nur deutlich geworden, dass die Politik über nationalistische Bestrebungen die Religion dahingehend instrumentalisiert hat, bestehende Identitäten auf ihre jeweiligen Ziele hin zu festigen oder aufzulösen. Wo in der Sozialistischen Föderativen Republik die Religion an den Rand geschoben und bedrängt wurde, versuchte man, eine einheitliche Identität der jugoslawischen Gesellschaften zu schaffen. Später geriet die Religion umso mehr in den Fokus, je mehr sich das nationale Bewusstsein in den jeweiligen Regionen durchsetzte. Auch die Erschaffung des Feindbildes ›Bosniak*in‹ wurde religiös untermauert und führte in tausenden Fällen zu tragischem Morden. Ebenso wie diese Ideologie im Zweiten Weltkrieg in dem Gebiet funktioniert hatte, wurde sie auch hier wieder hervorgeholt und gegen einzelne Bevölkerungsgruppen verwendet. Auch im *Soldaten* ist in etlichen Szenen deutlich geworden wie eine aufkommende, nationalistische Ideologie plötzlich zur Verengung der Identitäten führte: Aleksandar war plötzlich das Opfer von Mobbing aufgrund seiner Herkunft in der Schule. Er und seine Mutter wurden als Muslim*innen von seinen Mitschüler*innen beleidigt. Selbst in der Familie geschah eine Spaltung, und wo vorher jeder Onkel einfach ein Onkel war, wurden manche plötzlich zu nationalistischen Hetzern, die in den Krieg zogen und dort – nun, was sie dort genau taten, kann man nur erahnen. Kollektive also, die sich in Aleksandars Augen ganz selbstverständlich als solche verstanden hatten, formierten sich neu und wurden zu Feind*innen untereinander.

Weiter wurde der Frage nachgegangen, ob das Imaginäre die Grenzen der Ideologie bezogen auf die Identitäten weiten könne. Dafür wurde zunächst eine Religiosität herangezogen, die einen Schritt ins Imaginäre hinein erlauben würde: die Mystik. Die mystische Erfahrung sei auch in der Kunst wiederzufinden, so das Theorem der Epiphanie in der Kunst. Außerdem sei mit dem magischen Realismus eine Form der Literatur aufgetaucht, die eben dieses mystische Erleben in den Alltag der Diegese

hinein webe und damit durch literarische Mittel zumindest für die Erzähler*innen und Lesenden plastisch und ›real‹ werden lasse. Ebendies wurde sowohl im *Soldaten* als auch in Ivana Sajkos Monolog zu Maria deutlich. Im *Soldaten* erwacht der Fluss Drina und spricht von seiner undankbaren Stellung als ewig Seiende, ohne ein Handelnder sein zu können – auch im Krieg. Eine Gotteskritik ohne Zeigefinger. Aleksandar hofft, den Tod real entzaubern zu können – zaubern kann er bis zum Schluss aber lediglich durch die Kraft der Erzählung, des Imaginären.

Was die Frage der Erweiterung ideologisch gesetzter Grenzen betrifft, fungiert das Imaginäre bei Stanišić vor allem als Mittler, der durch die Verschiebung der Perspektive auf die der Unmittelbarkeit eines Kindes ideologische Idiotie aufzeigt. Aleksandar versteht nicht, was passiert, als plötzlich er, seine Mutter und Großmutter zur Zielscheibe von Angriffen werden. Er versteht auch nicht, was passiert, als plötzlich die Stadt von Aggressor*innen eingenommen wird. Er projiziert sein Leiden auf das Leiden einer Drina, schreibt Briefe an ein bosniakisches Mädchen, das höchstwahrscheinlich im Krieg umgekommen ist, in der Hoffnung, gegen die Vergangenheit anschreiben zu können, das ›Unfertige‹ real werden zu lassen. Im Imaginären schafft er so einen Blick auf den Konflikt, der in seiner Emotionalität und die Wirkung blosser Fakten übersteigt. Stanišić beschreibt die Verwobenheit menschlicher Beziehungen und Politik, als er zwei Freunde in dem tödlichen Spiel »*Hinter Gottes Füßen*« nebeneinander stellt und einer der beiden später seinen Sohn nach diesem Soldaten der ›Feinde‹ benennt. Was hier geschieht ist ein Auflösen des Feind-Freund-Dualismus der Ideologie.

