

THOMAS DAIBER

(Gießen)

Sarmatismus: Identitätsdiskurse der Frühen Neuzeit

Fragestellung

Sarmatismus wird das besonders unter dem polnischen Adel ab Ende des 16. Jahrhunderts verbreitete Selbstverständnis genannt, Nachfolger der die Steppen zwischen Don und Dnjepr besiedelnden Sarmaten oder Sauromaten zu sein, welche zuerst¹ bei Herodot (IV, 21) bemerkt werden.² Sarmaten und die in diesem Zusammenhang auch immer erwähnten Skythen waren wahrscheinlich indoiranische Reitervölker. Alexander Brückner³ bemerkt bereits, dass sich der Begriff „sarmatisch“ aus einem nur archäologisch interessanten Volksnamen zunächst zu einer Spottbezeichnung für Konservatismus entwickelte und erst unter August dem Starken (1697–1733 mit Unterbrechung) hoffähig gemacht wurde, da sich der sächsisch-polnische König dadurch v. a. die Sympathien des Landadels erwerben konnte. Der Sarmatismus ist eine Erscheinung des Landadels, die zusammen mit einer gewissen Intoleranz gegenüber Bildungsidealen, wie sie der unmittelbar vorgehende Humanismus vortrug, und mit einer ausgeprägten Katholizität zusammentrifft.

¹ Siehe Quellenangaben zu „Sarmaten“ in RGA 26, 503-512 und „Skythen“ in RGA 29, 36-44.

² HERODOT, *The History*, engl.-gr., hrsg. von G. C. Macaulay, London-New York 1890, zitiert nach <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/index.htm> - 06.12.2010; Τάναϊν δὲ ποταμὸν διαβάντι οὐκέτι Σκυθικὴ, ἀλλ' ἡ μὲν πρώτη τῶν λαζίων Σαυροματέων ἐστὶ, οἱ ἐκ τοῦ μυχοῦ ἀρξάμενοι τῆς Μαυρίτιδος λίμνης νέμονται τὸ πρὸς βορρῆν ἄνεμον ἡμερέων πεντεκαίδεκα ὁδόν, πᾶσαν ἐοῦσαν ψιλὴν καὶ ἀγρίαν καὶ ἡμέρων δένδρεων· (IV, 21); Otto GÜTHLING, (Hg.), *Die Geschichten des Herodotos*. Übersetzt von Friedrich Lange, Leipzig 1885, 326: „Wenn man aber über den Tanais geht, so ist es nicht mehr skythisch, sondern die erste Landschaft gehört den Sauromaten, die bewohnen von der Bucht des Sees Mäetis an das Land nach Mitternacht fünfzehn Tagereisen weit, da ist kein Fruchtbäum und kein wilder Baum zu finden“.

³ Aleksander BRÜCKNER / Karol ESTREICHER, *Encyklopedia staropolska* [1937-1939], 2 Bde, Nachdruck Warszawa 1990, II, 451ff.

Es ist naheliegend, geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen des 16. und 17. Jahrhunderts aufzurufen, um den Sarmatismus sozusagen stichwortartig zu soufflieren: Humanismus, Protestantismus und Gegenreformation exponierten sich in Polen sehr deutlich, indem die in religiösen Fragen für die damalige Zeit äußerst liberale polnische Republik auch den radikaleren und sogar sektiererischen Auswüchsen der Reformation Zuflucht gewährte, wobei hier vor allem an die einflussreiche Präsenz von Arianern zu denken ist. Gesellschaftlich gesehen befand sich die polnische Adelsrepublik auf einem äußeren Höhepunkt ihrer Macht und vor allen Dingen ihrer territorialen Ausdehnung⁴, welche sich fast bis zum Doneck östlich über das Territorium der heutigen Ukraine verschiebt. Diese machtvollere territoriale Ausbreitung ist allerdings bereits von einem strukturellen Problem ausgehöhlt, indem nämlich die Urbanisierung nur der westlichsten Städte des Reiches und unter diesen vor allem Kraków mit der westeuropäischen Entwicklung Schritt halten konnte, so dass die Entstehung eines arbeitsteiligen Handwerks, das Aufkommen eines wirtschaftlich bedeutenden Bürgertums und nicht zuletzt die Generierung von Kapital in urbanen internationalen Umschlagplätzen in den östlichen Landesteilen ausfiel. Dementsprechend war die östliche Szlachta, die den einen oder anderen Marktflecken kontrollieren mochte, wirtschaftlich nicht in der Lage, die Gebietsausweitung Polens auch durch Schaffung entsprechender Infrastruktur zu stützen und zu verstetigen. Russland, das von denselben Problemen bedroht war, beschritt im 16. Jahrhundert den Weg der gewaltsamen Zentralisierung und Unterwerfung aller Machtmittel unter den Moskauer Großfürsten und bereitete damit seine spätere Expansion vor. Polen erscheint im 16. und 17. Jahrhundert – Symbol dafür ist das von der Szlachta 1652 erstmals angewandte „liberum veto“ – wie gelähmt, sich weder den westlichen bürgerlichen Entwicklungen, noch der östlichen Zentralisierungspolitik anschließen zu können. Diese bekannten Zusammenhänge, die hier nur stichwortartig referiert sein sollen, bilden den Hintergrund für das Phänomen des Sarmatismus, der nach seiner versteckten Glorifizierung etwa in Mickiewiczs *Pan Tadeusz* rehabilitiert wurde und neben dem

⁴ Vgl. die Karte in: Janina PAWLAK (Hg.), *The Historical Atlas of Poland*. Warszawa, Wrocław 1986, 20f.

Mythos des *Antemurale Christianitatis*⁵ zu dem zweiten großen polnischen Nationalmythos⁶ geworden ist (der dritte wäre der romantische „Christus der Völker“).

Osterrieder⁷ bemerkt zur „politischen Ausgestaltung“ des Sarmatien-Motives, dass Maciej z Miechowa (Miechowita) in seinem *Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europeana* (1517) die Sarmaten noch mit den Russen identifiziere, während Jodok Ludwik Decjusz und darauf Marcin Kromer in der Abhandlung *De origine et rebus gestis Polonorum* (1555) dezidiert nur Polen als den Erbe „Sarmatiens“ einsetzen. Man kann in dieser „Umidentifizierung“ Sarmatiens eine Selbstabgrenzung der polnischen Autoren von dem sich unter Ivan IV. zentralisierenden russischen Reich sehen, aber vor allen Dingen deutet dieser Schritt doch an, worum es beim Sarmatismus eigentlich geht: nicht um die Beschreibung historischer Gegebenheiten, sondern um die Zuschreibung einer Identität unter Rückgriff auf antike Quellen, die einen genealogischen, im Dunkel der Vorzeit liegenden Ursprung referieren. Während die Darstellung der historischen Umstände der Entstehung und Motivierung des sarmatischen Themas der Geschichtswissenschaft überlassen sind, will ich im folgenden das sarmatische Thema vielmehr als sarmatischen Diskurs beschreiben. Unter Diskurs verstehe ich ein unabhängig von einem jeweilig verhandelten Inhalt herrschendes Argumentationsmuster. Sarmatismus ist ein von den polnischen Autoren des 16. Jahrhunderts vorgefundener Inhalt, der mittels eines bestimmten Argumentationsmuster behandelt wird und ein Denken von – in dem Falle kollektiver – Identität ermöglicht, wie es sich in der Frühen Neuzeit zum ersten Male ausbildet.

⁵ Der historische Entstehungsort des ante-murale-Stereotyps ist umstritten; es war im 16. Jh. (Hans-Jürgen BÖMELBURG, Rez. M. Osterrieder, *Das wehrhafte Friedensreich. Bilder von Krieg und Frieden in Polen-Litauen (1505-1595)*, Wiesbaden 2005, sehepunkte 5/ 9 [www.sehepunkte.historicum.net/2005/09/9217.html]) offenbar nicht-existent.

⁶ Zbigniew R. WILKIEWICZ, Die großen nationalen Mythen Polens, in: Yves Bizeul (Hg.), *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*, Berlin 2000, 73-95 (=Ordo Politicus 34), 68 zitiert zustimmend Jan BŁONSKI, Sarmatismus – zur polnischen Adelskultur, in: Ewa KOBYLŃSKA / Andreas LAWATY (Hgg.), *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*, München, Zürich 1992, dort 127ff.: „Daß der Mythos des Sarmatismus nicht nur negativ besetzt ist, wie dies die polnische Historiographie – vor allem nach 1918 – behauptete, verdeutlichte Jan Błonski in einem höchst einfühlsamen Essay, in dem er zu dem Ergebnis kommt: „Die Polen schämen sich des Sarmatismus, aber insgeheim lieben sie ihn, was man an *Pan Tadeusz* ebenso ahnen kann wie an den Romanen von Sienkiewicz. Einen weiteren Beweis mag man darin sehen, daß überkommene Vorstellungen fort dauern, so etwa der Traum von Einstimmigkeit in der Politik oder der Brauch, den Nachbarn jederzeit besuchen zu können.“

⁷ Markus OSTERRIEDER, *Das wehrhafte Friedensreich. Bilder von Krieg und Frieden in Polen-Litauen (1505-1595)*, Wiesbaden 2005, 103.

Hinweise darauf, dass das sarmatische Thema Teil eines Diskurses ist, welcher identitätsbildenden Strategien folgt, liefert alleine schon die Tatsache, dass erst die Historiographen des 16. Jahrhunderts die Vorstellung von Sarmatien als polnischem Ursprungsort ausbilden, während das sarmatische Thema schon lange vorher im polnischen Schrifttum auftaucht:

„Erste Erwähnungen finden sich in der Chronik des Gallus Anonymus (um 1115), eine kohärente Darstellung der Genealogie der Sarmaten lieferte erst Jan Długosz in seinen Annalen (1445).“⁸

Es ist immer aufschlussreich zu bemerken, wie gewisse Themen eigentlich lange schon virtuell im Überlieferungsraum bestehen, aber erst zu einem gewissen Zeitpunkt auch tatsächlich diskursiv realisiert werden. Nicht die mittelalterliche Chronik des Gallus Anonymus bringt den sarmatischen Mythos hervor, der vielmehr erst öffentlich wirksam wird, „(...) als der deklassierte polnische Adel sozial abstieg, zur konservativ-katholischen oder revolutionären Intelligenzia mutierte (...) Dabei entwickelte der Adel einen eigenen Typus von Mythos, den sog. Sarmatismus, als Abstammungslegende der Polen, die man von den Sarmaten ableitete.“⁹

Der Sarmatismus, obgleich seit dem 12. Jahrhundert im polnischen historiographischen Schrifttum präsent, wird erst im 16. Jahrhundert zu einem festen Diskurs, und zwar genau zu dem Zeitpunkt, als der Diskursträger, nämlich die Szlachta, einen empfindlichen Wandel in seinem Selbstbewusstsein durchlebt. Die Attribute „ländlich“, „verarmt“ und „konservativ“, welche Wilkiewicz verwendet, beschreiben den Charakter einer Anschauung, welche – *mutatis mutandis* – auch in den Betonsiedlungen am Rande unserer Großstädte entstehen könnte, deren soziale Situation ebenfalls als nicht-urbanisiert und verarmt zu beschreiben wäre.

Ich werde nun im folgenden strukturell vorgehen. Ich möchte den Diskurs über „Sarmatien als Ursprungsland“ charakterisieren als den Diskurs über einen identitätsgebenden Ursprung. Der Diskurs über den Ursprung Polens in Sarmatien ist ein Diskurs über den Ursprung der Zivilisation in der Natur, und diese Art der Rückbindung von Kultur an Natur, die Berufung auf Natur und den Prozess ihrer Veredelung kann es erst seit der Frühen Neuzeit geben.

⁸ WILKIEWICZ, Nationalen Mythen (A. 6), 67.

⁹ Ebenda, 67f.

