Carl Polónyi

Heil und Zerstörung

Nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980–2004

BWV • Berliner Wissenschafts-Verlag

Heil und Zerstörung

Carl Polónyi

Heil und Zerstörung

Nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980–2004

BWV • Berliner Wissenschafts-Verlag

Bibliograf sche Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliograf e; detaillierte bibliograf sche Daten sind im Internet über http://dnb.d-nd.de abrufbar.

ISBN 978-3-8305-2521-9

D188

© 2010 BWV • BERLINER WISSENSCHAFTS-VERLAG GmbH
Markgrafenstraße 12–14 • 10969 Berlin
E-Mail: bwv@bwv-verlag.de • Internet: http://www.bwv-verlag.de
Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen,
der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit hat 1997 mit der Lektüre des Buchs *Kultur der Lüge*, einer Sammlung von Essays zur gewaltsamen Aufteilung Jugoslawiens der Schriftstellerin Dubravka Ugrešić, die mir mein Freund Paul Schuster, ein aus Siebenbürgen stammender Schriftsteller, geschenkt hatte, begonnen. Ugrešić hat die Veränderungen im Jugoslawien der 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts sehr genau beobachtet. Durch ihre Sensibilität für Sprache, vor allem diejenige, mit der die Stimmung für einen Krieg angeheizt wird, hat sie mir den entscheidenden Zugang zum Thema eröffnet. Neben den Anregungen des Religionswissenschaftlers Klaus Heinrich und des Kulturwissenschaftlers Klaus Theweleit haben mich ihre Gedanken die ganze Arbeit hindurch begleitet.

Die genaueste und gründlichste Kritik hat sie durch meinen Doktorvater Prof. Holm Sundhaussen erfahren. Zudem verdanke ich seinen Büchern *Geschichte Jugoslawiens 1918–1980* und *Experiment Jugoslawien* einen kritischen und zugleich wertschätzenden Blick auf die komplizierte Entstehung Jugoslawiens und den beeindruckenden Versuch im sozialistischen Jugoslawien, mit einem schwierigen historischen Erbe in der Zeit des Kalten Kriegs eine eigenständige Politik zu verfolgen und dabei auch immer wieder aus den eigenen Fehlern zu lernen.

Eine große Unterstützung, um diese Arbeit, die neben der historischen Quellenforschung auch psychoanalytische und religionswissenschaftliche Aspekte einbezieht, abschließen und im Sommer 2007 an der Freien Universität Berlin als Dissertation verteidigen zu können, waren die Hinweise und Ermutigungen des Religionswissenschaftlers PD Dr. Lorenz Wilkens und des Historikers Prof. Bedřich W. Loewenstein. Ich bedauere sehr, dass ich Herrn Loewenstein nicht früher kennengelernt habe. Seine Überlegungen, etwa in *Wir und die anderen*, wären sonst noch in diese Arbeit eingeflossen.

Sehr fruchtbar waren auch die Gespräche mit meinem Vater Stefan Polónyi sowie meinen Freunden Paul Schuster, Anna-Katharina Eifeld, Thomas Mirow, Horst Hanke, Wolfram Ette und Joachim Barmann. Georgia Kretsi und Eva Gjoni haben mir mit der Schreibung und Übersetzung albanischer Namen geholfen, und Ingrid Schuster hat mich durch ihre sehr gründliche Textkorrektur auf viele unvermutete Fehler hingewiesen.

Besonders danke ich Renata Lučić. Indem sie eigene Erlebnisse mit mir geteilt hat, sind das Entsetzliche und der Wahnsinn des Krieges in Bosnien für mich wirklicher geworden. Ihre Hilfe bei den Übersetzungen ist für mich von großem Wert gewesen.

Ohne die Anstöße, Ermutigungen und die Unterstützung von Georgia Kretsi, Raquel Reng, Maria Elisabeth Risse, Birgit Stenger, Katharina Sütterlin, Wolfram

Ette und meinem Vater wäre es mir wohl nicht möglich gewesen, diese Arbeit als Dissertation abzuschließen.

Berlin, Juni 2009

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 5

Einleitung 11

Erstes Kapitel
Die Schlacht auf dem Amselfeld und ihre Überlieferung 25

1.1. Was wissen wir von der Schlacht? 25

1.2. Exkurs: Grundlegendes zur Unterscheidung von Mythos, Sage und Legende 27

1.3. Die Entwicklung der Legenden und Sagen zur Schlacht 34

1.3.1. Die Legenden 34
1.3.2. Die Sagen 37

1.4. Die Verwandlung der Legenden und Sagen in einen nationalen Mythos 49

1.4.1. Njegošs *Bergkranz* 50
1.4.2. Die Bildung der serbischen Nation 59

Zweites Kapitel
Die reale Politik gegenüber dem Kosovo
bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs 69

2.1. Die Entwicklung bis zur „Rückeroberung" des Kosovo 69

2.2. Der Erste Weltkrieg und die Gründung des ersten Jugoslawiens 80

2.3. Der Kosovo-Schwur kann nicht gehalten werden –
Serbien und das Kosovo zwischen den beiden Weltkriegen 84

2.4. Der Zweite Weltkrieg 96

2.5. Fortwirken: Der Kosovo-Mythos in der sozialistischen Zeit 103

Drittes Kapitel
Der Kosovo-Mythos und die gewaltsame Aufteilung Jugoslawiens 105

3.1. Einige Bemerkungen zum titoistischen Jugoslawien 105

3.2. Die Entwicklung in Jugoslawien nach Titos Tod bis zum Beginn der Kriege 110

3.2.1. Chronologische Skizze 110
3.2.2. Eine existenzielle gesellschaftliche Krise 141

3.3. Die Rolle des Kosovo-Mythos 156

3.3.1. Einführung: Zu den Vorwürfen von Völkermord und Vergewaltigungen 156
3.3.2. Die Serbische Orthodoxe Kirche und der Konflikt im Kosovo 163
3.3.3. Nationalismus außerhalb der Kirche
und das Memorandum der Serbischen Akademie der Wissenschaften
und Künste 172
3.3.4. Der Kosovo-Mythos in Miloševićs Politik und in den Medien 186
3.3.4.1. Die Meetings 1988 187
3.3.4.2. Die 600-Jahr-Feier der Schlacht auf dem Amselfeld 192
3.3.4.3. Überlegungen zur Rolle Miloševićs 197
3.3.4.4. Der Kosovo-Mythos in der Zeit bis zum Beginn der Kriege 198

Viertes Kapitel
Das Geflecht der mythischen Bilder – eine Strukturanalyse 201

Die wiedergewonnene ‚Einheit' als ‚Geburt der Nation' 204

‚Reinheit' und ‚Säuberungen' 214

‚Opfer' 216

‚Verrat' 222

‚Vergewaltigung' und Vergewaltigung 225

Schwarzweißdenken 229

Kitsch 231

‚Blut' 233

‚Ursprung' 234

Die Religion des Nationalismus 240

Regression 241

Wiederholungszwang 248

Projektion und Einheit 249

Zerstörungswut und Zerstörungslust 251

Leere und Entsetzen 252

Fünftes Kapitel
‚Der Westen' greift ein 255

5.1. Die Entwicklung bis zum Beginn bewaffneter Kämpfe 257

5.2. Analyse der Situation: ein nationaler Konflikt 263

5.3. Die Eskalation der Situation 271

5.4. Vermeintliche und reale Versäumnisse und Fehler ‚des Westens' 302

5.4.1. Mangelndes Engagement für eine friedliche Lösung 307
5.4.2. ‚Westliche' Unterstützung für die UÇK 310

5.5. Exkurs: Rückblick auf die Anerkennung von Slowenien und Kroatien 312

5.6. Račak/Reçak 333

5.7. Die Verhandlungen in Rambouillet und Paris 352

5.8. Zur Lage vor Beginn des Krieges 372

5.9. Die Rechtfertigung des Krieges 380

5.10. Vergleich mit ähnlichen Konflikten 388

5.11. Weitere Kriegsgründe 391
5.11.1. Wider die ‚Wiedergeburt des Faschismus' 395

5.12. Opferzahlen als Rechtfertigung des Krieges 420

5.13. Das Kriegsende 426

5.14. Was ist aus Jugoslawien unter ‚westlichem' Einfluss geworden? 429

5.14.1. Kosovo 429
5.14.1.1. Die Statusfrage 448
5.14.2. Mazedonien 454
5.14.3. Bosnien-Herzegowina 456
5.14.4. Die Auflösung Restjugoslawiens 458
5.14.5. Wirtschaftliche Situation 460
5.14.6. Die Last der Vergangenheit 460

Schlussfolgerungen 469

Anhang 485

Slobodan Miloševićs Rede auf dem Gazimestan am 28. Juni 1989 485

Glossar 496

Abkürzungen 500

Verwendete Literatur 507

Das Vergangene ist nicht tot.
Es ist nicht einmal vergangen.

William Faulkner

Einleitung

Anfang der 80er Jahre, kurz nach Titos Tod, wurde der Kosovo-Mythos von einigen serbischen Nationalisten in Jugoslawien wieder als Herzstück der serbischen Nation propagiert. In der Mitte des Jahrzehnts war er einer der zentralen Bezugspunkte der schnell wachsenden serbisch-nationalistischen Opposition gegen die sozialistische Regierung und bildete dann den neuralgischen Mittelpunkt der schließlich zum Krieg führenden Konfrontationen mit den anderen Nationalitäten. Auch in der westlichen Berichterstattung von den jugoslawischen Kriegen hat dieser Mythos immer wieder eine merkwürdige *Faszination* ausgeübt, wie etwas Exotisches aus einer fernen Weltgegend oder aus längst vergangenen Zeiten und doch anziehend, als ginge es um etwas verborgenes Eigenes.[1]

Die Faszination kam aber auch daher, dass dieser Mythos offenbar Menschen in den Krieg treiben konnte, selbst wenn sich seine Wirkungen einem Begreifen weitgehend entzogen. Um diese Wirkungen geht es hier. Dabei steht im Hintergrund die allgemeinere Frage: Warum führen Menschen begeistert Krieg, obwohl sie doch wissen könnten, dass es immer nur eine kleine Gruppe ist, die dadurch etwas gewinnt, während viele Haus, Heimat, Freunde, Verwandte, Gesundheit oder sogar das eigene Leben verlieren?

Auch diese Arbeit „erklärt“ nicht, wie Menschen zu Menschenschlächtern werden – solchen Entwicklungen gegenüber bin ich weiterhin fassungslos. Ich unternehme hier lediglich den Versuch, etwas von der gesellschaftlichen Dynamik deutlich zu machen, die in solches Schlachten führt.

Bei einer solchen Fragestellung liegt es nahe, von der bereits vorhandenen umfangreichen Literatur zum Nationalismus auszugehen. Diese versucht in der Regel nicht nur, die Entstehung des Nationalismus zu beschreiben, sondern auch zu erklären, woher sein großer Erfolg rührt und wie er immer wieder eine so enorm zerstörerische Dynamik entfalten konnte. Ich bin jedoch nach der Lektüre immer unbefrie-

---

[1] „In dem, was fasziniert durch die reale Geschichte hindurch, sind unerledigte Konflikte, nicht ausgetragene Spannungen, ist das nicht gelöste Problem jeweils präsent.“ (Heinrich: *Floß der Medusa*, S. 15).

digt geblieben, denn auch die besten Darstellungen, die ich gelesen habe, haben mir die zerstörerischen Wirkungen des Nationalismus kaum begreiflicher gemacht.

Ich möchte diesen Mangel an drei grundlegenden Büchern zum Thema beispielhaft darstellen: Eric J. Hobsbawms *Nations and nationalism since 1780*, Ernest Gellners *Nationalismus. Kultur und Macht* und Benedict Andersons *Die Erfindung der Nation*. Hobsbawms und Gellners Ausführungen richten sich vor allem gegen den Nationalismus als Ideologie und die falschen Vorstellungen über moderne Gesellschaften, zu denen diese Ideologie ganz allgemein geführt habe. Sie versuchen zu beweisen, dass der Nationalismus – ganz entgegen den Behauptungen von nationalistischer Seite – weder etwas Ursprüngliches noch etwas Natürliches sei, dass er sich vielmehr erst in den letzten gut zweihundert Jahren herausgebildet habe beziehungsweise erfunden und konstruiert worden sei. Dabei fragen sie nach den Bedingungen, unter denen beziehungsweise aus denen Nationalismus entstanden ist. Ihre keineswegs deckungsgleichen Ergebnisse zeigen, dass eine Vielzahl von Faktoren daran beteiligt war, vor allem die durch die industrielle Revolution bewirkten tiefgreifenden wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, allen voran die Entwicklung von Standardsprachen durch Buchdruck und Buchhandel sowie die große Ausweitung staatlicher Verwaltung und von Schulen. Für Hobsbawm ist der wichtigste Aspekt jedoch nicht einer der Veränderung: Er misst der Existenz von Staaten vor der Entwicklung von Nationalismus die größte Bedeutung zu, denn ihren Grenzen folgten ganz überwiegend auch die von Nationalisten beschworenen nationalen Identitäten. Anderson bestätigt diese Sicht, wenn er für die Staaten Lateinamerikas zeigt, dass deren Grenzen mit den alten kolonialen Verwaltungsgrenzen übereinstimmen. Hobsbawm macht zudem deutlich, wie mannigfaltig die Entwicklung von Nationalstaaten und nationalen Bewegungen bis heute gewesen ist und wie wenig sie sich unter einem einzigen Modell zusammenfassen lässt.

Wie aber ist unter diesen Bedingungen ausgerechnet der *Nationalismus* entstanden, wie hat gerade diese Form von Gemeinschaftsvorstellung eine solch große Wirkung erzielen können? Alle drei Autoren betonen das Konstruierte des Nationalismus: Ideen, die unter den Bedingungen einer bestimmten Zeit in den Köpfen einiger Menschen entstanden sind, die sie dann mit Erfolg verbreiten konnten. Damit befinden sie sich in Widerspruch zu den massenhaft geäußerten Gefühlen von Nationalisten und Menschen, die sich von einer nationalistischen Bewegung haben mitreißen lassen. Ihnen ist die Nation etwas *Natürliches*, etwas ihnen selbst zutiefst *Wesentliches*. Selbst führende Nationalisten, die entscheidend an der Ausarbeitung nationalistischer Ideen beteiligt gewesen sind, fühlten sich von diesen Ideen *ergriffen* und hatten nicht das Gefühl, sie selbst hätten diese Ideen ergriffen oder erfunden. Was von einem Standpunkt außerhalb nationalistischer Bewegungen fast immer einen konstruierten, mitunter sogar hanebüchen zusammengestückelten Eindruck macht, wird von den Beteiligten häufig als Offenbarung des eigenen Wesens erlebt oder stellt zumindest ein Erlebnis starker und tiefer Ergriffenheit dar.

Die drei Autoren begegnen solchen Äußerungen kritisch und versuchen, sie zu widerlegen beziehungsweise als Rationalisierungen zu entlarven. Gellner richtet sich

vor allem gegen die Behauptung, Nationen habe es schon immer gegeben, sie gehörten sozusagen zur Natur des Menschen. Dabei sieht er zwar deutlich, dass diese Auffassung eigentlich keine Theorie ist (S. 22) – man müsste ergänzen: sondern ein Glaube –, er behandelt sie jedoch im Folgenden als solche. Vielleicht ist er doch davon überzeugt, man könne den Nationalismus auf diese Weise wirksamer bekämpfen. Denn einen Kampf mit dem Nationalismus – beziehungsweise den Nationalisten – führt Gellner, was im Übrigen nicht verwundert bei einem Menschen, der als Jugendlicher vor den deutschen Besatzern aus seiner Heimatstadt Prag hatte fliehen müssen. Es ist ein durchaus existenzieller Kampf, wie etwa an der Bemerkung deutlich wird: „Die Schlange des ‚Nationalismus' mag" zurzeit des Wiener Kongresses 1815 „noch unsichtbar gewesen sein, aber sie hatte sich bereits eingeschlichen." (S. 73) Damit ist der Nationalismus mit dem Teufel assoziiert. Im Weiteren schreibt ihm Gellner einen „inneren Drang zur Bösartigkeit" zu (S. 95) und nennt ein Kapitel ‚Das mörderische Gift des Nationalismus'.

Ein Phänomen, das ich immer wieder beobachtet habe: Jemand, der mit Rationalität gegen vermeintlich „Irrationales" vorgehen will, rutscht im Verlauf des Kampfes selbst in mythische Bilder hinein.

Ein anderes, mit dem der Natürlichkeit eng zusammenhängendes Bild ist das des ‚Erwachens'[2]. Gemeint ist damit die Bewusstwerdung, dass man aufs Innigste schon immer mit der eigenen Nation verbunden gewesen sei, auch wenn man davon nichts gewusst oder gemerkt habe. Das gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Völker als ganze, denn es ist unbestreitbar, dass sie sich während des allergrößten Teils ihrer Geschichte nicht als Nationen begriffen haben; die Vorstellung der ‚Nation' als einer Einheit von staatlichem Territorium, Bevölkerung und kultureller Eigenheit war ihnen fremd. So spottet Gellner auch über diese Vorstellung, sie sei bloß ein Trick: die Nationalisten würden die störende Tatsache, dass Nationen ein sehr junges Phänomen in der Menschheitsgeschichte seien, damit geradebiegen, dass diese eben nur „asleep" gewesen seien (in der englischen Fassung auf S. 8; die deutsche Übersetzung bringt ärgerlicherweise einen verniedlichend ironischen Ton herein, wenn es auf S. 24 heißt, der Nationalist argumentiere, „der Nationalismus habe lediglich geschlummert"). Dabei ist ihm durchaus bewusst, dass das ‚Erwachen' zu einem neuen, eigentlichen Leben eins der zentralen Bilder der Religionen ist. Allerdings erwähnt er dies nur, um das nationalistische ‚Erwachen' vom religiösen – er erwähnt hier lediglich den Buddhismus und rückt es so bereits in die Ferne – abzusetzen (S. 23f.).

Anderson verfährt in dieser Hinsicht ähnlich. Er ist sich bewusst, dass viele unterschiedliche Elemente zur Popularität dieser Trope, wie er es nennt, beigetragen haben, nennt dann aber nur die folgenden: Erstens hätten die älteren europäischen

---

[2] Ich setze mythische Begriffe durchweg in einfache Anführungszeichen, um sie hervorzuheben. Bei einigen wird die mythische Aufladung nicht auf Anhieb ersichtlich sein, sich jedoch im Lauf der Arbeit, vor allem im 4. Kapitel, mehr und mehr erschließen.