Auch durch die Magie als Gegenentwurf erschafft die Literatur hier eine Möglichkeit, die durch alle ideologischen Raster fällt. Real kann Aleksandar allerdings die Welt nicht anders ›zaubern‹. Das Land, das ihm in der Kindheit Frieden geboten hat, ist zerstört. Menschen wurden ermordet, Machtansprüche durch inhumane Mittel geltend gemacht. Was dem Text gelingt, ist, eine Hoffnung und eine Aussicht auf eine andere Zukunft zu erschaffen, als er damit endet, dass die Vergangenheit, der Friede in Form von Asija, bei ihm anruft. Zumindest könnte sie es sein.

Auch die Protagonistin bei Ivana Sajko wehrt sich gegen den Krieg und seine Legitimierung als religiöse Mission. Wie bei Stanišić wird hier vor allem das Leiden der Opfer in einem System beschrieben, und nicht das System selbst. Der Text stellt damit aber umso mehr die Zerstörungsgewalt eben jenes Systems an den Pranger.

Auch der Diskurs über die Eigenzuschreibungen der Literat*innen weist deutlich auf einen Widerspruch gegen ideologisch und politisch begründete Normen hin. Dass der Bezug zwischen Kunstschaffenden und der Kunst selbst einen Hinweis geben kann auf die Richtung, in welche die Kunst gehen wird, ist nicht nur anzunehmen, sondern in den Texten verdeutlicht.

Insgesamt sah sich die Arbeit mit Fragen konfrontiert, die – vor allem bezüglich des Imaginären – letztlich nicht beantwortbar sind. Ob die Literatur eine Kraft besitzt, Ideologien zu durchbrechen, kann wohl nur von den Lesenden selbst und deren Handlungen unter Beweis gestellt werden.

Dass die Religion in den Kriegen eine wesentliche Rolle spielte, ist hiermit aber wohl bewiesen. Dass die Literat*innen ihre eigenen Wege finden, damit abzurechnen, auch. Dass Religion aber auch anders gedacht werden kann, in anderen Formen, die nicht institutionalisiert sind, die einen Raum öffnen für Ebenen des Hinausdenkens, der Hoffnung, eine Welt zu erschaffen, die über das Korsett des Immer-Da-Gewesenen hinausgeht und die Kraft in sich birgt, ein Ende zu erschaffen, das anders ist als die bisherigen Enden: Das ist die Hoffnung.

6. Literaturverzeichnis

Sekundärliteratur

ADORNO, THEODOR W. (1945): Theses upon Art and Religion Today. In: The Kenyon Review, 1945, 7(4), S. 677-682.

ALBAHARI, DAVID (2003): Granice. In: Sarajevske Sveske. 3 (2003). Online: <http://sveske.ba/en/content/granice>. (21. April 2020)

ANDREAE, STEPHAN (2000): Anschwellen und Abschwellen. In: Orinoko-Parima. Indianische Gesellschaften aus Venezuela. Die Sammlung Cisneros. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH. Bonn: Ostfildern-Ruit. S. 16

ASSMANN, JAN (2005): Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. Online: https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/2338/1/Assmann_Das_kollektive_Gedaechtnis_2005.pdf. (02.08.2021)

BANAC, IVO (2013): Hrvati i Crkva. Kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti. Zagreb: Profil.

BANAC, IVO (2003): Protiv Močvare. Sarajevo: Buybook.

BAßLER, MORITZ (Hrsg.) (2001): New Historicism: Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. Tübingen: UTB.

BAVAR, AMIR MANSOUR (2004): Aspekte der deutschsprachigen Migrationsliteratur: Die Darstellung der Einheimischen bei Alev Tekinay und Rafik Schami. München: Iudicium.

BEGANOVIĆ, DAVOR/BRAUN, PETER (Hrsg.) (2007): Krieg sichten: Zur medialen Darstellung der Kriege in Jugoslawien. München: Wilhelm Fink.

BEGANOVIC, DAVOR (2014): Jezik, povijest, geografija. Egzil i emigracija u postjugoslavenskim knjizevnostima. In: Sarajevske Sveske. br.45-46. Online: <http://www.sveske.ba/bs/content/jezik-povijest-geografija-egzil-i-emigracija-u-postjugoslavenskim-knjizevnostima>. (6.04.2020)

BEKIĆ, ANDREA (2018): Kroatien war kein »williger Helfer« im Holocaust In: Neue Zürischer Zeitung, Online: <https://www.nzz.ch/meinung/kroatien-war-kein-williger-helfer-im-holocaust-ld.1445826>. (26.11.2020)

BERGER, PETER (2015): Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus.

BERMAN, MARSHALL (1988): *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernists*. New York: Penguin Books.

BHABHA, HOMI K. (1994): *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
https://archive.org/stream/TheLocationOfCultureBHABHA/the%20location%20of%20culture%20BHABHA_djvu.txt. (11.06.2017)

BLUME, HERMANN (Hg.) (2015): *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing and Cultural Practice*. Leiden: Brill.