Methode

Diskursmuster

Um den Begriff des Diskursmusters einzuführen, stelle ich die Interpretation eines kleinen Textes voran, der ebenfalls Teil des zu analysierenden Diskurses ist. In seiner Sammlung *Anegdoty Arjańskie* teilt Karol Badecki einen zeitgenössischen polnischen Witz mit. Der kurze Text findet sich in einer anonymen polemischen Schrift von 1615 mit dem Titel *Appendix albo Zawieszenie Wyznania niektórych Aryanów bluźnierskiego Zboru Rakowskiego, Na Sentencyach Z Pisma budowane*¹⁰ und lautet folgendermaßen:

„Anekdote vom Diener

Ein Herr schickte seinen Diener mit einem Brief zu einem anderen Herrn, einem Arianer. Unter anderen Reden fragte dieser Herr ihn nun: ‚Herr Bruder, und wie [mit welchem Bekenntnis] glaubt ihr?‘ Und der Diener antwortet: ‚So, wie mein Herr, mein Herr.‘ ‚Und wie Euer Herr?‘ Diener: ‚So, wie Herr Kozłowski.‘ ‚Und Kozłowski, wie der?‘ Sagt der Diener: ‚Weiß der Teufel, mein Herr, wie Herr Kozłowski glaubt, das ist nicht meine Sache.‘“¹¹

Die vorgebrachte Anekdote rief bei den Lesern des frühen 17. Jahrhunderts offenbar Lachen hervor, sonst hätte sie der anonyme Schreiber kaum in seine antianianische Polemik integriert. Wenn wir uns fragen, worin eigentlich die Stoßrichtung des Textes besteht, fällt zunächst der Mangel an sachlichen Informationen in die Augen: Das persönliche Glaubensbekenntnis des Dieners wird in seiner konfessionellen Spezifik gar nicht benannt, sondern zu seiner Abwertung ist es ausreichend darauf anzuspielen, dass es erstens auf hierarchischer Abhängigkeit und zweitens auf mangelnder Verlässlichkeit der Herkunft beruht.

Die Abhängigkeit des persönlichen Glaubensbekenntnisses von hierarchischen sozialen Strukturen ist uns aus den reformatorischen Wirren der Frühen Neuzeit, insbesondere aus den Verhältnissen im regional zersplitterten Deutschen Reich gut bekannt. Die Losungen „*Cuius regio, eius religio*“ bzw. „Wes Brot ich ess, des Lied ich sing“ waren seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 auf-

¹⁰ „Appendix oder Anhang zu dem Bekenntnis einiger Arianer der häretischen Synode zu Raków. Auf Lehrsätze der Schrift gegründet“, gemeint ist der Katechismus der polnischen Brüdergemeinde von 1604.

¹¹ KAROL BADECKI, *Anegdoty Arjańskie*, in: *Studja staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, 502–515, hier 514; Übersetzung Th. D.

gekommen angesichts der in der Reformation eingetretenen Verhältnisse, dass die jeweiligen Landesfürsten des Deutschen Reiches entscheiden konnten, ob auf ihrem Herrschaftsgebiet die reformatorischen Kräfte oder aber vielmehr die katholische Kirche das religiöse Sagen haben sollte. Abgesehen von den reformatorischen Gedanken immer aufgeschlossenen Universitätsstädten wie Krakau gab es auch in Polen deutliche regionale, von dem jeweiligen Fürsten gestützte reformatorische Gebiete, wenngleich die Machtverhältnisse zwischen Krone und Adel andere waren als im Deutschen Reich¹². Im liberalen Polen des 16. Jahrhunderts konnten sich die Identitätsdiskurse besonders eindrücklich entfalten. Angesichts der religiösen Zersplitterung fragt sich bereits, warum altbekannte Muster plötzlich (re-)aktiviert werden konnten? Warum konnten im Polen des 16. Jahrhunderts einige aus der Spätantike bekannte christologische Häresien – wie eben der Arianismus – wieder eine so überraschende Konjunktur erfahren? Die These meines Beitrags lautet, dass alle Identitätsdiskurse des 16. Jahrhunderts ein neues Verhältnis zwischen Innen und Außen, sichtbarer Welt und Bewusstsein entwickeln mussten, weil mit der Aufwertung der sichtbaren Welt in Humanismus und Renaissance eine quasi dualistische (Haga spricht von „gnostischer“¹³) Argumentation wie im Mittelalter nicht mehr ausreichte. Es ist in der Frühen Neuzeit nicht mehr möglich, die Welt als ein starres Lebensschema zu begreifen, in welcher der oberste Lehnsherr Gott von seinen Vasallen absolute Treue verlangen kann:

„Die (...) Selbstbehauptung der Vernunft befreit den Menschen von dem schicksalhaften Bann ‚einer auf den Menschen beziehbaren Struktur der Weltwirklichkeit‘ durch die ‚Macht des Zweifels, dass die Welt schon ursprünglich nicht zugunsten des Menschen geschaffen sein könnte‘. Damit ist die Last in der Welt, die der vergangenen Urschuld des Menschen zugeschrieben wurde, umgekehrt zur zukunftsbezogenen Forderung als Ziel menschlicher Aktivität geworden. (...) Der *inhumane* (kursiv i. O.) Ordnungsschwund der auf den Menschen bezogenen Welt-

¹² Vgl. Janusz TAZBIR, *Die Sozinianer in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: Paul Wrzecionko (Hg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen: Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jh.* Göttingen 1997, 9–77; Christoph SCHMIDT, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000.

¹³ Tsutomu HAGA, *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des deutschen Idealismus bei Karl Barth*, Göttingen 1991 (=Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 59).

wirklichkeit ist – paradoxerweise – die Voraussetzung für die freie, technische Tätigkeit der *humanen* [kursiv i. O.] Selbstbehauptung.“¹⁴

Die Welt ist im 16. Jahrhundert zum Gestaltungsmaterial des Menschen geworden, dessen Gestaltungsmöglichkeiten, und zwar gerade auch die körperlich-technischen, dadurch immens aufgewertet werden. Das phänomenale Gegebene, objektiv Erfassbare, Sichtbare darf nun bearbeitet und umgestaltet werden, die Welt darf einer menschlichen Ordnung unterworfen werden, was aber auch bedeutet, dass das Äußere, Sichtbare, Phänomenale eben keine vorgegebene Bedeutung und Wertigkeit mehr an sich trägt. Das Phänomenale muss seine Wertigkeit nun anders erweisen, und zwar in einer Denkfigur des Werdens.

Die christologischen Streitigkeiten, die gerade im Polen des 16. Jahrhunderts so deutlich aufflammen, sind Teil dieses Diskurses, der im Grunde ein neues Verhandeln der Theodizee darstellt, denn über die Frage nach der substantiellen Wesenheit Christi – nach dem Verhältnis zwischen phänomenaler Menschlichkeit und innerer Göttlichkeit – wird auch die Frage nach der substantiellen Identität der Diskursteilnehmer verhandelt. Um diese These in ihrem Aufschlussgehalt klar zu machen, werde ich in diesem Beitrag den Sarmatismus als Beispiel einer neuen Geschichtskonzeption sowie Beispiele aus der Dichtung, der Theologie und der bildenden Kunst anführen.

Um die Methode der Untersuchung näher darzustellen, kehren wir nochmals zu der angeführten Anekdote zurück und fragen, was denn für die Leser des 16. Jahrhunderts daran witzig gewesen sein konnte. Bei dem inquisitorischen *recursus ad (in-)finitum* werden Glaubensbekenntnisse dadurch bloßgestellt, dass sie nicht auf innerer Entscheidungsfreiheit und Überzeugung beruhen, sondern auf der Tatsache sozialer und gesellschaftlicher Verbindlichkeiten. Es ist nicht entscheidbar, ob wir unter dem „Herrn“ des Dieners einen Vertreter des aufstrebenden urbanen Patriziates verstehen sollen oder vielmehr einen der vielen kleinen und wenigen großen Landbesitzer, die im 16. Jahrhundert durch die Bauerngesetze die Anwohner der in ihrem Machtgebiet liegenden Dörfer sich *de facto* zu Leibeigenen machten.¹⁵ Ebenso bleibt die Beziehung des „Herrn“ zu

¹⁴ Ebenda, 35.

¹⁵ Vgl. Siegfried TORNOW, *Was ist Osteuropa? Handbuch der osteuropäischen Text- und Sozialgeschichte von der Spätantike bis zum Nationalstaat*, Wiesbaden 2005 (=Slavistische Studienbücher NF 16), 204.

„Kozłowski“ unentschieden. Ein mächtiger Magnat? Ein umherziehender Scholar, der die Herrschaft mit neuen Ideen infizierte? Der Name „Kozłowski“ spricht für letzteres, aber in jedem Falle diskreditiert die Ableitung eines religiösen Bekenntnisses von menschlichen Autoritäten dessen Authentizität. Das Glaubensbekenntnis des „Herrn“ ist nicht makellos, denn der „Herr“ hört nicht auf die Bibel bzw. die Kirche, sondern auf einen anderen Menschen namens „Kozłowski“. Sicher sollen wir in dem Eigennamen „Kozłowski“ die „Ziege“ (pl. *koza*) oder auch den „Bock“ (pl. *koziol*) mithören. Die letztgenannte Autorität in der Frage des religiösen Bekenntnisses wird durch den Anklang an das bockige, sich sprunghaft bewegende Tier charakterisiert als eine, die nicht mit einer begründeten Meinung fest auf dem Boden steht, sondern sich eher aus Verstocktheit des Charakters der allgemeinen Konfession widersetzt. Ein Mensch mit dem als Lächerlichkeitssignal gemeinten Namen „Kozłowski“ ist keiner, dem man ein freies, ruhiges, gut durchdachtes Glaubensbekenntnis zutraut. So wird religiöses Bekenntnis in zwei Stufen in Verruf gebracht: Das Bekenntnis des Dieners beruht nicht auf persönlicher Entscheidung, sondern auf sozialer Abhängigkeit, und das Bekenntnis seines Herrn beruht auf der Beeinflussung durch einen, der sich ohne erkennbaren Sinn trotzig verweigert. Fast sicher, dass hier der Volkswitz die ihm unzugänglichen Details der öffentlich streitenden Theologen und ihrer Parteigänger als bloße Bocksprünge der Intellektuellen lächerlich macht.

Das Auffälligste der zitierten Anekdote besteht allerdings darin, dass weder das Glaubensbekenntnis des Dieners, noch das seines Herrn oder des lächerlichen Kozłowski benannt wird. Von diesen drei Personen kennen wir nicht die Konfession, wir kennen nur die des Fragers: Der ist ebenfalls ein Herr und dazu ein Arianer. Der Text war bisher nur polemisch, indem die Glaubensbekenntnisse des Dieners und seiner Herren als kopflos dargestellt werden. Witzig wird er als Ganzes, indem nämlich das ganze Gespräch als übliche Konversation in den Kreisen der „Aufgeregten“ (Goethe) geboten wird. Der fragende Arianer ist mit der aufsässigen, den Ton zwischen Herrn und Knecht verletzenden Antwort zufrieden, eine weitere Nachfrage seinerseits wird nicht berichtet. Das Gespräch ist zu Ende. Die unter den sozialen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts das Lachen auslösende Pointe – wenn wir die Freudsche These der Triebabfuhr beim Witz

akzeptieren¹⁶ – liegt in dem Zusammentreffen von stufenweiser Bloßstellung religiöser Lächerlichkeit der Reformierten auf der einen Seite und dem darin maskierten, wenngleich am Tonfall des Dieners hörbaren Wissen, dass solche Reformation auch eine gesellschaftliche bedeute. Das Lachen über die Reformierten wird erst so richtig lustig, wenn unter diesem Vorwand über die Herrschaft überhaupt gelacht werden kann. Die arianische Anekdote berichtet – unbeschadet ihres je eigenen religiösen Bekenntnisses – das Lachen der Knechte über die religiösen Spitzfindigkeiten der Herrschaften überhaupt. Darin liegt die Pointe der Anekdote und darin wird ihr Witz zeitgemäß, indem die sozialen Spannungen der Epoche, die sich in Deutschland in Bauernunruhen und -kriegen Bahn brechen werden, auch hier sichtbar werden: die Spannung zwischen Herren und der durch die Gesetze zur Schollenbindung quasi leibeigen gemachten Bauern.

Der Autor der Anekdote benötigt eigentlich keine Bewertungen, um das Glaubensbekenntnis des Dieners anzugreifen. Es reicht, diesem Glaubensbekenntnis die Momente des Unfreien und historisch Zweifelhafte zu unterschieben. Diese zwei Momente, nämlich Unfreiheit und historische Zweifelhafte, sind negativ konnotiert und affizieren damit alles negativ, was mit ihnen verbunden wird. In der Terminologie der kritischen Diskursanalyse im Anschluss an Foucault¹⁷ lässt sich dies ein „Diskursmuster“ nennen. Es genügt zur Verhöhnung des Dieners, auf die Momente der Hörigkeit und der ungewissen Herkunft anzuspielen, um ohne weitere Wertungen klar zu machen, dass von nicht-katholischen Glaubensbekenntnissen gesprochen wird. Entscheidend dabei ist, dass auch ein Arianer, also ein Angehöriger einer um 1615 stark befeindeten Glaubensgemeinschaft¹⁸, diese musterhafte Abwertungsstrategie erfolgreich einsetzen könnte. „Diskursmuster“ werden wir im folgenden genau so verstehen, nämlich als typische Argumentfiguren, welche von allen Akteuren der Kommunikationsgemeinschaft verwendet werden, ohne dass durch die Beigabe von wertenden sprachlichen Signalen noch eine Verdeutlichung erfolgen muss.

