

Sandra J. Langer

Vom Einfluss des epischen Helden auf die lettische Nation

1. Einleitung

Die Diagnose des ‚postheroischen Zeitalters‘ (Münkler, *Heroische und postheroische Gesellschaften*) ist vor dem Hintergrund einer globalisierten Welt und eines darin zusammenwachsenden Europas mit unterschiedlichen Erfahrungen und Traditionen sicherlich nicht universal anwendbar. Die verschiedenen Kulturen sind dabei „offene, sich ständig wandelnde, auf Austausch angelegte, sich wechselseitig beeinflussende Systeme. Kultur und Nationalstaat werden nicht als deckungsgleich betrachtet. Letzteren zeichnet eine immer prägnantere innere Pluralisierung, ein Miteinander verschiedener Kulturen aus“ (Vancea 19). Die neue, umfassende mediale Erreichbarkeit anderer Kulturen offenbart noch einmal deutlich, was schon bekannt war, nämlich dass es bei internationalen Phänomenen zu Phasenverschiebungen, Umwertungen oder alternativen Entwürfen kommen kann. Der Umgang mit verschiedenen Phänomenen ist durch die Traditionen und Wertvorstellungen der jeweiligen Kultur geprägt. Eine Herausforderung für die Forschung besteht darin, die Wechselbeziehungen internationaler Entwicklungen und spezifischer kultureller Entwicklungen einzelner Sozietäten in ihrer komplexen Struktur zu erkennen und die dahinterstehende Dynamik nachvollziehbar zu machen.

In solcher Wechselwirkung stehen auch die Nationalisierung Europas im Laufe des 19. Jahrhunderts mit ihren Ausläufern bis ins 20. Jahrhundert hinein und die spezifischen Entwicklungslinien und Problemkonstellationen der einzelnen Völker. Neben den politischen Schwierigkeiten, besonders in den Emanzipationsprozessen kleinerer Völker, müssen auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen geschaffen werden, an die sich ein Streben nach einem eigenen Nationalstaat anschließen kann. Hier bietet der Weg der Letten zu ihrem eigenen Nationalstaat bemerkenswerte Perspektiven auf die

Elemente und Dynamiken, die die Nationwerdung nicht nur begleiten, sondern dieser auch vorausgehen. Gerade im Bereich der Kultur vollbrachte die lettische Emanzipationsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine große Integrationsleistung, indem sie eine nationale Symbolik und eine nationale Narration kreierte und dadurch für alle Letten sinnstiftend und vergesellschaftend wirkte. Eine wichtige Rolle in diesem Prozess spielen einige Schlüsseltexte, darunter das 1888 veröffentlichte Nationalepos *Lāčplēsis* (deutsch: Bärentöter). Dies könnte möglicherweise Verwunderung hervorrufen, denn neben dem eingangs erwähnten ‚postheroischen Zeitalter‘ lässt sich in der westlichen Geistesgeschichte vielfach die Behauptung finden, dass längst ein ‚postepisches Zeitalter‘ angebrochen sei, wie Thomas Taterka in seiner Forschung zum Nationalepos feststellt:

Noch am Ende des 18. Jahrhunderts unumstritten an der Spitze der Gattungshierarchie stehend, hat die Gattung ‚Epos‘ im 19. Jahrhundert, wenn man den großen Handbüchern Glauben schenkt, an Status eingebüßt, um im 20. Jahrhundert als aussterbende Gattung ein kümmerliches Dasein zu fristen und schließlich gänzlich aus der Übung zu kommen [...]. Mit Blick auf die zeitgenössische Literatur wird man die große heldenepische Narration in gebundener Rede, lange Zeit Gipfel- und Sehnsuchtspunkt der Literaturen Alteuropas, als historisches Phänomen ansprechen müssen. (Taterka 192)

Beides aber, sowohl das Epische als auch das Heroische, spielen für die europäische Entwicklung des späten 19. und des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle, besonders wenn man den Fokus nicht auf Westeuropa richtet. Taterka weist auf einige Beispiele auch außerhalb Europas hin, bei denen Epen und daran anknüpfende Praktiken und Deutungsmuster für verschiedene Kulturen in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart zentrale Stellen im kulturellen Leben einnehmen.

Es gibt weite Himmelsstriche in der heutigen Welt, in denen das Epos unverändert in Geltung steht oder diese Geltung neu erlangt. In vielen Weltgegenden werden Traditionen und Riten und Feste um das Epos als ihr performatives Zentrum herum lebendig gehalten, ist das Gattungsmodell unverändert produktiv und besetzt das Epos als Ort der Begegnung zwischen oraler Volks- und gebildeter Schriftkultur eine kulturtypologisch prominente Stelle. (Taterka 192)

Aber auch die Nationalisierungsprozesse westeuropäischer Länder, nicht zuletzt Deutschland mit der Wiederentdeckung des Nibelungenlieds, wurden durch den Rückgriff auf epische Texte befördert. So muss unterschieden werden zwischen der literaturgeschichtlichen Einordnung der Gattung Epos als ästhetischem Text und der politischen Vereinnahmung des Epos als funktionalem Text. Hierbei können Epen und das sich in ihnen manifestierende Heroische kaum voneinander getrennt werden, denn das Epos ist die Heimat des Helden. Es ist die Textgattung, die grundlegende Muster des Heroischen in einer Kultur formuliert, auf denen neuere Heldenbilder aufbauen, an denen sie sich bedienen, die diese wiederum weiterführen, ausbauen oder negieren. Und auch das Heroische wird in dieser Weise funktionalisiert, indem es zu etwas spezifisch Nationalem des jeweiligen Volks umgedeutet und für die nationale Sache vereinnahmt wird. Da die Frage der eigenen Nationalität weltweit noch zahlreiche Gemeinschaften umtreibt, ist die Gegenwart weder als gänzlich ‚postheroisch‘ noch ‚postepisch‘ zu bezeichnen, noch weniger das 19. und 20. Jahrhundert, wie zu zeigen sein wird.

Um die Wechselwirkung von allgemeinem, internationalem Muster und der charakteristischen Umsetzung in einem konkreten Zusammenhang zu verstehen, muss am Beispiel des Helden nicht nur dessen Genese untersucht werden, sondern auch seine Auswirkungen auf die Bezugsgruppe und die Funktionen, die ihm zugeschrieben werden. Am konkreten Beispiel des Baltikums, genauer Lettlands, soll nun im Folgenden gezeigt werden, welche entscheidende Bedeutung das Nationalepos und der lettische Nationalheld für die lettische Emanzipation hatte, auf welchen Ebenen hier das nationale Bewusstsein bis in die Gegenwart geprägt wurde und welche Herausforderungen für die Gesellschaft mit diesem gesamten Prozess einhergehen. In diesem Zusammenhang soll auch deutlich gemacht werden, in welchem Ausmaß Wunschvorstellungen und Mangelempfinden die Genese des lettischen Helden nicht nur prägten, sondern

überhaupt erst hervorbrachten. Hierzu wird zunächst der Zusammenhang von Held, Epos und Nation skizziert, um anschließend das lettische Nationalepos eingehender zu betrachten.

2. Nation und Epos

Einer der Dreh- und Angelpunkte der nationalen Argumentation ist der Rückgriff auf eine (behauptete) gemeinsame Kultur, zumal in Fällen, wo kein Berufen auf eine staatliche Tradition möglich ist (Weichlein 17). Mit Blick auf Deutschland schreibt Herfried Münkler:

Bis 1871 waren Mythen und Symbole die einzige Repräsentation der Nation. Das hatte zur Folge, dass die nationalen Erwartungen und Anstrengungen auf das Feld des Symbolischen verwiesen waren. Was im politischen Erfahrungsraum nicht der Fall war, wurde mit umso größerer Intensität in den Erwartungshorizont hineingeschrieben, und der wurde über weite Strecken durch Mythen illustriert. (Münkler, *Die Deutschen* 17)

Diese starke Fokussierung auf das „Feld des Symbolischen“ kann man auch in den damaligen baltischen Gebieten beobachten. „Für Herder wurden Kollektive durch ihre Sprache konstituiert und gewannen erst dadurch ihre unverwechselbare Individualität. Über den sprachlichen Ausdruck wurde nicht nur individuelle Identität, sondern das typische Gepräge einer Gemeinschaft hergestellt“ (Weichlein 10). Über das Argument der Sprache und die europäische Schrifttradition erschließt sich das Desiderat schriftlicher Zeugnisse und eigenkultureller Textproduktion für das Postulat einer eigenen Kulturtradition. Unter Berufung auf Kultur kann man sich bereits vor der Staatsgründung als Sozietät konstituieren. In einem nächsten Schritt kann dann die Forderung nach einem Nationalstaat erfolgen, wenn die geistigen Voraussetzungen bei den künftigen Staatsbürgern geschaffen sind.