Nationen damit die unübersehbare Tatsache kompensiert, dass sie sich später ihres Nationseins bewusst geworden seien als die „barbarischen“ der Neuen Welt; der Schlaf schließe ein waches Davor ein, das sehr weit zurück in der Zeit liegen könne. Zweitens sei so der Zusammenhang zur Sprache hergestellt worden, der es ermöglicht habe, die Unabhängigkeit der nationalen Gemeinschaften, die sich durch eine gemeinsame Volkssprache definierten, in mehrsprachigen, dynastischen Reichen zu fordern, denn diese Trope habe es der der Intelligenz und der Bourgeoisie erlaubt, ihre häufig ganz neue Vorliebe für die jeweilige Landessprache als „die ‚Wiederentdeckung‘ von etwas darzustellen, das ihnen in der Tiefe des eigenen Wesens schon immer vertraut gewesen sei.“ (S. 167–169) Anderson nimmt hier lediglich den Wunsch, sich zu rechtfertigen, als Grund an. Ich bezweifle nicht, dass das eine Rolle gespielt hat. ‚Erwacht zu sein‘ schildert jedoch zuerst einmal ein subjektives Erleben, und so aufgeladen, wie dieses Bild immer wieder verwendet worden ist, scheint wesentlich mehr darin zu stecken.

Äußerungen wie die vom ‚Erwachen‘ werden nicht ernst genommen, die Autoren fragen nicht, was denn in ihnen zum Ausdruck komme, von welcher Wirklichkeit – und sei es die Wirklichkeit des je eigenen Erlebens – hier die Rede sei. Stattdessen werden Gründe aus der gesellschaftlichen Lage konstruiert.

Auch fällt keinem der drei Autoren auf, wie häufig insgesamt die Körperbilder sind, wenn von der eigenen Nation die Rede ist, obwohl sie sie selbst erwähnen, etwa Anderson, der vom radikal-nationalistischen ungarischen Dichter Sándor Petöfi, einem führenden Kopf der Revolution von 1848, berichtet, er habe die Minoritäten einmal als „Geschwüre auf dem Körper des Vaterlands“ bezeichnet.[3] Gellner schreibt sogar:

> Nationalisten behaupten, ihre eigene Kultur ob ihrer Einzigartigkeit zu lieben; sie sei, so sagen sie, von einer besonderen Anmut. Wenn sie darüber nachdenken, stellen sie fest, daß ihre Gefühle sehr tief in ihrem Herzen verankert sind, und eben aus diesem Grund sind sie Patrioten. So weit – so gut.“ (S. 156f.)

Dabei bleibt es dann. Welcher Art diese Liebe sei oder wie etwas so Abstraktem wie der Nation etwas so Körperliches wie Anmut zugesprochen werden könne, fragt er nicht. Allein bei Hobsbawm ist mir kein nationalistisches Zitat mit einem Körperbild aufgefallen. Allerdings verwendet er selbst ein Körperbild, wenn er zu den „politics of identity“ – nicht nur denen nationaler Identität – und dem Hunger nach „law and order”, diesen verständlichen Reaktionen auf verschiedene Aspekte sozialer Desorganisation, schreibt: „Both are symptoms of sickness rather than diagnoses, let alone therapy.“ (S. 177) Worin die Krankheit besteht, sagt er nicht. Die Krankheit, unter der die Gesellschaft leidet, ist zudem ein existenzielles Bild. Die Nationalisten verschiedenster Couleur haben es immer wieder bevorzugt genutzt: Der kranke Gesellschaftskörper müsse geheilt, operiert und durch Wegschneiden schlechter, nicht zu ihm gehöriger Anteile gereinigt werden. So weit geht Hobs-

---

[3] Anderson, S. 93, nach Ignotus: *Hungary*, S. 59.

bawm nicht, und in seiner nüchternen Sprache ist ein solches Bild eine Ausnahme. Dass auch er es verwendet, scheint auf eine tiefere Realität – oder anders gesagt: eine andere Ebene der Realität – hinzuweisen. Möglicherweise haben nationalistische Propagandisten einen besseren Zugang zu ihr, was einen Hinweis geben könnte auf ihren häufig so großen Erfolg in Fällen gesellschaftlicher ‚Krankheit'.

Dass Nationalismus vor allem in gesellschaftlichen Krisen – laut *Herkunftswörterbuch* des Duden im Deutschen zuerst als Fremdwort in der Bedeutung von „Höhe- und Wendepunkt einer Krankheit" gebraucht – wirksam wird, ist auch den beiden anderen Autoren nicht fremd, ebenso wenig entgeht allen dreien, dass die Entwicklung des Nationalismus in die Zeit zunehmender Säkularisierung fällt und der Nationalismus selbst religiöse Züge trägt. So sieht Hobsbawm sehr wohl, dass der Verfall älterer sozialer und politischer Bindungen die Formulierung und Propagierung neuer Formen sozialer Loyalität – „a 'civic religion'" – erforderlich gemacht habe (S. 84f.), Utopien, die den Menschen wieder Hoffnung hätten geben können (S. 144), besonders in Zeiten der Schwäche und Angst (S. 170), wenn die bisher bestehende Gesellschaftsordnung zusammenbreche (S. 173; ganz ähnlich a. Gellner, S. 86f.). Er zeigt sogar, dass etwa im Fall der Frankokanadier oder der Waliser nach dem Verfall des kirchlichen Einflusses der nationalistische wuchs (172f.), aber er fragt nicht danach, welche Bedürfnisse, welche Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte diesen Wechsel beförderten oder gar erforderlich machten und in welcher Weise es dem Nationalismus gelang, besser als die Kirchen auf diese neuen – und vielleicht auch alten – Bedürfnisse zu antworten. Was macht denn die Identifikation eines Staats mit einem ‚Volk' oder einer ‚Nation' so passend und modern („convenient and fashionable", S. 84)?

Auch Gellner bemerkt, dass das Zeitalter des Nationalismus zugleich das der Säkularisierung ist (S. 129), dass für die nationalistische ‚Rückkehr zu den Wurzeln' „ein tief empfundenes Bedürfnis, zu der Quelle der eigenen Vitalität und wahren Identität zurückzufinden", genügt habe (S. 121), und er legt den Gedanken nahe, dass ein Nationalist „eine bestimmte Kultur/Nation als eine Art Heiligtum verehrt" (S. 152). Ansonsten sieht er in der Religion, das heißt in einer ihrer christlichen Spielarten, dem Protestantismus, lediglich einen der förderlichen Faktoren. Dieser habe den Einzelnen in ein unmittelbares, nicht mehr durch einen Priester vermitteltes Verhältnis zu Gott gestellt, weshalb er habe lesen können müssen, um selbst die Heilige Schrift zu studieren; damit aber habe er die Volkssprache zur Hochsprache gemacht (S. 127). Es ist immer wieder verblüffend, wie die Autoren zwar existenzielle Bedürfnisse als etwas Wesentliches am Nationalismus kurz streifen, diese in der Analyse aber übergehen. Religion wie Nationalismus scheinen Gefühle dann merkwürdig entzogen, beide wirken leer.

Anderson geht auch in dieser Hinsicht weiter als die beiden anderen Autoren. Er schlägt vor, Nationalismus „begrifflich nicht wie ‚Liberalismus' oder ‚Faschismus'" zu behandeln, „sondern wie ‚Verwandtschaft' oder ‚Religion'" (S. 15). Er sieht auch zutreffend, dass es hierbei um „Antworten auf die überwältigende Last menschlichen Leidens – Krankheit, Verstümmelung, Schmerz, Alter und Tod" gehe.

„Gleichzeitig antwortet religiöses Denken auf verschiedene Weise auch auf dunkle Ahnungen von Unsterblichkeit – im allgemeinen, indem es das Unausweichliche in eine Überzeitlichkeit (Karma, Erbsünde etc.) transformiert." (S. 18).

Im Folgenden geht Anderson der Frage nach, wie sich die Wahrnehmung der Menschen seit dem Mittelalter verändert habe, welche Probleme dies aufgeworfen und welche neuen Identitäten diese Entwicklung nahegelegt habe – ein reicher Fundus origineller und anregender Ideen. Ökonomische Veränderungen, soziale und naturwissenschaftliche „Entdeckungen" und die Beschleunigung der Kommunikation hätten drei grundlegende kulturelle Modelle nach und nach ausgehöhlt: 1) „die Vorstellung einer besonderen Schriftsprache als privilegierter Zugang zu einer ontologischen Wahrheit, weil jene ein untrennbarer Teil dieser Wahrheit sei"; 2) „der Glaube, die Gesellschaft sei naturwüchsig um und unter Oberhäupter gruppiert", da diese, ähnlich der heiligen Sprache, die Menschen mit Gott verbänden; 3) „eine Zeitvorstellung, in der Kosmologie und Geschichte ununterscheidbar waren". Gemeinsam hätten diese drei Modelle den Leiden des Lebens einen Sinn gegeben und „auf verschiedene Weise Erlösung von ihnen versprochen" (S. 37f.). Die Autorität der Heiligen Sprache sei ebenso relativiert worden wie die der Oberhäupter und an die Stelle einer Zeitauffassung der „Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft in einer unmittelbaren Gegenwart" sei nun die einer „homogenen und leeren Zeit" getreten, die gleichmäßig ablaufe und via Kalender und Uhr weit voneinander existierende Menschen und Gesellschaften nebeneinander stelle und so miteinander verbinde.[4] Diese Perspektive habe in den Zeitungen und Romanen des 18. Jahrhunderts Gestalt gewonnen. Indem sie die Gleichzeitigkeit des Handelns verschiedener Menschen und die vielfältigen und ihnen meist unbekannten Verbindungen zwischen ihnen wahrnehme (S. 29f.), sei sie ebenso quasi göttlich wie die Karte Mercators, die einen Blick vom Himmel auf die Welt darstelle (S. 181; vgl. a. S. 147–154). Als Folge dieser Veränderungen hätten Sinn, Macht und Zeit neu miteinander verknüpft werden müssen (S. 38).

Im Laufe des Buchs führt er eine Fülle von Aspekten und Details an, die diese Veränderungen konkretisieren oder mit ihnen einhergegangen sind. Ich greife hier nur die für unsere Frage wichtigsten heraus. So hätten beispielsweise die vielen Entdeckungen anderer Kulturen die Religion relativiert. Ein Pluralismus sei allmählich ins Bewusstsein vieler Europäer gedrungen und das Christentum habe seinen universalen Charakter verloren. Es sei nicht mehr die einzige Religion, sondern nur noch die beste unter anderen gewesen. Alternativen zum Bestehenden seien vorstellbar geworden (S. 23f. u. 64f.).

Immer wieder sind es der Buchdruck und das Druckgewerbe, die als Ursache hinter dem Bewusstseinswandel stehen:[5] durch Relativierung der alten heiligen Spra-

---

[4] S. 29, wobei er sich auf Benjamin: *Illuminationen*, S. 276 bezieht.

[5] Vgl. hierzu auch Michael Gieseckes Überlegungen in *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel*.

chen (S. 66); dadurch, dass das Volk besser erreicht werden konnte, auch weil von der zur Schriftlichkeit erhobenen Sprache ein neuer Glanz ausging (S. 74); dadurch, dass sich durch Gedrucktes aus einem Geschehen wie der Französischen Revolution ein „Ding", ein Modell machen ließ, das man nachahmen konnte – Anderson spricht von „Diebstahl" (S. 75f.).

Aber auch die Politik des Staats veränderte das Bewusstsein: Eine Jugend wuchs heran, die durch das neu eingeführte Bildungssystem gegangen war, also eine Ausbildungsreise bis in die Hauptstadt oder eine Universitätsstadt zurückgelegt hatte, und die nun in den nationalistischen Ideen einen Ausdruck ihrer eigenen, neuen Erfahrungen finden und sich durch sie von ihren Eltern absetzen konnte, die all dies nie erfahren hatten. Anderson zeigt das am Beispiel der Kolonien (S. 104–116), aber es dürfte ähnlich auch auf viele europäische Staaten zutreffen, vor allem jene im 19. Jahrhundert neu gegründeten national ausgerichteten Staaten, die oft überhaupt erst begannen, auf ihrem Territorium ein solches Bildungssystem aufzubauen.

Hinzu kam die Herstellung einer Identität des Individuums mit seiner eigenen Geschichte durch Fotografien, Geburtsurkunde, Tagebücher, Briefe, medizinische Berichte und Ähnliches, was sich auch in Biografien und biografischen Romanen niedergeschlagen hat. Mithilfe dieser Mittel erzählt es sich eine Kontinuität bis zu den frühesten Phasen seines Daseins, an die es sich nicht einmal mehr erinnern kann. In ganz ähnlicher Weise stelle die Nation eine Identität über Zeit und Raum her, die nicht einmal durch Geburt und Tod begrenzt scheine (S. 176).

Durch dieses Vorgehen ist Anderson der einzige der drei Autoren, der sich ein Stück weit ins Innere der Menschen vorwagt. Wenn die Nation keine Realität aus sich selbst heraus hat, sondern eine Vorstellung ist,[6] als solche aber sehr wohl real ist und nun durch sie auch äußere Realitäten geschaffen werden wie Grenzen, Institutionen, Zeichen und Sprachen, dann gilt es tatsächlich, sich bei ihrer Erforschung den Veränderungen in der Wahrnehmung zuzuwenden.

Auch wenn Andersons Ausführungen viele Hinweise darauf geben, warum sich gerade die Nation im Lauf der letzten gut zweihundert Jahre so gut zur Identifikation angeboten hat, wird doch nur wenig greifbarer, wie durch sie für die Menschen eine Linderung ihrer Leiden oder gar eine Erlösung von ihnen erreicht werden oder zumindest glaubhaft in Aussicht gestellt werden kann. Der Gedanke, Nationalismus eher wie Religion und Verwandtschaft zu behandeln, bleibt weitgehend unausgeführt. Insgesamt behandelt Anderson den Nationalismus eher in einem anthropologischen Sinn, „als eine Form des In-der-Welt-Seins, der wir alle unterworfen sind" (S. 179). Damit bleibt auch unklar, weshalb der Nationalismus immer wieder eine so gewalttätige Wirkung entfaltet und wie es zu „Rückfällen" kommen kann, in denen alte nationale Gräben wieder aufgerissen werden und Menschen aufeinander schießen, die seit Jahrzehnten Nachbarn sind.

---

[6] Wie genau und schön ist hier der englische Originaltitel *Imagined Communities* und wie viel weniger trifft der deutsche Titel demgegenüber Andersons Anliegen!

Dabei scheint diese Frage nicht nur mich umzutreiben, auch für die drei Autoren ist sie offenbar ein wesentlicher Antrieb ihrer Forschung gewesen. Hobsbawm etwa beginnt sein *Nations and nationalism since 1780* mit dem Schreckensszenario einer verwüsteten, menschenleeren Welt. Die existenzielle Bedrohung der Selbstvernichtung ist wahr geworden. Ein außerirdischer Forscher benötigte nun einiges Wissen über den Nationalismus, um diese Katastrophe zu verstehen. Das – die ganze Menschheit – vernichtende Potenzial des Nationalismus also macht es in Hobsbawms Augen so dringlich, ihn zu erforschen.

Bei Gellner haben wir bereits gesehen, dass er sich in einem existenziellen Kampf mit dem Nationalismus befindet. Und auch Anderson wird bei der Erforschung des Nationalismus und seiner Entstehung unter anderem von dessen Gewalttätigkeit umgetrieben. Am Ende der Einleitung zur *Erfindung der Nation* fragt er in Bezug auf den Nationalismus: „Wie kommt es, daß die kümmerlichen Einbildungen der jüngeren Geschichte (von kaum mehr als zwei Jahrhunderten) so ungeheure Blutopfer gefordert haben?“ (S. 16) Diese Frage ist für ihn das zentrale Problem, vor das uns der Nationalismus stelle, und auf S. 122 nimmt er sie wieder auf. Seine Antworten aber sind lediglich verstreute Splitter. Unmittelbar bevor er die Frage das erste Mal stellt, meint er, es sei die Brüderlichkeit in einer „kameradschaftlichen“ Gemeinschaft von Gleichen gewesen, die dazu geführt habe, sich bereitwillig zu opfern. Später bringt er die Bereitwilligkeit, sich zu opfern, mit der „Natürlichkeit“ der Nation in Verbindung. Diese komme daher, dass man die eigene nationale Zugehörigkeit nicht wählen könne, da sie etwas Unabänderliches habe. Daher nähmen die meisten gewöhnlichen Menschen auch an, hinter ihr steckten keine Interessen. Dank dieser scheinbaren Interesselosigkeit[7] könne die Nation Opfer verlangen. Und: „Der Gedanke des höchsten Opfers ist, vermittelt über das Unausweichliche, an die Idee der Reinheit gebunden.“ (S. 124f.) Schließlich ruft er angesichts von Menschen, die gemeinsam zum Beispiel die Nationalhymne singen, aus: „Welch Gefühl der Selbstlosigkeit erweckt dieser Einklang!“ (S. 126)

Die Erklärung wirkt etwas dünn, vor allem die Leidenschaft, mit der in Bezug auf die Nation immer wieder von Opfern geredet, und der Jubel, mit dem auf diese Reden geantwortet wird, scheint etwas mehr Antrieb zu brauchen als „Interesselosigkeit“, „Unausweichlichkeit“ und „Reinheit“. Etwas ist angetippt, wird aber nicht

---

[7] Ein wenig zutreffender Begriff in diesem Zusammenhang, denn Interessen werden von Nationalisten gerade ganz ausdrücklich vertreten: die der Nation. Was Anderson hier anscheinend meint, ist das scheinbare Fehlen von Einzel- und Gruppeninteressen. Im ‚Interesse der Nation‘ erscheinen alle partikularen zu einem einzigen verschmolzen – gegen die vielen bösen ‚der Feinde‘. Statt um ‚Interesselosigkeit‘ handelt es sich vielmehr um ‚Selbstlosigkeit‘, die suggeriert und von den Einzelnen gefordert wird. Das Aufgehen des Einzelnen in der Nation hebe ihn aus seiner Individualität in ein neues reineres Sein – so die Verheißung. Dieser Schritt ist für sich bereits ein Opfer, dessen Wahrhaftigkeit fallweise noch durch das tatsächliche Opfer des eigenen Lebens zu erweisen ist.

ausgeführt. Dabei stehen wir, wo es um „Opfer“, „Reinheit“ und „Unausweichliches“ geht, im Zentrum von Religion. Auch das aber thematisiert Anderson nur am Rand.