¹⁶ Rod A. MARTIN, *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Burlington (MA) 2006, 33-36.

¹⁷ Vgl. die faire und kritische Darstellung in Müller-Funk 2006.

¹⁸ TAZBIR, *Sozinianer* (A. 12), 10ff. weist darauf hin, dass die Einschätzung der Sozinianer in der polnischen Öffentlichkeit nach dem Krieg gegen Karl Gustav von Schweden differenzierter wurde, denn nicht wenige der ab 1647 quasi verbotenen, als Feinde der Adelsrepublik diffamierten Glaubensgemeinschaft hatten zusammen mit den Katholiken zu den Waffen gegriffen.

„Diskursmuster“ ist ein in der deutschsprachigen Sekundärliteratur öfters anzutreffender Begriff, der allerdings auch missverständlich gebraucht werden kann. In der Linguistik der gesprochenen Sprache, in der Gesprächsanalyse, werden unter Diskursmustern eher pragmatische Phänomene verstanden; so redet man dort von der Entwicklung von Diskursmustern bei Kindern und meint damit, dass Kinder im Laufe des Erwerbes von mündlichen Textsorten ihre sprachlichen Mittel diesen Textsorten immer mehr anpassen, so dass sich musterhafte Verbindungen von Textsorte und Stilistik ergeben. Dieser Begriff des Diskursmusters gehört nicht in unsere Überlegungen.¹⁹ Das Wort „Diskurs“ wird heute so frequent verwendet, dass es auch nicht immer leicht ist zu entscheiden, ob Aufsätze, welche den Begriff „Diskurs“ im Titel führen, auch wirklich diskursanalytisch vorgehen oder unter „Diskurs“ nicht einfach nur „öffentliche Diskussion“ verstehen. Zur Klärung der Terminologie beziehe ich mich daher auf Prozorov (2007), der die Termini der Diskursanalyse als „discourse“ im Sinne von Kommunikation und „concept“ im Sinne von Diskursmuster verwendet wie in dem Beispiel: „If there is a concept in political discourse that lacks any negative connotations, it must be freedom.“²⁰

Den Diskurs selbst beschreibt Prozorov als „ordered space, in which we live our lives as subjects in the positive sense, brought into a certain ‘regime of truth’, endowed with stable identities and determinate moral obligations.“²¹

Der geordnete Raum der Argumente, in welchem Konzepte ihre Wahrheitswerte besitzen, ohne dass diese Wahrheitswerte selbst diskutiert würden, ist die entscheidende Vorstellung der Diskursanalyse: Konzepte (Diskursmuster) werden kommuniziert mit dem Anspruch auf evidente Gültigkeit, und dieser Anspruch des evident Gültigen ist es, welcher das Denken der Diskursteilnehmer strukturiert, ohne selbst im Diskurs thematisiert zu werden. Die Aufgabe unseres Beitrages besteht also darin, die Frage nach der nicht-thematisierten Evidenz des Diskursmusters („Konzept“ in der Terminologie Prozorovs) zu stellen. Bezogen auf den angeführten Witz über die Andersgläubigen: Warum ist es für die

Kommunikanten des 16. Jahrhunderts von vornherein evident, dass ein unfreies Glaubensbekenntnis und ein historisch mit zweifelhafter Herkunft versehenes Glaubensbekenntnis ein falsches Glaubensbekenntnis sein muss?

Ich bin sicher, dass diese Frage heute als absurd empfunden wird, weil wir genauso empfinden. Auch wir verbinden mit Fragen des religiösen Bekenntnisses die Vorstellungen von Privatheit, gar Intimität, Gewissensentscheidung und Freiheit, so dass es völlig abwegig erscheint anzunehmen, dass ein aufrichtiges religiöses Bekenntnis außengeleitet sein könnte. Aufrichtigkeit und Unmittelbarkeit erscheinen uns der gegebene Gegensatz zur Künstlichkeit zu sein, es gibt sozusagen eine Authentizität des Natürlichen, einen Primat der Natur über die Kultur, in welchem Kultur zwar als nötig, aber gegenüber der ursprünglichen Natur immer als sekundär begriffen wird. In der Anwendung dieses Diskursmusters liegt auch die Pointe des Witzes über die Arianer: Er stellt das Glaubensbekenntnis der Herrschaft bloß als reine Vernünftelei ohne historische Herkunft, die vielmehr nur in ungerichteten „Bocksprüngen“ besteht, und gibt dabei auch dem Zweifel an der Legitimität dieser Herrschaft Raum. Unbeschadet des Inhalts (in diesem Falle „Glaubensbekenntnis“) zeichnet sich also ein Argumentationsmuster ab: das „nur“ Kulturelle, das nicht auf sein „natürliches“ Gewordensein verweisen kann, ist zweifelhaft und lächerlich. Aber ist das Primat der „reinen“ Natürlichkeit vor der „künstlichen“ Kultur wirklich eine selbstevidente Anschauung? Im Mittelalter jedenfalls hätten sich nicht wenige Theologen und auch Asketen, im Spätmittelalter dezidiert die sogenannten Mystiker wie Georgios Palamas oder Meister Eckhard dagegen verwahrt, auf ihre körperliche Natur als das Ursprüngliche festgelegt zu werden. Vielmehr waren sie davon überzeugt, dass Geist (*mens*) und Seele (*anima*) ursprünglicher sind als die körperliche Natur und dass die (platonischen) Ideen früher existierten als die körperlichen Dinge, die nach dem Bilde dieser Ideen geschaffen sind. Die Frage nach der Herkunft des Diskursmusters „ursprünglich – natürlich – echt“ contra „abgeleitet – künstlich – volatil“ hat m. E. durchaus historischen Sinn. Nachdem das Diskursmuster der „natürlichen Herkunft einer sekundären Kultur“ an dem antiarianischen Witz in seiner Abstraktheit herausgestellt wurde als die Pointe, die das Fehlen der natürlichen Herkunft belacht, so stellt sich nun die Frage, welchem Ziel dieses Diskursmuster dient.

¹⁹ Auch in der englischsprachigen Literatur ist das Schwanken von „discourse“ für mündliche Gespräche wie für abstrakte Diskursanalyse zu beobachten. Von der Doppeldeutigkeit des Englischen fand der Begriff seinen doppeldeutigen Eingang ins Deutsche, obgleich die deutsche Sprache zwischen „Gespräch“ und Diskurs (im Sinne typischer Argumentstrukturen) unterscheiden könnte.

²⁰ Sergei PROZOROV, *Freedom and Sovereignty*, Aldershot, Hampshire 2007, 1.

²¹ Ebenda, 6.

Identität

Damit kommen wir zu der zweiten Thematik unseres Beitrages, nämlich zum Problem der Identität. „Identität“ ist wie „Diskurs“ eines der frequentesten Worte der gegenwärtigen Wissenschaftsliteratur, wobei es wie bei dem Begriff „Diskurs“ schwer fällt, auch eine Definition des Begriffes zu erhalten. Identität wird üblicherweise als Konstrukt dekonstruiert²² und damit als künstliche depariert. Künstliche Identitäten sind in unserem zeitgenössischen Diskurs keine echten Identitäten, sondern sie ähneln unfreien Glaubensbekenntnissen: Künstliche Identitäten und unfreie Glaubensbekenntnisse haben eines gemeinsam: sie sind nicht authentisch. Warum ist das so?

Der Begriff der Identität, in welchem das lat. „idem“ (derselbe) steckt, gehört zum Identifizieren, zur Unterscheidung jeweiliger Phänomene von anderen. In diesem auf die Logik zurückgehenden Wortsinne wird der Begriff „Identität“ in unseren zeitgenössischen akademischen Debatten nicht gebraucht. Wir reden von der Identität von Individuen oder Kollektiven, welche sich in ihrer Identität von anderen Individuen oder Kollektiven unterscheiden. Das dialektische Moment der Identität allerdings ist existenzphilosophisch gegeben. Niemand nämlich fragt nach seiner Identität, solange sie ihm nicht fragwürdig wird. Am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* führt Hegel die dialektische Form der Identität aus als in sich reflexive Gespaltenheit:

„Das Bestehen oder die Substanz eines Daseins ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraktion; diese aber ist das Denken. Wenn ich sage *Qualität*, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Dasein von einem anderen unterschieden oder ist ein Dasein; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der *Gedanke*. – Hierin ist es begriffen, daß das Sein Denken ist; hierin fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen

²² Jüngst weisen auch Tobias SCHLICHT et al. (*Self as cultural construct? An argument for levels of self-representations*, Philosophical Psychology 22 [2009] 6, 687-709) darauf hin, dass man Identität aufgrund des zugrundeliegenden Bedürfnisses nach ihr nicht einfach pauschal immer nur „Konstruktion“ vorwerfen könne: „In addition to culturally shaped propositional self-representations, there are also non-conceptual self-representations, which are immune to cultural influences, since they are based on perceptual discrimination alone“ (ebd. 700f.). Allerdings wirkt die Behauptung der – sage und schreibe – sieben (!) Autoren des Aufsatzes, „the represented ‚self‘ is nothing else than the cognitive system, with its body and its mental states“ (ebd. 688) eher schlicht: daß das kognitive System eines Körper „Ich“ sagt, war vermutlich. Aber warum es „ich“ sagen muss, ist das Entscheidende.

begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seins abzugehen pflegt. – Dadurch nun, daß das Bestehen des Daseins die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraktion ist, ist es die Abstraktion seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich oder seine Auflösung, – seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, – sein Werden.“²³

Ich zitiere absichtlich eine etwas längere Passage aus Hegel, weil die Auflösung der Syntax am Ende des Abschnittes bei dem jungen Hegel deutlich anzeigt, dass die Rede von der Identität von etwas handelt, das in der Rede notwendig nicht aufscheinen kann. Identität nämlich, so Hegel, ist eine logische Forderung an jedes Dasein, das sich nicht nur evidentmaßen von anderem Dasein unterscheidet, sondern auch evidentmaßen von sich annehmen muss, dass es immer dasselbe ist. Identität ist also eine zwingende logische Annahme, denn ihre Leugnung würde dazu führen, die Kontinuität der Zeit aufzulösen. Wir müssen annehmen, dass die einzelnen Phänomene des Daseins in der Kontinuität ihres Dauerns mit sich identisch bleiben, ohne dass dies beweisbar wäre. Sobald das Dasein die Frage nach seiner Identität stellt, muss es sich mit sich selbst einerseits entzweien, weil es sich selbst zu verschiedenen Zeiten als je anderes erkennt, und kann sich nur dadurch mit sich selbst vermitteln, als es sich als „Gewordenes“ in seinem „Werden“ wiedererkennt. In der von Hegel vorgetragenen Problematik ist „Identität“ ein dialektischer Begriff deshalb, weil das Dasein, das sich mit sich selbst vermittelt, damit notwendig seine Identität in der Reflexion konstruiert, und doch auch gleichzeitig gezwungen ist anzunehmen, dass diese Identität auch als unkonstruierte, dann freilich vorbegriffliche besteht. Der Begriff der Identität ist gespalten in eine vorbegriffliche Evidenzerfahrung, die sich der Reflexion als abstrakte logische Forderung darstellt, und in eine begriffliche Konstruktion der Identität, die sich der Reflexion als Vermittlung in der Zeit darstellt.

An dieser Stelle lassen sich die Begriffe des Diskurses und der Identität zusammendenken. Diskurs wurde einleitend bestimmt als Austausch von Konzepten über Sachverhalte, und Identität wurde eben bestimmt als Konzept der Aufhebung des Unterschiedes durch das Prinzip des Werdens. Von daher ist es zu er-

²³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [1807], hrsg. von E. MOLDENHAUER, K. M. MICHEL, Frankfurt a. M. 1981 (=Theorie-Werkausgabe Bd. 3), 53.

klären, dass Konzepte von Sachverhalten sofort eine temporale Bestimmung erhalten, sobald sie im Identitätsdiskurs erscheinen. Das Argument, identisch zu sein, ist umso glaubhafter, als es die evidente, aber begrifflich nicht zu objektivierende Forderung nach Identität dadurch demonstriert, dass eine Kontinuität der Zeit betont wird. Mit anderen Worten: Identität muss historisch verbürgt werden.