Die Verbindung von Kunst und Kultur zu Volk und Nation ist im Kern in vielen Argumentationsfiguren auffindbar. Auch für die Letten des 19. Jahrhunderts ist diese Verknüpfung zentral und für die sogenannten Jungletten (*Jaunlatvieši*) ist sie Ausgangspunkt und Kernpunkt der lettischen Identitätsfindung, zumal diese Deutungsmuster in der deutschen Kulturtradition fest verankert und im deutschen Bildungsbürgertum virulent sind und die höhere Bildung nach deutscher Ausrichtung für die sich etablierende lettische Oberschicht obligatorisch war. Georg Bollenbeck fasst die

Argumentationsfigur der Verbindung von Nation und Kunst folgendermaßen zusammen:

Kunst ist Ausdruck des Volkes und sie ist für das Volk da. Diese (hier zunächst formelhaft vereinfachte) Argumentationsfigur gehört – innerhalb verschiedener Argumentationsweisen unterschiedlich akzentuiert – zu den Orientierungs- und Wertungsschemata der bildungsbürgerlichen Semantik vom späten 18. Jahrhundert bis in die Zeit des Nationalsozialismus. (Bollenbeck 53)

Im Gegensatz zur lettischen kann die deutsche Nationalbewegung auf eine lange, vielfältige Kulturtradition mit zahlreichen schriftlichen Zeugnissen zurückblicken und aus ihr schöpfen. Es stehen zahlreiche Stoffe in Form von historisch bedeutsamen Orten, Personen und Ereignissen zur Verfügung, die zur Nationalisierung im kollektiven Gedächtnis taugen und von Publizisten und Künstlern verarbeitet werden. Die Letten hingegen sind in ihrer Heimat politisch und sozial über Jahrhunderte marginalisiert. Jedoch kommt hier als zentraler Faktor hinzu, dass das Fehlen einer entwickelten eigenen Hochkultur und der Ausformungen einer spezifischen Kulturtradition die Vergesellschaftung durch Kultur ungleich erschwert.

Auch Taterka hebt den Zusammenhang von Kultur – in diesem Fall des Epos – und der Nationalisierung hervor, indem er herausstellt, dass diejenigen Intellektuellen des 18. und 19. Jahrhunderts, die das Epos als vergangen betrachteten, die Nationalisierungsprozesse noch nicht kannten oder nicht beachteten.

Die politischen Subjekte, mit denen fortan zu rechnen ist, das sind nicht mehr die Länder und Staaten und Reiche und deren Potentaten allein. Es sind zunehmend auch und vor allem die Völker. Freilich in einem neuen, von der Großen Revolution heraufgeführten Aggregatzustand: nämlich als Nation. [...] Das nationalistische 19. Jahrhundert ist zugleich das nationalepische. (Taterka 195f.)

Der epische Held ist hierbei in Personalunion sowohl der Held der epischen Handlung als auch der Fluchtpunkt der nationalen Integration, wobei der zweite den ersten bisweilen überlagert, da weder die genaue Handlungsabfolge des Textes, noch im Zweifelsfall seine literarische Qualität für seine Rezeption als Funktionstext ausschlaggebend war. Hinzu kommt, dass die Konstruktion und Sichtbarmachung von Helden-tum just im 19. Jahrhundert Konjunktur hatte wie selten zuvor. „Räume und Zeiten überzogen sich mit einer Schicht heroischer Markierungen“ (Disselkamp 223f.), was sich wiederum

zu großen Teilen im Medium der Kunst vollzog. Im zeitlichen Zusammenfallen der Blütezeit von Nationalisierung und Heldenverehrung zeigt sich nochmals die grundlegende Verbindung beider Bereiche, denn meist ist hier die Verehrung des Helden eine Verehrung des Kämpfers für das Vaterland und die Nation. So auch im vorliegenden Beispiel des *Lāčplēsis*, wie weiter zu zeigen sein wird.

3. Die kulturhistorischen Hintergründe

Wie viele Völker Europas begannen auch die Letten im 19. Jahrhundert nach einem eigenen Nationalstaat zu streben. Die historische Ausgangssituation hierfür war denkbar schwierig, da die Letten über lange Zeit unfrei gewesen waren und der gesellschaftliche Aufstieg ethnischer Letten zur Oberschicht üblicherweise mit einem Prozess der ‚Eindeutschung‘ verbunden war. Die Ankunft deutscher Ordensritter im 12. und 13. Jahrhundert hatte zu einer Jahrhunderte anhaltenden kulturellen Hegemonie und politischen Dominanz der Deutschbalten, den deutschstämmigen Einwohnern Lettlands, in Lettland geführt. Die Letten waren zum größten Teil in Leibeigenschaft, lettische Bauern arbeiteten unter deutschen Gutsbesitzern bis ins 19. Jahrhundert. Eine grundständige Bildung der Letten setzte ab dem 18. Jahrhundert durch Bestrebungen deutscher Pastoren ein, wobei Anfänge schon im 17. Jahrhundert in der Schwedenzeit zu finden sind. Die kulturelle Emanzipation der Letten, die über Zwischenstufen in Form von Engagement lettophilier Deutscher in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzte, muss einerseits als Abgrenzungsbestrebung gegenüber den deutschen kulturellen Vorbildern gesehen werden, andererseits aber ist es von zentraler Bedeutung auch zu erkennen, dass nichts ohne Orientierung an denselben vonstattengehen konnte. Wie oben angedeutet, hinderte schon ein grundlegendes Problem die Letten an der völligen, spontanen Abkehr von der deutschen Kultur, nämlich die lange Dominanz des Deutschen in der höheren Bildung des Baltikums. Scholz verweist darauf, dass diejenigen Esten, Letten und Einwohner von Preußisch-Litauen, die überhaupt an der höheren Bildung partizipierten, sich automatisch in der deutschen Geistesgeschichte bewegten. Erst die Nationalbewegungen und ihre Fokussierung auf die einzelnen baltischen Kulturen veranlassten zu Dichtung in der Muttersprache oder zu Übersetzungen deutscher bzw. polnischer Meisterwerke für das heimische Lesepublikum. So kommt es nicht nur zu einer Ausweitung der weltlichen Bildung, sondern auch zu einem Umdenken auf die

eigene Muttersprache hin. Eine breite Leserschaft kann sich entwickeln (Scholz 191).

So ist verständlich, dass die lettische Emanzipationsbewegung ausgehend von den Jungletten einerseits nicht auf eigene, lettischsprachige Kulturzeugnisse, vor allem schriftlicher Art, oder selbst erarbeitete Deutungsmuster zurückgreifen konnte, sie andererseits aber auch durch die deutsche Bildung und die darin inhärenten Kollektivvorstellungen geprägt waren, dies als Mangel wahrzunehmen. Außerdem zeigte die lettische Geschichte zur damaligen Zeit wenig konkrete Anhaltspunkte für politischen oder militärischen Heroismus. Ein eigener Staat stand den Letten nicht zur Verfügung, denn die Politik wurde entweder von den Deutschbalten oder vom russischen Zarenreich aus gelenkt; eine eigene Sprache gab es, aber sie hatte keine Möglichkeit gehabt, eine eigene Hochkultur hervorzubringen. Eigenes Brauchtum war vorhanden, aber ihm haftete der Geruch des Bäuerlichen an, und eine eigene städtische Oberschicht war erst im Entstehen begriffen, die ihrerseits bestrebt war, das Bäuerliche und somit das Lettische abzustreifen. Mit diesen wenigen Eckpfeilern sind die Herausforderungen, vor denen die Jungletten standen, kaum angerissen: ‚Das Lettische‘ musste aufgewertet, es mussten verbindliche eigene Traditionen und Riten für die Letten gestiftet, eine Nationalsymbolik in allen Bereichen musste etabliert und kulturelle Meilensteine in Form repräsentativer Erzeugnisse mussten gesetzt werden. Dies ließe sich beliebig fortführen. Eine kritische, detaillierte Erforschung dieser Prozesse findet bislang aber nur vereinzelt statt. Welche große Rolle in Europa kulturelle Transferprozesse, hier besonders zwischen Deutschland und Lettland, spielten, zeigen neuere Forschungsarbeiten aus dem Baltikum, wo es erst in jüngster Vergangenheit zu kritischen Auseinandersetzungen mit den nationalen Mythen gekommen ist.¹ Diese Mythen schließen die Lücke, die die lettische Realgeschichte lassen muss. „Die Qualität von Mythen als Erinnerungsvollzug, Symbolisierung oder Verbildlichung macht sie besonders geeignet für eine imaginative Darstellung im Medium der Literatur und Kunst“ (Döring 77). Man findet zahlreiche Untersuchungen zur Mythisierung verschiedenster historischer Elemente,² doch kann für Lettland aufgrund des angedeuteten Mangels eigener historischer Ereignisse nicht von einer umfassenden Mythisierung realgeschichtlicher Bezugspunkte gesprochen werden. Vielmehr werden die wenigen markanten Bezugspunkte in fiktive Schöpfungen integriert. Unter den Kulturprodukten, die für die nationale Sinnstiftung und Vergesellschaftung herangezogen werden, nimmt das Epos wohl einen der vorderen Ränge ein, ungeachtet der

Frage, ob es als literarische Gattung weiterhin impulsgebend ist oder nicht. Jesko Reiling aber weist in seiner Untersuchung, unter Rückgriff auf Jacob Burckhardt, auf das Bedürfnis nach der „Verehrung des ‚großen Mannes‘“ (Reiling 179f.) hin. Burckhardt stelle dies

wie viele seine [sic!] Zeitgenossen in den imaginären und affektiven Dienst der Beförderung der Nation und ihres Zusammenhaltes [...]. Es überrascht so auch nicht, dass in den Künsten des 19. Jahrhunderts – wenn es um Helden-darstellung ging – vor allem Nationalhelden aufgegriffen wurden [...]. (ebd.)