Der springende Punkt scheint mir in allen drei Arbeiten zu sein, dass die Autoren zwar bemerken, dass starke Gefühle in den nationalistischen Bewegungen eine große Rolle spielen, sich aber scheuen, diese in ihre Untersuchung mit einzubeziehen. So betont etwa Hobsbawm, der Nationalismus lasse sich nicht nur als etwas von den Herrschenden Gemachtes verstehen, er sei ein zweiseitiges Phänomen, bei dem die Annahmen, Hoffnungen, Bedürfnisse, Sehnsüchte und Interessen der gewöhnlichen Leute eine entscheidende Rolle spielten (S. 10), und im 2. Kapitel (‚Popular protonationalism‘) will er sich ausdrücklich diesem Blick von unten zuwenden, weil der ab 1880 eine so starke Bedeutung gewonnen habe (S. 45). Von Hoffnungen, Bedürfnissen, Sehnsüchten und Interessen ist dann allerdings kaum die Rede. Stattdessen warnt er gegen Ende des Kapitels: „We know too little about what went on, or for that matter what still goes on, in the minds of most relatively inarticulate men and women, to speak with any confidence about their thoughts and feelings towards the nationalities and nation-states which claim their loyalties.“ (S. 78)

Es stimmt: Da, wo Menschen ihre Gedanken und Gefühle nicht in irgendeiner Weise ausdrücken, können wir über diese nur mutmaßen. Aber gibt es tatsächlich nur so wenige Äußerungen? Wir kennen sehr häufig, und vor allem in neuester Zeit, annähernd die Zahlen von Massenveranstaltungen sowie den Inhalt der dort gehaltenen Reden, wir kennen Slogans, Zeitungsartikel und Leserbriefe, wir wissen einiges darüber, welche Parolen und Bilder immer wieder bemüht wurden und welche Stimmung in der Öffentlichkeit herrschte. Wir können sowohl bei den veröffentlichten oder aufgezeichneten Äußerungen als auch bei den Reaktionen Veränderungen bemerken.

Ich vermute andere Hemmnisse, wenn man sich als Wissenschaftler mit Gefühlen befasst. Man betritt ein heikles Gebiet. Gefühle sind keine messbaren äußeren Fakten, ebenso wenig wie Körperempfindungen oder Motivationen. Sie scheinen nicht verlässlich, und das Gleiche gilt von den Aussagen, die wir über sie treffen können. Indem wir sie aber aus der Analyse ausschließen, bleiben wir unweigerlich im Äußerlichen.

Da gerade auch historische Forschung durch die Frage nach den Gründen von Entwicklungen und Ereignissen motiviert ist, würde sie nichtssagend, wollten Historiker auf die innere Seite der Wirklichkeit verzichten.[8] Tatsächlich tun sie das auch

---

[8] Sehr treffend hat das in seinen Büchern immer wieder Ken Wilber beschrieben, etwa in *Eros, Kosmos, Logos*. Hilfreich sind in diesem Zusammenhang seine vier Quadranten, die mit den beiden Gegensatzpaaren innen–außen und individuell–kollektiv vier Felder erfahrbarer und erforschbarer Wirklichkeit beschreiben: innen und individuell (Gefühle, Empfindungen, Motive); außen und individuell (der Körper des Individuums und seine Äußerungen); innen und kollektiv (gesellschaftliche Werte, Stimmungen, Moden); au-

nicht. Notwendigerweise müssen sie bei der Erklärung der Gründe von der äußeren Wirklichkeit auf die innere schließen – einen anderen Weg gibt es nicht. Wir können schlichtweg nur aufgrund der Äußerungen eines anderen Menschen einen Eindruck davon gewinnen, was in ihm vorgeht. Wir tun das allerdings nicht nur mit dem Verstand, sondern in erster Linie durch Einfühlung: Wir nehmen wahr, was seine Äußerungen in uns auslösen. Im Gespräch können wir unsere Eindrücke, etwa durch Nachfragen, überprüfen. Dabei geben uns andere, nichtverbale Aspekte wie der Klang der Stimme, die Betonung, der Redefluss, Mimik und Gestik zusätzliche Informationen, von denen uns die meisten nicht einmal bewusst sind, obwohl wir trotzdem auf sie reagieren. Würde das alles nicht einigermaßen funktionieren, gäbe es keine menschliche Kommunikation.

Haben wir es mit vergangenen Geschehnissen und Entwicklungen zu tun, stehen wir allerdings vor dem Problem, dass ein überprüfendes Gespräch mit den Akteuren in der Regel gar nicht mehr möglich ist, uns also die nicht verbalen Informationen nicht zur Verfügung stehen. Ja, das Unternehmen muss uns unmöglich erscheinen, da wir doch kaum wissen können, wie etwa ein Leibeigener im 15. Jahrhundert oder ein Legionär zurzeit des Augustus empfunden hat und ob die inneren Entsprechungen, die wir aufgrund der meist spärlichen Äußerungen, die uns vorliegen, vermuten, tatsächlich irgendetwas von der damaligen inneren Wirklichkeit treffen.

Hier kann uns möglicherweise eine Erfahrung aus der Literatur weiterhelfen. Die Stücke des Aischylos sind rund zweieinhalbtausend Jahre alt und können uns doch immer noch ansprechen. Ähnliches gilt für die Ilias oder das Gilgamesch-Epos, die noch älter sind. Bei genauer Lektüre können wir dabei durchaus befremdet sein, etwa vom Zorn des Achills, der zu Beginn der Ilias verherrlichend besungen wird.[9] Zugleich aber kann uns eine solche genaue Lektüre auch in diese Andersartigkeit hineinführen. Der andere Stellenwert des Zorns und der Gewalt sowie die andere Beziehung des Göttlichen zu ihnen können auf diese Weise deutlich werden. Indem wir uns in den Text vertiefen, nähern wir uns dieser uns erst einmal fernen Denk- und Empfindungsweise. Unser erstes Hilfsmittel ist also die genaue Lektüre, die möglichst jedes Element einzubeziehen sucht. Je mehr wir hiervon aufnehmen und innerhalb eines Gesamtbildes, das wir uns freilich erst selbst zusammensetzen müssen, verstehen, je dichter also dieses Gesamtbild wird, umso näher dürfte es dem damaligen Geschehen kommen.

Zudem wird eine Lektüre umso reichhaltiger sein, je mehr sie von Kenntnissen über die jeweilige Zeit und Region getragen ist. Man muss in beide „eingetaucht" sein. Bei historischen Fragestellungen erhält man auf diese Weise ebenso einen Ein-

---

ßen und kollektiv (die Gesetze und der institutionelle Aufbau einer Gesellschaft, ihre Wirtschaftsdaten, die Zahl ihrer Museen usw.). Jeder dieser Quadranten erfordert eigene Herangehensweisen.

[9] Vgl. die anregenden Gedanken von Peter Sloterdijk zu Anfang seiner Einleitung in *Zorn und Zeit*, S. 9–26.

druck der einzelnen Akteure wie für Stimmungen in der Bevölkerung; Assoziationen zwischen einzelnen Aspekten der gesellschaftlichen Entwicklung können sich einstellen.

Das grundlegende Problem bleibt allerdings bestehen: Wir sind es, die das Vergangene so oder so verstehen, indem wir es uns vergegenwärtigen. Es sind *unsere* Assoziationen und Einfälle, und natürlich können wir uns irren. Unser Verstehen des Anderen wird immer Annäherung bleiben, und jederzeit kann auf ein tiefes Verständnis ein großes Befremden folgen. Spüren wir diesem Eindruck beispielsweise in Bezug auf den Zorn des Achills nach, so kann uns eine Ähnlichkeit zu unserem eigenen Zorn als Kind oder Jugendlichem auffallen. Durch ein ganzes Netz gesellschaftlicher Mechanismen haben wir einen anderen, kontrollierteren Umgang mit unserem Zorn gelernt, als er in der griechischen Adelskultur des 8. vorchristlichen Jahrhunderts üblich war. Je nachdem, welche Saite in uns durch die Lektüre angerührt wird, kann uns die Kraft des Achills und die Rohheit, die in dieser Kraft liegt, faszinieren oder auf eine andere Art berühren. Unsere Gefühlsreaktionen erzählen sicher in erster Linie etwas über unsere eigene Gesellschaft und über uns selbst. Und doch gehen auch von diesen alten Texten und ihren Figuren Gefühlsimpulse aus. Sie lassen uns eben nicht kalt und bleiben uns nicht einfach unverständlich.

Würden wir nicht zumindest annähernd ähnliche grundlegende Gefühle und Gedanken annehmen, würde Geschichte ebenso wie die Lektüre alter Gedichte und die Aufführung alter Dramen ihren Sinn weitgehend verlieren: verstehen, wie das Heutige und wir Heutigen geworden sind. Von solchen grundlegenden Gemeinsamkeiten gehen wir bei jeder menschlichen Kommunikation genauso aus wie die Entdecker und Eroberer des 15. bis 19. Jahrhunderts bei ihren Begegnungen mit den Bewohnern bis dahin unbekannter Kontinente und Inseln, wobei sie unwillkürlich einfach vom Bekannten auf das Unbekannte übertrugen. Aber schon Hernán Cortés lernte mithilfe seiner Übersetzerin und Geliebten Doña Marina, einer gebürtigen Aztekin, die als Sklavin an die Mayas verkauft worden war, dass die Azteken zwar anders als er und seine Soldaten dachten, ihr Denken aber nachvollziehbar war, denn je mehr er verstand, was sie dachten und fühlten, umso mehr war er in der Lage, Listen gegen sie zu ersinnen.[10]

Auch heute sind wir genötigt, andere Menschen kennenzulernen und uns in sie hineinzuversetzen, um sie zu verstehen – Menschen aus weit entfernten Kulturen ebenso wie unseren schrulligen Nachbarn. Dabei schließen wir von ihren eigenen Aussagen *und* unserer eigenen Wahrnehmung ihrer Äußerungen (und den Wider-

---

[10] Vgl. hierzu die schöne Studie ‚Erobern' von Tzvetan Todorov in *Die Eroberung Amerikas*, S. 69–151, zu Doña Marina vor allem S. 123f. Beispiel: Die Azteken fürchten sich vor den Berittenen und ihren Pferden, da sie Pferde nicht kennen und beide anfangs für ein einziges Wesen halten. Cortés lässt daher in der Nacht nach einer Schlacht die Kadaver der getöteten Tiere sorgfältig vergraben und hält so diese Vorstellung aufrecht. (S. 136)

sprüchen dazwischen) auf ihre Antriebe und Absichten. Auch Historiker tun das. Meist gehen sie davon aus, dass Menschen vom Willen getrieben werden, Macht zu haben, wobei dies meist eng mit einem Streben nach Reichtum verknüpft wird. Diese Einschätzung verwundert nicht, haben es Historiker doch traditionell mit der Entwicklung von Staaten und anderen politischen Gebilden sowie deren Führern zu tun. Auch ein Blick auf den Alltag unserer und anderer Gesellschaften scheint diese Einschätzung zu bestätigen. Geschichte erscheint so als ein „Spiel" oder „Kampf", in dem verschiedene Akteursgruppen um Macht und Einfluss ringen.

Ein zweiter Blick auf den Alltag (und in die Literatur, angefangen mit der *Ilias*) aber macht stutzig und wirft die Frage auf, ob das Streben, die begehrte Frau oder den begehrten Mann für sich zu gewinnen und die Verwicklungen, die sich daraus ergeben, nicht doch höher oder zumindest ähnlich gewichtig einzuschätzen wären. Ovid hat in den *Metamorphosen* die gesamte Götter-, Natur- und Menschheitsgeschichte darauf aufgebaut, und auch die Psychoanalyse scheint diese Vermutung vehement zu bestätigen. Zudem macht uns das erotische Begehren mit dem sogenannten „Irrationalen" bekannt. Liebende sind berühmt und berüchtigt dafür, dass sie mit dem größten Kraftaufwand Unternehmungen betreiben, die ihren „eigentlichen" (zweckrationalen) Zielen völlig zuwiderzulaufen scheinen. Mehr als sonst sind wir ihnen gegenüber darauf angewiesen, von ihnen selbst die Gründe ihres Handelns mitgeteilt zu bekommen. Oft sind wir auch danach kaum klüger. Erst indem wir uns tiefer in sie hineinversetzen und auch die offenkundigen Widersprüche ernst nehmen, das heißt befragen und sprechen lassen, werden wir nach und nach etwas von dem verstehen, was den anderen treibt.

In Bezug auf politisches Handeln mag dieser Aspekt auf den ersten Blick verwundern. Sollte Andersons Gedanke, Nationalismus sei eher wie Religion und Verwandtschaft zu behandeln, aber etwas Wesentliches treffen, so erscheint er nicht mehr ganz so abwegig. Weitere Triebkräfte und Motive sind bei ihm ebenfalls bereits angeklungen, etwa die Angst vor dem Tod und einem misslingenden Leben. Eng damit verbunden ist das Bedürfnis nach Sinn und Identität (nach Erkenntnis der Eigentümlichkeit des eigenen Wesens sowie nach Zugehörigkeit – Wir-Identität). Auch hiermit ist das erotische Begehren verknüpft. Von diesen Triebkräften und ihren wechselseitigen Verbindungen wird im 4. Kapitel ausführlicher die Rede sein. In Bezug auf den Nationalismus wird uns immer wieder die Frage beschäftigen: Auf welche Bedürfnisse antwortet eine solche Bewegung, was verspricht sie den Menschen und was vermag sie ihnen zu geben? Um sie beantworten zu können, müssen wir die Äußerungen der Beteiligten ernst nehmen, und zwar gerade da, wo sie absonderlich, widerwärtig oder auf andere Weise irritierend wirken – also genau an solchen Stellen, an denen Gellners Text so merkwürdig aufgeladen wirkt.

Das alles wird exemplarisch an der Entwicklung in Jugoslawien, besonders in Serbien, von 1980 bis 1991 untersucht. Ich beginne jedoch sehr viel früher, da hier – wie anderswo auch – die Nationalisten auf weit zurückliegende Geschehnisse zurückgegriffen und diese als Fundament ihrer Überzeugungen benutzt haben. Deshalb werde ich im ersten Kapitel die Entstehung des serbischen Nationalmythos um die

Schlacht auf dem Amselfeld 1389 aus älteren Legenden und Sagen skizzieren. Dabei geht es um die Fragen: Was ist ein Mythos und worin unterscheidet er sich von einer Sage oder einer Legende? (1.2.) Wie hat sich der Kosovo-Mythos aus älteren Legenden und Sagen entwickelt? In welchem Verhältnis stehen diese zu den damaligen Geschehnissen? Welche Absichten hatten ihre Verfasser beziehungsweise Aufzeichner? Was wird in ihnen über das historische Geschehen hinaus zum Ausdruck gebracht? (1.3.) Warum und in welcher Weise eignet sich gerade dies für die Entwicklung eines nationalen Mythos? (1.4.) Dabei zeigt sich, dass die Legenden und Sagen sowie der nationale Mythos auch als Mittel der Analyse genutzt werden können. Gerade die Konstellationen und Bewegungsformen ihrer Figuren können Aufschluss über Grundkonflikte und -probleme der jeweiligen Gesellschaft geben. Diese sind häufig zugleich solche der jeweiligen Zivilisation oder sogar der Menschheit insgesamt; Adorno und Horkheimer haben mit ihrer Analyse des Odysseus' in der *Dialektik der Aufklärung* dafür ein schönes Beispiel gegeben.

Auch das zweite Kapitel ist noch ein auf das eigentliche Thema hinführendes. Hier geht es darum, was aus dem Mythos wurde, als man an seine Verwirklichung ging. Mit der Eroberung des Kosovo war sein Auftrag, die „Wieder"herstellung der nationalen Einheit Serbiens, zwar noch nicht ganz, aber im wesentlichsten Teil erfüllt. Wie gestaltete sich nun diese Einheit? Auf welche Schwierigkeiten stieß der Versuch? Welche Rolle spielten dabei die durch den Mythos geschaffenen Voreinstellungen? In welcher Weise wirkten die dabei gemachten Erfahrungen auf den Mythos selbst zurück?

Im dritten Kapitel wende ich mich den elf Jahren von Titos Tod 1980 bis zum Beginn der innerjugoslawischen Kriege im Sommer 1991 zu. Dabei greife ich stark auf Zeitungs- und Zeitschriftenartikel der Zeit zurück, um nicht einseitig post festum auf die Entwicklung zu blicken. Unter 3.2. geht es allgemein um die sich zunehmend verschärfende wirtschaftliche, politische, ideologische und gesellschaftliche Krise und die sich immer mehr zu Antagonismen entwickelnden Lösungsversuche der Republikführer, was ich insgesamt als *existenzielle Krise* behandele. Unter 3.3. untersuche ich die Rolle, die der Kosovo-Mythos hierbei spielte, wobei ich einzelne gesellschaftliche Gruppen (Teile der orthodoxen Geistlichkeit: 3.3.2. und der Intellektuellen: 3.3.3.) ausführlicher darstelle. Schließlich geht es in 3.3.4. um seine politische Nutzung seit der Machtübernahme Slobodan Miloševićs. Dabei wird auch deutlich werden, welche Bilder im Zentrum der nationalistischen Aufladung der Öffentlichkeit gestanden haben.

Im vierten Kapitel werde ich mich diesen Bildern ausführlicher widmen. Was eigentlich kommt zum Ausdruck, wenn von ‚Verrat', ‚Genozid', ‚Einheit' und anderem die Rede ist? Nach und nach wird deutlich werden, was für ein enges Geflecht diese Bilder miteinander bilden, wobei jedes von ihnen mehrfach aufgeladen ist. Auch die starken Gefühle, die mit ihnen einhergehen, werden dadurch begreiflicher.

Dieses Geflecht mythischer Bilder ist im Wesentlichen übertragbar auf andere Nationalstaaten. Besonders solche werden darin wiederzuerkennen sein, die selbst

mit Problemen der ‚Amputation', des Systembruchs, der immer die Frage des ‚Verrats' akut werden lässt, oder einer existenziellen Krise zu tun haben. Weniger offensichtlich sind die Ähnlichkeiten mit ‚gesättigten', ‚gesetzten' Nationalstaaten, deren Bürger, Politiker und Intellektuelle solchen Bildern in der Regel verständnislos gegenüberstehen, voll des Bewusstseins, man selbst habe derlei ‚mittelalterliche' Vorstellungen längst hinter sich gelassen. Daher habe ich ein fünftes Kapitel angefügt, das der Frage nachgeht: Was geschieht mit Staaten – in diesem Fall besonders mit Deutschland –, die in einen solchen nationalen Konflikt eingreifen? Welche Bilder benutzen sie, um einen Krieg zu führen? Was sagen diese Bilder über die innere Situation dieser Staaten aus? Wie wirkt sich ihr Eingreifen auf den nationalen Konflikt aus? Dabei erweist sich, dass ein wesentliches Problem dieses Eingreifens darin bestanden hat – und zum Teil bis heute besteht –, dass die Beteiligten seitens der EG/EU und der USA den nationalen Kern der Konflikte um Jugoslawien, wie ich ihn in den vorangegangenen Kapiteln entwickle, weitgehend unbeachtet gelassen haben.