BODROŽIĆ, MARICA (2008): Die Sprachländer des Dazwischen. In: Pörksen, Uwe (Hrsg.): *Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur : Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland*. Göttingen: Wallstein Verlag. S. 67-76

BRANNIGAN, JOHN (1998): *New Historicism and Cultural Materialism*. Houndmills/Basingstoke/Hampshire: transitions.

BRAUN, INSA/DRMIĆ, IVANA/FEDERER, YANNIC/GILBERTZ, FABIENNE (Hg.) (2013): *(Post-)Jugoslawien: Kriegsverbrechen und Tribunale in Literatur, Film und Medien*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

BRAUNGART, WOLFGANG (2017): Realisation, nicht bloß: Poetisches ‚Reden über Religion‘. Eine Erinnerung an Dorothee Sölle und zwei Gedichte Annette von Droste-Hülshoffs. S. 19-40. In: FABER, RICHARD/RENGER, ALMUT-BARBARA (Hg.): *Religion und Literatur. Konvergenzen und Divergenzen*. Würzburg: Koenigshausen & Neumann.

BÜRGISSER, THOMAS (2011): Alles andere ist Politik. Online: <https://www.woz.ch/1137/literatur-aus-bosnien-kroatien-serbien/alles-andere-ist-politik>. (5.7.2017)

CALIĆ, MARIE JANINE (2010): *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck. 2. Aufl.

CARPENTER, ANNE M. (2015): *Theo-Poetics. Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press.

CHOI, SOO IM (2011): *Mimesis des Herzens, Momente der Epiphanie. Magischer Realismus in zeitgenössischen Romanen und Filmen*. Wien: Universität Wien. Online: <https://othes.univie.ac.at/15655/>. (30.07.2021)

CRNKOVIĆ, GORDANA P. (2012): *Post-Yugoslav Literature and Film: Fires, Foundations, Flourishes*. London/New York: continuum.

ARBUTINA, ZORAN (2020): Holocaust in Serbien und Kroatien: Vergessen, verdrängt, verneint. In: DW. 26.01.2018. Online: <https://www.dw.com/de/holocaust-in-serbien-und-kroatien-vergessen-verdr%C3%A4ngt-verneint/a-42320543>. (04.12.2020)

DEUTSCHER BUCHPREIS (2019): Deutscher Buchpreis 2019. Dankesrede des Preisträgers Saša Stanišić. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=m86N9AHF4hY>. (21.02.2021)

DIDION, JOAN (2005): *The Year of Magical Thinking*. New York: Alfred A. Knopf.

DIMOKOVSKA, LIDIJA (2016): *How The Yugoslav Wars Shaped A Generation Of Writers*. Lidija Dimokovska on the other lost generation. Online: <http://lithub.com/how-the-yugoslav-wars-shaped-a-generation-of-writers/>. (6.07.2017)

DITTRICH, VOLKER (2016): *Schriftsteller auf dem Balkan, »Wir sind Profis für Versöhnung und Verständigung«*. Online: <http://www.deutschlandfunk.de/wir-sind-profis-fur-versohnung-und-verstandigung.media.c359c4b5b6c8238eccc911ae25582ecb.pdf>. (05.07.2016)

DONKO, KRISTIAN/LUGHOFER, JOHANN GEORG/IVANJI, IVAN (2014): *Erinnerung an Jugoslawien in der deutschsprachigen Literatur zur Exophonie*. Ljubljana: Goethe-Institut.

ELIADE, MIRCEA (1998): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch.

ERNST, THOMAS (2013): *Literatur und Subversion. Politisches Schreiben in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.

(EÜ) EINHEITSÜBERSETZUNG der BIBEL (2016). Online: <https://www.bibleserver.com/EU/Offenbarung21%2C2>. (15.07.2021)

EUROPÄISCHE UNION (2021): *Über die EU. Länder*. Online: https://europa.eu/european-union/about-eu/countries_de#tab-0-1. (21.07.2021)

FEUERBACH, LUDWIG (2000): *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Online: <https://ludwig-feuerbach.de/goetz.htm>. (23.11.2022)

FREESE, PETER (1971): *Die Initiationsreise: Studien zum jugendlichen Helden im modernen amerikanischen Roman*. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.

FRIEB, NINA/LENZ, GUNNAR/MARTIN, ERIK (Hg.) (2016): *Grenzräume – Grenzbewegungen: Ergebnisse der Arbeitstreffen des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft in Basel 2013 und Frankfurt (Oder) und Słubice 2014*. Bd. 1. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.