Der fehlende Held ist somit nicht nur kulturelle Leerstelle, sondern fehlende Projektionsfläche und ein gesellschaftspolitisches Desiderat.

4. Wirkmacht des Helden

Zahlreiche Helden haben die verschiedenen Kulturen hervorgebracht, Typologien sind formuliert und Kategorien gebildet worden, die jedoch einem steten Wandel unterworfen sind. Martin Disselkamp stellt fest: „Theorien und Reflexionen über die wahre Beschaffenheit eines Helden gibt es so viele wie Sternbilder am Himmel“, und zu ergründen, ob „eine Person, die als Held gilt, ein solcher sei“, ist schlechterdings unmöglich. Vielmehr ist das Vorhandensein des Helden „der Inszenierung und der Übereinkunft“ (Disselkamp 223) geschuldet. Anders formuliert kann man sagen, dass „die spezifische Konfiguration einer geschichtlichen Epoche maßgeblich zur Bildung und Manifestation heroischer Paradigmen beiträgt“ (Immer und van Marwyck 21f.). Das lettische Nationalepos *Lāčplēsis* von 1888 entstammt der Feder von Andrejs Pumpurs und bildete den vorläufigen Endpunkt einer Reihe von Bestrebungen, den Letten das ersehnte Epos zu geben. Als Vorläufer zu nennen wären hier beispielsweise Garlieb Merkels Text *Wannem Ymanta*, der einige Parallelen zum späteren *Lāčplēsis* aufweist (vgl. Zaremba), oder Frīdrihs Mālberģis, der bereits mit dem längeren, in Versen abgefassten Text *Staburags un Liesma jeb: veci un jauni laiki* den Versuch machte, ein nationales Epos der Letten zu etablieren (vgl. Lapiņa). Als ein weiteres Beispiel für die textbasierten und teilweise in kulturelle Praxis überführten Errungenschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wären auch die lettischen Volkslieder zu nennen. „Für die Verbreitung und die Popularisierung des Volksliedes war eine von dem Journalisten M. Arons anlässlich des 3. Sängerfestes

veranstaltete Ausgabe von 2067 Liedern wichtig, die 1888 in Riga unter dem Titel *Muhsu Tautas dseemas* erschien“ (Scholz 163).

Mit dem Epos *Lāčplēsis* wird nun nicht nur auf einer Metaebene die entsprechende Leerstelle der lettischen Literaturgeschichte gefüllt, sondern auch eine konkrete Figur geschaffen, die für die Letten zum Bezugs- und Identifikationspunkt wird. Lapiņa beschreibt *Lāčplēsis* als übernatürliche Gestalt mit der Stärke eines Bären; seine Geschichte spielt zu der Zeit, als die Deutschen im 13. Jahrhundert ins Baltikum gelangen und sich dort anzusiedeln beginnen (vgl. Lapiņa 36). Der in der Natur aufgewachsene Held begibt sich in die Welt und besteht eine Reihe von Abenteuern, über die er in eine Konfrontation mit den Eindringlingen gerät (also den sich im Baltikum ansiedelnden Deutschen), die ihn wegen seiner Stärke jedoch nicht zu bezwingen vermögen. Die Handlung bietet die klassischen Motive von Liebe, Freundschaft und letztlich Verrat, denn nur durch diesen kann der Held am Ende beinahe bezwungen werden. Dem Widersacher des Bärenjägers, dem dunklen Ritter, wird bekannt, dass *Lāčplēsis*'s einzige Schwachstelle seine Bärenohren sind, was sein großer Rivale dann im entscheidenden Kampf am Ende der Handlung für sich nutzt. Dennoch bleibt *Lāčplēsis* unbezwungen, auch wenn er den Sieg selbst ebenfalls nicht erreichen kann. Beide Kontrahenten stürzen kämpfend in die Daugava, ihr Kampf dauert daher imaginär fort. Der Bärenjäger ist die positive Heldengestalt, die nicht nur den Widerstand Lettlands, sondern auch die moralische Überlegenheit der Letten gegenüber den Deutschen versinnbildlicht. Die Ebenen der wechselseitigen Relation von Held und Gemeinschaft sollen nun im Folgenden untersucht werden. Zunächst erfolgt die Analyse, inwiefern der Held zur rückwirkenden Genese einer eigenen lettischen Frühgeschichte beiträgt, aber auch, inwiefern er das Lettenbild beeinflusst. Ein Unterpunkt thematisiert die Herstellung einer ‚Nationswürdigkeit‘ über den epischen Text und letztlich die Projektion eines erwünschten Geschichtsverlaufs im Epos.

4.1 Genese einer eigenen Frühgeschichte

In der Auseinandersetzung mit lettischen Mythen und bei der Lektüre früherer lettischer Forschungsliteratur kommt man zu dem Ergebnis, dass die Inhalte und Motive als frühgeschichtliche Überlieferungen imaginiert werden, die, wie Pumpurs auch in seinem Vorwort behauptet, dem sogenannten Volksmund entstammen und

nur von wenigen glücklichen Suchenden wieder zusammengetragen und in neuer Form präsentiert werden:

Die Sage des *Lāčplēsis*, die ich wie einen ersten Versuch meinem Volke überreiche, ist kein Epos in dem Sinne und der Form, wie es vom Volk und einem Verfasser (selbst) verlangt wird, es ist nur eine Kleinigkeit aus dem reichen Schatz lettischer Volkssagen, den ein einzelner Mensch in der Heimat zu hören und zu lauschen die Möglichkeit gehabt [...]. (Pumpurs 142, Übers. S.J.L.)³

In der Darstellung der Entstehung des Epos, wie sie von Pumpurs formuliert wird, findet sich nicht nur die genannte Argumentationsfigur, dass Kunst aus dem Volke stammt (Bollenbeck), sondern es zeigt sich auch das Zurücktreten des Autors, der doch namentlich bekannt ist, zugunsten der Untermauerung dieser Argumentationsfigur. Weichlein weist darauf hin, dass nationale Mythen als „autorlose Erzählungen“ auftreten, „[t]atsächlich aber hatten sie sowohl Autoren als auch soziale Träger“ (Weichlein 124). In der Erwähnung des „reichen Schatzes lettischer Volkssagen“ lässt sich darüber hinaus eine weitere typische Zuschreibung herauslesen, denn „Mythen sollten nicht nur ihren Autor vergessen machen, sondern auch den geschichtlichen Prozess. Sie spielen in unvordenklicher Zeit“ (ebd.). Durch die Behauptung eines reichen lettischen Sagenschatzes wird die erzählte Geschichte vom Kontext der tatsächlichen Verschriftlichung gelöst und in eine nicht genau definierbare Vorzeit zurückdatiert und somit ihrem Wesen nach völlig entzeitlicht. Diese Aspekte, die Pumpurs hier in wenigen Zeilen zusammenbringt, prägen nachhaltig nicht nur die Rezeption des Epos in Lettland, sondern auch die öffentliche Einordnung seiner Entstehungsgeschichte.