Das Jahr 2004 als Ende dieser Arbeit ist eher willkürlich gewählt. Mir kam es darauf an, skizzenhaft einige Aspekte dieses Eingreifens darzustellen. 2004 markiert mit dem Eintritt Sloweniens in die EU im Mai und den gewalttätigen Unruhen im Kosovo im März zwei wesentliche Aspekte der gewaltsamen Aufteilung Jugoslawiens: die erfolgreiche eigenstaatliche Entwicklung der beiden reichsten Republiken und die Blockade der ärmeren in ungelösten nationalen Konflikten.

Da es zu unserem Hauptthema unzählige Zeitzeugen, auch unter den Akteuren, gibt, hätten anhand von Interviews die hier entwickelten Thesen überprüft werden können. Voraussetzung hierfür wäre eine behutsame Rückführung zu den damaligen Gefühlen und Motiven gewesen. Das hätte den Rahmen dieser Arbeit allerdings vollends gesprengt. So bleiben für eine Überprüfung vorerst nur der intersubjektive Dialog und die Anwendung in der Praxis, auf die ich kurz in den ‚Schlussfolgerungen' eingehe.

Schließlich ist seit der Fertigstellung der Arbeit viel geschehen, was die Lage in den Nachfolgestaaten Jugoslawiens weiter verändert hat, vor allem hat sich das Kosovo am 17. Februar 2008 mit beträchtlicher internationaler Zustimmung für unabhängig erklärt. Das hat das in den ‚Schlussfolgerungen' diskutierte alternative Vorgehen weitgehend obsolet gemacht. Ich stelle es trotzdem vor, da es zum einen deutlich macht, dass in dieser Lage auch anders hätte gehandelt werden können, und zum anderen einen Umgang mit nationalen Konflikten beschreibt, der auch anderswo hilfreich sein könnte.

Erstes Kapitel

Die Schlacht auf dem Amselfeld und ihre Überlieferung

1.1. Was wissen wir von der Schlacht?

Am 28. Juni 1389 – dem 15. nach dem alten julianischen Kalender – trafen zwei Heere auf dem Amselfeld aufeinander, ein christliches unter dem serbischen Fürsten Lazar und ein osmanisches, das Sultan Murad I. anführte. Die christlichen Herrscher verteidigten ihre Gebiete gegen die seit über drei Jahrzehnten auf dem Balkan vordringenden Osmanen. Lazar war der mächtigste unter den serbischen Fürsten, zumal ihn die Serbische Orthodoxe Kirche unterstützte. Serbischer König war er gleichwohl nicht, denn das Königreich war bereits in den vorangegangenen drei Jahrzehnten zerfallen.[1]

Die als gesichert geltenden Fakten zur Schlacht sind dürftig:

> The fighting was intense, and there were heavy losses on both sides. Both Lazar and Murat were killed. At the end of the battle the Turks were left in possession of the field. Murat was succeeded by his son Bayezit, who was commanding some of the Turkish forces at the battle; he then took what remained of his army back to the Ottoman heartlands to secure his succession. Lazar was succeeded by his young son Stefan Lazarević, who, acting under the guidance of his mother, the widowed Queen Milica, later agreed to become a Turkish vassal.[2]

Nicht einmal der Ausgang der Schlacht kann als sicher gelten. So gibt es vor allem einige frühe Quellen, die von einem serbischen Sieg sprechen.[3] Die Gründe, die

---

1 Emmert: *Serbian Golgotha*, S. 19. In den Quellen wird er allerdings oft als Zar bezeichnet.

2 Malcolm: *Kosovo*, S. 61.

3 So die Anweisungen des Rats von Venedig vom 23.7.1389 an ihren Botschafter, Andrea Bembo, den sie nach Konstantinopel und Adrianopel sandten; der Brief des bosnischen Königs Tvrtko an die Stadt Trogir zum „Sieg über die Türken“ am 1. August (beide in Subotić: *Yugoslav Popular Ballads*, S. 75 u. Braun: „*Kosovo“*, S. 9–11); der Brief der florentinischen Senatoren vom 20. Oktober (Emmert, a. a. O., S. 45f.; Braun, S. 14f.); die Chronik des Franzosen Philippe de Mézières wenige Jahre später (Emmert, S. 49f., nach de Mézières: *Songe du vieil Pelerin*; a. in: de Mézières: ‚Epistre lamentable et consolatoire‘, wo der Ausgang allerdings nicht so eindeutig dargestellt wird; hier ist nur von hohen Verlusten auf beiden Seiten die Rede); die ersten erhaltenen byzantinischen Reaktionen (Grégoire: ‚L’Opinion byzantine et la bataille de Kossovo‘ u. Ćirković: ‚Dimitrije Kidon o kosovskom boju‘; diese u. die folgenden Angaben nach Malcolm, a. a. O., S. 75); einige frühe serbische religiöse Texte, die *pohvale* oder Gedenk-Lobreden (Ra-

Noel Malcolm hierfür anführt, leuchten ein: Zum einen war der Sultan in der Schlacht getötet worden, was besonders für die byzantinischen Autoren von Interesse gewesen ist – nicht von Interesse war hingegen, was in oder mit einem entfernten slawischen Fürstentum passierte. Zum anderen blieb die osmanische Armee nicht in der Gegend; Bayezid hatte genug damit zu tun, seine Nachfolge als Sultan zu sichern.[4]

Nach Malcolm sehen die meisten modernen Historiker den Ausgang der Schlacht als unentschieden an, allerdings mit zwei wichtigen Einschränkungen:

> The first is that, in technical military terms, the battle can still be described as an Ottoman victory, because it was the Serbian army which broke and ran and the Turkish one which ended the day in possession of the field. And the second is that, while the Serbs had expended all their military strength, the Turks were able to come back again and again in later years with ever-larger armies.[5]

Auch die Bedeutung der Schlacht wird durchaus unterschiedlich bewertet. Viele sehen die Folgen der Schlacht an der Marica 1371 als viel gravierender an. Damals wurde eine komplette serbische Armee in Bulgarien vernichtet. Die serbisch beherrschten Teile Mazedoniens gingen an die Osmanen und diesen öffnete sich wohl bereits damals der Weg zur weiteren Eroberung des Balkans. Der Zerfall des serbischen Reichs hatte bereits nach dem Tod Zar Dušans 1355 begonnen. Andererseits waren die Auswirkungen der Schlacht auf dem Amselfeld längst nicht so katastrophal, wie sie in den Überlieferungen erscheinen. Serbien erholte sich danach und erlebte durch die vielen gebildeten Flüchtlinge aus dem Byzantinischen Reich sogar eine kulturelle Blüte. Bis 1459 konnte es eine gewisse Unabhängigkeit wahren.[6]

In den ersten anderthalb Jahrhunderten nach der dauerhaften Einverleibung ins Osmanische Reich 1455 verbesserten sich für die meisten Bewohner der Region die Lebensumstände sogar. Selbst christliche Ritter wurden als *Spahis* in das osmanische Lehnssystem integriert, ohne dass sie deshalb hätten konvertieren müssen. Das Rechtssystem war in dieser Zeit verhältnismäßig verlässlich und im Großen und Ganzen weniger drakonisch als anderswo in Europa. Für die Bauern waren die Vorteile – sehr viel weniger Frondienste, zum Teil konnten sie durch Barzahlungen abgegolten werden, der Bauer konnte das Land verlassen, wenn er dem Spahi dafür

---

dojičić: ‚Pohvala knezu Lazaru sa stihovima', S. 248); sowie die volkstümlichen Erzählungen, die ein slowenischer Kosovo-Reisender in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts hörte (Curipeschitz: *Itinerarium der Botschaftsreise des Josef von Lamberg und Niclas Jurischitz durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel 1530*, S. 49). In keiner der frühen kirchlichen Quellen ist, im Gegensatz zu Schriftstücken aus Florenz und Siena, von einer Ermordung Murads die Rede (Emmert, a. a. O., S. 74).

Die Übersetzung serbokroatischer Titel ist im Literaturverzeichnis zu finden.

4 Malcolm, a. a. O., S. 75f.

5 Ebd., S. 76.

6 Ebd., S. 58; Emmert, a. a. O., S. 2f. und die Diskussion auf S. 25f.

eine Strafe zahlte – so überzeugend, dass sie von jenseits der Grenzen ins Osmanische Reich einwanderten. Auch die Städte wuchsen bis zum Ende des 15. Jahrhunderts erheblich, Handel und Handwerk florierten. Dass es im 16. Jahrhundert Grundschulen, Bibliotheken und berühmte osmanische Schriftsteller aus dem Kosovo gab, zeigt, dass es sich keineswegs um ein „dunkles Zeitalter" handelte.[7]

Dass dies in den Legenden anders dargestellt ist, spiegelt die religiöse Katastrophe einer Niederlage gegenüber den „Ungläubigen" wider. In den Sagen hingegen dürften sich spätere Erfahrungen, vor allem des späten 18. und 19. Jahrhunderts zeigen, in denen das Osmanische Reich immer mehr an Macht verlor, militärisch zunehmend in die Defensive und in den Bereichen Wirtschaft, Staatsfinanzen und Verwaltung ins Hintertreffen geriet, was zu einem wachsenden Druck auf die christliche Bevölkerung, gerade auch was die Steuerbelastung angeht, führte.

1.2. Exkurs: Grundlegendes zur Unterscheidung von Mythos, Sage und Legende

Die Quellenlage wird zusätzlich dadurch erschwert, dass die Legendenbildung sehr bald nach der Schlacht einsetzte und die historischen Fakten in ihrem Sinn verändert hat. Welcher Sinn aber steckt in dieser und in ähnlichen Formen der Überlieferung? Allgemein gilt im historiografischen Umgang mit ihnen, sie kritisch an dem zu messen, was sich über die historischen Fakten sagen lässt:

> […] wenn man als Wissenschaftler von Mythen redet, dann soll man die Mythenkritik nicht aussparen, man soll sagen, in welcher Weise Mythen selektiv sind, was sie abblenden und weglassen; man soll sagen, daß sie sich gegen die Überprüfung im Diskurs sperren und gegen Argumente wie gegen Evidenz immun sind; man soll klar zwischen ihrem Realitätsgehalt und ihrer Verzerrungsleistung unterscheiden; man soll nicht mythisch über Mythen sprechen, sondern wissenschaftlich, d. h. im Geist der Aufklärung.[8]

---

[7] Malcolm: *Kosovo*, S. 97–105.

[8] Kocka: ‚Faszination und Kritik', S. 392. Ähnlich auch Čolović 1994: ‚Mythen des Nationalismus', S. 21: „Die Kritik der politischen Mythologie ist aufgerufen, die gesellschaftlich nützlichen Funktionen der Mythen in Krisenzeiten zu erkennen und zu erklären und diese Funktionen von den Effekten zu unterscheiden, welche die Mythen bewirken, wenn sie vor den Karren kriegslüsterner nationaler Demagogen gespannt werden." Leider löst er das nicht ein. Er bemerkt lediglich, das Problem des Mythischen erscheine heute „als Problem des Ortes, genauer der Angemessenheit". Und er schließt die Hoffnung an, dass „eine der größten Ebben der Rationalität" nicht ewig dauere.

Mit Legenden und Sagen wird in der Regel ähnlich verfahren. Eine solche Forderung nach historischer Analyse des Wahrheitsgehalts der Texte ist weitgehend Folge ihrer Instrumentalisierung, vor allem durch religiöse und politische Propagandisten seit dem 19. Jahrhundert. Erst das kritische Quellenstudium hat zu Kriterien geführt, historische Fakten, wie unsicher diese auch immer sein mögen, Verfälschungen gegenüberzustellen. Da Wissenschaftlichkeit einer der obersten Werte moderner Gesellschaften geworden ist, haben auch Propagandisten stets versucht, ihre Behauptungen wissenschaftlich zu untermauern – wie es vordem religiös geschah. Allein, die wissenschaftliche Kritik solcher Propaganda hat diese zwar gestört, aber kaum getroffen.[9] Um die Bedeutung von Mythen, Sagen und Legenden und vor allem ihre Brauchbarkeit für Propaganda besser zu begreifen, scheint es notwendig, genauer danach zu fragen, was in ihnen eigentlich zur Sprache kommt.

Wohl bedingt durch die zerstörerische Rolle, die diese Überlieferungen in gewalttätigen Konflikten der Gegenwart spielen, hat das Interesse an derartigen Fragestellungen in letzter Zeit etwas zugenommen. Es fällt jedoch auf, wie verschwommen die Begriffe auch dann noch oft sind. So schreibt etwa die ansonsten sehr klar analysierende Olga Zirojević:

> Das, was nach Meinung von M. Maticki ‚dem System der Gesänge über die Amselfelder Schlacht (dem Amselfeld-Zyklus als Heldenepos) ermöglichte fortzudauern, was dazu beitrug, daß dies tatsächlich am längsten in der Erinnerung unseres Volkes blieb, war sicherlich das archetypische System, das lange vor der Amselfelder Schlacht im kollektiven Bewußtsein angenommen und wirksam war.[10]

Das „archetypische System" – wenn man überhaupt von einem solchen sprechen will – wird gerade nicht von irgendeinem „Bewusstsein" angenommen.[11] Der Begriff der Archetypen macht nur dann Sinn, wenn man in ihnen „das zeitlich und räumlich Ubiquitäre"[12] sieht, das aber unbewusst wirkt. Die so entstehenden Bilder und Geschichten bilden sich *wie von selbst* und verfügen über ein eingeschränktes Reper-

---

9 Etwa wenn Slobodan Milošević in seiner Rede zur 600-Jahr-Feier der Kosovo-Schlacht ausdrücklich einräumt, es sei heute „schwer zu sagen, was an der Kosovo-Schlacht historische Wahrheit und was Legende ist", um gleich hinzuzufügen: „Heute ist das aber auch nicht mehr wichtig." (Siehe im Anhang S. 488.)

10 ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 49, nach Maticki: ‚Slovar kosovske bitke (Kosovo polje)', S. 176.

11 S. hierzu Jung: *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, bes. Kap. I: ‚Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten' und Kap. II: ‚Über den Begriff des kollektiven Unbewußten'.

12 Drewermann: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1, S. 301. An anderer Stelle betont er sogar, sie seien älter als alles Menschliche: „[…] sie sind am ehesten zu verstehen als die frühesten Fixierungsstellen des Psychischen innerhalb der Evolution" (S. 270). Das sind gewagte Thesen. Ich werde auf S. 47f. noch näher auf sie eingehen.

toire, was einem leicht als „eine begrenzte Anzahl von Allgemeinplätzen“[13] erscheinen kann. Ein solcher Umgang mit der Wirklichkeit ist dann schnell in das primitivere Bewusstsein einer früheren Kulturstufe verlegt: „Die Identifizierung mit den mythischen oder epischen Helden ist eine wohlbekannte Erscheinung in traditionellen Gesellschaften (folkloristisch-mythisches Bewußtsein).“[14] Dass dies Etikettierungen aus Hilflosigkeit sind, zeigt sich auch darin, dass Bezeichnungen wie „archetypisches System“, „folkloristisch-mythisches Bewusstsein“ oder „magisch-animistisch-traditionelle[n] Denkungs- und Lebensart“[15] merkwürdig in der Luft hängen bleiben und nicht zum Ausgangspunkt einer Analyse gewählt werden.

Was aber erzählen die Legenden und Sagen, die sich um die Schlacht auf dem Amselfeld bilden, eigentlich, wenn es offensichtlich *nicht* die historischen Fakten sind? Was bewirken derartige Geschichten? Vielleicht lassen sich so bereits erste Hinweise darauf finden, wie sie über so lange Zeiträume hinweg immer wieder großen Einfluss ausüben konnten.

Legenden und Sagen? Wenn von den Geschichten um die Kosovo-Schlacht die Rede ist, besonders wenn es um deren gegenwärtige Wirkungen geht, fällt schnell das Wort „Kosovo-Mythos“. Mythos, Legende, Sage und mehr noch die Adjektive mythisch, legendär, sagen- und märchenhaft werden meist synonym gebraucht, auch in anderen Zusammenhängen. Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser stellt in seinem Aufsatz ‚Theorien des Mythos‘ fest, dass keine der verschiedenen Theorien des Mythos bislang Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben könne.[16] Das habe mit dem verschiedenartigen Material zu tun.

> Tatsächlich wird man konstatieren müssen, daß
> 1. Mythen, die ein literarisches Genre darstellen, deutlich zu unterscheiden sind
> 2. von Mythen, die heilige Texte, von deren Rezitation eine unmittelbare Wirkung auf gesellschaftliche und natürliche Prozesse erwartet wird, zu sein beanspruchen,
> 3. von Mythen, die als eine Art Verfassung oder Grundgesetz angeführt werden, und diese wiederum
> 4. von Mythen, in denen individuelle psychische Konflikte kollektiv verbindlich verhandelt werden, sowie
> 5. von Mythen, in denen in vorwissenschaftlicher Weise etwas über die Geschichte eines Volkes ausgesagt ist, um nur diese Beispiele zu nennen.[17]

Zinser zieht daraus den Schluss, dass man weder einen allgemeinen Begriff noch eine allgemeine Theorie des Mythos verwenden könne.[18]

---

13 Zirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis‘, S. 56.

14 Ebd., S. 49.

15 Čolović: *Bordell der Krieger*, S. 124.

16 Zinser: ‚Theorien des Mythos‘, S. 147–161.

17 Ebd., S. 157f.

18 Ebd., S. 158.

Der Philosoph Kurt Hübner kommt beim Vergleich von Theorien des Mythos zu einer anderen Folgerung. Trotz beträchtlicher Unterschiede hält er als Gemeinsamkeiten fest:

> Erstens: Eine mythische Welt hat ihre Wurzeln in der Erfahrung einer göttlichen Gegenwart, etwas Numinosem.
>
> Zweitens: Der Mythos stellt auf dieser Grundlage ein geschlossenes System des Denkens und Erfahrens dar, das die ganze Lebenswirklichkeit umfaßt, aber vollständig von unserem Denk- und Erfahrungssystem abweicht.
>
> Drittens: Wir müssen dieses System historisch verstehen, das heißt, aus seinen historischen Bedingungen, und dürfen uns dabei nicht von heutigen Vorstellungen oder Vorurteilen leiten lassen.
>
> Viertens: Gelingt uns das, dann können mythische Erfahrungen wieder verständlich, wenn nicht gar wiederbelebt werden.[19]

Während Zinser unter dem Begriff „Mythos" eine verwirrende Vielfalt von Texten konstatiert, weil er ganz positivistisch vorgeht und weder versucht, etwas vom Bewegungsmoment von Mythen zu erfassen, noch herauszufinden, auf welche Probleme Mythen antworten, präsentiert Hübner uns eine recht vage Denk- und Erfahrungsweise, die der unseren offenbar völlig fremd ist. Dass Mythen in modernen nationalistischen Bewegungen eine zentrale Rolle gespielt haben und bis heute spielen, erscheint unter dieser Annahme völlig unverständlich. Hübners vierte These zeigt allerdings eine gewisse Faszination für ‚den Mythos', die sich auch im Titel seines Aufsatzes findet. Solche Texte bewegen sich sprachlich und von ihrem Denken her bereits selbst in der Nähe mythisierender Texte, wie sie von Nationalisten geschrieben werden. Das wird besonders deutlich in der verschwommenen Sprache, die mitunter den Gegenstand zu verlieren scheint, etwa wenn Hübner den Mythos davor retten will, der Welt der Märchen zugeordnet zu werden.[20]

Beide Herangehensweisen helfen also in Bezug auf die Ausgangsfrage, welcher Sinn in derartigen Formen der Überlieferung stecke, wenig weiter. Vielleicht gibt das Wort selbst mehr Aufschluss.