GEISSBÜHLER, SIMON (2018): *Der Holocaust war nicht nur deutsch – in Osteuropa wollen das viele nicht sehen*. In: *Neue Züricher Zeitung*. Online: <https://www.nzz.ch/international/der-holocaust-war-nicht-nur-deutsch-in-osteuropa-wollen-das-viele-nicht-sehen-ld.1426630>. (13.07.2021)

GAWROWSKI, RAYMOND FR. S.J. (1995): *Word and Silence*. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West. Edinburgh: Second Spring Books.

GSTREIN, NORBERT (2004): *Wem gehört eine Geschichte?: Fakten, Fiktionen und ein Beweismittel gegen alle Wahrscheinlichkeit des wirklichen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABERMAS, JÜRGEN (1995): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp. 6. Aufl.

HALBWACHS, MAURICE / GELDSETZER, LUTZ (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HALL, STUART (1992): *The West and the Rest: Discourse and Power*. In: *Essential Essays, Volume 2*. New York. S.141-184. Online: <https://analepsis.files.wordpress.com/2013/08/hall-west-the-rest.pdf>. (30.07.2021)

HAUSBACHER, EVA/KLAUS, ELISABETH ET.AL (Hg.) (2012): *Einleitung: Kann die Migrantin sprechen? Migration und Geschlechterverhältnisse*. In: HAUSBACHER, EVA / KLAUS, ELISABETH et.al.: *Migration und Geschlechterverhältnisse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 7-21

HEGERFELDT, ANNE C. (2005): *Lies That Tell the Truth: Magic Realism Seen Through Contemporary Fiction From Britain*. Amsterdam: Costerus.

HEMINGWAY, ERNEST (1971): *Paris – ein Fest fürs Leben*. Reibeck: Rohwolt Taschenbuch Verlag.

HEMON, ALEKSANDAR (2007): *Anders-Fragen*. Aus: SWARZ, RICHARD (Hg.): *Der Andere Nebenan. Eine Anthologie aus dem Südosten Europas*. Frankfurt am Main: Fischer. S. 101-119

HITZKE, DIANA/MAJIĆ, IVAN (2012): *The State(s) of Post-Yugoslav Literature*. In: *Re/Visions*, 1(1), S. 1-13. Online: https://www.academia.edu/5979031/The_State_s_of_Post-Yugoslav_Literature_with_Ivan_Majic_. (5.7.2016)

HITZKE, DIANA (2015): *Between De-facement And Machines Of Facility: On The Violence Of Autobiographical Reading*. In: *Serbian Studies Research*, 6 (1). Online: https://www.researchgate.net/profile/Vladislav_Sotirovic2/publication/296696622_Article_Kriticka_analiza_%27Slucaja_Racak%27_15_januar_1999_godine_The_Critical_Analysis_of_the_Racak_Case%27_January_15th_1999_Serbian_Studies_Research_Vol_6_No_1_2015_ISSN_2217-5210_Novi_Sad_Serbia_pp_243/links/56d89ca808aee73df6ccff86/Article-Kriticka-analiza-Slucaja-Racak-15-januar-1999-godine-The-Critical-Analysis-of-the-Racak-Case-January-15th-1999-Serbian-Studies-Research-Vol-6-No-1-2015-ISSN-2217-5210-Novi-Sad-Serbia.pdf. (5.7.2017)

HOBBSBAWM, ERIC (2014): Inventing Traditions. In: HOBBSBAWM/RANGER (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge University Press. Online: <https://www-1cambridge-1org-10000348b020b.erf.sbb.spk-berlin.de/core/books/invention-of-tradition/B9973971357795DC86BE856F321C34B3>. (24.04.2020)

HOFRICHTER, PETER LEANDER (2005) : Papst Johannes Paul II. an den großen Wallfahrtsorten Europas. In: DERS. (Hg.) 2005: Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West. Innsbruck/Wien: Tyrolia. S. 167-179

HÖPKEN, WOLFGANG (2010): Die Gedanken der Tat. Intellektuelle und Gewalt im früheren Jugoslawien. In: HARTWIG, SUSANNE/TRESKOW, ISABELLA (Hrsg.): Bruders Hüter / Bruders Mörder: Intellektuelle und innergesellschaftliche Gewalt. Berlin/New York: De Gruyter. S. 41 – 63

HUNTINGTON, SAMUEL P. (1998): The clash of civilizations and the remaking of world order. London.