Der erwähnte Mangel an kanonischen, künstlerischen Erzeugnissen, die einer Hochkultur zuzurechnen wären, oder historisch belegten Formen des Heroismus, manifestiert sich deutlich in einem Mangel an eigener Schriftlichkeit, denn mit Scholz ist festzuhalten, dass „[i]m gesamten Baltikum, einschließlich Finnlands, [...] keine mittelalterlichen Dichtungen überliefert [sind], da hier die Schriftlichkeit sehr viel später einsetzte als in Zentraleuropa, und die Frage, ob es solche Texte jemals gegeben hat, ist wohl kaum zu lösen“ (Scholz 264). Dieser als schmerzlich empfundene Mangel beleuchtet den von Pumpurs an mehreren Stellen betriebenen argumentativen Aufwand, die reiche mündliche Tradition der lettischen Kultur hervorzuheben und die Mündlichkeit in ihrer historischen Ursprünglichkeit aufzuwerten. Es wird versucht, den hohen Status der

volkstümlichen Überlieferung nicht nur plausibel, sondern quasi unantastbar zu machen. Auch deshalb wird durch den Autor ein Text, der nachweislich aus dem Jahr 1888 stammt und der zahlreiche Elemente der europäischen Kulturgeschichte aufnimmt und sich anverwandelt, rückwirkend mythisiert und – trotz einer vagen zeitlichen Einordnung – ins Allgemeine erhoben. Das Manko einer fehlenden schriftlichen Überlieferung wird somit überlagert durch die Selbstzuschreibung einer überlegenen, weil quasi urzeitlichen Mündlichkeit. Das Fehlen einer eigenen national kodierbaren Geschichtsschreibung wird nachrangig gesetzt und der Mangel argumentativ zu einem Vorteil umgedeutet, der zudem eine moralische Überlegenheit gegen die deutschen Besatzer impliziert, die eine so reiche und alte Kultur zwar ihrer Schriftlichkeit beraubten, ihren kulturellen Schatz jedoch nicht zu zerstören vermochten. So entsteht mit dem Epos und um das Epos herum eine Form quasi-historischer Zuschreibung, die als emotionales Substitut einer belegbaren Frühgeschichte dienen kann, denn die Behauptung einer solchen Frühgeschichte ist, wenn schon nicht beweisbar, so doch auch nicht widerlegbar.

4.2 Aufwertung des Lettenbildes

Im Zuge der lettischen Nationalbewegung galt das Streben nicht nur der Vergesellschaftung der verschiedenen lettischen Bevölkerungsschichten und Regionen, sondern auch der Aufwertung des Lettischen, das bislang mehrere Jahrhunderte auf eigenem Territorium nur eine untergeordnete Stellung einnehmen konnte. Hier erfüllt unter anderem die Literatur maßgebliche Funktionen. Genauer beschäftigt sich Taterka mit diesem Aspekt. Der Held bzw. das Epos konstituiert – im Verbund mit anderen kulturellen Erzeugnissen – das Bild der Letten von sich und ihrer Nation. Taterka postuliert einen nach ‚außen‘ gerichteten ‚Schaufenstereffekt‘, den das Epos für die Bezugsgruppe erzeugt.

[D]as Epos stellt dar, dass ‚wir‘ eine Nation sind. Dieser Effekt neigt freilich in einer Art Übersprungshandlung leicht zur Ingression: von der Behauptung der Existenz der eigenen Nation zu ihrer Überhebung über andere, zumal über benachbarte Nationen oder über jene, von denen man sich fremdbestimmt oder kolonialisiert fühlt. Das Epos schickt sich trefflich zur Modellierung von Kulturkonkurrenzen. (Taterka 196)

Taterka stellt das Epos als ein Schaufenster dar, in welchem sich die lettische Nation in Abgrenzung

zu anderen selbst präsentieren kann. Hier kann gezeigt werden, welche Eigenschaften man der eigenen Nation zuschreibt, welches Bild der Nation man ‚nach außen‘ zeigt. Der kämpferische, naturverbundene, ehrliche Held, der sich den Besatzern mutig entgegenstellt, repräsentiert also in seinen Taten und Eigenschaften lettische Selbstzuschreibungen und Wunschvorstellungen. Weichlein stellt allgemein fest, dass die Nationalbewegungen auf „zielbewusste Eliten mit einem klar angebbaren sozialgeschichtlichen Ort“ (Weichlein 67) zurückgehen und von diesen in eine breitere Öffentlichkeit getragen werden, was sich für Lettland anhand der Jungletten und dem Rigaer Lettenverein verifizieren lässt. Über das Kulturprodukt Epos kann diese neue, intellektuelle lettische Elite das ersehnte Bild der lettischen Nation formulieren und es den übrigen Letten als eigenes urzeitliches Kulturgut vorlegen. Zentral ist hierbei auch der zweite von Taterka genannte Aspekt – die Kulturkonkurrenz. Hierzu ergänzt er: „Das Nationalepos und seine Auslegung gehören zu den Orten, an denen Kulturkonkurrenzen und Kulturkonflikte unter Nationen im 19. Jahrhundert mit besonderer Vorliebe und Vehemenz modelliert und ausgetragen werden“ (Taterka 199).

Die postulierte Kulturkonkurrenz lässt sich für das lettische Epos an zwei markanten Beispielen aufzeigen. Zum einen ist der vage Zeitraum, in dem die Handlung angesetzt wird, von großer Bedeutung für die Entwicklung Lettlands. Gemeint ist der Zeitraum der Ankunft der deutschen Ordensritter, die sich für das lettische Volk schicksalhaft auswirkt, da sie den Beginn der deutschen ‚Kolonialherrschaft‘ in Lettland markiert. Taterka weist darauf hin, dass einige der lettischen Stämme, darunter die namensgebenden Lettgaller, in der Realgeschichte den Kampf gegen die Ordensritter gar nicht erst in nennenswertem Maße aufnehmen und auch in die Christianisierung verhältnismäßig schnell einwilligen (Taterka 198). Umso wichtiger ist die Funktion, die *Lāčplēsis* rückwirkend erfüllen muss. Der nationale Held muss stellvertretend für das lettische Volk in den Kampf ziehen. Hierbei geht es jedoch nicht nur um die exzeptionelle Einzelfigur, vielmehr „widmet der Held seine Kräfte dem Dienst irgendeines Anliegens – des Stamms, des Glaubens, der Nation, der Ideologie –, das wir durch ihn kennenlernen“ (Ziolkowski 275). Es wird darüber eine Brücke geschlagen vom herausragenden Individuum zum einzelnen Mitglied der Bezugsgruppe, die durch Identifikation ebenfalls an die Sache gebunden wird. Die Integrationsfigur ‚Held‘ leistet also zweierlei: Sie repräsentiert die Bezugsgesellschaft, und sie stellt sich in ihren Dienst, übernimmt also spezifische

Funktionen im Dienst der Gruppe, sei sie eine reale oder eine fiktive Figur, und wirkt so vergesellschaftend.

Daraus folgt, dass in der historischen Kontur des Helden seine funktionale Bedeutung fassbar wird. Als dominante Orientierungsgröße trägt er zur Identitätsbildung einer Gemeinschaft bei und verkörpert ihr prägendes Werteverständnis. Während sich der Held auf diese Weise auch als abschreckendes Gegenbild einsetzen lässt, um ex negativo auf die ethische Ausbildung einer Gruppe hinzuwirken, bleibt er gleichfalls für die Umsetzung ideologischer und demagogischer Wirkungsziele instrumentalisierbar. (Immer und van Marwyck 22)

Die tatsächlich heterogenen lettischen Volksstämme werden rückblickend als einheitliches Volk imaginiert, das durch den naturverbundenen, einfachen und somit reinen Kämpfer nicht nur repräsentiert, sondern auch verteidigt wird. In diesem Zusammenhang wird nicht nur das lettische Volk durch den reinen Helden gegenüber den heimtückischen Eindringlingen moralisch aufgewertet, sondern es wird rückwirkend zu einem kämpferischen gemacht, das sich in der direkten Konkurrenz als überlegen zeigt und nur durch List besiegt werden kann.

Ein Ausdruck von Kulturkonkurrenz ist auch die Abgrenzung von den Nachbarn im Norden, die ebenfalls episch inszeniert wird, indem *Lāčplēsis* im Kampf mit dem Riesen *Kalevipoeg*, dem Helden des gleichnamigen estnischen Epos, diesen niederwirft. In einem nächsten Schritt kommt es jedoch zu einem Bündnis gegen den gemeinsamen deutschen Feind. Zum einen wird die kämpferische Überlegenheit des einen Nationalhelden über den anderen unmittelbar dargestellt (was wohl keines weiteren Kommentars bedarf), zum anderen steht dieses Ereignis jedoch im Schatten der größeren Bedrohung durch die Ordensritter, die historisch sowohl auf estnischem als auch auf lettischem Gebiet die Vorherrschaft erringen. Dennoch sind es die Letten, die durch ihre kämpferische Überlegenheit zum größten Gegenspieler der Eindringlinge stilisiert werden. Es findet also eine mehrstufige Abgrenzung statt. Münkler spricht von einem „kollektiven Distinktionsbedürfnis“, das mit „Überlegenheitsvorstellungen und Dominanzansprüche[n]“ (Münkler, *Die Deutschen* 13) einhergeht. Obwohl Münkler sich hier auf die Deutschen bezieht, kann und muss Vergleichbares auch für Lettland festgestellt werden.