> Nun ist *Mythos* selber ein sehr vieldeutiges Wort. Eigentlich heißt es ja nur eben dieses, nämlich „Wort"; es ist dann, genauer gesagt, „Erzählung", „Geschichte"; und in der Sprache, in der es aufgeladen worden ist – übrigens recht spät erst aufgeladen, keine selber archaische Angelegenheit –, heißt es dann: die Geschichten, die man erzählt von Göttern und Halbgöttern und den Unterirdischen.[21]

Und den *daimones*, fügt der Religionsphilosoph Klaus Heinrich in der Anmerkung noch hinzu. Er fährt fort:

---

[19] ‚Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution', S. 243.

[20] Ebd., S. 241.

[21] Heinrich: *Floß der Medusa*, S. 11, nach Platons Definition in: *Politeia*, St. 392 A.

> Und das sind Geschichten, in denen nicht nur das Verhalten der Beteiligten festgelegt wird, sondern das aller ihrer Nachfahren und Nachfolger mit. Es wird geprägt in ‚jener' Zeit, in der sich diese Geschichten abgespielt haben, und später kann, ja muß man immer wieder hineinspringen in diese patterns. So weit der Zwangscharakter der Sache. Aber das hat nicht nur Zwangscharakter. Denn Mythen werden nicht in einer verbindlichen und normativen Form erzählt, sondern in zahlreichen, zuletzt die Unendlichkeit erreichenden Formen; sie variieren, und sie versuchen, die Geschichten, die sie erzählen – durch die sie *Geschichte* blockieren –, auch zugleich, qua Variation, wieder von diesem Zwang freizumachen.
>
> Das heißt mit anderen Worten: jene Variationen dort rücken ab von der Verbindlichkeit der Kulte, die sie begleiten; es sind zu gleicher Zeit Befreiungsunternehmungen, allerdings immer wieder stockende und scheiternde – sehr realistische und sehr veristische: in den Mythen wird nicht verdrängt, sondern werden uns die Verdrängungsprozesse selbst vorgeführt, und wir können daraus lernen, die Geschichte der Gattung Mensch besser zu verstehen, vielleicht sie besser fortzusetzen als die an ihr scheiternden Heroen und Heroinen des Mythos.[22]

Der einzelne Mythos setzt einen Ursprung fest, aus dem das Gegenwärtige gefolgt sei. Wirksam ist in diesem Ursprung eine Sehnsucht nach Einheit, der Einheit des Seienden überhaupt und vor allem der Menschen mit dem Göttlichen oder, wie der Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich es genannt hat, mit dem „Triebgrund der Wirklichkeit". Aber auch der Ursprung ist jeweils schon ein in sich gespaltener, wie Heinrich an Hesiod gezeigt hat. Dort stehen ohne Erklärung drei Ursprungsfiguren nebeneinander: Chaos, Gaia und Eros.[23] Der Mythos versucht also, in seinem Begründungsunternehmen eine ersehnte Einheit herzustellen, ohne die Erfahrung, dennoch gespalten zu sein, zu leugnen. Damit klingt zugleich die Geschlechterspannung als zentrale menschliche Erfahrung dieser Ambivalenz an – sie ist einer der wesentlichen Stoffe der Mythen. Von dieser Bewegung her, die Ordnung der Welt immer wieder ins Lot zu bringen und dort zu halten, indem sie die Spannungen balancieren, beziehen die Mythen ihre Anziehungs- und Schubkraft.[24] Dabei sind sie selbst der Spannung ausgesetzt zwischen Verfestigung und damit vermeintlicher Sicherung, was in Richtung der Kulte geht, und dem Antworten auf

---

[22] Ebd., S. 11f.

[23] *Anfangen mit Freud*, S. 79 mit Bezug auf Hesiod: *Theogonie*, 116–122. Dabei ziehen sich die Spaltungen und die mit ihnen entstehenden Ambivalenzen bis in die einzelnen Figuren selber: In Chaos und Gaia sieht Heinrich die Spaltung der mütterlichen Macht in den (verschlingenden) Schoß und die (nährende) Brust; und auf Gaia selbst (der Erde) wütet das Chaos und gähnt der unterweltliche Tartaros-Schoß.

[24] Heinrich: *Floß der Medusa*, S. 30. „Die Geschlechterspannung […] ist durchaus nicht die Spezialität einer erotischen und sexuellen Sphäre. Sie ist die Spannung des zweigeschlechtlichen Lebens in unserer Zivilisation, von der sexuellen bis in die intellektuelle, vom leiblichen bis zum wortsprachlichen Erkennen. Sie besteht bekanntlich nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern auch im einzelnen Individuum […]." (Ebd., S. 206)

die ständigen Verschiebungen der Balance, die es immer wieder notwendig machen, die Erzählung abzuändern.

Die von Zinser festgestellten Unterscheidungen erweisen sich hiermit vor allem als formal und gehen an der Übereinstimmung im Wesentlichen vorbei. In den Punkten 2–5 wird jeweils etwas begründet, was von grundlegender gesellschaftlicher Bedeutung ist, sei es die gesellschaftliche Ordnung selbst (3, aber auch 5), die Beeinflussung gesellschaftlicher oder natürlicher Prozesse (2) oder der Umgang mit zentralen psychischen Konflikten (4). Punkt 1 hingegen behandelt einen ganz anderen Aspekt, die literarische Schaffung von Mythen, wozu in gewisser Weise nahezu alle antiken gehören würden, die uns erst in ihrer literarischen Form überliefert sind, im engeren Sinn dann Texte wie Vergils *Äneis* oder ein Teil von Wagners Opernlibretti.

Eine Bedeutung zu begründen, heißt hier übrigens gerade nicht sie zu erklären:

> die Funktion des Mythos ist es nicht, Erklärungen zu liefern, sondern Gewißheit zu geben, nicht, Neugierde zu befriedigen, sondern Vertrauen in Macht einzuflößen, nicht, Geschichten zu erfinden, sondern jene Ereignisse festzuhalten und herauszuheben, die im kontinuierlichen Strom des Alltagslebens für die Gültigkeit des Glaubens zu zeugen vermögen.[25]

Sie können dies allerdings nur, wenn sie in oben angeführter Weise auf zentrale menschliche Fragen antworten. Daher trifft es den Kern einer Mythenauslegung, wenn Eugen Drewermann bemerkt, es gehe „wesentlich um die Betrachtung der Gefühle, die gerade die Anfangsmotive […] beim ersten Lesen und Hören wachrufen“.[26]

Es scheint, dass das, was hier ausgedrückt wird, kaum anders ausgedrückt werden kann:

> Niemals hätten die biblischen Autoren – und andere – zu einer symbolischen Sprechweise ihre Zuflucht genommen, wenn sie Sachverhalte hätten mitteilen wollen, deren Bedeutung sie subjektiv in Gänze zu erfassen vermocht hätten; sie hätten dann in begrifflicher Terminologie wiedergeben oder allenfalls in allegorischer Sprache verdeutlichen und ausmalen können, was sie zu sagen hatten. Ein Symbol hingegen ist stets dort erforderlich, wo etwas nur geahnt und gerade nicht begrifflich ausgesprochen werden kann.[27]

Von daher die Nähe der Mythen zum Traum, wodurch es nahelag, dass sich Psychoanalytiker sehr früh mit ihnen zu beschäftigen begannen. Umgekehrt ist ein Mythos, der des Ödipus, zentral für die psychoanalytische Theoriebildung gewesen.

---

[25] Malinowski: ‚Magie, Wissenschaft und Religion‘, S. 68.

[26] In: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1, S. 206.

[27] Ebd., S. 219.

Damit wird auch deutlicher, dass das von Hübner festgestellte vollständige Abweichen des mythischen Denkens von unserem wissenschaftlich geprägten nicht nur und vielleicht auch nicht in erster Linie darin besteht, dass dieses Denken in der Erfahrung einer göttlichen Gegenwart gründet. Es geht hierbei um ein Denken, das gerade das thematisiert, was die Gesellschaftswissenschaften meist als irrational beiseite schieben beziehungsweise der Psychologie überantworten: Wie ist angesichts existenzieller Bedrohungen, wie denen, zerrissen oder ausgelöscht zu werden, eine Balance zu halten und das Leben zu wagen?

In welchem Verhältnis stehen nun die Mythen zu den Legenden und Sagen?

> […] so wie in diesen [neben den Mythen spricht Drewermann hier von Märchen] der archetypische Symbolismus, so überwiegt in den Sagen und Legenden die Person des Helden und des Heiligen – seine innere Psychodynamik sowie die Haltungen und Verhaltensweisen derer, die ihm begegnen, stehen also interpretativ im Vordergrund.[28]

Drewermann führt weiter aus, dass in der Sage der als vorbildlich dargestellte Held an der Welt leide und versuche, sie mit der Stärke seines Ichs in Ordnung zu bringen. Auch in der Legende tritt ein geläuterter Mensch in einer ungeläuterten Welt auf, aber er lässt sich in seinem Handeln im Wesentlichen von göttlichen Kräften tragen und handelt weniger aus der Kraft seiner Person als der Held der Sage. Sowohl der Heilige als auch der Held sind meist Korrekturen oder sogar Antithesen zu der gesellschaftlichen Situation ihrer Zeit und damit stärker zeitbezogen als die Ewigkeit beanspruchenden Mythen. Auch Sagen und Legenden sind allerdings keineswegs in einem wissenschaftlichen Sinn historisch, geht es doch in ihnen darum, das Wesentliche aus einem einmaligen geschichtlichen Geschehen herauszudestillieren und zu gestalten.[29] Das aber heißt, dass sich potenziell jeder Mensch – zumindest der jeweiligen Epoche – in ihnen wiederfinden kann. Dann stellen die einzelnen Figuren Anteile der Psyche dar, deren Konflikte thematisiert werden, das heißt die Gefahren, in die der Held gerät, und die Versuchungen, denen sich der Heilige ausgesetzt sieht, werden als zentrale ihrer Zeit behandelt.

Der oft nahezu synonyme Gebrauch von Mythos, Sage und Legende hat jedoch auch etwas mit diesen selbst zu tun. Sie sind nicht scharf gegeneinander abgegrenzt. Sind die Herakles-Geschichten nun Mythos oder Sage und die Dichtung des Parzivals Sage oder Legende? Das Psychische ist nicht in Bezirke aufgeteilt, es ist eher fluid, es konzentriert sich unterschiedlich, und mitunter kommt es auf den Zuhörer oder Leser an, welchen Aspekt er stärker betont. Diese Fluidität wird auch in den Erzählungen um die Schlacht auf dem Amselfeld deutlich.

---

[28] Ebd., S. 391.

[29] Ebd., S. 416–418 (Held und Heiliger), S, 424 (Korrekturen der gesellschaftl. Situation), S. 153 (nicht „historisch“).

1.3. Die Entwicklung der Legenden und Sagen zur Schlacht

1.3.1. Die Legenden

Bereits etwa ein Jahr nach der Schlacht wurden Lazars Gebeine in das von ihm gegründete Kloster Ravanica überführt. Zugleich wurden erste kirchliche Texte verfasst, die der Verherrlichung des nun zu einem Heiligen erklärten Fürsten dienen sollten. Die orthodoxe Kirche hatte sich bereits in den innerserbischen Machtkämpfen auf Seiten Lazars gestellt, jetzt gestaltete sie ihn zu einer Symbolfigur aus, die die Herrschaft seines Hauses und so auch den Einfluss der orthodoxen Kirche weiterhin sichern sollte. Als mit der Zeit der osmanische Einfluss weiter wuchs und sich schließlich Lazars Sohn Stefan als Vasall dem Sultan unterordnete, galt es, den Zusammenhalt, besonders den des Adels, zu stärken. Zugleich musste eine theologische Erklärung für die Niederlage der Christen gegen die Gottlosen, die sich immer weniger übersehen ließ, gegeben werden. Nach dem Ende der Lazarevići galt es, die Reichsidee, an die die Kirche gebunden war, zu retten. Wie volkstümlich diese Legenden über die Jahrhunderte waren und ob es neben den kirchlichen Texten auch mündliche Varianten gab, lässt sich kaum sagen, da darüber bis ins 19. Jahrhundert keine Quellen vorliegen.

Aus der Zeit zwischen 1390 und 1419 sind zehn kirchliche Texte zur Schlacht überliefert.[30] So heißt es beispielsweise in einer Hagiografie, die nach dem Herbst 1390, aber wahrscheinlich noch vor dem Feuer in Ravanica im August 1398 geschrieben worden ist:

> I rather shed my blood
> Than draw near to
> Or bow down to
> The cursed and evil
> Murderer, Hagar.
> You are the only one
> Emperor, my lord
> Jesus Christ
> To whom and for whom
> I lay down my soul.
> On the fifteenth, the sons of destruction
> Killed the pious Lazar with a sword
> Together with a multitude of thousands
> Of those who fought with him.

---

[30] Zirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 45. Ein Verzeichnis der Predigten, Lobreden und hagiografischen Arbeiten in Serbien aus der ersten Zeit nach der Schlacht bei Emmert: *Serbian Golgatha*, S. 186. Auf serbisch veröffentlicht und mit einer literaturwissenschaftlichen Analyse versehen bei Trifunović: *Srpski srednjovekovni spisi o knezu Lazaru i kosovskom boju*.

And so his servants, one in spirit,
Met their end with their lord.[31]

In einem anderen kirchlichen Text heißt es:

> You are the good shepherd who offered his soul for us. How shall we praise you? With which language is it worthy to celebrate you? O praiseworthy martyr, Lazar, come unseen to us and stand in our midst. Show us the songs of praise so that we will not be like sheep who have no shepherd. You are our shepherd; you cared for your flock which Christ the Lord gave to you. Do not surrender us to a shepherd whom we do not know. Do not scatter your flock which you gathered and for whose sake you shed your holy blood.[32]

Indem die kirchlichen Autoren Lazar zu einem Märtyrer und Nachfolger Christi, ja im zweiten Text sogar zu einer zweiten Christusfigur machen, können sie die Niederlage in einen Sieg verwandeln. Das Opfer des eigenen Lebens ist gerade Zeichen der Überlegenheit. Indem Lazar hier nicht als ein Gefallener im Kampf um Macht und eigene Interessen erscheint, sondern sein Tod als ein für andere erlittener dargestellt wird, kann er zu einer Figur werden, die Einheit stiftet.[33] Dabei antwortet das Bild des hütenden und schützenden Hirten auf die gerade in einer Umbruchzeit starken Ängste vor der Zukunft: Was auch immer geschehen mag, Lazar wird die Gläubigen als göttlicher Beistand nicht verlassen.[34]

Zum späteren Mythos trägt nur die in einigen dieser Texte auftauchende Rede Lazars bei, die er vor der Schlacht an seine Truppen gehalten hat. Aus dem darin beschworenen Märtyrertod entwickelte sich später die Wahl des himmlischen König-

---

[31] Emmert, a. a. O., S. 63, nach dem *Prološko žitije kneza Lazara*, in Radojičić: ‚Pohvala knezu Lazaru sa stihovima', S. 251.

[32] Aus dem anonymen *Pohvalno slovo knezu Lazaru*, in: ‚Pohvala knezu Lazaru', hg. v. Daničić, S. 360, übers. v. Emmert, a. a. O., S. 66.

[33] Diese Figur hat auf osmanischer Seite durchaus ihre Entsprechung: Nach den Darstellungen türkischer Geschichtsschreiber öffnete das bewusste Opfer Sultan Murads den Weg nach Europa und befestigte das Osmanische Reich. (Zirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 53)

[34] ‚Der gute Hirte' ist ein gutes Beispiel dafür, wie Symbole überdeterminiert sind. Es ist bezeichnend, dass sich ‚die Schafe' nach dem ‚Hirten' sehnen sollen. Schützt er sie auch gegen manche Gefahren, so ist es am Ende doch er, der sie schlachtet. Der allgütige Gott wie der allgütige Fürst bekommen so einen bedrohlichen doppelten Boden, und es wird fraglich, ob es so angeraten ist, sich selbst als Schaf zu verstehen.

Ich bin selbst so sehr an die festgelegte Bedeutung dieses Symbols gewöhnt gewesen, dass mir dieser doppelte Boden nicht aufgefallen ist. Ich verdanke den Hinweis Thomas Mirow. Aus ihrer Erstarrung gelöste und zum Sprechen gebrachte Symbole haben eine Menge von den Untergründen unserer Kultur zu erzählen.

reichs.[35] So werden in Patriarch Danilos' des Jüngeren *Slovo o knez Lazaru* (Erzählung von Prinz Lazar) von 1392 mehrere miteinander verknüpfte Motive für den Märtyrer-/Heldentod gegeben: 1) Ehre statt Schande: „It is better to die in battle than to live in shame."[36] 2) Durch den Tod ewiges Leben gewinnen angesichts des letztlich unausweichlichen Todes, auch dadurch dass er frei gewählt wird, also die Angst vor ihm überwunden ist: „We die so that we may live forever. […] We give our lives freely so that after this we will be a vivid example to others. We do not fear the horror which has come to us nor the rage of those cursed enemies who lunge at us." 3) Die letztliche Einheit aller in diesem Tod und in Christus: „O comrades and fellow soldiers, in order to praise Christ we must assume the burdens of former soldiers who are now with Christ. We are one humanity, subject to the same passions. And a single grave will be ours. And a single field will receive our bodies and bones so that the colony of heaven will receive us in glory."[37]

Die Wahl zwischen ehrenvollem Tod und Leben in Schande ist nach Malcolm ein „rhetorical commonplace".[38] Das trifft zu, aber indem er nicht weiter nach der Wirkung solcher rhetorischen Allgemeinplätze fragt, entgeht ihm, dass gerade ihre Wirkung offenbar besonders stark ist. Weiter wäre dann zu fragen, warum das so ist. In der schnellen Formel von den rhetorischen Allgemeinplätzen scheint sich auch eine Geringschätzung des Alltäglichen und Allgemeinen auszudrücken. ‚Lieber ehrenvoller Tod als Leben in Schande' (eine andere Fassung wäre: ‚Freiheit oder Tod') ist so etwas wie eine Grundformel nicht nur mythischer Erzählungen. Es ist eine existenzielle Frage, die hier aufgeworfen wird, und wer sie sich stellen muss (oder sich ihr), der droht zerrissen zu werden. Dass sie *nicht* allgemein beantwortet werden kann, aber trotzdem eine Spannung beschreibt, die, zumindest in übertragener Form, ziemlich universell sein dürfte, macht sowohl ihre Anziehung aus als auch ihre Brauchbarkeit für verschiedene politische Operationen in den Köpfen. Die Le-

---

35 Zur Ansprache an die Truppen: Malcolm: *Kosovo*, S. 77. Zur Wahl des himmlischen Königreichs: Emmert, a. a. O., S. 1. Zur weiteren Entwicklung des Bildes vgl. ebd., S. 19, 20, 25, 31, 67 u. 69.