Daher ist das Argument gegen den Diener in der besprochenen Anekdote ein so vernichtendes: ein Glaubensbekenntnis, das nicht auf eine zweifelsfreie historische Kontinuität zurückführbar ist, ist *per se* zweifelhaft, weil ihm das Moment des – wie Hegel sagen würde – „Werdens“ abgeht. In dem Begriff der historischen Kontinuität wird performativ vorgeführt, was der Begriff der Identität als evidente Vorbegrifflichkeit an sich trägt: dass Identität ein dem Willen des Einzelnen entthobenes Immer-schon-sein ist, ein involuntatives Werden, ein – um die späteren, denselben Diskurs nochmals aufgreifenden Metaphern des 19. Jahrhunderts zu bemühen – ein „organisches“ Gewachsensein ist.

Damit ist erst die eigentliche Fragestellung dieses Beitrages erreicht: Wir interessieren uns für die Konzepte des Gewordenseins im polnischen Diskurs des 16. Jahrhunderts, die performativ das Element der Zeit betonen, um über die Ausstellung des Gewordenseins, über das Vorführen der zeitlichen Abkunft die Evidenz der Identität zu belegen, welche eine begriffliche, aber nicht objektivierbare Forderung ist. Wer identisch mit sich sein will, benötigt eine Geschichte. Eines der wirksamsten Muster, um sich Geschichte zu geben, war der Sarmatismus.

Bruchloses Immer-Schon

Der Begriff des „Werdens“ bzw. des involuntativen Gewordenseins ist konstitutiv für den Begriff der Identität. Ich möchte den Zwang zur performativen Darstellung der Historizität nun an einigen Beispielen verdeutlichen.

Geschichte

Es liegt natürlich nahe, die in der Frühen Neuzeit sich deutlich neu formierende Geschichtsschreibung Polens als unmittelbare Antwort zu begreifen auf das Bedürfnis, die eigene historische Gewordenheit herauszustellen. Die im Europa des

16. Jahrhunderts sich deutlich wandelnden Geschichtskonzepte haben in der jüngeren historischen Forschung vermehrt Aufmerksamkeit erfahren. Die neuen Geschichtskonzeptionen in Polen treten auf unter dem Leitbegriff „Sarmatien“. „Sarmatia“ dient in der antiken Geschichtsschreibung als Sammelbegriff für verschiedene nordosteuropäische Regionen bzw. Völker. Die Wiederbelebung dieses Sarmatien-Begriffes in der polnischen Geschichtsschreibung der Renaissance, etwa in Maciej von Miechóws *Tractatus de duabus Sarmatibus* (1517), dient dazu, eine Kontinuität der Bevölkerung der Region und eine Kontinuität der Herrschaftsform in der Region unter Rückgriff auf antike ptolemäische Weltbilder bis zur Antike performativ zu erweisen.

Unter den „zwei Sarmatien“, von denen Miechowita spricht, sind das asiatische und das europäische Sarmatien zu verstehen. Die Teilung ist bei Herodot bereits angelegt (IV, 57)²⁴, der die Sarmaten von den Skythen durch den Don getrennt weiß. Noch aufschlussreicher ist jedoch die Stelle, wo Herodot die Entstehung der Sarmaten als Vereinigung von Skythen und Amazonen (IV, 110ff.) beschreibt. Jener Teil der skythischen Männer, welcher mit einer Amazonenfrau verheiratet ist, zieht mit diesen über den Don westwärts und dann drei Tagereisen nach Nordosten, um dort ein neues Siedlungsgebiet zu erschließen. Die Sarmaten / Sauromaten sind also Abkömmlinge der Skythen, aber besonders wilde, denn selbst ihre Frauen sind „Männertöchterinnen“. Bei dieser Gelegenheit der friedlichen interkulturellen Integration hat schon Herodot ein sprachliches Akkulturationsproblem gesehen:

„Sodann vereinigten sie ihre Lager und wohnten beieinander und ein jeglicher hatte zum Weibe die, welche er zuerst beschlafen. Die Sprache der Weiber aber konnten die Männer nicht lernen, jedoch die Weiber nahmen sich die Sprache der Männer an. Als sie nun einander verstehen konnten, sprachen die Männer zu den Weibern also (...) Die Sprache der Sauromaten aber ist die skythische, jedoch sprechen sie dieselbe nicht von altersher, weil die Amazonen sie nicht ordentlich gelernt.“²⁵

Während Herodot das Problem reflektiert, dass die Vereinigung zweier Völker doch nicht ohne eine gemeinsame Sprache zustande kommen könne, wobei der antike Autor genderspezifisch die Frauen verstehen (und schlecht lernen), aber die Männer sprechen lässt, so ist die bei Herodot dargelegte sprachliche Ver-

²⁴ Siehe A. 2.

²⁵ Geschichten des Herodotos (A. 2), 366f.

wandtschaft von Skythen und Sarmaten die perfekte Attribuierung der Sarmaten als Identifikationsfigur sowohl aller Slaven, als auch der Polen im besonderen, deren sprachliche Verwandtschaft zeitgenössisch bereits herausgestellt wird, denn „Alle Slaven [sind] den Polen durch die Gleichheit der Zunge verwandt...“²⁶ Die Skythen können so als der asiatisch-vorhistorische Ursprung der „slavischen Sarmaten“ gedeutet werden wie etwa bei Maciej Strykowski (1582): „Aber unsere Sarmaten, die Polen, die Russen, Litauen, die Preußen (...).“²⁷

Auch Marcin Bielski trennte schon in seiner Beschreibung der „beiden Sarmatien“ klar zwischen dem asiatischen und dem europäischen Teil, wobei Bielski hier den Formulierungen von Miechowitas *Traktat o dwóch Sarmacjach* (Traktatus de duabis Sarmatiis Asiana et Europiana, 1517) sehr nahe steht:

„Jest też dwoja Sauromacia jedna Scjitska / w kthorey Tatarowie Zawolczci albo Aziatycy / druga Europska / w kthorey my siedziemy / Moskwa / Rus / Litwa / Prusacy / Pomorzanie / Wałszy / Gotti / Alani / y Tatarowie ktorzy na tey stronie Volhy rzeki siedzą / ini też ktorzy thymi granicami są zamknieni“²⁸

Im Unterschied zu seinem Vorgänger Miechowita, der die Sarmaten nicht prominent in den genetischen Ursprung der Polen einbaut, und auch im Unterschied zu der späteren Chronik des Alessandro Guagnini (Aleksandr Gwagnin, 1578, poln. 1611), der kommentarlos das „Królestwo Polskie w Sarmacyj europejskiej“²⁹ lokalisiert und den Begriff „Sarmaten“ nicht als Herkunftsmythos, sondern als topographischen Begriff verwendet, bemüht sich Bielski allerdings deutlich um diese Ursprungsargumente, wobei Bielski auch zulässt, dass die Russen (Moskau) in das „asiatische Sarmatien“ versetzt werden, so dass ein europäisch-polnisches Sarmatien bzw. Skythien von einem asiatisch-russischen unterscheidbar wird:

„Es gibt noch ein zweites Sarmatien, das asiatische, in dem Moskau einen großen Teil einnimmt, einen Teil auch die Tataren bewohnen; der Fluß Tanais oder Don

²⁶ Anonymus 1584, zitiert bei OSTERRIEDER, Wehrhafte Friedensreich (A. 7), 103.

²⁷ Wacław WALECKI, Polnische Renaissance. Ein literarisches Lesebuch, Frankfurt a. M. 1997, 127.

²⁸ Marcin BIELSKI, Chronika wszystkiego świata, Kraków 1551, fol. 154 – Exemplar der Jagiellonen-Bibliothek, zitiert nach der Internetausgabe in der Polska Biblioteka Internetowa [www.pbi.edu.pl].

²⁹ Kazimierz Józef TUROWSKI (Hg.), Z kroniki Sarmacyj europejskiej Alexandra Gwagnina z Werony. Kraków 1860, 7; s. a. Alessandro GUAGNINI, Sarmatiae Europaeae descriptio (1578), Polska Biblioteka Internetowa [www.pbi.edu.pl].

trennt es vom europäischen Sarmatien, und es reicht nach Osten hin bis zu den Skythen (...) Wie ja manche als asiatische Sarmatien indifferenter [kursiv i. O.] auch als asiatisches Skythien bezeichne haben und selbst dieses unser Sarmatien als europäisches Skythien (...).“³⁰

Bielski lässt die bei einem anderen Autor angetroffene Unterscheidung zwischen dem polnischen und dem russischen Sarmatien gelten, die der Unterscheidung entweder zwischen Sarmaten und Skythen oder zwischen Europa und Asien entspricht. So konnte gleichzeitig eine slavische Verwandtschaft und doch auch der Unterschied darin akzentuiert werden.

Bielski ist es nun auch, der die ununterbrochene sarmatisch-polnische Kontinuität bis zur vorchristlichen Antike in seiner *Chronik der ganzen Welt* 1551 beispielhaft durchführt:

„Es hat der Dichter Ovid noch vor Christi Geburt als Merkwürdigkeit nach Italien geschrieben (denn er war hierher verbannt worden, wo heute Otschakow oder Belgorod am Pontischen Meer gelegen ist; wie es dort ja auch heute noch den Ovidsee gibt, nach ihm benannt, in dem er ertrunken ist und an welchem See sein Grab liegt), daß die Sauromaten solche schrecklichen Leute sind, die weder Gott noch die römische Macht fürchten, und so kühnen Herzens, daß sie auf dem Eis in großen Scharen über die Donau reiten, und von so roher Lebensart, daß sie Pferdeblut und Milch zusammengemischt trinken, und viele andere Dinge schreibt er über sie. Woraus sich ergibt, daß es auf der Welt niemals streitbarere Leute als dieses Volk und die Skythen gegeben hat, was nicht ohne Grund so ist, denn die nördlichen Länder sind kalt, und in der Kälte ist der Mensch frischer und gestünder als in der Wärme (...).“³¹

An Bielskis Ausführungen ist bemerkenswert, dass die Kontinuität der Geschichtskonzeption bis in die vorchristliche Zeit zurückgeführt wird, was immerhin erstaunlich ist in einer Zeit, wo andauernd über die rechtgläubige Form des Christentums gestritten wird. Es ist nicht leicht zu sehen, warum der sich als christlich legitimierende polnische Staat des 16. Jahrhunderts nicht noch viel besser legitimiert gewesen wäre, wenn er sich eben keine heidnischen Wurzeln zugeschrieben hätte, sondern sich vielmehr zugleich mit dem Christentum er-

³⁰ WALECKI, Polnische Renaissance (A. 27), 121.

³¹ Ebenda, 119f.

scheinen lassen hätte, wie es etwa die russische Geschichtskonzeption des „Dritten Rom“ von sich behauptet. An Bielski Zitat ist also im Sinne des Diskurszwanges gerade das abzulesen, was oben ausgeführt wurde. Es geht im Identitätsdiskurs nicht unbedingt um die richtige Abstammung, denn dann wäre es besser gewesen, die Abstammung der Polen irgendwann in der schon christlichen Ära anheben zu lassen. Es geht nicht um die Abstammung, es geht vielmehr um die Rückführung der Linie an sich, bis hin in die sprichwörtliche graue Vorzeit. Diese Möglichkeit steht speziell den westeuropäischen Geschichtskonzeptionen offen, in welchen über die Gewaltentrennung von Kirche und Staat es letzterem freigestellt war, sich eben bis in die vorchristlichen Zeiträume zurückzuführen. Bei einer cäsaropapistisch verfassten Machtorganisation, wie sie in Russland vorliegt, darf die weltliche Macht nicht vor der theologischen Macht beginnen, da ansonsten die cäsaropapistische Einheit gespalten würde. Die westeuropäischen Geschichtskonzepte erhalten so ein spezielles Moment: sie können bis zum rohen Urzustand der Menschheit führen, wie er uns bei Bielski auch deutlich vor Augen geführt wird. Die ersten Sarmaten sind keine feinen, kultivierten Bewohner einer Adelsrepublik, wie sich Polen im 16. Jahrhundert und später stilisiert, und sind auch keineswegs die Vorbilder für eine volksnahe, aber veredelte Oberschicht der Szlachta, sondern es sind rauhe Kerle und Weiber noch ganz nahe am rohen Naturzustand. Sie erkennen weder göttliche, noch menschliche Normen an, verachten den Tod und haben also noch kein Gefühl für den Wert des Einzellebens, sie reiten in Horden, sind noch nicht individuell, und ihre grobschlächtige Lebensführung mutet fast tierisch an. Produkte der Natur sind die Sarmaten, wie Bielski schreibt, Produkte des Nordens, geformt von rauhen Naturkräften.