IVANKOVIĆ, MLADEN (2011): Jews and Yugoslavia 1918-1953. In: BATAKOVIĆ, DUŠAN T. (Hg.) (2011): Minorities in the Balkans. State Policy and Interethnic Relations. Belgrad: Institute for Balkan Studies. S. 131-153

JACOBSEN, PER (2010): Who's Whose? The Balkan Literary Context. Übersetzt von P. Popović. Online: <https://www.pismenica.rs/cose/ko-je-ciji-balkanski-knjizevni-kontekst/>. (5.7.2016)

JAKIŠA, MIRANDA/RICHTER, ANGELA (2011): O Dvojbenom Luksuzu Atomiziranja. In: Sarajevske Sveske, 35(36). Online: <http://www.sveske.ba/bs/content/o-dvojbenom-luksuzu-atomiziranja>. (5.7.2017)

JAMESON, FREDRIC (1981): The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. New York: Cornell University Press.

JEWISH VIRTUAL LIBRARY (2020): Jews of the Former Yugoslavia After the Holocaust. Online: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jews-of-the-former-yugoslavia-after-the-holocaust>. (03.12.2020)

JOHANNES PAUL II. (1999): Brief von Papst Johannes Paul II. an die Künstler. Online: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. (07.07.2021)

KAZAZ, ENVER (2007): Szenen des gängigen Schreckens. In: BEGANOVIĆ, DAVOR/BRAUN, PETER (Hg.): Krieg sichten: zur medialen Darstellung der Kriege in Jugoslawien. München: Wilhelm Fink. S. 85-105

KAZMIERCZAK, MADLEN (2003): Balkankrieg ist die Spezialität eines Volkes – Zum entlarbenden Blick der Figur der Migrantin auf den Jugoslawienkriegsdiskurs bei Melinda Nadj Abonj und Marica Bodrozić. In: BRAUN, INSA/DRMIĆ, IVANA/FEDERER,

YANNIC et. al. (Hrsg.) (2013): (Post-)Jugoslawien: Kriegsverbrechen und Tribunale in Literatur, Film und Medien. Frankfurt am Main: Peter Lang.

KELTER, JOCHEN (2007): Bosnische Stimmen aus dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Ein Essay über Izet Sarajlić, Abdullah Sidran, Dzevad Karahasan, Nenad Veličković und andere. In: BEGANOVIĆ, DAVOR/BRAUN, PETER (Hg.): Krieg sichten: zur medialen Darstellung der Kriege in Jugoslawien. München: Wilhelm Fink. S. 21-35.

KISSEL, WOLFGANG S./LIEBERT, ULRIKE (2010): Perspektiven einer europäischen Erinnerungsgemeinschaft: nationale Narrative und transnationale Dynamiken seit 1989. Münster: Lit Verlag.

KORGE, JOHANNES (2010): Seehofer und Merkel befeuern Leitkultur-Debatte. SPIEGEL: Online: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-seehofer-und-merkel-befeuern-leitkultur-debatte-a-723466.html>. (4.05.2020)

KRENSKI, THOMAS (2007): Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

KOLAKOWSKI, LESZEK (1982): Falls es keinen Gott gibt. München/Zürich: Piper.

KORB, ALEXANDER (2013): Im Schatten des Weltkriegs : Massengewalt der Ustaša gegen Serben, Juden und Roma in Kroatien 1941-1945. Hamburg: Hamburger Edition.

KURZ, PAUL KONRAD (1997): Gott in der modernen Literatur. München: Kösel.

LANGENHORST, GEORG (2005): Theologie und Literatur. Ein Handbuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

LANGE, NADINE (2013): Višegrad Die Brücke, das Blut und der Dichter. In: Der Tagesspiegel 26.08.2013. Online: <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/viegrad-die-bruecke-das-blut-und-der-dichter/8693538.html>. (26.07.2021)

LIOTTA, P. H. (2003): Religion and War: Fault Lines in the Balkan Enigma. In: THOMAS, RAJU G. C.: Yugoslavia unraveled sovereignty, self- determination, intervention. In: Thomas, Raju (2003): Yugoslavia Unreveled. Sovereignty, Self-Determination, Intervention. Oxford: Lexington Books. S. 87-116

LÜTZELER, PAUL M. (2009): Bürgerkrieg global: Menschenrechtsethos und deutschsprachiger Gegenwartsroman. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

MANČIĆ, EMILIJA (2012): Umbruch und Identitätszerfall: Narrative Jugoslawiens im europäischen Kontext. Tübingen: Francke Verlag.

MÁRQUEZ, GABRIEL GARCÍA (1982): Nobel Lecture. Online: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/25603-gabriel-garcia-marquez-nobel-lecture-1982/>. (13.01.2020)

MARE, RAFFAELLA (2015): Ich bin Jugoslawe - ich zerfalle also: Chronotopoi der Angst - Kriegstraumata in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Marburg: Tectum.