36 Emmert, a. a. O., S. 63, übers. nach der Textfassung in Ćorović: ‚Siluan i Danilo II, srpski pisci XIV–XV veka', S. 83–103, hier S. 89f.

37 Emmert, a. a. O., S. 64, nach Trifunović: *Srpski srednjovekovni spisi*, S. 90.

38 Malcolm: *Kosovo*, S. 80. Zirojević weist daraufhin, dass diese Formel bereits in der serbischen Fassung des sehr populären mittelalterlichen *Alexanderepos* zu finden ist (‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 50, wobei hier versehentlich „im 16. Jahrhundert" steht; im Orig., S. 209 spricht sie aber vom 14. Jh.). Sie gehört zum ritterlichen Ethos und ist nicht auf die Christen beschränkt. Bei Konstantin dem Philosophen ist es Murads Sohn Bayezid, der sie vor der Schlacht gegen Timurlenk benutzt (siehe die russische Fassung in der Nikon-Chronik, *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, Bd. 11, Anhang, S. 247, zit. v. Braun: „*Kosovo"*, S. 75 und die serbische in ‚Konstantin filosof i njegov život Stefana Lazarevica despota srpskog', S. 273, zit. ebd., S. 76).

gende Lazars gibt zumindest vor, dass sich die Frage *eigentlich* nur eindeutig beantworten lasse.

Auch wenn es bei den Legenden um Texte im kirchlichen beziehungsweise dynastischen Interesse geht, versuchen sie doch auf wesentliche existenzielle Fragen der Situation nach der Niederlage zu antworten. Vor allem geht es darum, wie man sich selbst, seiner Klasse, seiner Religion, seiner Familie und den mit ihnen verbundenen Werten treu bleiben kann angesichts drohender Unterwerfung. Auch das Bild von Lazars Tod ist sprechend: Nicht nur er verliert seinen Kopf, auch das Volk verliert mit Lazar den seinen, es wird kopflos. Dieser zweifachen Kopflosigkeit zu begegnen, ist ein zentrales Anliegen der Legenden. Lazar ist dabei einerseits Vorbild des sich opfernden Kämpfers, so lange Opfer noch Sinn haben. Andererseits stellt er als Geopferter und Vergöttlichter aber auch einen Beistand für jene Zeit dar, da die Niederlage besiegelt sein wird. Mit ihm wird so etwas wie die Glut unter der Asche geschaffen.

1.3.2. Die Sagen

Die Sagen sind uns als Erzählungen oder Lieder erst aus dem 18. beziehungsweise 19. Jahrhundert bekannt, auch wenn sie bereits in früherer Zeit Spuren in Chroniken hinterlassen haben. Ihre Entwicklung ist daher über weite Strecken lediglich in Bruchstücken bekannt.[39]

Fürst Lazar scheint in ihnen eine weniger bedeutende Rolle gespielt zu haben als in den Legenden. Stattdessen steht Miloš Obilić (anfangs Kobilić), der mutmaßliche Mörder Murads, im Vordergrund.[40] Vladimir Bovan meint, Miloš sei von Anfang an die Hauptperson der mündlichen Überlieferung,[41] wofür spricht, dass er ganz den Typ des Helden repräsentiert.

---

[39] Zu einer möglichen Herkunft aus den französischen *chansons de geste* s. Banašević: ‚Le cycle de Kosovo et les chansons de geste'. Dagegen argumentiert Matić: *Naš narodni ep i naš stih*. Angeführt werden beide von Butler: *Monumenta Serbocroatica*, S. 375f.

[40] Malcolm: *Kosovo*, S. 72f., nach dem der Name erstmals in einer zwischen 1413 und 1421 geschriebenen bulgarischen Quelle aufgetaucht sei. Nach Subotić: *Yugoslav Popular Ballads*, S. 75 war das aber bereits in einer türkischen Quelle der Fall: „In the firman of Sultan Bayezid, issued in the middle of the month of Shaaban, year 791 (July, 1389), to the Kadi of Brusa, where Murad's body had been transferred for burrial".

[41] Angeführt v. Zirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 46, die sich bezieht auf Bovan: ‚Usmena tradicija o kosovskoj bici na Kosovu', S. 331. Zur möglichen historischen Identität des Miloš (K)Obilić siehe die akribische Untersuchung von Malcolm: *Kosovo*, S. 71–74, nach der es recht plausibel erscheint, dass jener ein ungarischer Ritter war, den Lazars Schwiegersohn Nicolas Garai geschickt hatte (S. 71–74). Redjep vermutet hingegen eher, dass der Mörder Murads aus dem Kleinadel stammte und erst von der Überlieferung zum angesehensten Ritter gemacht wurde (‚Die Kosovo-Legende

Bereits der Geschichtsschreiber Konstantin, der sich seit 1411 am Hof von Lazars Sohn aufhielt, hat in seiner Darstellung in den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts alle Elemente versammelt: Ein zu Unrecht vor den Seinen beschuldigter Adliger kommt mit List bis vor den Sultan und bringt ihn um, was seine Ehre wiederherstellt.[42] Dass List im Spiel war, ist möglicherweise ein weiterer Hinweis auf die Überlegenheit der Osmanen. Es scheint hoffnungslos gewesen zu sein, in der Feldschlacht bis zu Murad vorzudringen, um ihn zu töten. Möglich auch, dass der Attentäter mit der Ermordung *vor* der Schlacht versuchte, die Osmanen zum Abzug zu bewegen und so die sicher scheinende Niederlage zu verhindern.

Der Heldengestalt des Miloš Obilić steht der Verräter Vuk Branković gegenüber. Dieser war innerhalb Serbiens nach seinem Schwiegervater Lazar der mächtigste Fürst.[43] Dabei erscheint es erst einmal anachronistisch, im Zusammenhang von mittelalterlichen Feudalstaaten von ‚Verrat' zu sprechen, wie auch Malcolm betont. Jeder Feudalherr stand in einem ständigen Konkurrenzverhältnis zu allen anderen, er war bemüht, die eigene Position durch Bündnisse zu stärken und Schwächen der Gegner auszunutzen, und richtete sich dabei nicht nach irgendwelchen sprachlichen oder staatlichen Zugehörigkeiten.[44] Von diesem machtpolitischen Gesichtspunkt aus waren alle Beteiligten gleich und ein Bündnis mit den Osmanen einzugehen oder eine von diesen verursachte Schwäche eines christlichen Konkurrenten auszunutzen, kein Verrat. Die christlichen Herrscher bemühten sich auch kaum um Einigkeit gegen die Bedrohung durch die Osmanen. Jeder sah auf seinen eigenen Vorteil, und nur wenn die Gefahr unmittelbar dazu zwang, waren diejenigen, die sich von ihr am meisten bedroht fühlten, bereit, sich zusammenzuschließen.

Verraten werden konnte allerdings sehr wohl ein Bündnis, wovon damals auch ausgiebig Gebrauch gemacht wurde, und von einem anderen Standpunkt als dem dynastischer Interessen bedeutete es sehr wohl Verrat, die eigenen Gebiete und vor allem ihre Bevölkerung nicht mit aller Kraft gegen die Osmanen zu verteidigen, denn Macht ist nie bloß Macht, sondern muss sich immer legitimieren, will sie nicht zur bloßen Tyrannei verkommen. Die Macht der christlichen Feudalherren aber legitimierte sich zum einen aus dem Schutz ihrer Untertanen und zum anderen aus dem Schutz und der Förderung des christlichen Glaubens. Die eigenen Machtinteressen in einer Weise zu verfolgen, dass man die eigenen oder eines anderen Herr-

---

und die *Geschichte über die Kosovo-Schlacht*', S. 300). Die osmanischen Chronisten scheinen nicht gewusst zu haben, wer Murad getötet hat, wofür auch spricht, dass sie nicht angegeben haben, was anschließend mit dem Attentäter geschah (ebd., S. 68 mit Bezug auf Olesnicki: ‚Turski izvori o kosovskom boju', S. 94f.).

42 Konstantin von Kostenec: *Den serbiske Despot Stefan Lazarevićs liv og levned*, S. 88, angeführt v. Malcolm: *Kosovo*, S. 69.

43 Spremić: ‚Die Kosovo-Schlacht', S. 240f., der auch das gute Verhältnis zwischen beiden betont (S. 240).

44 Malcolm: *Kosovo*, S. 59f.

schers christliche Untertanen der Herrschaft der Ungläubigen preisgab, war also durchaus Verrat. Lediglich von einem „nationalen Verrat“ lässt sich für diese Zeit nicht sprechen.

In dieser Sicht sind der ritterliche Lazar und der ritterliche Miloš, die beide ihr Leben opfern, vorbildlich, Branković als bekanntester Überlebender der Schlacht hingegen unritterlich.[45] Er ist ein Verräter, weil er klug eigene Interessen über den Opfertod gestellt hat.

Bereits aus den ersten Jahrzehnten nach der Schlacht gibt es Bemerkungen, die auf einen Verrat hinweisen.[46] Aber erst in Mavro Orbinis 1601 gedrucktem einflussreichen *Il regno degli slavi* (Das Königtum der Slawen) wird Branković – der Verräter wird immer mit dem Nachnamen genannt, der Held vertraulich mit dem Vornamen – als Verräter dargestellt. Diese Chronik ist allerdings, über zwei Jahrhunderte nach der Schlacht, stark von der oralen Überlieferung geprägt. Wie in älteren Erzählungen eines Verrats, etwa im Rolandslied, geht es um die dramatische, das

---

45 Vgl. Spremić, a. a. O., S. 245. Damit ist ein wichtiger Aspekt genannt. Leider fragt Spremić nicht danach, was die Figur eines Verräters über die Jahrhunderte so zentral machte. Er endet vielmehr mit einer Hymne auf das serbische Volk, diesen „Riese[n], dem kein Kabinettsangehöriger gewachsen ist“ (S. 251), einigen allgemeinen Bemerkungen über die große Bedeutung der Volksüberlieferung für die Historiografie, ohne dass diese Behauptung in irgendeiner Weise belegt würde (S. 251f.), und Miloš Obilić als dem „Held aus dem Volk“ (wo er der Sage nach doch ein Schwiegersohn Lazars war!, S. 252). Der Text ist ein gutes Beispiel dafür, wie genaue wissenschaftliche Analyse, die sich aber nicht den traumhaften Inhalten der Mythen, Sagen und Legenden öffnet, unversehens umschlagen kann in ein abstraktes Schwelgen im Nationalen.

46 Als Spekulation in der serbischen Klosterchronik aus Peć, die wohl dreizehn Jahre nach der Schlacht geschrieben worden ist (Malcolm: *Kosovo*, S. 65). In der kaum sieben Jahre später verfassten *História* Jacob Xalabíns ist von einem Schwiegersohn Lazars die Rede, der nach dessen Tod das Schlachtfeld verlassen haben soll (Spremić, a. a. O., S. 250, der sich auf das Ende des 16. Kapitels der *História de Jacob Xalabín*, hg. v. Pacheco bezieht; s. a. *La História de Jacob Xalabín*, hg. v. Miquel y Planas, S. 147, Z. 21–26; Spremić hält diese Version der Geschichte für die wahrscheinlichste). Hinweise auf ein Verratsmoment a. bei Konstantin: *Den serbiske Despot*, S. 93 (vgl. a. Ćirković: ‚Serbia on the Eve of the Battle of Kosovo‘, S. 4, angeführt v. Malcolm: *Kosovo*, S. 65); in einem Text, den ein ehemaliger serbischer Janitschar in den 90er Jahren des 15. Jahrhunderts geschrieben hat (Malcolm, ebd., der sich auf Mihailović: *Memoirs of a Janissary*, S. 47 bezieht; Spremić, a. a. O., S. 249, nach Živanović: *Konstantin Mihailović iz Ostrovice*, S. 18–20); ein anonymer venetianischer oder dalmatinischer Autor in einer Übersetzung der Chronik des Byzantiners Ducas (Emmert: *Serbian Golgotha*, S. 98–100; Spremić: ‚Die Kosovo-Schlacht‘, S. 249, der die Quelle nach dem Originaltext bei Dinić zitiert: ‚Dukin prevodilac o boju na Kosovu‘, S. 65).

heißt vor allem auch psychologische Ausgestaltung. Danach gehört Brankovićs Verrat zum festen Bestandteil der Geschichte.[47]

Welchen Aufschluss geben unsere historischen Kenntnisse des 14. und 15. Jahrhunderts über einen Verrat? Nach der Schlacht sahen einige Herrscher die Möglichkeit, sich an den Besitzungen serbischer Fürsten zu bereichern, vor allem von Ungarn aus. Noch über 50 Jahre später ist es János Hunyadi, der Vojvode Siebenbürgens, der Vuk Brankovićs Sohn Djuradj einige südungarische Besitzungen raubt.[48] Der osmanischen Gefahr im Süden stand immer wieder eine aus dem Norden gegenüber. Auch die Küste war nicht sicher. Als Hunyadi 1448 fast am gleichen Ort wie Lazar auf dem Amselfeld von Murad II. geschlagen wurde, konnte ihm sein Verbündeter Skanderbeg nicht rechtzeitig zu Hilfe kommen, da er in erneute Kämpfe mit den Venezianern verwickelt war. Djuradj hingegen rächte sich auf die übliche Weise: Er kämpfte auf Seiten der Osmanen und trug entscheidend zu deren Sieg bei, wohl auch durch einen geheimen ausführlichen Bericht über die Truppenstärke von Hunyadis Armee.[49]

Verrat allenthalben also. Da verwundert es nicht mehr, dass er in der Volksüberlieferung zum zentralen Aspekt wurde. Und wie in den traumartigen Kompositionsverfahren der Märchen, Sagen, Legenden und Mythen üblich, arbeitet sie mit Verdichtungen – nicht nur, weil aus großer zeitlicher Ferne manche früheren Ereignisse in eins verschwimmen, wie man es für Marin Bizz' Verschmelzung von Vuk Branković mit seinem Sohn Djuradj annehmen könnte. Die wesentlichen Ähnlichkeiten der verschiedenen Schlachten und des an ihnen beteiligten Personals sind stark genug, um in den Sagenfiguren miteinander verschmolzen zu werden. So erklärt Malcolm die Figur Miloš aus einer Verschmelzung Hunyadis mit einem ungarischen Schwiegersohn Lazars, und auch die beiden Amselfelder Schlachten selbst wurden zu einer einzigen.

---

47 Orbini: Malcolm: *Kosovo*, S. 66; Zirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 47; Spremić, a. a. O., S. 250. Dramatische Ausgestaltung: Malcolm, S. 66. Brankovićs Verrat als fester Bestandteil: Spremić, S. 250.

48 Bereicherungen nach der Schlacht: Spremić, a. a. O., S. 246. Hunyadi: Malcolm, a. a. O., S. 89, der sich bezieht auf Engel: ‚János Hunyadi: The Decisive Years of His Career, 1440–1444', S. 112f.

49 Malcolm, a. a. O., S. 89f. Den geheimen Bericht erwähnt Orbini. Gestützt wird dies durch M. Kostić: ‚Opis vojske Jovana Hunjadija pri polasku u boj na Kosovu', S. 85f.

Von Verrat ist auch in osmanischen Quellen die Rede: So im Bericht des osmanischen Geschichtsschreibers Neşri, bei dem Murads Feldzug unter anderem mit einer komplizierten Geschichte aus gebrochenen Verträgen und Verschwörung, in der der Serbo-Albaner Gjergj Balsha, Lazar und Tvrtko mitspielen, begründet wird. (Malcolm: *Kosovo*, S. 62, der sich bezieht auf Reinert: ‚From Niš to Kosovo Polje', S. 191–194)

Der historische Vuk Branković kommt als Verräter allerdings kaum infrage.[50] Er hätte nach gewonnener Schlacht von Bayezid besonders ausgezeichnet worden sein müssen. Dabei scheint er sich aber im Gegenteil dagegen gewehrt zu haben, ein Vasall der Osmanen zu werden. Selbst als er es 1392, nach dem Tod des bosnischen Königs Tvrtko, doch wurde, hat er, anders als Lazars Sohn Stefan und andere Vasallen der Region, nicht an Bayezids beiden Balkanfeldzügen von 1395 und 1396 teilgenommen. Er starb schließlich sogar als Gefangener der Osmanen, nachdem er sich gegen sie erhoben hatte, und der größte Teil seines Territoriums fiel an Lazars Sohn Stefan.[51] Von einem anachronistischen „nationalen Standpunkt" aus gesehen müsste also viel eher Vuk Branković als Held dastehen und Stefan Lazarević als Verräter.

Worin aber soll nun der Sage nach Brankovićs Verrat bestanden haben? Konstantin aus Ostrovica schildert ihn in der *Türkischen Chronik* vom Ende des 15. Jahrhunderts, in der von Branković als Person noch gar keine Rede ist, folgendermaßen:

> Die Herren, die dem Fürsten Lazar wohlgesonnen waren, kämpften mannhaft und standhaft an seiner Seite, die anderen aber schauten, durch die Finger sehend, der Schlacht zu; und durch ihre Untreue und Abtrünnigkeit und den Neid böser Leute war die Schlacht am Freitag mittag verloren.[52]

In Orbinis *Regno degli slavi* heißt es, Branković habe seinen Schwiegervater in Geheimverhandlungen mit den Osmanen verraten – wie, das bleibt im Dunkeln. Nach der ausgestalteten Endfassung der Sage, der *Priča o boju kosovskom* (Geschichte von der Kosovo-Schlacht),[53] ist er nach dem vermeintlichen Überlaufen von Miloš und dessen beiden Gefährten, die ihn in Wahrheit zu seinem Anschlag auf den

---

[50] Die Legende hätte wahrscheinlich eine andere Form erhalten, wäre es Vuk gelungen, die Führung der orthodoxen Kirche nach der Schlacht auf seine Seite zu bringen (Spremić, a. a. O., S. 246f.).