Man sollte die Verherrlichung des Naturzustandes bei Bielski durchaus ernst nehmen, denn man muss sich ja fragen, warum zunächst die Szlachta und dann später auch intellektuellere Vertreter sich ausgerechnet auf die Herkunft aus rohesten Zuständen etwas einbilden. Einerseits, wie gesagt, ermöglicht die Gewaltenteilung zwischen Staat und Kirche, dass sich das Immer-schon-Bestehen einer Region mit einer einheitlichen Bevölkerung auch aus vorchristlichen Zeiten herleitet. Andererseits ist nicht die Tatsache, dass etwas möglich war, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Möglichkeit auch verwirklicht wurde, interpreta-

tionsbedürftig. Woher also die Identifikation mit dem wilden Naturzustand und dem furchtlosen, grausamen Kämpfer?

Die Verherrlichung der Natur folgt nun direkt aus den Zwängen des Identitätsdiskurses. Als dessen Bedürfnis wurde oben herausgestellt, dass die begrifflich nicht objektivierbare logische und emotionale Forderung nach Identität sich nur dadurch in den Diskurs einbringt, indem sie über das Konzept der Zeit als das „Werden“ und „Immer-schon-Gewesensein“ des Daseins performativ herausgestellt wird. Performativ heißt in diesen Zusammenhängen wörtlich: das Vorführen. Zeit wird als Faktor vorgeführt und betont. Das ist in der zitierten Bielski-Stelle der Fall. Die Frage aber lautet, warum der christliche polnische Staat von Bielski – unter Zustimmung seiner Leserschaft – bis in die rauhen vorchristlichen Naturzustände zurückgeführt wird? Wo ist der Zugewinn an Identität? Dieser Zugewinn liegt eben gerade darin, dass mit einer historischen Rückführung bis in die Anfänge des Naturzustandes zwar keine „edle“ Geburt begründet werden kann, aber eine involuntative Historizität, die in diesem Falle den Sarmaten gegeben ist, ohne dass sie diese Historizität selbst hätten beeinflussen können. Die Sarmaten sind am Anfang ihrer Geschichte nicht deren Subjekte, sondern deren Objekte: Sie werden von der Natur geformt, ihr Wesen ist von Natur aus so, wie es ist. Das Argument, eben „von Natur aus“ in einer bestimmten Art zu sein, ist das unüberbietbare Argument der Identität.³² Denn sicher ist jede begrifflich herausgestellte Identität, wie schon Hegel wusste, eine Konstruktion. Diese Konstruktion verweist aber dialektisch auf die immer vorbegrifflich bleibende Unmittelbarkeit. Unüberbietbar ist in solchem Diskurs, diese vorbegriffliche Unmittelbarkeit als die Natur selbst auszugeben. Identischer kann niemand mit sich selbst sein, als derjenige, der aus der reinen Natur entstammt. Ich möchte also behaupten, dass in dieser Verherrlichung des Naturzustandes, wie ihn Bielski schildert, *in nuce* die ganzen Diskurse des 19., ja sogar des 20. Jahrhunderts (wenn man an den Balkan denkt) schon präludiert werden. Nichts ist für die Identität schädlicher als der Vorwurf der Konstruiertheit; nichts ist ihr zuträglicher als die Versicherung, bis in den reinen Naturzustand zurückzureichen. Natürlich werden die Konzepte des „reinen“, „frischen“ Anfangs mit diesem

³² Jan FREE, Zur Theorie des nationalen Mythos. Eine Begriffserklärung, Oldenburg 2007 (=Studien zur Soziologie und Politikwissenschaft), 167 macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass der nationale Mythos des „eben so seins“ dem Individuum auch die psychische Sicherheit der „Unbelangbarkeit“ verleiht.

Diskurs mitgeneriert, aber dies wäre bereits ein anderer Vortrag. Hier beschränken wir uns auf die performative Vorführung des Temporalen im Identitätsdiskurs.

Für Polen restituiert Bömelburg die Eigenheiten der neuen Geschichtsentwürfe des 16. Jahrhunderts folgendermaßen:

„Die Gleichsetzung von ‚Sarmaten‘ und ‚Polen‘ konnte für eine Dignität der polnischen Frühgeschichte sorgen, da auf einen Schlag polnische Traditionen auch in der Antike nachweisbar schienen. In Konkurrenz mit der römisch-italienischen und germanisch-deutschen Konstruktion lag hier die Möglichkeit, eine gleichwertige antike Tradition zu entwickeln.“³³

Als weiteren Konkurrenten im Kampf um historische Dignität kann man auch noch die neue Geschichtskonzeption im Russischen Reich erwähnen, welche mit dem Schlagwort von Moskau als dem „Dritten Rom“ aufgerufen wird.³⁴ Dmitrij Lichačev hat in einem Aufsatz mit dem Untertitel *Mythen über die russische Geschichte*³⁵ Zweifel an der zeitgenössischen Wirksamkeit dieses Begriffes geäußert, aber die tatsächliche historiographische Tätigkeit in Russland, wie sie besonders in der *Stepennaja kniga* (1560-1563) vorliegt, lässt keinen Zweifel daran, dass auch Russland, wiewohl ansonsten nicht von allen humanistischen Ideen affiziert, im 16. Jahrhundert die Identitätsfrage über die performative Ausstellung der historischen Abkunft bis zur christlichen Antike löste. Wie in den sarmatischen Geschichtskonzeptionen Polens im 16. Jahrhundert, so wird auch im sog. Stufenbuch, das der Metropolit Makarij für Ivan IV. anfertigen ließ, die historische Kontinuität der russischen Herrschaft bis in die Antike zurückverfolgt, und im Zuge dessen dann auch der Titel des Moskauer Großfürsten antikisierend als Ableitung aus Caesar zum „Zaren“ umgebildet. Diese Vorgänge sind auch im Westen als Debatte um „Nation“, um das gebürtige Ur-Sein bekannt.³⁶

³³ Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte* (1500-1700), Wiesbaden 2006 (=Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 4), 71.

³⁴ Wilhelm LETTENBAUER, *Moskau, das dritte Rom. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, Regensburg 1961.

³⁵ Dmitrij LICHACHEV, *Die Alte Rus. Mythen über die russische Geschichte*, Lettre Internationale 1991, 19, 26-28.

³⁶ Hans-Joachim SCHMIDT, *Was ist eine Nation? Debatten auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts*, in: C. Bosshart-Pflüger / J. Jung / F. Metzger (Hgg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*, FS U. Altermatt, Frauenfeld 2002, 139-154.

wobei nach Klärung des Ursprunges die frühneuzeitlichen Nationen das „Werden“ als miteinander wetteifernde „Ehrgemeinschaften“ realisieren.³⁷ Der Begriff „Nation“ als „vergleichsweise junge Kategorie politischer Weltsicht“³⁸ kommt nicht umhin, performativ das eigene Immer-Schon-Sein (Ursprung, Nation) zu betonen und entsprechende neue historische Perspektiven (Werden) von sich zu entwerfen. Die Kollektive imaginieren sich als immer schon gewesene, gewordene und werdende.³⁹

Die Faszination des Diskurses vom Ursprung in der unberührten Natur – und zwar auch gerade vom sarmatischen Diskurs – lässt sich auch außerhalb Polens nachweisen. Die zeitgenössische Aktualität des sarmatischen Diskurses bewog etwa Hartmann Schedel, noch kurz vor Drucklegung seiner *Weltchronik* von 1493 aktuelle Nachrichten aus Polen aufzunehmen. So erfahren wir aus einer dem Abschnitt „Vom Königreich Polen und seinem Ursprung“⁴⁰ vorangestellten Erklärung, dass „allererst nach Beschluss des Buchs uns die nachfolgenden Beschreibungen des polnischen Lands, auch der Städte Krakau, Lübeck und Neisse [=Nysa], zukommen sind“. Der Nachtrag oder, wie man besser sagen wird, Einschub in den Schedelschen Weltplan ist auch als ideologischer Umschwung erkenntlich. Denn nach rund 15 Folia wird nochmals angekündigt, die „sarmatischen (!) oder polnischen Leut gegen dem Orient und Mitternacht wesende“ zu besichtigen, wobei genau diese eine Folioseite „Von polnischem Land“ (so die Überschrift des Abschnitts, fol. 277v) berichtet wird. Nicht nur waren dem Kompilator Schedel kurz vor Abschluß seines Buches bislang unbekannte und umfangreiche Meldungen vom Ursprung Polens zugekommen, welche er in den

³⁷ Caspar HIRSCHI, *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 2005.

³⁸ Joachim v. PUTTKAMER, *Nationalismus in Ostmitteleuropa - eine Zwischenbilanz*, Zeitenblicke. Online Journal für die Geschichtswissenschaften 2007/6, Nr. 2, 5 [urn:nbn:de:0009-9-12467].

³⁹ Im übrigen ist die Notwendigkeit performativen Ausstellens der eigenen Gewordenheit, eben weil sie, wie Hegel zeigt, eine Notwendigkeit des Denkens ist, nicht kultur- oder epochenspezifisch. Im 19. Jahrhundert beim Werden der bürgerlichen Nationen wiederholen sich Geschichtsentwürfe als biologisch gedeutete „organische“ Gewordenheitsentwürfe mit vermehrter Schärfe nochmals (Thomas DAIBER, *Romantischer Volksgeist oder Sprachidentität in gezähmter Natur*, Bulletin der deutschen Slavistik 14 (2008), 75-85); auch in anderen Kulturkreisen gehört die Performance historischen Immer-Schon-Seins erwartbar zum Identitätskonzept (BERGUNDER, *Contested Past. Anti-Brahmanical and Hindu nationalist reconstructions of Indian prehistory*, Historiographia Linguistica 31 [2004] 1, 59-104).

⁴⁰ Hartmann SCHEDEL, *Weltchronik*. Kolorierte Gesamtausgabe von 1493. Faksimileausgabe, hrsg. von St. Füssel, Köln u.a. 2001, fol. 263r.

geplanten Gang des Werkes einschob, sondern diese Meldungen waren auch ideologisch von neuer Art. So wird die Beschreibung der keine Genüsse vermessen lassenden Kraukauer Lebensart abgesetzt von den Vorurteilen der vorgehenden Zeit, da „unsere Eltern die Polnischen für grob rohe und ungeschickt Volk gehalten haben“ (fol. 264v).