MARIJANSKI ZAVJET (2021). Zavjet. Online: <https://www.marijanskizavjet.hr/hodocasnicka-putovnica/>. (07.07.2021)

MARIJANSKI ZAVJET (2018): Programski plan udruge za 2018. godinu. Online: <http://www.marijanskizavjet.hr/wp-content/uploads/2018/01/Programski-plan-udruge-za-2018..pdf>. (07.07.2021)

MARIJANSKI ZAVJET (2019): STRATEŠKI PLAN UDRUGE BRATOVŠTINA MARIJANSKI ZAVJET ZA DOMOVINU 2018. -2020. Online: <http://www.marijanskizavjet.hr/wp-content/uploads/2019/01/Strategija-Udruge-MZZD2018.-2020.-memorandum-converted.pdf>. (07.07.2021)

MARX, KARL (1844): Einleitung zu Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Deutsch-Französische Jahrbücher. Online: <https://books.google.de/books?id=TdFcAAAAcAAJ&pg=PA2&focus=viewport&vq=gem%C3%BCt&hl=de#v=onepage&q=opium%20des%20volkes&f=false>. (25.02.2020)

MATIJEVIČ, TIJANA (2016) : National, post-national, transnational: Is post-Yugoslav literature an arguable or promising field of study? In: FRIEß, NINA/LENZ, GUNNAR/MARTIN, ERIK (Hg.): Grenträume – Grenzbewegungen: Ergebnisse der Arbeitstreffen des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft in Basel 2013 und Frankfurt (Oder) und Ślubice 2014. Bd. 1. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. S. 101-113

MELČIĆ, DUNJA (2002): Der Jugoslawienkrieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen. Wiesbaden: VS Verlag. 2. Aufl.

MEYER-MELNHOF, GEORG (2005): MEDJUGORJE — Treffpunkt der Jugend und Beichtstuhl Europas. In: HOFRICHTER, PETER LEANDER (Hg.) 2005: Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West. Innsbruck/Wien: Tyrolia. S. 261-267

MORGENROTH, CLAAS (2016): Literaturtheorie: Eine Einführung. Paderborn/München: utb.

NJEGOŠ, PETAR PETROVIĆ (1848): The Mountain Wreath. Online: <https://www.njegos.org/petrovics/wreath.htm>. (18.06.2021)

ORAO, JAMES (2014): Selbstverortungen: Migration und Identität in der zeitgenössischen deutsch- und englischsprachigen Gegenwartsliteratur. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

OSCHLIES, WOLF (2004): Das kroatische KZ Jasenovac. Das »balkanische Auschwitz«. Online: <https://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/das-kroatische-kz-jasenovac/>. (03.12.2020)

O'SULLIVAN, EMER (1989): Das ästhetische Potential nationaler Stereotypen in literarischen Texten auf der Grundlage einer Untersuchung des Englandbildes in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur nach 1960. Tübingen: Stauffenburg.

PAJIČ, IVANA (2017): Transkulturalität in Saša Stanišićs Roman »Wie der Soldat das Grammophon repariert«. Novi Sad. Online: <https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/46334/PajicIvana.pdf>. (02.08.2021)

PERICA, VJEKOSLAV (2002): Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States. Oxford: Oxford University Press.

PERIČIĆ, EDUARD/ŠKVORČEVIĆ, ANTUN (1986): Trinaest stoljeća kršćanstva u Hrvata, monografija Nacionalnog Euharistijskog kongresa – NEK 84. Zagreb: BKJ.

PERSIN, STEPHANIE (2020): Serbia Virtual Jewish History Tour, online <https://www.jewishvirtuallibrary.org/serbia-virtual-jewish-history-tour>. (03.12.2020)

PIETERS, JÜRGEN (1999): Critical self-fashioning: Stephen Greenblatt and the new historicism. Pieterlen: Peter Lang.

PILSEL, DRAGO (2014): Argentinski Roman. Zagreb: zvb.

PÖRZGEN, YVONNE (2010). Vielfalt ohne Einheit: Identitätskonstruktionen in Ex-Jugoslawien aus: Perspektiven einer europäischen Erinnerungsgemeinschaft. In: WOLFGANG S. KISSEL (Hg.): Perspektiven einer europäischen Erinnerungsgemeinschaft: nationale Narrative und transnationale Dynamiken seit 1989. Berlin: Lit Verlag. S. 71-90.

PREVIŠIĆ, BORIS (2014): Literatur topographiert: der Balkan und die postjugoslawischen Kriege im Fadenkreuz des Erzählens. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

PREVIŠIĆ, BORIS (2015): Krieg. Interpunktion der Ereignisse, Narration der Paradoxe. In: PREVIŠIĆ, BORIS/VIDULIĆ SVJETLAN (Hg.): Traumata der Transition: Erfahrung und Reflexion des jugoslawischen Zerfalls. Tübingen: Francke Verlag.