Neben den genannten textimmanenten Beispielen ist auch eine Form der Kulturkonkurrenz im

Verlauf der Textgenese zu konstatieren, denn die Letten befinden sich gewissermaßen im Zugzwang. „Zu Beginn der 70er Jahre erschienen in der lettischen Presse Artikel über das finnische *Kalevala* und den estnischen *Kalevipoeg*, die in erster Linie als nationale Volksepen angesehen wurden“ (Scholz 279). Scholz vermutet daher, dass „[w]ohl im Zusammenhang damit [...] seit etwa 1873 in Pumpurs der Plan [reifte], auch ein lettisches Nationalepos zu schaffen“ (ebd.). Dass es schon vor Pumpurs entsprechende Versuche gegeben hat, ist angedeutet worden. Im Jahr 1835/36 erscheint zunächst das finnische Epos *Kalevala*, daraufhin im Jahr 1857/61 das Epos der Esten *Kalevipoeg*. In diesem Sinne als Nachzügler wird nun 1888 der von Pumpurs verfasste *Lāčplēsis* veröffentlicht. Auch vor diesem Hintergrund ist der Kampf zwischen *Kalevipoeg* und *Lāčplēsis* zu sehen, da der ‚verspätete‘ Held seinen ‚Vorgänger‘ zu übertrumpfen vermag. Der Text von Pumpurs setzt sich im Bewusstsein der lettischen Öffentlichkeit gegen konkurrierende Texte mit vergleichbarem Anspruch durch.

Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt ist die Argumentation, mit welcher Pumpurs im Vorwort nachzuweisen versucht, dass das lettische Volk – im Gegensatz zu zahlreichen anderen Völkern – als ‚episches Volk‘ zu betrachten sei und nun endlich zu seinem Recht komme, in die Reihen der anderen großen ‚epischen Völker‘ aufzusteigen. Pumpurs selbst weist darauf hin, dass es Ähnlichkeiten zwischen den großen Epen der ‚epischen Völker‘ – Pumpurs nennt hier die Inder, die Perser, die Griechen und unter den christianisierten Völkern die germanischen Länder – aus einem bestimmten Grund geben muss.

Alle vier erwähnten epischen Völker gehören zum indo-germanischen Stamm; ihre Epen, allgemein genommen, sind einander sehr ähnlich. Dies beweist, dass ihre Götter- und Heldensagen einer übergreifenden Mythologie entstammen und letztere ist einem vorge-schichtlichen Urvolk eigen gewesen. (Pumpurs 141, Übersetzung S.J.L.)⁴

Pumpurs führt also in einem ersten Schritt Ähnlichkeiten der epischen Stoffe der ‚epischen Völker‘ auf die gemeinsame indogermanische Wurzel zurück. In einem weiteren Schritt kommt er nun zum wesentlichen Argument, denn der gemeinsame Kern sei die Zugehörigkeit zum Urvolk, zum „alten arischen Volk“⁵. Das Arische ist der Hebel, mit dem Pumpurs die Letten argumentativ an der Spitze eines Gedankenkonstrukts verortet, mit dem er sich auf Wilhelm Jordan bezieht, der seinerseits eine Epenlehre vorgelegt hat, die Taterka als „rassistisch“ bezeichnet, wobei er dennoch auf die genetische

Logik des späten 19. Jahrhunderts verweist (Taterka 197). Diese aus der heutigen Sicht befremdliche Argumentation zeigt einen weitläufigen Abgrenzungsversuch: zum einen gegen die direkt in epischer Konkurrenz stehenden nördlichen Nachbarn Estland und Finnland mit ihren finno-ugrischen Wurzeln auf der ersten – der indogermanischen – Ebene; zum anderen aber auch auf der zweiten Ebene gegen die romanischen Kulturnationen und sicherlich nicht zuletzt gegen den großen slawischen Nachbarn, das russische Zarenreich, das die Letten zur damaligen Zeit politisch beherrscht, durch die Einordnung unter den Begriff des Arischen. Dass man sich mit den Deutschen als ‚episches Volk‘ in eine Reihe stellt, mag ein unerwünschter Nebeneffekt sein, könnte jedoch auch als antirussische Spitze verstanden werden.

Ein weiterer Aspekt, der implizit bereits angeklungen ist, besteht darin, dass in der Logik der Zeit bereits der Besitz eines eigenen nationalen Epos eine Nation ‚adelt‘ und gegenüber anderen Nationen aufwertet. Zudem wird wiederum durch die Zuschreibung des Arischen die ‚Epenfähigkeit‘ den arischen Völkern zu-, im Umkehrschluss aber allen anderen Völkern abgesprochen und in logischer Konsequenz auch ihre Nachrangigkeit als Nation postuliert. Die reine Existenz des Epos und der Besitz des Helden durch die Nation, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht über einen eigenen Staat verfügt, wird als rechtmäßige Aufwertung der Nation angeboten und von dieser reibungslos übernommen. Scholz weist darauf hin, dass Pumpurs‘ Epos *Lāčplēsis* vom Publikum bereitwillig und überaus positiv aufgenommen wurde. Er hebt hervor, dass der Text „die als schmerzlich empfundene Lücke in der Tradition der Volksdichtung“ (Scholz 283) zu schließen vermag, mit der Einschränkung, dass der Text ja nicht im eigentlichen Sinne der Volksdichtung angehört. Dies sei aber von den patriotischen Lesern seither nicht beachtet worden, da der entscheidende Aspekt die „Verherrlichung der nationalen Vergangenheit, die Darstellung der moralischen Überlegenheit der Letten gegenüber ihren Unterdrückern, den verhaßten deutschen Rittern, und die Hoffnung auf ein Wiedererstehen des lettischen Volkes in Freiheit“ (ebd.) sei. Dies bot verständlicherweise zahlreiche Anknüpfungspunkte für die lettische Nationalbewegung und trieb diese weiter voran (ebd.). Dabei steht *Lāčplēsis* nicht nur in einer Reihe mit weiteren nationalen Texten, sondern bietet auch bis in die Gegenwart Anschlussmöglichkeiten für spätere Kulturprodukte und Übernahmen des Stoffs in andere Zusammenhänge. Zu nennen wäre hier besonders die Verwertung des Stoffs durch den größten lettischen Nationaldichter Rainis, der

1905 Motive und Figuren aus dem Epos übernimmt, diese variiert und sie mit tagespolitischen Bezügen aus dem Revolutionsjahr anreichert. Sein bekanntes Drama *Uguns un nakts* bezieht sich somit unmittelbar auf *Lāčplēsis* und kann als ein Weiterschreiben der lettischen Geschichte verstanden werden, zumal sich eine eigene lettische Geschichtswissenschaft verhältnismäßig spät etabliert und die Dichter vorher eine kompensatorische Rolle übernehmen. Zudem verlieh der unabhängig gewordene Staat Lettland den *Lāčplēsis*-Orden für Tapferkeit im Zusammenhang mit den Kämpfen gegen Pawel Michailowitsch Bermond-Awaloff und die sogenannte Westrussische Befreiungsarmee. Der hier entscheidenden Schlacht wird immer noch am 11. November gedacht – am sogenannten *Lāčplēsis*-Tag. Sowohl am Gebäude der Saeima, dem heutigen lettischen Parlamentsgebäude, als auch am Freiheitsdenkmal und an zahlreichen anderen Orten in Lettland sind Darstellungen des Bärenjägers zu finden. Auch in die Populärkultur des heutigen Lettlands hat der wichtigste aller nationalen Helden längst Einzug gefunden. So gibt es nicht nur eine bekannte Biermarke dieses Namens, sondern auch eine bekannte Rockoper aus dem Jahr 1988, bei der Māra Zālīte und Zigmaris Liepiņš den Stoff zu seinem 100jährigen Jubiläum in neuer Form präsentierten, womit die verschiedenen Übernahmen in die Alltagskultur dennoch erst angedeutet wären. Der Text ist für die lettische Literaturgeschichtsschreibung zentral und für den Schulunterricht kanonisch, er steht also bis in die Gegenwart im Zentrum der lettischen Identitätsbildung. Das hier kontinuierlich erzeugte Wir-Gefühl stellt sich somit bis heute auch über die integrative Figur des Bärenjägers her.