Die neuen Meldungen von Polen lassen sich an der geographischen Beschreibung „Sarmatiens“ ablesen. In der alten Beschreibung ist das „sarmatische“ oder „polnische Land eine große weite Gegend gegen dem Niedergang zu nächst an Schlesien, auch an Ungarn, Litauen und Preußen stoßende. Allda ist Krakau die fürnehmste Stadt des Königreichs. Außerhalb [= abgesehen von] dieser Stadt sind die anderen polnischen Städte weniger scheinbar [= ansehnlich] und schier alle Häuser von Holz gebaut und mit Leim geklebt...“ (fol. 277v). Die neueren Nachrichten von Polen sind wesentlich detaillierter, allerdings noch nicht fester Wissensbestand, was offenbar in der Interpunktion des Originaltextes die Zuordnung der Länder- und Völkernamen zu den einzelnen Himmelsrichtungen verwirrt: „Nun ist Sarmacia eine fast [= sehr] weite und große, aber doch unerbaute [= unbesiedelte] und in Einöde gelegene Gegend unter einer gar harten Luft. Und hat vom Orient die Mosthos und den Fluß Thanaym von Mittag. Dacos und die Ungarn vom Niedergang. Die Böhmen, Mährer, Schlesier und Deutschen von Mitternacht. Das deutsch mare germanicum genannt. Aber das, das allein den Namen des Königreichs teilt, das nennen sie Polen. Und hat zweierlei Namen. Denn der Teil des Landes, da Krakau gelegen ist, wird das kleiner Polen, und bei Boßna das größere Polen genannt“ (fol. 263r). In klärender Interpunktion wäre zu lesen: Sarmatien ist vom Osten durch das Mare Meotis (Asowsches Meer) und den Fluß Thanais (Don) begrenzt, von Süden aber durch die Dacer (Rumänen) und Ungarn, vom Westen durch Böhmen, Mährer, Schlesier, vom Norden durch die Deutschen und das Mare Germanicum (Nordsee). Krakau ist das Zentrum von Kleinpolen, Posen das Zentrum von Großpolen. Die Nordbegrenzung Sarmatiens bei Schedel ist erstaunlich, da das Vordringen slavisches Siedlungsgebietes bis zur Nordsee (die Ostsee hieße im Gegensatz zum Mare Germanicum vielmehr Mare Balticum) und die Erwähnung der Stadt Lubica = Lübeck in diesem Zusammenhang die Verhältnisse des 10. Jhs. abbildet.⁴¹ Zu Schedels Zeiten war Pommern längst im Römischen Reich eingegli-

⁴¹ PAWLAK (Hg.), *Historical Atlas* (A. 4), 3.

dert und also die Nordbegrenzung Sarmatiens durch die Ostsee gegeben. Sicher folgt Schedel einer zeitgenössischen Quelle, indem er die Beschreibung Lübecks zwischen den Beschreibungen von Krakau und Nysa plziert und auch von einem „windischen“ Ursprung der Stadt weiß.⁴² Ebenso zählt etwa die *Chronica Polonorum* von Maciej z Miechowa zum Herrschaftsgebiet des ersten sagenhaften polnischen Herrschers Lech neben dem germanischen Meer auch Lübeck und Rostock.⁴³

In Herbersteins späterem Ostreisebericht wird für die Beschreibung Sarmatiens nur auf das „Püchl von baiden Sarmacien“⁴⁴ verwiesen. Zwischen den antiken Beschreibungen Sarmatiens und dem Herberstein bereits in Übersetzung bekannten Werk von Maciej Miechowita („*Mathias de Miechows Tractat von baiden Sarmatien und andern anstoßenden landen*“, Augsburg 1518) liegt die Schedelsche Weltchronik. Die antiken Nachrichten reichen ihr nicht mehr aus, die neueren Nachrichten aber sind so neu, dass sie noch nicht gründlich in das Werk eingearbeitet werden konnten.

Die neuen Erkenntnisse über Sarmatien dürften dabei nicht nur aus historiographischen, sondern auch aus topographischen Werken stammen. Auch speziell die Kartographie erlebt in der Frühen Neuzeit eine beträchtliche Umwälzung:

„So führte erst die Verbindung der beiden Richtungen der Kartographie - der praktischen der Portolanen [für die Bedürfnisse von Seefahrern, Th. D.] und der theoretischen griechisch-ptolemäischer Prägung - dazu, daß das Asowsche Meer, die Straße von Kertsch und die Halbinsel Krim im 15. Jh. endlich ihre feste Position in den kartographischen Darstellungen Osteuropas erhielten.“⁴⁵

⁴² Zu Schedels genauer Quellenbehandlung vgl. Stephan FÜSSEL in: SCHEDEL, *Weltchronik* (A. 40), 14.

⁴³ MACIEJ Z MIECHOWA, *Chronica Polonorum*, Krakau: Vietor 1521, 1, Kap. 2- Exemplar des Museums von Miechow (VIII/13 [Hist. 11]), zitiert nach der Internetausgabe in der Matopolska Biblioteka Cyfrowa [nbc.malopolska.pl]. Inwiefern hier bereits ein frühneuzeitlicher „Westgedanke“ avant la lettre vorliegt, der im Zeitalter des Nationalismus dann nochmals ausformuliert wird (Roland GEHRKE, *Der polnische Westgedanke bis zur Wiedererrichtung des polnischen Staates nach Ende des Ersten Weltkrieges. Genese und Begründung polnischer Gebietsansprüche gegenüber Deutschland im Zeitalter des Nationalismus*, Marburg 2001 (=Materialien und Studien zur Ostmitteleuropa-Forschung 8), sei hier dahingestellt.

⁴⁴ Sigismund von HERBERSTEIN, *Rerum Moscoviticarum Commentarii*. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand Basel 1556 und Wien 1557, hrsg. von H. Beyer-Thoma, unter der Leitung von F. Kämpfer erstellt von E. Maurer und A. Fülberth, München, Osteuropa-Institut 2007, 283.

⁴⁵ Alexander V. PODOSSINOV, *Das Schwarze Meer in der geokartographischen Tradition der Antike und des frühen Mittelalters II. Die Halbinsel Krim, das Asowsche Meer und die Straße von Kertsch*, in: *Ancient East & West* 3 (2004) 2, 338-353, hier 348.

Vielleicht spielt in die Trennung zwischen Skythen und Sarmaten und die Unterscheidung von europäischer und asiatischer Sarmatia auch die durch die Kartographie deutlicher gewordene geographische Vorstellung hinein, aber sicher ist, dass auch Schedel die Faszination des Diskurses dazu bewegt, den älteren Text und seine Urteile durch den neueren Zusatz zu ergänzen: Der Diskurs über den Naturzustand erlaubt, das Gegebene - etwa die Polen - als Produkt eines aus eigenen Kräften Geschaffenen zu erkennen, und erlaubt daher, in der Frage der Bewertung der Nachbarn nun eine neue Position, gegen die Meinung der Vorfahren, einzunehmen.

Individuen

Nicht nur Kollektive werden konzeptualisiert als temporal Immer-schon-gegebene. Auch Individuen, die sich ihrer Identität versichern, benötigen im Diskurs des 16. Jahrhunderts das performative Ausstellen der eigenen Dauer. Auf diesen Aspekt möchte ich ebenfalls kurz eingehen.

Liest man polnische (oder überhaupt westeuropäische) Texte des 16. Jahrhunderts, muss man staunen, mit welcher Leichtigkeit die Autoren zwischen christlichen und antiken religiösen Gestalten und Begriffen wechseln können, ohne dass der Gegensatz verbal reflektiert würde. Als Beispiel diene das Gedicht *Do Boginie* von Jan Kochanowski aus seinen *Fraszki*⁴⁶:

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | „Bogini, która miłością szafujesz, | Göttin, die du in Liebe wirkst |
| 2 | A ludzkie serca według swej frasujesz | Und die menschlichen Herzen nach deinem Sinn |
| 3 | I cieszysz myśli, jeśli niewdzięczności | neckst und beruhigst, wenn auch du Undankbarkeit |
| 4 | I ty nie lubisz w uprzejmej miłości, | nicht in aufrichtiger Liebe magst, |
| 5 | Sfolguj mi mało; owa się wyłamie | gib mir ein wenig nach; siehe, ich winde mich heraus |
| 6 | Z tej niepobożnej niewolej, która mię | Aus dieser unfrohen Unfreiheit, die mich |

⁴⁶ Jan KOCHANOWSKI, *Dzieła polskie*, hrsg. von J. KRZYŻANOWSKI, 3 Bde, Warszawa 1953, I, 207. Ich danke Frau Magdalena Szych, M.A., für Hinweise zur sprachlichen Gestalt des Textes.

- | | | |
|----|---|---|
| 7 | Tak sfrasowała, że i zdrowia nie mam, | So neckte, dass ich keine Gesundheit mehr habe |
| 8 | I o rozumie toż na koniec mniemam. | und auch mit meinem Witz am Ende bin. |
| 9 | Już mię nie wracaj ku pierwszej wolności, | Bring mich nicht zur früheren Freiheit zurück, |
| 10 | Bo nie wiem, bych żyć umiał bez miłości. | Denn ich weiß nicht, ob ich ohne Liebe leben kann. |
| 11 | Tylko pan inszy niech mi rozkazuje, | Mag mir nur ein anderer Herr befehlen, |
| 12 | Jedną ta, co jest uprzejmość, nie czuje. | Diese eine fühlt nicht, was Aufrichtigkeit ist. |
| 13 | A ja, gdy zbędę jarzma tak ciężkiego, | Und ich, wenn ich das schwere Joch loswerde, |
| 14 | Na znak twej łaski i ulżenia swego | Werde zum Zeichen deiner Gnade und meiner Erleichterung |
| 15 | Postawię palmę złotą w twym kościele, | eine goldene Palme in deiner Kirche aufstellen, |
| 16 | Która ten nadpis poniesie na czele: | welche vorne diese Aufschrift trägt: |
| 17 | „Tobie, o można Wenus, jestem dana, | „Dir, o mächtige Venus, bin ich geweiht, |
| 18 | Żeś zbyć pomogła niewdzięcznego pana.” | dass du mir halfst, den undankbaren Herrn loszuwerden.” |

Kochanowskis Gedicht lässt in schwer verständlicher Direktheit antike und christliche Motive aufeinander treffen. Sicher ist die Textsorte „Fraszka“, also „Bagatelle“, für ein solches Aufeinandertreffen von heidnischen und christlichen Motiven besonders geeignet, indem niemand von der Gattung begriffsreine philosophische Erörterungen erwartet. Aber etwa auch im Widmungsgedicht zu seiner Paraphrase des biblischen Psalters ruft Kochanowski eine griechische Muse an und imaginiert seine christliche Dichtung auf dem Gipfel des Helikon, des antiken Musensitzes. Zwar wird man nicht in jedem Gedicht Kochanowskis Engführungen von antiker und christlicher religiöser Welt finden, aber seltene Ausnahmen stellen sie auch nicht dar.

In Kochanowskis Bagatelle *Über die Göttin* wird von einer undankbaren Geliebten gesprochen, von der das lyrische Ich einerseits loskommen möchte, andererseits aber für eine neue Liebe nicht mehr frei sein will. Die Pointe des Gedichtes besteht darin, dass für die paradoxe Bewegung, das geliebte Objekt lassen zu können, ohne sich dadurch im Zustand des Ungeliebtseins zu befinden, der Liebesgöttin eine Palme geweiht wird mit dem Dank dafür, von der Liebe loskommen zu sein.

Auffallend an dem Gedicht sind nun die Anspielungen an christliches Gedankengut, die in den Text über die heidnische Göttin „Venus“ eingelassen sind. Wir hören von einem „anderen Herrn“, der „befehlen“ soll (Vers 11), und dies ist offenbar Christus, der bekanntlich das „sanfte Joch“ (Vers 13) seiner Nachfolge predigte. In Kochanowskis Versen ist von dem „drückenden Joch“ der irdischen Liebe die Rede, und über die jedem Leser Kochanowskis bekannte Anspielung an Mt 11:30 mittels der Metapher des „Joches“ werden hier also zwei Kulturräume miteinander verknüpft: Auf der einen Seite das sanfte christliche „Joch“ und damit auch die geistige Liebe, auf der anderen Seite die offen als nicht gottwohlgefällig („niepobożna“, Vers 6) bezeichnete und mit der antiken Göttin identifizierte irdische Liebe. Die Palme am Ende des Gedichtes (Vers 15) ist ebenfalls biblisch bekannt, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen kommt die Palme vor als Schmuck des Jerusalemer Tempels, wie ihn Salomo in 2 Chr 3:5 errichtet. In diesem Kontext des Schmuckes eines Kultgebäudes ist auch von Gold die Rede. Das lyrische Ich in Kochanowskis Gedicht imaginiert sich also in der Person des kulturell-stereotyp für „weise“ gehaltenen König Salomo und schmückt mit einer goldenen Palme den Tempel seiner Gottheit. Nicht aber dem jüdisch-christlichen Gott, sondern der heidnischen Göttin wird die Palme geweiht.

Man könnte bei Palme auch an ihre antike, nicht nur christlich belegte Bedeutung als Zeichen für Leben und den Tod überwindenden Sieg denken. Das immergrüne Gewächs bietet sich als Zeichen für das ewige Leben an und wird etwa am „Palmsonntag“ im christlichen Kultjahr auch im Sinne des „Siegreichen“ verwendet wird.

Im Kontext von *Do Boginej* liegt jedoch die Deutung der Palme als Tempelschmuck in Anlehnung an das AT nahe. Das lyrische Ich imaginiert sich als tempelschmückender Salomo, wie sich ansonsten das lyrische Ich Kochanowskis

skis zumeist in der Person des alttestamentarischen Königs „Davids mit der Leier“ vorstellt. In der genannten Bagatelle wird nun aber nicht Melotherapie, als vielmehr die „Sophotherapie“ angesprochen: Nicht durch eine Melodie, sondern durch die Weisheit wird in der Bagatelle Heilung angezielt. Geheilt wird von der Leidenschaft der irdischen Liebe, wobei das Weihegeschenk für die erfolgte Heilung ein Symbol des christlichen Kulturkreises ist, welches einer heidnischen Göttin – ironischerweise, passend zur Gattung „Fraszka“ – dargebracht wird. Die Palme soll nicht in einer christlichen, sondern in der „Kirche“ der Venus aufgestellt werden.