RADULESCU, RALUCA (2013): Die Fremde als Ort der Begegnung: Untersuchungen zu deutschsprachigen südosteuropäischen Autoren mit Migrationshintergrund. Konstanz: Hartung-Gorre.

RAKOČEVIĆ, ROBERT (2011). »Post-Jugoslovenska Književnost«? Ogledala i fantomi. In: Sarajevske Sveske, 35(36). Online: <http://sveske.ba/en/content/post-jugoslovenska-knjizevnost-ogledala-i-fantomi>. (5.7.2016)

RAMET, SABRINA P. (1998): *Nihil obstat. Religion, politics, and social change in East Central Europe and Russia*. Durham: Duke University Press.

RASTELLO, LUCA (2000): *La Vergine Strategica: Medjugorje come filcro del nazionalismo Croato*, "LIMES, Nummer 1/2000, Juni 2000

RAUH, HORST DIETER (2004): *Epiphanien. Das Heilige und die Kunst*. Matthes & Seitz: Berlin.

RUTAR, SABINE (2015): *Versponnene Fäden. Kriegsnarrative im jugoslawischen Raum*. In: PREVIŠIĆ, BORIS/VIDULIĆ, SVJETLAN LACKO (Hg.): *Traumata der Transition: Erfahrung und Reflexion des jugoslawischen Zerfalls*. Tübingen: Francke Verlag. S. 133-161

RINCK, MONIKA (2019): *Alle Türen*. Berlin: Kookbooks.

RISTOVIC, MILAN (2010): *Jews in Serbia during World War Two*. Online: <https://www.yumpu.com/en/document/read/27451622/between-athe-final-solution-to-the-jewish-question-and-athe->. (20.07.2021)

SABO, KLAUDIJA (2017): *Ikonen der Nationen: Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien*. Berlin/Boston: De Gruyter.

SAID, EDWARD W. (1979): *Orientalism*. New York: Vintage Books.

SAID, EDWARD (1993): *Intellectual Exile: Expatriates and Marginals*. In: *Grand Street*, 47 (1), S. 112-124. Online: <https://postcolonialseminar.files.wordpress.com/2013/05/article-said.pdf>. (05.07.2017)

SCHWENS-HARRANT, BRIGITTE (2011): *Literatur, Religion, Nationalismus*. In: *Herder Korrespondenz*, 65(2). Freiburg: Herder Verlag.

SEHLEN, SILKE V. (2015): *Poetiken kindlichen Erzählens. Inszenierte Kinder-Erzähler im Gegenwartsroman aus komparatistischer Perspektive*. Würzburg: Verlag Koenigshausen Neumann.

SELAH, MENACHEM (1989): *Christian Confrontations with the Holocaust. The Catholic Church In Croatia, The Vatican And The Murder Of The Croatian Jews*. In: *Holocaust and Genocide Studies*, 4/3, Oxford: Pergamon Press. S. 323-339

SHOAH RESOURCE CENTER, THE INTERNATIONAL SCHOOL FOR HOLOCAUST STUDIES (2003): *Yugoslavia*. Online: https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%2006379.pdf. (3.12.2020)

SIEGER, CYRILL (2018): *»Wir schliefen als Muslime ein, und wir erwachten als Bosniaken.« Die slawischen Muslime in Bosnien-Herzegowina*. Bonn: bpb.

ŠIMUNDŽA, DRAGO (2005): Bog u djelima hrvatskih pisaca. Vjera i nevjera u hrvatskoj književnosti 20. stoljeća. Zagreb: Matica Hrvatska.

ŠPANIĆ, LADA ŽIGO (2017): Duhovnost u modernoj i suvremenoj hrvatskoj književnosti. Bog u hrvatskoj književnosti – od rezignacije do empatije. In: Vijenac 621 - 622. Online: <https://www.matica.hr/vijenac/621%20-%20622/bog-u-hrvatskoj-knjizevnosti-od-rezignacije-do-empatije-27362/>. (23.10.2018)

STEHLE, HANSIAKOB (1999, 27.März): »Gottesstaat« im Teufelskreis. DIE ZEIT. Online: <https://www.zeit.de/1992/14/gottesstaat-im-teufelskreis>. (1.04.2020)

SWARTZ, RICHARD (2007): Der andere nebenan: Eine Anthologie aus dem Südosten. Frankfurt am Main: S.Fischer.

TAUBER, ELIAS (2017): Bosnia-Herzegovina: Muslim-Christian-Jewish Relations, Video auf der Seite des Judaic Studies University of Arizona, online (<https://www.youtube.com/watch?v=e5u4hPixrAc>). (03.12.2020)

TODOROVA, MARIA N. (1999): Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt: Primus Verlag.