Taterka stellt in seiner Analyse dem ‚Schaufenstereoeffekt‘ noch den ins Innere gerichteten ‚Spiegeleffekt‘ zur Seite, den er folgendermaßen umreißt:

Diesen Effekt könnte man den Spiegeleffekt nennen: das Epos stellt nicht allein dar, dass wir sind, sondern auch, wer wir uns sind. Im Nationalepos soll ein Volk sein eigenes Bild erkennen können. Das Epos zählt zu den Orten, da es seiner Essenz – mit Herder gesprochen: seines Nationalcharakters – angesichtig werden kann. [...] Sie werden bestimmt als Denkmäler, die für ihr Referenzsubjekt von definierender Kraft sind. Die ihnen zugeschriebene formative Potenz macht sie zu sakralen Texten. Freilich nur für die jeweilige Gemeinde, für die besondere Nation also, die sich in ‚ihrem‘ Epos erkennen will. Zugrunde liegt dem eine Vorstellung der Nation als textzentrierter Gemeinschaft, in genauer Analogie zu den

Buchreligionen – denen die Nationalbewegungen ja in der Tat entscheidende Impulse verdanken und die sie in mehr als einer Hinsicht auch beerbt haben. (Taterka 199)

Der Distinktion des Helden von seinen Gegenspielern und der Nation von anderen Nationen, also der nach außen gerichteten Darstellung über den Text, stellt Taterka nun die nach innen gerichtete Definitionsmacht des Textes zur Seite. Die Nation spiegelt sich selbst ihr Wesen vor, das sich ihr über den Text offenbart. Der Held *Lāčplēsis* stellt ein positives Identifikationsangebot dar, er ist die Spiegelung der konstruierten bzw. sich konstruierenden, positiv besetzten nationalen Gemeinschaft durch die ihm zugeschriebenen Eigenschaften. „*Lāčplēsis* symbolisiert die Stärke, Reinheit und die Güte, gleichzeitig ist er verpflichtet, für das nationale Schicksal des Volkes zu kämpfen.“ (Lapina 36) Die Aufwertung des Lettischen vollzieht sich hier nicht durch die Abgrenzung von oder die Erhebung über andere Nationen, sondern sie liegt in der integrativen Kraft der Heldenfigur selbst, unter der Prämisse, dass der Text und somit der Held als repräsentativ für die Gemeinschaft angenommen werden. Entspricht der Kern der Sage einem Fundus, der den postulierten urzeitlichen Letten eignete, kann sie praktisch mühelos als quasi-historisch in das eigene Weltbild integriert werden. „Hörer und Leser von Mythen standen in einer unmittelbaren Beziehung zum mythischen Geschehen, das nicht weiter historisch vermittelt werden musste“ (Weichlein 124). Diese Unmittelbarkeit ermöglicht einen ebenso unmittelbaren Zugang zum im Text vermittelten Selbstbild. Taterka hebt die „definierende Kraft“ und die „formative Potenz“ des Textes hervor, dennoch bietet der Text – wie jeder Text – Freiräume, die jeden Leser gleichzeitig zum Konstrukteur eines individuellen Textes machen. Der Status eines sakralen Textes, den Taterka ebenfalls anspricht, ergibt sich aus der Bedeutung für das Selbstverständnis, die den Text einerseits adelt, ihn andererseits aber auch der kritischen Hinterfragung entzieht. Denn da der Text als konstitutiv für die lettische Identität wahrgenommen wird, gilt der Versuch, ihn in seine konkreten zeitlichen und stofflichen Bezüge zu setzen, schnell als ein Angriff auf den Kern des Lettischen. Das Selbstverständnis wird an den Text und nicht an Realgeschichte gebunden.

4.2.1 Herstellung von ‚Nationswürdigkeit‘ über den Text

In der Einleitung zum Text macht Pumpurs deutlich, welche Funktion dieser seiner Meinung nach erfüllen soll, nämlich nicht weniger als die

Letten in eine Reihe mit den ‚epischen Völkern‘ zu stellen. Dies ist bislang nur unter dem Gesichtspunkt der Kulturkonkurrenz betrachtet worden. Es offenbart sich daran aber auch die Vorstellung, dass der Status der Nation erst verdientermaßen erreicht werden kann, wenn zuvor einige Kriterien erfüllt wurden. Hierzu zählen auch spezifische kulturelle Erzeugnisse. „Für mehr als ein Jahrhundert ist die Sehnsucht nach dem Epos eine gesamteuropäische *idée fixe*, und eher unmöglich als schwierig wäre es, ein Volk oder eine größere Völkerschaft zu nennen, die von diesem Verlagen gänzlich unberührt geblieben wäre“ (Taterka 193). Die Sehnsucht nach dem Epos und das Streben nach der Nation fallen nicht zufällig zusammen, sondern bilden eine Einheit. Ist die Kunst, wie oben angesprochen, Ausdruck des Volkes, ist ein Volk ohne künstlerischen Ausdruck unvollständig oder gar als Gemeinschaft nicht existent. Im vorigen Abschnitt wurde darauf hingewiesen, wie Taterka mit Bezug auf das Volk darauf aufmerksam macht, dass „[d]as Epos [...] zu den Orten [zählt], da es seiner Essenz – mit Herder gesprochen: seines Nationalcharakters – angesichtig werden kann“ (ebd.). So ist in der deutschen Geistesgeschichte und den davon beeinflussten Deutungsmustern der lettischen Eliten der Nationalcharakter aufs Engste mit seinem epischen Ausdruck verknüpft. An den Heldenbesitz knüpft sich daher eine Vorstellung von ‚Nationswürdigkeit‘. Dieser ist somit in einer weiteren Nuance konstitutiv für das nationale Selbstbewusstsein.

Um zum Epos zu gelangen und einen eigenen Helden schaffen zu können, der den internationalen Vorstellungen genügt und die Könnerschaft der lettischen Kulturproduktion bezeugt, muss sich der Autor in ein Verhältnis zu den anderen Kulturnationen und ihren epischen Stoffen setzen, aber nicht im Sinne der Kulturkonkurrenz, sondern im Sinne einer subtilen Integration in die gängigen Muster. Im *Lāčplēsis*-Text werden bei näherer Betrachtung zahlreiche intertextuelle Bezüge deutlich. Scholz verweist beispielsweise auf Sagen und Märchen sowie Volkslieder aus den damals vorhandenen Sammlungen.

Später hat man zahlreiche Parallelen zu Episoden und Motiven des Epos zusammengestellt, die sich in Sagen, Märchen und Liedern finden, die vor seinem Erscheinen aufgezeichnet wurden, aber erst nach 1888 im Druck erschienen sind, so daß Pumpurs sie nicht aus gedruckten Quellen kennen konnte. So erschienen seine Angaben durchaus glaubwürdig. (Scholz 280)

Darüber hinaus nennt Scholz als weiteren Bezugspunkt die lettische Pseudomythologie

des 18. und 19. Jahrhunderts sowie „historische Namen und Fakten, die der *Livländischen Chronik* und den Schriften G. Merckels u.a. entnommen sind, Motive aus der *Ilias* (Rat der Götter) und der *Odyssee* (Irrfahrt auf der Heimreise, Polyphemmotiv)“ (Scholz 280f.).

In der bisherigen lettischen Forschungsliteratur zur Nationalmythologie und, wie man behaupten könnte, auch in der Breite der heutigen lettischen Bevölkerung, hat es jedoch bisher kaum eine detaillierte Auseinandersetzung mit den zahlreichen kulturellen, in die gesamte europäische Geistesgeschichte weisenden Elementen des Textes gegeben, ist kaum ein Versuch unternommen worden, die zahlreichen intertextuellen Verweisstrukturen und Motivparallelen analytisch zu trennen und einzeln auf ihre Herkunft und Funktion hin zu untersuchen. Erst in der aktuellen Studierendengeneration findet sich ein verstärktes Interesse an den Hintergründen der eigenen Kulturtradition, wobei einige übernommene Elemente offen zutage liegen. Über die funktionale Bedeutung des Textes, seinen sakralen Status im nationalen Selbstverständnis, wird die Analyse intertextueller Bezüge und das Hinterfragen der Entstehungsgeschichte des Textes systematisch unterbunden. Diese Blockade aufzubrechen, stünde wiederum immer im Verdacht, die lettische Identität schwächen zu wollen, was wiederum das Festhalten an der ursprünglichen Auslegung verstärkt. Der Held kann und darf nicht hinterfragt und unter keinen Umständen dekonstruiert werden. Weichlein verweist darauf, dass Mythen die „unmittelbare Wahrheit“ (Weichlein 124) zu zeigen beanspruchen. Eben diese unmittelbare Wahrheit wird hier als gegeben unhinterfragbar. Die offensichtlichen Verbindungen zu anderen Texten kritisch zu analysieren, würde den Zweck des Mythos vereiteln, nämlich die lettische Nation gewissermaßen auf dem Rücken des nationalen Helden auf die Bühne der europäischen Hochkultur zu erheben. Der Heldenbesitz und das Vorweisen des nationalen Epos haben weiterhin eine zentrale Bedeutung. Die Auseinandersetzung mit dieser Bedeutung, nicht aber die Analyse, ist Bestandteil des schulischen Kanons. Die anhaltende Überhöhung des *Lāčplēsis* mag dem Verlauf der lettischen Geschichte des 20. Jahrhunderts geschuldet sein. Der kritische Umgang mit den eigenen Deutungsmustern bleibt jedoch eine Herausforderung für die Gegenwart und Zukunft.