Wir haben uns an den Synkretismus von antikem und christlichem Gedankengut in Werken der Renaissance bereits gewöhnt und erwarten unerstaunt in diesen Schriften das ganze antike Personal, welches im 16. Jahrhundert wieder aufgerufen wird und die Literatur und bildende Kunst bevölkert, so dass es nötig geworden ist, auch einmal die inhaltliche Unangemessenheit solcher Synkretismen herauszustellen. Wie steht es mit der Ernsthaftigkeit von Versen wie denen von Kochanowski? Wie ernsthaft kann der Autor die Rede vom „Joch“ Christi meinen, wenn er den christlichen Siegespreis der heidnischen Göttin widmen will? Oder umgekehrt: Wie ernsthaft ist die Rede von der heidnischen Göttin gemeint, wenn ihr ein christliches Symbol verehrt wird? Diese Fragen nach der inhaltlichen Zusammengehörigkeit von Antike und Christentum im 16. Jahrhundert sind m. E. wichtig, denn wir hören zwar oft vom Rückgriff der Renaissance auf die antike Überlieferung, aber das bedeutet nicht, dass deshalb das christliche Gedankengut verschwunden wäre. Vielmehr ist zu fragen, wie heidnische Antike und christliche Konzepte vermittelt werden?

Verse wie *Do Boginej* werden verfasst ist einem Zeitalter, wo sich die Religionskriege schon ankündigen. Auf der einen Seite stürzt man sich mit dem Vorwurf der Häresie in langdauernde Kriege, auf der anderen Seite scheint man zumindest in der Literatur den christlichen Gott problemlos in einem heidnischen Kontext ansiedeln zu können. Für Kochanowski stellt das Nebeneinander von heidnischer und christlicher Thematik, ja sogar die argumentative Verflechtung beider jedoch kein Problem dar. Um den Synkretismus von Heidentum und Christentum in einer religiös so empfindlichen Zeit zu erklären, dürfte es wohl nicht ausreichen, semiotisch zu argumentieren in dem Sinne, dass die antike Mythologie emblematisch benutzt würde um Themen aufzurufen, für die in der

christlichen Bildwelt keine konventionalisierten Zeichen zur Verfügung stünden. Bei dieser semiotischen Argumentation wäre die Anwesenheit von heidnischer Götterwelt in christlichem Kontext dadurch legitimiert, dass die Ausweitung des Diskurses auf weltliche Thematik eine Ausweitung der Bildsprache mit sich bringen muss. Mir scheint aber diese mögliche Antwort zu einfach.

Auch aus den Zwängen des Identitätsdiskurses heraus lässt sich nämlich die Anwesenheit antiker Motive in christlichem Kontext erklären. Denn hier findet offenbar dieselbe Bewegung statt, welche auch die Geschichtsschreibung, wie oben bemerkt, vorträgt: nämlich die performative Vorführung einer Historizität, die das Gesagte in den Strom des bis zur Antike zurückreichenden Diskurses versenkt und dem Gesagten dadurch die Identität des Immer-Schon-Gewesenseins zuspricht, so, als ob die Literatur der Renaissance tatsächlich (wie sie es auch gerne hätte) nur das Weiterschreiben eines nie unterbrochenen Diskurses sei.

Es ist nicht leicht, dieses Gedicht in seiner inhaltlichen Struktur zu begreifen. Aber es lässt sich eine gedankliche Bewegung anhand des Schlüsselwortes „Herr“ erkennen. Venus beherrscht die Herzen der Menschen, aber auf eine nicht gottgefällige, unfreie Art, denn die Menschen sind der leidenschaftlichen Liebe verfallen. So soll ein „anderer Herr“ über das lyrische Ich herrschen, dessen Joch nicht drückt – eindeutig wird Christus konnotiert. Dies führt zum ironischen Dank an Venus, welche die christliche Siegespalme der geistigen Liebe zu erringen half. In der Zielrichtung, mit der das Gedicht auf seine ironische Pointe zusteuert, liegt die Vermittlung von christlichem und vorchristlichem Gedankengut begründet. Die antike Göttin Venus wird einerseits angerufen als Göttin der irdischen Liebe, doch ihr Agieren steht unter den Vorgaben der christlichen Werte. Die irdische Liebe, weil sie voller Enttäuschungen und „Undankbarkeiten“ ist, lässt das Subjekt den Wert der himmlischen Liebe – symbolisiert in der Siegespalme – erkennen. Der irdischen Liebe, nämlich Venus, dankt das lyrische Ich diese Erkenntnis – ohne die Enttäuschung über das Irdische hätte sich die Wendung zum Himmlischen nicht eingestellt.

Bei genauerer Lektüre des Gedichtes ist Verhältnis von Venus und Christus also durchaus nicht unvermittelt. Eine klare Hierarchie zeigt sich, indem Venus und ihre irdische Liebe nur als Durchgang zur Erkenntnis der himmlischen Liebe dargestellt werden, und diese Hierarchie zwischen Venus und Christus ist genau

das, was aus dem Synkretismus, also aus der synchronen Zusammenstellung des Unvereinbaren, eine Entwicklung, eine diachrone Abfolge macht. Venus und Christus sind im Sinne einer Entwicklung miteinander vermittelt. Am Anfang steht die irdische, heidnische Liebe, am Ende die geistige Erkenntnis der himmlischen Liebe.

Damit lässt sich Kochanowskis Gedicht in seiner diskursiven Struktur parallel zu den Geschichtsentwürfen eines Marcin Bielski stellen: Es ist dasselbe Diskursmuster, dasselbe Konzept, das sich in der Imaginierung des naturhaften Ursprungs der Sarmaten und in der Imaginierung des vorchristlichen Ursprungs der körperlichen Liebe ausdrückt. Der Diskurs der Identität führt wieder performativ seine Historizität vor, sein Immer-Schon-Sein, aber auch seine Entwicklung. Denn in dem Konzept Bielskis wie Kochanowskis drückt sich letztlich der Gegensatz aus von körperlichem Ursprung und geistiger Entwicklung. Der Identitätsdiskurs der Neuzeit beginnt mit der neuen Erörterung des Verhältnisses von Körper und Geist und vermittelt den Gegensatz in den Begriffen „Gesetz“ und „Freiheit“.

Was wir nämlich an Kochanowskis Gedicht noch nicht wahrgenommen haben, ist der Begriff der „unfrommen Unfreiheit“ (Vers 6), der die Liebe der Venus charakterisiert. Die irdische Liebe macht unfrei durch ihre körperliche Leidenschaft. Auch dieses Stereotyp ist so geläufig, dass wir es kaum als Teil des Identitätsdiskurses identifizieren. Es gehört aber unmittelbar hinein, denn wie oben dargelegt, ist die performative Ausstellung der Historizität des Immer-Schon-Seins des als mit sich identisch dargestellten Daseins darauf angewiesen, dass dieses Immer-Schon-Sein nicht auch ein Konstrukt ist, sondern ein involuntatives Geschehen, ein natürliches Gewordensein. Als dieses involuntative Geschehen ist es „unfrei“, es steht nicht im Belieben des Subjekts, sein eigenes Immer-Schon-Sein zu ändern. Das Subjekt ist an seine Historizität invariant gebunden – aber es kann seinen gegebenen historischen Ursprung kultivierend auf eine höhere Stufe heben.

Christologie

Um mich nicht zu wiederholen, werde ich den Gegensatz von „Freiheit“ und „Gebundenheit“ nicht mehr an dem Gedicht Kochanowskis verhandeln, sondern direkt die christologischen Streitigkeiten der Zeit betrachten. Kochanowski hat

den Zwiespalt zwischen „Gebundenheit“ und „Freiheit“ mehrmals thematisiert, und am radikalsten wohl in der Formulierung aus *Pieśni 2, 24*, daß der Dichter „aus zwei zusammengesetzten Naturen“ (*poeta, ze dwojey złożony/ Natury*) bestehe – eine Formulierung, die kühn auf die nizänische Formel von den zwei Naturen Christi („unvermischt und ungetrennt“) anspielt. Die zwei Naturen, die Kochanowski am Dichter unterscheidet, wären nicht nur an der Horaz-Adaption *Pieśni 2, 24*, sondern auch in dem bekannten Brief an Stanisław Fogelweder aufzeigbar. Dort heisst es:

„Jeno ja miewam czasem pisać wizję; ukazują mi się dwie boginie: jedna jest necessitas clavos et cuneos manu gestans ahena, a druga poetica, nescio quid blandum spirans.“

[Nur daß ich manchmal beim Schreiben Visionen habe: es erscheinen mir zwei Göttinnen: die eine ist die Notwendigkeit, mit Balkennägeln und Keilen in der kupfernen Hand, und die zweite ist die Poesie, die wie Zärtlichkeit atmet.]⁴⁷

Die eine Göttin, die Kochanowski hier imaginiert, ist die „Notwendigkeit“, die zugleich mit den Emblemen der christlichen Kreuzigung auftritt, die andere Göttin ist die Poesie, die mit den Emblemen der Geistigkeit, der Liebe und der schöpferischen Freiheit erscheint. Kochanowskis individuelle Darlegung der zwei Naturen ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass das christologische Thema als Selbstverständigungsmuster unter den Stichworten „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ in der Renaissance verhandelt wird.

Die christologischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts sind in ihrem Kern der erneute Streit über die zwei Naturen Christi. Die kirchliche Lehrmeinung ist seit dem Konzil von Chalkedon aus dem Jahre 381 eindeutig. Die dort gefasste Formulierung zur Trinitätslehre erkennt in Jesus Christus eine der Hypostasen Gottes, weshalb der Mensch gewordene Christus in sich die göttliche und die menschliche Natur „unvermischt und ungetrennt“, wie es die chalkedonische Formulierung besagt, trägt. Die beim Konzil von 381 bereits zurückgewiesenen antitrinitarischen Lehrmeinungen der Arianer erfahren im 16. Jahrhundert wieder eine neue Konjunktur. Auf dem Konzil von Raków 1604, auf welche die eingangs zitierte Arianeranedote anspielt, wird eindeutig festgestellt:

⁴⁷ Poln. Text und dt. Übersetzung zitiert nach Ursula KOLAT, Sprachliche Charakteristik der Paraphrase „*Psalterz Dawidów*“ von Jan Kochanowski. Diss. phil. Würzburg 1985, 4 (wörtl.: „Balkennägel... in der... Hand... tragend“).

„Powiedziałeś mi wyżej, że Christus z natury swej jest człowiekiem. Izali też nie ma natury Boskiej? Nie ma. Bo się to nie tylko zdrowemu rozumowi, ale y Pismu świętemu przeciwi.“

[Du hast mir oben gesagt, dass Christus von seiner Natur her ein Mensch ist. Aber hat er denn nicht auch eine göttliche Natur? Hat er nicht. Denn das widerstreitet nicht nur dem gesunden Menschenverstand, sondern auch der Heiligen Schrift.]

Den Widerspruch gegen die Bibel werden wir nicht diskutieren, denn selbstverständlich sind schon die anti-arianischen Konzilsbeschlüsse von 381 auf die Bibel begründet. Es geht bei der Frage nach den zwei Naturen Christi in erster Linie darum – wie es Kochanowski schon anzeigt – um die zwei Naturen des Menschen.