[51] Malcolm: *Kosovo*, S. 67, der sich stützt auf Fine: *Late Medieval Balkans*, S. 412 u. 425; Holton/Mihailovich: *Serbian Poetry from the Beginnings to the Present*, Anm. auf S. 98; Spremić, a. a. O., S. 248.

[52] Braun: *„Kosovo"*, S. 43 nach der krit. Ausg. v. Jan Łoś, Krakau 1912, XVI. Abschnitt.

[53] Der eigentliche Titel ist *Žitije kneza Lazara, Miloša Obilica i ostale gospode koja su bila na polju Kosovu* (Lebensgeschichte des Fürsten Lazar, Miloš Obilićs und der übrigen Adelsherren, die auf dem Amselfeld waren), aber da sie die abschließende Fassung der Sage ist, wird sie in der wissenschaftlichen Literatur häufig *Priča o boju kosovskom* genannt. Anfang des 18. Jahrhunderts, möglicherweise schon Ende des 17., von einem unbekannten Autor in Boka Kotorska (Montenegro) verfasst, liegt sie in insgesamt 36 Fassungen vor (Redjep: ‚Die Kosovo-Legende und die *Geschichte über die Kosovo-Schlacht*', S. 289; Žirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 47). In der klösterlichen Tradition geschrieben, ist sie eine Mischung aus Legende, die das Gedächtnis an den Heiligen Lazar bewahrt, und Sage, die die Ruhmestaten seiner Ritter, besonders Miloš Obilićs, verherrlicht.

Sultan begleiteten, mit seinen Soldaten geflohen, wobei die Zahlen in den einzelnen Fassungen zwischen 700 und 100 000 schwanken.[54] Der Vorwurf des Verrats bleibt blass, eher wäre von Uneinigkeit zu sprechen. Genaueres aber wird nicht ausgestaltet, so als müsste der Verrat selbst ein Geheimnis bleiben, genauer: in der Schwebe gehalten werden. Lediglich in dem Lied ‚Auszug und Schlacht' ist davon die Rede, dass Vuk Branković mit 12 000 Kriegern zum Sultan übergelaufen sei.[55]

Auch darin klingt die Christusgeschichte an: Was verriet Judas eigentlich? Nach Walter Jens erfüllte er nur die Schrift.[56] Branković erfüllt hier die psychologische und existenzielle Notwendigkeit. Es ist Verrat im Spiel – also muss er personifiziert werden.

Verrat ist die Erklärung der unfassbaren, der unmöglichen Niederlage. Eine Niederlage ist zwangsläufig eine unmögliche, wenn der Feind per se schlecht oder minderwertig ist. Der Fehler kann dann nur in den eigenen Reihen bestanden haben. Ein modernes Beispiel ist die Behauptung eines ‚Dolchstoßes' gegen die ‚im Felde unbesiegten deutschen Soldaten', die völkische Kreise nach der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg lancierten. Die kirchliche Erklärung des Opfers ist für Menschen, die nicht von einem starken Glauben an ein Jenseits erfüllt sind, offenbar nicht ausreichend. Dieses Jenseits ist zu schwach, die diesseitigen Belastungen zu balancieren. Die Einheit mit Gott und allen (guten) Menschen, die Lazar in seinem Opfertod den Legenden nach erlangt, können viele nicht oder nur unzureichend teilen. Gerade die Notwendigkeit von Einheit ist jedoch das größte Problem, das eine Niederlage aufwirft, solange ihre Folgen andauern. Man ist nun tief in die eigene Schwäche gestoßen, statt eine (vermeintliche) Erweiterung der eigenen Kräfte zu erleben.[57] Man empfindet sich als getrennt von sich selbst, wofür man sich schämt. Diese Scham vertieft noch die Trennung von den Menschen, die einen umgeben.

Eine Möglichkeit, damit umzugehen, ist die Begegnung mit eben diesen Gefühlen und den *eigenen* Schritten, die in die Niederlage geführt haben, was heißt, durch die Scham hindurchzugehen, wobei die Sagen als Spiegel dienen können. Eine andere ist, sich in kindliche Allmachtsfantasien und ein rigoroses Schwarzweißdenken zurückfallen zu lassen, indem man sich ganz mit den Helden identifiziert und sich selbst als ebensolchen träumt. Auch dazu scheinen Sagen einzuladen. Miloš und noch mehr Prinz – beziehungsweise Kraljević – Marko, der zwar nicht an der

---

[54] Redjep, a. a. O., S. 299f. Völlig selbstverständlich behauptet wird diese Flucht hingegen von Djilas: *Njegoš*, S. 349 – allerdings ohne Quellenangabe –, was darauf hinweist, dass dies die allgemein verbreitete Vorstellung des Verrats ist.

[55] *Serbische Volkslieder*, S. 24.

[56] Jens: *Der Fall Judas*.

[57] Vermeintlich, da eine wirkliche Erweiterung der eigenen Möglichkeiten nur über eine Begegnung mit dem Gegner erfolgen kann, nicht über seinen Ausschluss als Feind und den Sieg über ihn – eine vor allem innere Begegnung, wie ich im 3. Kapitel versuchen werde zu zeigen.

Schlacht teilnahm, aber zum Umkreis der Sage gehört und eher noch populärer als Miloš war, stellen in dieser Hinsicht wahre Superman-Figuren dar. Sie haben notwendig den erzbösen Gegenspieler zur Folge, weniger aus ästhetischen Gründen, sondern aus psychischen. Die Fantasie der eigenen Allmacht muss notwendig immer unvollständig bleiben, da, außer im Wahnsinn, die tatsächliche Ohnmacht nicht übersehen werden kann. Daher muss der überragende Held immer sterben, das heißt seiner Schattenseite, die ihn – im doppelten Wortsinn – verrät, erliegen. Vorangegangen aber ist der Verrat (die Verdrängung) eben dieser Schattenseite. Die Sage frönt also nicht der Allmachtsfantasie, sondern thematisiert sie.

Am stärksten ausgestaltet sind diese psychologischen Seiten in der *Priča o boju kosovskom*.[58] Miloš Obilić ist hier der allen überlegene Held, mit dem sich Vuk Branković nicht im Entferntesten messen kann. Wiederholt gebraucht er von sich Bilder wie Adler, Falke oder Windhund, die alle eine Beute erjagen, wobei diese mal Branković symbolisiert, mal die Osmanen. Mit zwei anderen Helden, Milan Topličanin und Ivan Kosančić, kämpft er allein im osmanischen Lager, nachdem er den Sultan ermordet hat. Dabei hat er es nicht einmal nötig, sich als Überläufer auszugeben. Die Türken selbst sind überzeugt davon, dass er einer ist, und selbst seine Beschimpfungen können sie nicht davon abbringen. Bezeichnenderweise ist es eine Frau, in manchen Fassungen sogar eine Albanerin,[59] die seine Gefangennahme und damit seinen Tod herbeiführt:

> […] but in that moment a woman's voice cried out to the Turks, "Sad Turks, you cannot catch the falcon without a net because he has armor on. Therefore, pile up swords and feathered shields in front of Miloš and his horse in order to stop them." So the Turks cut down Miloš' horse, but Miloš jumped from the horse. And with his spear he leapt a distance of thirty elbows, and then forty elbows, but on his third jump his spear broke. Then Miloš fell into the hands of the Turks as though he were dead, but the Turks tied him and led him alive to the tsar's tent.[60]

Der Held fällt durch eine Frau, die seine ihm selbst verborgene Schwäche kennt: Ein Falke ist nicht zu besiegen, es sei denn er verhedderte sich. Miloš scheitert an einem Übermaß an Waffen, an der eigenen Überschätzung seiner Männlichkeit und Stärke. Am Ende ist es der Phallus ‚Speer', der im ‚dritten Sprung', dem Sprung der Hybris, bricht. Nicht verwundet ist er gleichwohl wie tot, ein Bewusstloser.[61]

---

[58] Emmert: *Serbian Golgotha*, S. 111, der sich dabei auf Redjep: *Priča o boju kosovskom u literaturi* bezieht, die sich hier mit der Entstehung der Sage auseinandersetzt und 21 der überlieferten Fassungen miteinander verflicht (S. 37–145). Ich beziehe mich im Folgenden auf die daraus von Emmert konstruierte Fassung (S. 111–120).

[59] Emmert, a. a. O., S. 206, Anm. 75.

[60] Ebd., S. 117.

[61] Vgl. das Ende von Prinz Marko, der den gleichen Typus repräsentiert. Auch ihm verkündet eine weibliche Gestalt, eine Vila, eine Feengestalt, den Tod. (‚Marko Kraljević i vila', in: Karadžić: *Srpske narodne pjesme*, Bd. 2, Nr. 37, S. 207–211; ‚Tod des

Dieses Scheitern des Helden an seiner eigenen überragenden Männlichkeit zieht Drewermanns Einschätzung in Zweifel, der Held der Sage sei ein in sich heiler Mensch, der am Zustand der Welt scheitere. Zwar stehen in der Sage Drachenkampf, Begegnung mit dunklen Mächten und Hochzeit eher am Anfang, also all das, was das Märchen als Thema der individuellen Reifung zum Thema hat, aber gerade in der Beziehung zu seiner Frau ist der Held nicht heil. Das heißt letztlich, dass er auch in sich selbst ein Gleichgewicht zwischen „männlichen" und „weiblichen" Anteilen nicht herzustellen vermag; seine gesteigerte Männlichkeit ist zugleich Verleugnung des Weiblichen auch in ihm. Damit überschätzt er seine Männlichkeit. Zur ihm gemäßen Partnerin kommt der Held nicht (Siegfried heiratet Kriemhild, nicht Brünhild). Auch Prinz Marko tötet seinen Drachen – einen Mohren – und befreit eine Königstochter – die Tochter des Sultans, die ihn liebt. Allerdings liebt er sie nicht und tötet sie schließlich sogar, was er in einigen Versionen bereut.[62] Auch von Miloš gibt es entsprechende Geschichten.[63] Das gestörte Verhältnis zu Frauen und zu den eigenen ‚weiblichen' Anteilen ist verbunden mit einem zweiten Konflikt, dem zwischen Held und König. Anders als im Märchen kann der Sagenheld zwar Königssohn sein, aber nie wird er wirklich König. Immer ist da ein Agamemnon, Aigistheus, Gunter oder eben Lazar. So wie die Frau des Helden nicht ihm gemäß ist, er also in dieser Hinsicht einsam ist, so ist er auch ohne Freunde. Der König, dem er wie ein Freund beisteht, erwidert seine Treue nicht.[64] Dieser Konflikt zwischen der tatsächlichen eigenen Fähigkeit, König zu sein, und den realen Umständen, die ihn eben daran hindern, ist zwar ein von außen hervorgerufener, aber wieder weist die tiefenpsychologische Deutung, nach der es in einem solchen Konflikt *auch* um einen zwischen verschiedenen Anteilen der individuellen Psyche geht, auf einen ungelösten inneren: Das Selbst des ‚Helden' hat sich von der Unterordnung unter die zu einem Ideal gesteigerte Männlichkeit nicht befreien können, ihr muss es dienen.

Doch kommen wir zu den Frauen, von denen bisher noch so gut wie gar nicht die Rede war. Immer wieder sind sie es – Gattinnen oder Mütter –, die die Männer davon abzuhalten versuchen, in den Tod zu gehen.[65] Besonders ausgestaltet ist dies in

---

Königssohnes Marko', in: ders.: *Volkslieder der Serben*, Bd. 1, S. 240–246; ‚Prince Marko and the Vila', in: Holton/Mihailovich: *Serbian Poetry*, S. 108–111; vgl. a. T. Popović: *Prince Marko*, S. 246–250)

62 So in ‚Marko Kraljević i kći kralja arapskoga' (Marko Kraljević und die Tochter des arabischen Königs), in: Karadžić: *Srpske narodne pjesme*, Nr. 63, S. 365–368. Zu diesem Komplex s. Popović, a. a. O., S. 203 u. 219–223.

63 Popović, a. a. O., S. 205.

64 Vgl. in Bezug auf Marko: Popović, a. a. O., S. 125 u. 174. Noch nach der Gefangennahme macht Lazar Miloš Vorwürfe und gibt ihm die Schuld an der verlorenen Schlacht. (Emmert: *Serbian Golgotha*, S. 119)

65 Die Mutter des Haiducken Nenad in ‚Predrag und Nenad' (Holton/Mihailovich, a. a. O., S. 123 nach Karadžić, a. a. O., Nr. 15, S. 69–75); Stevan Musićs Frau, die durch einen

‚Zar Lazar und Zarin Milica'. Die Zarin bittet ihren Mann, wenigstens einen ihrer neun Brüder bei ihr zu lassen, „damit ich bei ihm schwören kann". Lazar gestattet ihr in einer der Varianten, einen der Brüder auszuwählen (S. 62). Allein, sie findet keinen. Boško lehnt ab, denn die Kameraden würden ihn einen Feigling schimpfen. Sieben der Brüder würdigen die Schwester nicht einmal eines Blicks (S. 63). Auch der letzte, Vojine, will sein Leben für das „Kreuz des Ruhms" und seinen Glauben geben „mit all seinen Brüdern". Milica fällt daraufhin in Ohnmacht, was Lazar sieht und was ihm die Tränen in die Augen treibt. Er befiehlt dem Diener Golubane, die Zarin in den weißen Turm zu bringen und bei ihr zu bleiben. Dem ersten Befehl gehorcht der Diener noch, aber sobald er sie in den Turm gebracht hat, wird er von seinem Herzen überwältigt und jagt den anderen zum Kosovo nach (S. 64). Es ist da eine Anziehung und Verbindung unter Männern wirksam, gegenüber der die Frauen buchstäblich ohnmächtig sind. Diese Verbindung entsteht nicht nur durch moralischen Druck und die Angst, als Feigling verschrien zu werden, wobei dieser Aspekt nicht zu unterschätzen ist, denn er bedeutet den Verlust der Männlichkeit, einen sozialen Tod also. Wie aber kann es auch noch das Herz sein, das diese Männer zueinander und in die Schlacht ruft? Das Herz, das die Sprache der Liebe und des Lebens spricht, das vor tödlicher Gefahr warnt? Wie die sieben Brüder sogar Milicas Blick ausweichen, wie es den Diener drängt, den anderen nachzueilen, das wirkt auch wie eine Flucht, eine Flucht vor den Frauen und dem Leben, deren verschlingende Ambivalenzen sie nicht ertragen. Die Schlacht, das ist die Einheit gegen das Andere. Alles Bedrohliche ist außen und kann endlich bekämpft werden – so das Bild. Es hat etwas Erlösendes. Es erlöst von den Ambivalenzen, dem Zerrissen- und Verschlungenwerden – häufig um den Preis des eigenen Lebens.[66] Es scheint, dass es diese Verbindung ist zwischen der Einheit der Männer und der Erlösung, die sie ihnen bietet, die Männer den Krieg ‚lieben' lässt.

Aber das Bild selbst ist nur Ideal, ist nur Sehnsucht. Die Ambivalenz holt einen ein. Der Verrat lauert überall, nicht einmal in der Brüdergemeinschaft kann man der Einheit sicher sein. Das ist wohl der eigentliche Grund für Brankovićs Verrat; er ist

---

Traum gewarnt wird in ‚Musić Stevan' (Subotić: *Yugoslav Popular Ballads*, S. 59f. nach Karadžić, Nr. 46, S. 289–294).

[66] Was aus Frauen wird, die diese Sehnsucht unterstützen, wird in ‚Tod der Mutter der Jugovići' an einer Frau gezeigt, die in erschreckender Weise zu dieser Heldentruppe passt. Von Gott mit Falkenaugen und Schwanenflügeln ausgestattet, fliegt sie zum Amselfeld und sieht dort ihre neun toten Söhne und den toten Mann. Sie nimmt die bei ihnen stehenden neun Falken, neun guten Pferde und neun wilden Löwen, die Bilder ihrer Kraft, mit nach Hause, aber ihr „Herz entlässt keine Träne". Das setzt sich fort, bis ihr zwei Raben die Hand eines der Söhne in den Schoß werfen. Sie erkennt diese erst, als es ihr die Schwiegertochter sagt. Sogar dann kann sie noch nicht weinen, wird aber von den zurückgehaltenen Tränen so gebläht, dass sie zerbirst. (Butler: *Monumenta Serbocroatica*, S. 392–396; Subotić, a. a. O., S. 67–69, dort jedoch recht frei übersetzt; Holton/Mihailovich, a. a. O., S. 99–102; alle nach Karadžić: ‚Smrt majke Jugovića', in: a. a. O., Nr. 47, S. 294–297)

auch eine Chiffre für die Unmöglichkeit der unverbrüchlichen Einheit – im Gegensatz zu einer stets neu zu gewinnenden Einheit, wie sie in der ständig gestörten Balance der Geschlechterspannung zu finden wäre. Am Ende muss der Tod stehen. Er allein bewahrt vor der Enttäuschung, dass es die unverbrüchliche Einheit nicht gibt. Im Bild des gemeinsamen Todes und eines ewigen Jenseits der Gemeinschaft kann sie halluziniert werden. Daher wird mit jeder Beschwörung unverbrüchlicher Einheit bereits das eigene Requiem angestimmt. Sie ist der Auftakt zu einer Bewegung der Selbstvernichtung – in die viele andere mit hineingerissen werden.

Der Verrat in den Sagen um die Kosovo-Schlacht entsteht aus der Konkurrenz des Helden Miloš und seines Widersachers Branković. In der *Priča o boju kosovskom* stehen auch dahinter noch zwei Frauen, Töchter Lazars und Gattinnen der beiden.[67] Während Milošs Frau Jela stolz darauf ist, dass ihr Gatte von Lazar am meisten geschätzt wird, fühlt sich ihre Schwester Vidosava eben dadurch zurückgesetzt und schlägt ihr das Gesicht blutig. Miloš erfährt davon und warnt Branković mit großspurigen Worten, besser auf seine Frau achtzugeben.

Damit ist auch gesagt: Die verwundbarste Stelle des Mannes ist die Frau. Das Thema beginnt mit Adam und Eva und zieht sich durch Mythen, Sagen und Märchen. Es trifft den Kern der patriarchalen Gesellschaft. Der Mann, der die Frau als seinen Besitz oder doch zumindest als unterlegen ansieht, muss all das, was an ihm selbst ‚weiblich' ist, verleugnen. Ganze Bereiche des Lebens sind ihm damit verschlossen.[68] Er kann sie nur von außen beherrschen, zugleich aber sind sie ihm unheimlich, eine ständige unberechenbare Bedrohung. Zum Beispiel ist dem Mann gesellschaftlich der offene Kampf zugewiesen, während der Frau nur Klatsch und Intrige bleiben. Diesen aber steht der Mann wehrlos gegenüber. Andererseits ist der Frau der offene Kampf, selbst der verbale, verwehrt, wodurch sie zu Ränken getrieben wird. Daran gehindert, offen eigene Stärke zu entwickeln und auch gesellschaftlich einzusetzen, ist sie tendenziell auf die Prothese eines ihre Stärke repräsentierenden Mannes angewiesen. Sie kann psychisch noch so kraftvoll und ihrem Mann überlegen sein, gesellschaftlich wird sie fast immer ihm untergeordnet bleiben. Es ist diese Grundstruktur, die im ‚Verrat' der Mythen, Sagen und Märchen thematisiert wird, auch wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit einen mehr oder weniger großen Spielraum belässt.