4.3 Herstellung des erwünschten Geschichtsverlaufs

Das Heldenepos übernimmt auch die Funktion der Aussöhnung mit der eigenen Geschichte. Bekanntermaßen lassen sich schmerzhaft geschichtliche Entwicklungen nicht rückwirkend revidieren, dennoch kann das Epos zur emotionalen Aussöhnung mit dem eigenen Schicksal beitragen und eine neue Perspektive auf das Geschehene eröffnen. Wie bereits erwähnt, wird die Phase der Ankunft der deutschen Ordensritter auf baltischem Gebiet thematisiert, die man aus lettischer Perspektive als ‚Urkatastrophe‘ der lettischen Geschichte ansehen kann. Der nationale Mythos greift auch hier einen „*defining moment*, der die weitere Geschichte eines Volkes bestimmt“ (Weichlein 125) auf. Seitens der lettischen Stämme kam es – entgegen der Darstellung der Jungletten – nicht zu offenen, kriegerischen Auseinandersetzungen großen Ausmaßes, die sich nach einem klaren Freund-Feind-Schema aufschlüsseln ließen, gleichermaßen wurde die Christianisierung, wenn auch nicht bereitwillig empfangen, so doch nicht offen bekämpft. Im kollektiven Gedächtnis einer lettischen Nation, die sich anschickt, sich von eben jenen deutschen Eroberern zunächst kulturell, langfristig auch politisch, zu emanzipieren, darf dies als kompromittierend angesehen werden. Das Bestreben, diesen Makel der eigenen Geschichtsschreibung zu negieren, zumindest aber umzudeuten, findet sich bereits in Vorläufertexten zum *Lāčplēsis*, so beispielsweise im genannten Text von Frīdrihs Mālberģis.

Pumpurs letztlich stiftet durch *Lāčplēsis* dem lettischen Volk im Mythos den Helden, der ihm in der Realgeschichte fehlte. *Lāčplēsis* verkörpert nicht nur positive Werte, sondern er ist auch ein Held durch seine Handlungen, da er statt der Letten den entscheidenden historischen Kampf symbolisch austragen muss. „Der Widerstand musste aber nicht erfolgreich sein, um national wirksam zu sein und in die Geschichte einzugehen. Auch Niederlagen konnten zum Kristallisationspunkt nationaler Identität werden“ (Weichlein 117). So ist es nur konsequent, dass der Held einerseits zwar nicht gewinnen kann – eine völlige Negierung des geschichtlichen Verlaufs würde unfreiwillig komisch wirken –, andererseits verliert der Held diesen Kampf aber auch nicht und kann ihn nicht verlieren, denn dies ist der entscheidende Punkt des ganzen Epos. Gewissermaßen ‚im Felde unbesiegt‘, wird *Lāčplēsis* zum Opfer eines Verrats. Der starke Held kann nur durch Tücke überlistet werden. Letztlich bleibt *Lāčplēsis* aber ungeschlagen, indem er im finalen Kampf in die Daugava stürzt,

wo er bis heute weiterkämpft und von wo aus er einst triumphierend zu seinem Volk zurückkehren wird. Allein in diesen wenigen Wendungen der Handlung offenbaren sich bereits Parallelen zum Siegfried der Nibelungen oder zur erwarteten Rückkehr von Barbarossa aus dem Kyffhäuser. Die Niederlage für die Letten bleibt insofern bestehen, dass kein endgültiger Sieg errungen ist und das lettische Volk von der fremden Macht unterjocht wird; dennoch wird durch die Wendung der ausbleibenden Niederlage und die Aussicht auf eine triumphale Rückkehr die historische Ausgangssituation durch den Mythos deutlich umgewertet. Weichlein weist auf das für den Mythos typische Postulat einer ursprünglichen Freiheit hin, die tatsächlich vorhanden oder imaginiert, rückwirkend als ‚Goldenes Zeitalter‘ funktionalisiert wird. Dieser Antagonismus von Freiheit und Unfreiheit ist auch für das lettische Epos zentral und wirkt sich auf die Deutung des Verlaufs aus. „Niederlagen entzogen der Nation daher ihre Daseinsberechtigung nicht, sondern sie stellten ein Durchgangsstadium bis zur Wiederkehr der ursprünglichen Freiheit dar.“ (Weichlein 118) Mittels dieses Argumentationsmusters können hunderte Jahre lettischer Geschichte zu einem Übergangsstadium umgedeutet werden, das letztlich mit dem Triumph der Letten enden müsse. „Niederlagen waren sogar insofern wirkungsvoller als Siege, als sie stärker verpflichteten und zum Handeln aufforderten. Die Unfreiheit gab den Horizont ab, über dem die Sonne der nationalen Befreiung um so heller leuchtete“ (Weichlein 117f.). Darüber hinaus muss hervorgehoben werden, dass durch den Sturz des Lāčplēsis und seines Gegners in die Daugava der Terminus ‚Niederlage‘ geschickt umgangen wird; es ist ihm lediglich kein unmittelbarer Sieg beschieden. In einer unbestimmten Zukunft aber muss der Kampf ohnehin siegreich enden, kann also nur in eine weitere Aufwertung münden. Ereilen die Letten weitere Schicksalsschläge, kann das Bild des anhaltenden Kampes reaktiviert und zeitlich angepasst werden, etwa durch das Feindbild des Bären als sowjetisches Symboltier. So wirkt der Heldenbesitz auch hier aufwertend und söhnt mit der eigenen Geschichte aus. Handelte es sich im vorigen Abschnitt noch um eine Aufwertung im Verhältnis zu anderen Nationen, geht es hier um eine emotionale Aufwertung der Letten gegenüber ihren Aggressoren, den Ordensrittern, und vor allem gegenüber den eigenen historisch gewachsenen Ohnmachtsgefühlen. Über den Helden Lāčplēsis kann das Volk den Makel der eigenen Schwäche und Widerstandlosigkeit in der Geschichte abstreifen. Die Perpetuierung des Kampfes in eine mythische Unendlichkeit wandelt die frühere Niederlage in ein

vorläufiges Zwischenergebnis, das Versprechen der Rückkehr des Helden macht diesen mehr zur Identifikationsfigur als seine charakterlichen Eigenschaften und sonstigen Taten. Die Aussicht auf Lāčplēsis‘ Rückkehr impliziert, dass der Kampf für die lettische Unabhängigkeit permanent ist und jede Form des Aufbegehrens auch den durchschnittlichen Letten am heldenhaften Widerstand teilhaben lässt.

5. Fazit

Lāčplēsis, der lettische Nationalheld, hat wie kaum eine andere fiktive oder reale Figur der lettischen Geistesgeschichte die Deutungsmuster der Letten beeinflusst. Das gleichnamige Epos steht im Zentrum einer Reihe von Texten, die für die geistige Vorbereitung eines lettischen Nationalstaates und die Integration der Letten zu einem Volk unerlässlich waren. Es wurde versucht, in groben Zügen darzustellen, welche Aspekte hierfür bei der Genese des Helden relevant gewesen sind und welche Funktionen der Held ausgefüllt hat, wobei diese Aspekte einander bedingen und beeinflussen. Die Herausforderungen, denen sich die Jungletten und ihre Nachfolger stellen mussten, um eine lettische Nation vorzubereiten, waren immens. Eine zersplitterte Gesellschaft ohne eigene Hochkultur, ohne eigene Staatstradition und ohne nennenswerten politischen Einfluss oder entsprechende Erfahrungen musste mit gemeinsamen Deutungsmustern, Kulturerzeugnissen, Zielvorstellungen und Handlungsperspektiven ausgestattet werden, die nicht nur das in die Zukunft gerichtete Ziel der gemeinsamen Nation beinhalteten, sondern auch eine Vergangenheit generierten, die positive Traditionslinien bereitstellte, aus denen man legitimierende Argumente schöpfen konnte. So bot der Held für einige dieser Herausforderungen in unterschiedlichem Ausmaß Lösungen oder Anknüpfungspunkte auf den verschiedenen, dargestellten Ebenen. Die Letten wurden mit einigem argumentativen Aufwand von einer quasi kulturlosen zu einer hochkulturellen Gesellschaft, die sich von alters her über andere zu erheben vermag. Die Umdeutungs- und Integrationsleistung der Ereignisse ist beachtlich.

Trotz des Heldenbesitzes und dem, was in der Vergangenheit von der lettischen Nationalbewegung erreicht wurde, bleibt eine Reihe von Herausforderungen für die Zukunft. Zunächst ist die analytische Auseinandersetzung mit den Details des Textes ein Forschungsdesiderat, das aber aller Voraussicht nach von einer jüngeren Generation von Forschenden in näherer Zukunft

geleistet werden wird. Es ist zu beobachten, dass das Interesse an Details der eigenen Kulturentwicklung und den Prozessen des europäischen Kulturtransfers im Zuge des fortschreitenden europäischen Zusammenwachsens zunimmt. Die kritische Analyse bleibt jedoch insofern eine Herausforderung, als man den entscheidenden Text gewissermaßen sezieren würde, während der Kampf des Helden imaginiert noch andauert. Es bleibt mit Interesse abzuwarten, wie sich die lettische Forschung dieser Herausforderung stellen wird. Die historischen Rückschläge des 20. Jahrhunderts, besonders der neuerliche Verlust der staatlichen Unabhängigkeit von 1918 nach dem Zweiten Weltkrieg, haben den Kampf des Helden gewissermaßen bis in die Gegenwart verlängert. Mit dem Zerfall der Sowjetunion kam es, wie die Letten betonen, nicht zu einer weiteren Staatsgründung, sondern zu einer Wiederherstellung des Staates von 1918; auch hier mag die mythisierte Wiederherstellung der Freiheit anklingen.