TOMIĆ, ANTE (2017): Vjerujem u trcanje. In: PILSEL, DRAGO (Hg.): U što vjerujemo mi koji u boga ne vjerujemo. Zagreb: vbz. S. 2011-219

TOMIĆ, ANTE (2018): Gospa međugorska je bespravna, i zbog toga je dobro da je gospođa predsjednica u Fatimi molila za Hrvatsku. Online: <https://www.slobodnadalmacija.hr/misljenja/vlaska-posla/clanak/id/546584/ante-tomic-gospa-meugorska-je-bespravna-inbspzbog-toga-je-dobro-da-je-gospoa-predsjednica-u-fatimi-molila-za-hrvatsku>. (07.07.2021)

TOPER, PAVEL M. (1985): Wie klingt der Name Frieden jetzt: der Krieg in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Berlin: Cornelsen.

WACHTEL, ANDREW (2002): KADA I ZAŠTO JE "JUGOSLOVENSKA KULTURA" IMALA SMISLA. In: Sarajevske Sveske. 1 (2002), online: <http://sveske.ba/en/content/kada-i-zasto-je-jugoslovenska-kultura-imala-smisla>; (21.04.2020)

WEHER, HANS-ULRICH (2011): Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. München: C.H. Beck.

WEITHMANN, MICHAEL W. (2006): Renaissance der Religion auf dem Balkan. Online: <http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1995/1995-12-a-753.pdf>. (24.10.2018)

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1922): Tractatus Logico-Philosophicus. Online: <https://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf>. (20.11.2021)

WUCHERPFENNIG, WOLF (2013): Das Schreckliche und die Schönheit. Studien zu Ambivalenz und Idenität in der europäischen Literatur. Würzburg: Koenigshausen und Neumann.

WUSSOW, PHILIPP (2014): Adorno über literarische Erkenntnis. In: BERG, NICOLAS/ BURDORF, DIETER (Hg.): Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Göttingen: V&R. S. 159 - 185.

YEOMANS, RORY (2013): Visions of Annihilation: The Ustasha Regime and the Cultural Politics of Fascism, 1941-1945. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Primärliteratur

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON (1808). Online: http://www.digbib.org/Johann_Wolfgang_von_Goethe_1749/Faust_I_.pdf (20.11.2021)

GSTREIN, NORBERT (2003): Das Handwerk des Tötens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

JERGOVIĆ, MILJENKO (2008): Das Walnusshaus. München: Heyne.

JERGOVIĆ, MILJENKO (2017): Die unerhörte Geschichte meiner Familie. Frankfurt.

POPOVIĆ, NENAD (2008) Kein Gott in Susedgrad: Junge Literatur aus Kroatien. Frankfurt: Schöffling & Co.

SAJKO, IVANA (2008): Rio Bar. Berlin: Matthes und Seitz Berlin.

STANIŠIĆ, SAŠA (2006): Wie der Soldat das Grammophon repariert. München: Luchterhand.

Danksagungen

Ich danke an erster Stelle Esther Dischereit, meiner Betreuerin, für den Ansporn, diese Arbeit zu beginnen, für die stetige Motivation, das Interesse, den langen Atem, die Anteilnahme und Freundschaft. Und dafür, dass ihr Beispiel stets Motivation ist, weder Augen noch Mund vor der Welt zu verschließen und den Stift immer wieder anzusetzen.

Ich danke der Hans-Böckler-Stiftung, die über Jahre hinweg durch finanzielle Mittel das Arbeiten an diesem Projekt möglich machte und mich durch Betreuung und Rat durch diesen Prozess führte. Ich danke Iris Henkel für ihren Humor, ihre Unterstützung und Menschlichkeit und Dr. Jens Becker für die Unterstützung und Betreuung.

Ich danke Gerhild Steinbuch für die Zweitbegutachtung. Für ihre Offenheit, ihren Support und ihre alles übertreffende Freundlichkeit.

Ich danke Lara für das Lesen, Kommentieren, den Glauben, die ewige Motivation und dafür, dass sie mich wirklich kennt.

Ein Dank geht nicht zuletzt an meine Eltern, die mich durch ihre Unterstützung und ihr Beispiel lehrten, das Beste aus meinem periodischen Workoholismus zu machen.

Ein Dank geht an meine Geschwister, an die Familie und Freunde, die gemeinsam mit mir stets gegen das Impostor-Syndrom angingen.

Ich danke den Mitarbeiter*innen der Universität für angewandte Kunst Wien, allen voran Prof. Barbara Putz-Plecko, die dieses Projekt unter ihren Schirm nahm.