Die patriarchalische Gesellschaft ist damit bereits eine im Kern zutiefst gespaltene, in der der Mann die Frau als Gegenüber und damit als Mensch verraten hat. Dieser erste Verrat und der stets drohende zweite, die Rache für den ersten, sind für

---

[67] Emmert: *Serbian Golgotha*, S. 111f.

[68] Besonders krass zeigt das Bourdieu: ‚Ehre und Ehrgefühl', S. 34–39 am Beispiel einer nordafrikanischen Gesellschaft. Die Grundstruktur von getrennten Lebensbereichen der Geschlechter, die zugleich eine gegenseitige Abhängigkeit vor- und festschreiben, lässt sich verallgemeinern.

sie konstitutiv.[69] In höchstem Maß aktiviert wird diese Drohung im Fall eines äußeren Angriffs. Einem Angriff kann umso klarer begegnet werden, je mehr sich die Angegriffenen einig sind. Im Kern bedeutet das, mit sich selbst eins zu sein, das heißt, sich und die anderen erkannt zu haben. Je weniger das der Fall ist, umso größer die Gefahr, dass Unerkanntes und Verdrängtes zu entscheidenden Schwächen werden. Es ist deutlich geworden, dass Branković im militärischen Sinn nichts verrät und dass er auch nicht zu den Osmanen überläuft. In seinem Verrat personifiziert sich die Gespaltenheit der serbisch-christlichen Seite.[70]

Konkret werden in der *Priča o boju kosovskom* mit den idealen Seiten einer ritterlichen Herrschaft wie der Lazars auch deren Schattenseiten gezeigt. Lazar erscheint als misstrauischer Vater, dem es kaum jemand recht machen kann. Selbst seinem Liebling Miloš gegenüber genügt eine einzige Verleumdung, um sein Vertrauen zu erschüttern. Mehr noch als die Schwiegersöhne sind die Töchter Konkurrentinnen um seine Wertschätzung, die sie als schwachen Ersatz für eine Liebe, die er nicht geben kann, von ihm zu bekommen versuchen. Selber ein Mann von hohen Grundsätzen, merkt er nicht, dass kaum jemand diesen genügen kann. Wer an ihnen scheitert, kommt nicht auf den ‚rechten Platz an seiner Seite' oder wird von diesem verdrängt – wie später der verleumdete Miloš. Es ist das Porträt einer Herrschaft, die sehr ambitioniert eine ritterliche Moral zu verwirklichen sucht und zwangsläufig an dem scheitern muss, was sie als schlecht verwirft. Die Sage zeichnet damit ein Bild in erstaunlicher Balance ambivalenter Bestrebungen: Einerseits zeigt sie in Miloš ein heldisches Ideal, andererseits macht sie zugleich auch die Verstrickungen deutlich, in die gerät, wer sich ihm verschreibt.

Warum aber wird das als Familienkonflikt erzählt? Zum Teil wird geantwortet, dies seien Archetypen, also vererbte, grundlegende, seelische Figuren, und gerade die engste Familie gehöre zu ihnen. Die Annahme von Archetypen erscheint jedoch nicht zwingend. In jeder Kultur erzählen sich Menschen ihre grundlegenden Konflikte als Familiengeschichten, weil sie im Leben eines jeden die ersten Konflikte sind und damit die Basis aller weiteren bilden. Unverarbeitete Familienkonflikte können sich im späteren Leben als Übertragungen auswirken, die in der Kindheit entwickelten Muster prägen dann wie automatisch das Verhalten des Erwachsenen. Eine gesellschaftliche Notlage durch eine Familiengeschichte zu erklären ermög-

---

[69] Dabei wird in der Regel die Reihenfolge vertauscht: Der als Rache befürchtete Verrat der Frau wird als ursprünglich dargestellt und so zur Ursache der Unterordnung der Frau unter den Mann.

[70] Diese wäre eingehender zu analysieren, als das hier möglich ist. Eine solche Analyse hätte sich mit den Bedingungen von Macht und Herrschaft in den damaligen Feudalstaaten der Region zu beschäftigen, ihrer Legitimierung durch das Christentum, als dessen Verwirklicher und Beschützer sich die Feudalherren zumindest darstellten, und der schweren Bedrohung dieser Ansprüche durch eine Macht wie die Osmanen, die in gleicher absoluter Weise, Heil zu bringen, beanspruchten, sich zusätzlich aber von der Euphorie einer expansiven Dynamik vorwärts getragen fühlten.

licht, jene auf grundlegende menschliche Konflikte zurückzuführen, die damit jeder oder nahezu jeder nachvollziehen kann. Die Geschichte hält dabei eine erstaunlich freundliche Balance: Einerseits legt der geschilderte Familienkonflikt jedem, schon dadurch, dass er beim Hören von ihm berührt wird, nahe, sich selbst damit auseinanderzusetzen, die Geschichte wirkt dabei wie ein Spiegel; andererseits ist es eben eine fremde Geschichte, noch dazu eine von einem Herrscherhaus, die es einem erlaubt, sie von sich selbst fernzuhalten. Die Geschichte bietet auch keine Lösung für den Konflikt an. Sie stellt nur dar, zeigt die Konfliktlinien, die über das einmalige historische Ereignis hinaus bestehen. Diese finden sich letztlich auch in der Psyche jedes Einzelnen, wobei dann die Figuren der Geschichte verschiedene seelische Anteile und Bestrebungen repräsentieren.

Zentral für die Wirkung der Geschichte ist, wie sehr die Zuhörenden mit ihr übereinstimmen, also inwieweit sie sich mit ihren eigenen Schwierigkeiten darin wiederfinden können. Dabei fand in der oralen Kultur wohl dadurch eine Auswahl statt, dass Varianten erzählt wurden, die die Aspekte der Geschichte unterschiedlich betonten, neue hinzufügten oder andere wegließen. Diese Varianten dürften unterschiedlich beliebt und somit auch unterschiedlich weit verbreitet gewesen sein, wobei sich im Lauf der Zeit wohl der eine oder andere Akzent verschoben hat.

Da die meisten Lieder im Verlauf des 19. Jahrhunderts aufgeschrieben wurden, verwundert es nicht, dass sich bereits in einigen Spuren eines Übergangs zum Nationalismus finden lassen, etwa wenn eines Adeligen Diener seiner Frau auf ihre Warnungen, mit Lazar ins Kosovo zu ziehen, nicht mehr mit Treue dem Fürsten und dem Glauben gegenüber antwortet, sondern mit seiner Verpflichtung gegenüber den serbischen Ahnen, dem serbischen Blut und der serbischen Erziehung, die hier das Fundament bilden für den Lazar geleisteten Schwur.[71] Möglicherweise ist mit dieser Entwicklung auch verbunden, dass Kobilić als Nachname für Miloš als unpassend angesehen wurde. Waren im Mittelalter zumindest unter ungarischen Soldaten noch schamanistische Praktiken lebendig und das Pferd das wichtigste Totemtier, „Sohn einer Stute“ zu sein also nichts Ehrenrühriges,[72] wurde Miloš im 18. Jahrhundert von zwei serbischen Historikern, V. Petrović und P. Julinać, erstmals Obiljević beziehungsweise Obilić genannt, ein Name, der an „obilje“ (Überfluss) erinnert und den inzwischen wohl als unehrenhaft angesehenen Namen ersetzen sollte.

Erst in den Liedern, die Stefanović Vuk Karadžić, der große serbische Philologe, Sprachreformer, Dichter und Übersetzer, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgezeichnet hat, hatte sich auch Lazars Wahl zwischen ehrenvollem Tod und ei-

---

71 ‚Musić Stevan‘, in Subotić: *Yugoslav Popular Ballads*, S. 60. Der Schwur wird in dem Lied mehrmals wiederholt.

72 Malcolm: *Kosovo*, S. 74. Kobilić bedeutet „Sohn einer Stute“. In der *Priča o boju kosovskom* beklagt sich Miloš darüber, dass Vidosava ihm nachsage, seine Mutter sei eine Stute, wo doch jeder wisse, dass er Obilić und nicht Kobilić heiße (Emmert: *Serbian Golgotha*, S. 112).

nem Leben in Schande zu der heute bekannten zwischen irdischem und himmlischem Königreich gewandelt. Zum Zeichen seiner Entscheidung für das himmlische empfängt das gesamte Heer die Kommunion (für viele die letzte) nicht in einer Kirche aus Marmor, sondern in einer neu errichteten aus reiner Seide und Scharlach – es ist die wahre Unvergänglichkeit, für die sich Lazar entscheidet.[73] Damit verschiebt sich der Akzent vom Religiösen zum Politischen noch etwas mehr: Dem sich opfernden Helden winken nicht nur Ruhm und ewiges Leben – das Königreich, das den Bezugspunkt nationaler Bestrebungen darstellt, wird ebenfalls ewig; dass es als himmlisches gesehen wird, bezeichnet seine Latenz – wie das Reich Gottes wird es dereinst auf die Erde kommen und die ursprünglich gewollte gute Ordnung (wieder-) herstellen.

Welche Bedeutung hatten diese Überlieferungen nun bei der Befreiung von den Osmanen und dem Aufbau eines serbischen Nationalstaats?

1.4. Die Verwandlung der Legenden und Sagen in einen nationalen Mythos

Das 19. Jahrhundert ist in ganz Europa das des Nationalismus und des Kampfes um Nationalstaaten. Davon war auch Serbien beeinflusst. Durch den Frieden mit Russland von Küçük Kainarci 1774, die serbischen Aufstände von 1804 und 1815 und den daraus allmählich entstehenden serbischen Staat sowie die griechischen Befreiungskriege 1821–1828 wurde der weitere Zerfall des Osmanischen Reichs immer wahrscheinlicher. Bereits nach dem ersten Aufstand wurden im russisch-osmanischen Frieden von Adrianopel/Edirne 1812 dem Pašaluk Belgrad begrenzte Autonomierechte zugestanden. Nach dem zweiten erkannte die Hohe Pforte dessen Führer Miloš Obrenović als serbischen Fürsten an. Auch wenn im Innern eine weitgehend eigenständige Politik betrieben werden konnte, blieben osmanische Truppen bis 1867 im Land, und erst mit dem russisch-osmanischen Friedensvertrag von San Stefano/Yeşilköy am 3. März 1878 wurde Serbien vollständig unabhängig, wobei es noch Gebiete hinzugewann. Die Anerkennung dieser Unabhängigkeit erfolgte endgültig im Juli 1878 auf dem Berliner Kongress. Zum Königreich wurde Serbien 1882.

---

[73] ‚Prolast carstva srpskoga' (The Fall of the Serbian Empire), in: Butler: *Monumenta Serbocroatica*, S. 378–382 nach Karadžić: *Srpske narodne pjesme*, Bd. 2, Nr. 45, S. 286–289. Auch diese Wahl aber vermag die Niederlage nicht restlos zu begründen, und so wird, völlig unvermittelt, nachdem die großen Heldentaten der Serben aufgezählt sind, die eigentlich unausweichlich zum Sieg hätten führen müssen, der Fluch laut: „Gott, töte Vuk Branković!" Er habe seinen Schwiegervater auf dem Amselfeld verraten (Butler, S. 382).

Hier soll der Übergang zu einer nationalistischen Auffassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zum einen am Beispiel von Njegošs *Bergkranz* veranschaulicht, zum anderen anhand staatlicher Maßnahmen und Aktionen von Teilen der Bevölkerung chronologisch nachgezeichnet werden.

1.4.1. Njegošs *Bergkranz*

Schon Njegošs Vorgänger Petar I. Petrović, der von 1784–1830 Bischof von Montenegro war, hatte begonnen, die verschiedenen montenegrinischen Stämme zu einen, um einen modernen Staat zu errichten. Petar II. Petrović Njegoš setzte dieses ehrgeizige Unternehmen fort.[74]

Sein 1847 fertiggestellter *Bergkranz* ist als Mittel in diesem Kampf konzipiert. Er soll „ein historisches Ereignis Ende des 17. Jahrhunderts" schildern, so der Untertitel: die Vernichtung der *Poturica*, der zum Islam konvertierten Christen beziehungsweise vor allem die langwierigen und schwierigen Vorbereitungen bis zum Losschlagen.[75] Njegoš hat dazu eine Form gewählt, die dramatische und epische Elemente mischt. Dabei werden in Beratungen, Reden, Kolos, Träumen und einer Reihe von Konflikten Gründe für und Einwände gegen den Befreiungskampf thematisiert, dessen Notwendigkeit im Verlauf immer dringlicher wird. Er folgt einem Ausschnitt des Jahreszyklus und endet an Neujahr, als die Kämpfe erfolgreich beginnen.

Die Kosovo-Schlacht selbst wird im *Bergkranz* nirgends ausführlich geschildert, sondern nur angerufen. Sie wird als *der* historische wie religiöse Bezugspunkt überhaupt vorausgesetzt. Mit ihr begann alles Unglück (Z.135f., 987f., 1739, 2097)[76], zugleich aber liefert sie mit ihren Helden, allen voran Miloš Obilić, das Vorbild für die Gegenwart (beispielsweise Z. 1821–1828). Diese gelten als quasi göttliche Instanz, vor der sich alle nach ihrem Tod zu rechtfertigen haben, auch die zum Islam Konvertierten (Z. 75–78 u. 296–299). Zugleich wird der Tod im Kampf geheiligt, denn er beglückt die damals gefallenen Helden. Das gilt ganz besonders für den großen

---

74 Zirojević: ‚Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis', S. 52.

75 Ob die christlichen Montenegriner tatsächlich ein solches einmaliges Massaker verübt haben oder es sich um einen längeren Prozess handelte, ist ungeklärt. Auch ob es, wie von Njegoš im *Gorski vijenac* angegeben, Ende des 17. Jahrhunderts oder erst im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts (1707) stattfand, ist unentschieden (Einleitung v. Schmaus in: Petrović Njegoš: *Der Bergkranz*, S. XXV; vgl. a. die Einleitung von Mihailovich in: Petrović Njegoš: *The Mountain Wreath*, S. X, der hier vager bleibt).

76 Die Zeilenangaben folgen der üblichen Zählung. Die deutschen Zitate stammen aus der Übersetzung von Schmaus. Da dieser recht frei übersetzt hat, bezieht sich die Zeilenangabe auf das Original in folgender Ausgabe: Petar II. Petrović Njegoš: *Gorski vijenac*, Književnost Crne Gore od XII do XIX vijeka, eingerichtet v. Aleksandar Mladenović, Cetinje 1996.

Schlag, der im *Bergkranz* besungen wird (Z. 2649–2652). Wie gewohnt ist der himmlische Lohn fürs kriegerische Sterben hoch: „Und [Herr] gedenk all unsrer Recken, / Daß im Himmel ihre Seelen herrschen, / Wie ihr Name auf der Erde herrscht“ (Z. 2663–2665). Lazars legendäre Wahl des himmlischen Königreichs wird hier ganz wörtlich genommen; ein historisches Bewusstsein im modernen Sinn ist also nicht vorhanden. In der Gegenwart wiederholt sich nur das Vergangene (etwa Z. 379–384 u. 784f.), und die Natur zeigt an, was unter den Menschen als Wirkung göttlicher Macht geschieht (Z. 171–180, 2218f. u. 2222f., 2557–2565).

Im Mittelpunkt aller Anrufung der Schlacht steht der Verrat, vor allem wenn ihn das Volk verzweifelt und zornig im Kolo beklagt (zum Beispiel Z. 17f., 198–223). Die Niederlage und die jahrhundertelange osmanische Fremdherrschaft werden als Strafe Gottes mit apokalyptischen Zügen aufgefasst (Z. 249–252).

Auch in der Gegenwart ist Verrat das alles beherrschende Thema. Mit Verrat ist nicht nur gemeint, in der Schlacht überzulaufen, sondern jegliche Zusammenarbeit mit den Osmanen, vor allem der Übertritt zum Islam, der als Verrat schlechthin gesehen wird (Z. 258–260 u. 306–310). Selbst die christlichen Montenegriner, die mit den Muslimen in einem freundschaftlichen Verhältnis stehen, sind Verräter (Z. 1759–1765 u. 1898f.).

Mehrfach wird die Unmöglichkeit einer Annäherung oder gar Vermischung betont: „Türk und Serbe nimmer sich vertragen, / Eher könnte süß das Meer noch werden“ (Z. 1830f.). Oder: „Doch wozu dem Erzfeind sich gesellen? / Wenn in einem Kessel man sie kochte, / Würde sich die Brühe doch nicht mischen“ (Z. 1893–1895). Der erste Satz steht gegen Anfang der Szene, in der ein muslimischer Brautzug vorüberzieht, der zweite gegen Ende derselben Szene. Vermischungen, von denen hier die Rede ist, beziehen sich also auch ganz direkt auf Ehen. Überhaupt werden die Muslime, was die Ehe angeht, wie Tiere gesehen. Sie lebten wie das Vieh, eine Trauung kennten sie nicht (Z. 1766–1768). Daran knüpft die Behauptung an, sie würden ihre Frauen nicht wie Menschen achten, sondern in ihnen nur Lustobjekte sehen (Z. 1769–1782; vgl. hierzu a. Z. 897–910). Geachtet werden die Frauen allerdings auch von den Montenegrinern nicht, und so erscheint dieses Urteil eher als Projektion. Wenig später wird dies noch unterstrichen: Im Wortwechsel sind Christ und Muslim gleichermaßen auf Brautraub an der gegnerischen Seite aus (Z. 1832–1854; zum Spaß am Brautraub vgl. a. Z. 448–452).

Das im *Bergkranz* gezeichnete Frauenbild ist sehr ambivalent, wobei Bedrohung durch Frauen und Gewalt gegen sie im Zentrum stehen. So fürchtet Serdar Janko, dass ihn ein Alpdruck nicht schlafen lassen könne (Z. 1227–1241). Nach Schmaus, dem deutschen Übersetzer, wurde der Alpdruck mit Hexen in Verbindung gebracht, die entweder reuig waren oder, da noch nicht verheiratet, noch keine richtigen Hexen. Die Hexen selbst galten als Blutsauger.[77] Vuk Mićunović tritt hier als Aufklärer

---

[77] Petrović Njegoš: *Der Bergkranz*, Anm. S. 146. Nach Schneeweis' *Serbokroatischer Volkskunde* wurde zwischen Mahren (*more*), Mädchen, die Alpträume verursachen und