Am Beispiel Lettlands sollte deutlich geworden sein, dass das Epische und das Heroische auch in der Gegenwart für eine Kultur von zentraler Bedeutung sein können. Bemerkenswert ist an dieser Stelle die unterschiedliche Entwicklung des Umgangs mit dem Heroischen in Deutschland und in Lettland, wobei sich das Desiderat eines Helden aus den gleichen geistesgeschichtlichen Quellen speist und von ähnlichen Zielsetzungen der Vergesellschaftung und Sinnstiftung im gleichen Jahrhundert getragen wurde. In Lettland, so wurde deutlich, ist die Überhöhung des Helden *Lāčplēsis* als durchaus lebendig und weiterhin sinnstiftend zu bezeichnen, während dem deutschen Mythos, dem Nibelungenlied, kaum mehr eine vergleichbare Breitenwirkung zugeschrieben werden kann, gleichwohl er kulturhistorisch nicht vergessen ist. Im direkten Vergleich könnte man mutmaßen, dass der zentrale Unterschied in der Erfüllung der Verheißung liegt, die als historisch erreicht oder nicht erreicht gelten kann. Dem Nibelungenlied ist, so lässt sich in der Forschungsliteratur finden, die Zerstörung inhärent. Es ist der sich steigernde Weg zur völligen Vernichtung der Protagonisten in der unabwendbaren finalen Katastrophe. Die großen, realgeschichtlichen Katastrophen der Deutschen, der Zweite Weltkrieg und der Holocaust, können in diesem Sinne als reale Erfüllung der im Mythos angelegten Verheißung gesehen werden. So könnte man argumentieren, dass die Deutschen durch das Durchleben des entscheidenden und auch noch zutiefst negativen Punkts des mythisch-basierten Selbstverständnisses den Mythos haben obsolet werden lassen, ja sich sogar von diesem distanzieren.

Das lettische Epos hingegen verspricht eine Verheißung im Positiven, und seine Erfüllung liegt trotz der wiedergewonnenen Staatlichkeit weiterhin in einer unbestimmten Zukunft. So ist der Nationalmythos in einem Fall an eine schmerzliche Erinnerung, im anderen Falle aber an die Hoffnung auf zukünftigen Triumph gebunden. An diesen gegensätzlichen Verläufen zeigt sich deutlich die eingangs erwähnte Wechselwirkung von allgemeinen Mustern, hier der Nationalbewegungen und der funktionalen Aufwertung des nationalen Mythos, und den spezifischen einzelnen Kontexten. Obwohl beide Nationen aufgrund der gemeinsamen Geschichte und den sich daraus ergebenden gemeinsamen Deutungsmustern ähnliche Strategien der Nationalisierung verfolgten und bisweilen ähnliche Argumente verwendeten, führten die gruppenspezifischen Deutungen und Handlungen zu einem völlig unterschiedlichen Umgang mit dem eigenen nationalen Mythos und dem Heroischen allgemein.

- 1 Wichtige Forschungsarbeiten sind u.a. diejenigen von Cīrulis, Lapiņa oder Zaremba.
- 2 Siehe hier beispielsweise Münkler, *Die Deutschen*, oder Weichlein.
- 3 „Lāčplēša teika, kuru kā pirmo mēģinājumu savai tautai pasniedzu, nav epus tādā ziņā un stāvoklī, kā tas tiek no tautas un sacerētāja prasīts, tas ir tikai mazums iz bagātā latvju tautas teiku krājuma, cik vienīgam cilvēkam bijis iespējams sadzirdēt un noklausīties tautā [...]“ (Pumpurs 142).
- 4 „Visas četras minētās episkās tautas pieder pie indoģermāņu tautu sugas; viņu epi, vispārīgi ņemot, ir viens otram ļoti līdzīgi. Tas pierāda, ka viņu dievu un varoņu teikas atvasinājušās iz kādas vispārīgas mitoloģijas un šī pēdējā piederīga kādai aizvēsturīgai pirmtautai“ (Pumpurs 141).
- 5 Lettisch „vecā āriešu tauta“.

Literatur

- Bollenbeck, Georg. *Tradition, Avantgarde, Reaktion: Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1999.
- Cīrulis, Imants. „Der Schicksalsfluss des lettischen Volkes: Ein Editionsprojekt zu den Quellen eines lettischen Nationalmythos.“ *Triangulum: Baltisch-Germanistisches Jahrbuch*. Bd. 18. Hg. Sigita Barniškiene, Dzintra Lele-Rozentāle und Mari Tarvas. Kaunas: 2012. 153-156.
- Disselkamp, Martin. „Leyer und Schwerdt oder Ahnung und Gegenwart: Zwei Modelle des Heroischen zur Zeit der Befreiungskriege.“ *Ästhetischer Heroismus: Konzeptionelle und figurative Paradigmen des Helden*. Hg. Nikolas Immer und Mareen van Marwyck. Bielefeld: transcript Verlag, 2013. 223-249.
- Döring, Sabine A. „Vom nation-building zum Identifikationsfeld: Zur Integration nationaler Mythen in der Literatur.“ *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. Hg. Horst Turk, Brigitte

- Schultze und Roberto Simanowski. Göttingen: Wallstein Verlag, 1998. 63-83.
- Immer, Nikolas und Mareen van Marwyck. „Helden gestalten: Zur Präsenz und Performanz des Heroischen.“ *Ästhetischer Heroismus: Konzeptionelle und figurative Paradigmen des Helden*. Hg. Nikolas Immer und Mareen van Marwyck. Bielefeld: transcript Verlag, 2013. 11-28.
- Lapiņa, Ieva. *Der lettische Dūna-Mythos und die deutsche Rhein-Ideologie: Zur Internationalität eines nationalen Gedächtnisses*. Bachelorarbeit Universität Lettlands, Riga, 2013.
- Mälberģis, Frīdrihs. *Staburags un Leelma jeb: Wezi un jauni laiki*. (Originals.) Rīgā, eefpeefis pee K. Stahlberg. 1869. [Staburags un Liesma jeb: veci un jauni laiki. (Originals.) Rīgā, iespiests pie K.Stālberg. 1869].
- Merkel, Garlieb Helwig. „Wannem Ymanta: eine lettische Sage. Leipzig, 1802.“ 27.07.2013 < <http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/goToPage/bsb10129990.html?pageNo=1>>.
- Münkler, Herfried. *Die Deutschen und ihre Mythen*. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2011.
- . „Heroische und postheroische Gesellschaften.“ *Merkur* 61. 8-9, 2007: 742-752.
- Pumpurs, Andrejs. *Lāčplēsis: Latvju tautas varonis: Tautas eposs: Ar Jāzepa Rudzīša ievadpcerējumu un komentāriem*. Rīga: Zinātne, 1888/1988.
- Reiling, Jesko. „Der Auftritt des Helden: Zu einem konstitutiven Aspekt des Heroismus seit dem 19. Jahrhundert.“ *Ästhetischer Heroismus: Konzeptionelle und figurative Paradigmen des Helden*. Hg. Nikolas Immer und Mareen van Marwyck. Bielefeld: transcript Verlag, 2013. 173-197.
- Scholz, Friedrich. *Die Literaturen des Baltikums: Ihre Entstehung und Entwicklung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- Taterka, Thomas. „Epische Völker: Nationalepen des 19. Jahrhunderts in Europa und im Ostseeraum.“ *Umbrüche in der Germanistik: Ausgewählte Beiträge der finnischen Germanistentagung. Finnische Beiträge zur Germanistik* Bd. 26. Hg. Ewald Reuter und Withold Bonner. Frankfurt a. M. u.a.: Verlag Peter Lang, 2011. 191-216.
- Vancea, Georgeta. *Toleranz und Konflikt: Interkulturelle Dimensionen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Reihe Siegen, Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Medienwissenschaft Bd. 155. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008.
- Weichlein, Siegfried. *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Bundesgesellschaft, 2012.
- Zaremba, Evita. *„Wannem Ymanta“ von Garlieb Merkel als Grundlage des lettischen Nationalepos „Lāčplēsis“*. Bachelorarbeit Universität Lettlands, Riga, 2013.
- Ziolkowski, Theodore. „Der entsagende Held im Bundesroman des romantischen Sozialismus.“ *Ästhetischer Heroismus: Konzeptionelle und figurative Paradigmen des Helden*. Hg. Nikolas Immer und Mareen van Marwyck. Bielefeld: transcript Verlag, 2013. 275-292.