Die arianische Fassung der Christologie ist die Ablehnung der göttlichen Natur Christi, was zur theologischen Konsequenz hat, dass der gekreuzigte Jesus nicht der leidende Gott, sondern nur der leidende Mensch ist. Damit hat der Arianismus die Möglichkeit, irdische, zum Leiden fähige Körperlichkeit, und himmlische, unberührte Geistigkeit klar voneinander zu trennen. Dieses Konzept ist auf den ersten Blick rational und wird daher in dem angeführten Rakower Zitat auch mit dem „gesunden Menschenverstand“ begründet, hat auf der anderen Seite aber den theologischen Nachteil, dass damit der Kreuzestod Jesu nicht mehr als Sühne für die Sünden der Menschheit gedeutet werden kann. Die theologischen Konsequenzen beiseite lassend stellen sich nun die christologischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts vielmehr als Streit über das richtige Menschenbild dar: sind Menschen aus zwei getrennt von einander vorfindlichen Naturen zusammengesetzt, nämlich aus einem der irdischen Notwendigkeit unterworfenen Körper und einer freien, unsterblichen, zum Himmel strebenden Seele, wie der Arianismus verkündet? Oder gehört auch die körperliche Existenz zur Identität, zu dem invarianten Immer-Schon-Sein, wie das trinitarische Dogma der Amtskirche impliziert, indem auch die leidensfähige körperliche Existenz auf untrennbare Weise zu der gottgewollten Identität eines jeden Menschen gehört? Wenn Menschen, wie der Arianismus lehrt, aus den zwei unvermittelten Prinzipien Körper und Geist zusammengesetzt sind, dann ist der Tod zu begreifen als die Befreiung der Seele aus dem Körper. Dagegen steht die Auffassung des Menschen als unteilbarer leib-seelischer Einheit, die als diese Einheit in ihrem

temporealen Immer-Schon-Sein begriffen werden muss. In diesem Sinne ist der Tod nicht zu begreifen als eine Befreiung, sondern vielmehr als ein Übertritt in eine neue Geistigkeit und Leiblichkeit, wie die Kirche im Begriff des Auferstehungskörpers (mit Paulus) lehrt.

Die Frühe Neuzeit beginnt mit der Thematisierung des Verhältnisses von Körper und Geist, und sowohl in den Geschichtskonzeptionen Bielskis, als auch in der historisch-vermittelnden Perspektive des Kochanowski-Gedichtes wird die Einheit von ursprünglich gegebener, natürlicher Körperlichkeit und einer sich frei entwickelnden Geistigkeit als Werden, als Entwicklung gedeutet. Der Begriff des „Werdens“ gestattet es, die atemporal gesehen unvermittelbaren, weil antagonistischen Begriffspaare Körper/Geist oder Notwendigkeit/Freiheit in ein dialektisches Verhältnis zueinander zu setzen. Aus dem naturnahen Ursprungszustand entwickelt sich, „wird“ also, in der Zeit eine Gestalt, die durch ihre Geistigkeit aus eigener Freiheit ihre Körperlichkeit kultiviert. Der sarmatische Naturbursche wird zum kultivierten Adligen, ohne damit seine Verbindung zum Naturzustand aufzugeben; der an seine Körperlichkeit gebundene Mensch entwickelt sich zu einem seine Körperlichkeit kontrollierenden Menschen, er macht sich von der körperlichen Gebundenheit der Venus-Liebe frei und tritt in einen Zustand der freien geistigen Liebe ein.

Die christologischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts gehören in diesem Sinne auch zu dem Diskurs der Identität, indem sie darüber streiten, welches Moment an dem Dualismus von Körper/Geist performativ als das Immer-schon-Gegebene herauszustellen ist. Indem in der Frühen Neuzeit die Körperlichkeit als Wert, als identitätsverbürgende temporale Qualität der Existenz des Daseins herausgestellt wird, beginnt die Ablösung vom Mittelalter. Das Mittelalter hatte den unvermittelten Dualismus zwischen körperlicher Todesverfallenheit und geistiger Unsterblichkeit mehr oder weniger unverhohlen pointiert. In der Neuzeit wird die körperliche Qualität des Daseins gerechtfertigt als Teil der Identität dieses Daseins. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit, die beiden an sich antagonistischen Begriffe zu vermitteln, und zwar in der Denkfigur der „Entwicklung“. In der frei bestimmten „Entwicklung“ wird das vorbegrifflich evidente temporale Immer-schon-sein als Einheit der Gegensätze gedacht, die nur noch in der Reflexion auseinandertreten.

Wilde Männer

Eine gute Veranschaulichung für die bisher vorgetragenen, zugegebenermaßen immer wieder sehr abstrakten Überlegungen finden wir in der Heraldik der Frühen Neuzeit. Auf den Familien- und Stadtwappen nämlich, wie sie ab dem Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts gemalt werden, taucht eine seltsame Gestalt auf. Ein nackter Mann, zumeist mit einer Keule bewaffnet, und vollständig am ganzen Körper mit Haarwuchs bedeckt, so dass er dem tierischen Naturzustand, der nackten Natur näher zu stehen scheint als dem kultivierten Zustand der Gesellschaft. Diese Figur heißt der „Wilde Mann“, der manchmal, aber selten auch eine Gefährtin, eine „wilde Frau“ an seiner Seite hat. In der großen Mehrzahl der Fälle ist einfach der „wilde Mann“ angezeigt. Kein Zweifel wohl, dass die Vorstellung des wilden, nahe am Naturzustand lebenden Menschen sich mit den Äußerungen von Bielski über den rohen Naturzustand der Sarmaten trifft. Interessant ist, dass der wilde Mann, der schon seit dem frühen Mittelalter immer wieder in Manuskriptilluminationen erscheint, erstens eine erstaunliche Popularität ab dem 16. Jahrhundert genießt, und zweitens die Wappen adeliger Familien und neugegründeter Städte schmückt. Der „wilde Mann“ in der Renaissanceheraldik ist nicht einfach der Naturzustand, den man überwunden hat. Er ist vielmehr die Identifikationsfigur für Personen, die ihren Adel, also gerade das Gegenteil von Wildheit und Unkultiviertheit, in dem Bilde des Wilden und Unkultivierten darstellen. Besser kann man wohl kaum veranschaulichen, wie das Diskursmuster der Identität in die bildende Kunst dringt. Zur Identität gehört, wie schon gesagt, die performative Ausstellung des Immer-Schon-Daseins, und zwar in beiden Komponenten der leib-seelischen Einheit. Das Immer-Schon-Dasein wurde anhand der Geschichtskonzeptionen Bielskis besprochen, der Streit um die leib-seelische Einheit bestimmt die christologischen Debatten der Zeit. In der Darstellung des „Wilden Mannes“ wird die Diskussion bildlich zur Ruhe gebracht: Der Wilde Mann erscheint auf den adeligen Familienwappen und zeigt dort alleine schon durch seine Abbildung das Immer-Schon-Sein der körperlichen Existenz des Wappenträgers an, dessen geistige Entwicklung sich durch die anderen Wappenelemente anzeigt.

Beispielhaft mag hier das Wappen von Bad Muskau (Mużakov) diese Einheit zeigen. Bad Muskau erhielt 1452 das Stadtrecht; auf dem Stadtwappen sehen wir einen Wilden Mann der ein Hirschgeweih in der Linken, ein mit der Spitze

nach unten gewandtes Schwert in der Rechten hält. Die Figur des Wilden Mannes ist ikonographisch dadurch interessant, als er mit einem Laubröckchen seine Scham bedeckt und einen ebensolchen Laubkranz wie einen Lorbeerkranz auf dem Kopf trägt. Seine Ganzkörperbehaarung ist nur noch angedeutet, und sein Bart etwa ist akkurat gestutzt. Dieser Wilde Mann vereinigt in sich beide Elemente, beide Naturen, die er in seinen Händen nochmals ausstellt: den rohen Naturzustand, symbolisiert im ausgerissenen Hirschgeweih, und den kultivierten Zustand der Renaissance, dargestellt im Schwert als dem Symbol der weltlichen Macht. Dieser wilde Mann ist das Bild des kultivierten Naturzustandes, der in seiner Identität die Elemente Körper und Geist, Natur und Kultur nicht auseinanderreißt, sondern sie als temporal in der Zeit entwickelte Einheit vorstellt.

Ausblick

Wir haben in diesem Beitrag den Diskurs der Identität darzustellen versucht, der auf ein philosophisches Problem verweist. Identität ist eine vorbegriffliche Evidenz, die auch eine logische Begriffsnotwendigkeit darstellt, welche aber im Medium der Reflexion sofort ihre Künstlichkeit bzw. Konstruiertheit erkennt. Die Reflexion auf Identität kann notwendig immer nur konstruierte Antworten liefern, weil die vorbegriffliche, unmittelbare Evidenz nie im Medium der Reflexion erscheinen kann. In der Reflexion gibt es keine Unmittelbarkeit, sie ist die Mittelbarkeit schlechthin. Deshalb kann das vorbegriffliche Moment der Identität nur performativ erscheinen, und das Neue im Identitätsdiskurs der Renaissance ist die performative Ausstellung der Temporalität, des Gewordenseins. In dieser Ausstellung des Gewordenseins⁴⁸ sind die Antagonismen von Körper

⁴⁸ Der Hinweis auf Hegels Begriff des Werdens ist bei dem am christologischen Streit kulminierenden Identitätsdenken nicht nur strukturell, sondern auch thematisch gerechtfertigt; Miloslav SZABÓ, *Der Mythos von Orient und Okzident. Zur „Depotenzierung“ der geschichtlichen Vernunft in Ljodovit Stürs "Das Slawenthum und die Welt der Zukunft"*, in: H. HEIN-KIRCHER / H. H. HAHN, (Hgg.), *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*, Marburg 2006, 243-254 (=Tagungen zur Ostmitteleuropaforschung 24), 246 zitiert zustimmend Claus-Ekkehard BÄRSCH (Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 2002, 24), der die „Phänomenologie des Geistes“ eine „historisch-dialektische Christologie“ nennt. Im Zeitalter des Nationalismus im 19. Jh. wird das Diskursmuster der Kulturation als sich veredelnder Natur bis in die Extreme, nämlich bis zur Unterscheidung „aufblühender“ und „absterbender“ Kulturen durchgespielt (DAIBER, *Romantischer Volksgeist*, I A. 39/).

und Geist vermittelt, welche ohne das temporale Element zu einer dualistischen, christologisch gesprochen „arianischen“ Lösung streben.

Im Gegensatz zu den anderen europäischen Staaten hat Polen das Schicksal erlitten, mehrmals geteilt und schließlich ganz von der Landkarte verschwunden zu sein. Dies scheint mir der Grund dafür, dass der Sarmatismus heute nicht mehr das dominierende temporale Moment im Identitätsdiskurs Polens ist, sondern vielmehr die Berufung auf die Adelsrepublik als idealer Raum zur Realisierung individueller Freiheit. Anders als etwa Russland begründet sich die polnische Nationalidentität nicht mehr auf ferne Vorzeiten, sondern vielmehr auf jene Epoche, in der im Zusammenfall von siegreichem Katholizismus und Errichtung der Adelsrepublik ein neues Bild der Identifikation errichtet wurde.⁴⁹ Das Identifikationsbild des sarmatischen wilden Kriegers bot sich nach den militärischen Niederlagen nicht mehr als vordringlich an; das Bild der leidenden Adelsrepublik, welche an ihrem Körper selbst so wie Christus in körperlicher Gestalt leidet, ist die konsequente Fortsetzung des Identitätsdiskurses: Der Mythos von „Polen als der Christus der Völker“ aber ruht wesentlich auf den Identitätsdiskursen des 16. Jahrhunderts, wo in Polen die christologische Debatte über das Verhältnis von Körper und Geist exzessiv geführt werden konnte und sich Identität einstellt als Konzept von ursprünglich natürlicher Körperlichkeit und geistiger Kultivierung, wobei Körper und Geist beide an der Heilsgeschichte teilhaben. Insofern – was nun aber nur noch ein Ausblick sein kann – kann auch der polnische Mythos vom „Christus der Völker“ auf die in der Renaissance geschaffenen Diskursmuster zurückführt werden, denn die damals gefundenen Diskursmuster bestimmen auch *mutatis mutandis* den Mythos des als leib-seelische Einheit leidenden Volkes.

⁴⁹ Es ist nicht zu übersehen, dass der Nationalismus im 19. Jahrhundert sich je nach Kulturraum verschieden vollzog. D. KOVÁČ (*In-between two Europes. Modernization and National State in the Territory between Germany and Russia*, Quaderni della Casa Romana di Venezia V [2008], 25-29, hier 26) unterscheidet zwischen „a) Balkan type, b) Central-European type, c) Polish type“, wobei Polens Sonderweg wesentlich durch die Teilungen bestimmt ist.

Sarmatyzm: dyskursy identyfikacji we wczesnej nowożytności

Streszczenie

Polski sarmatyzm powstaje u progu nowożytności i manifestowany jest przede wszystkim w pismach historiograficznych. Wedle swojej funkcji stanowi on mit fundacyjny, przypisujący polskiemu narodowi pochodzenie od surowej, lecz dziewiczej natury i wskazujący tym samym Polakom ich cywilizacyjną drogę, by tę surową naturę z upływem czasu uszlachetniali.

Rozpatrując sarmatyzm funkcjonalnie, trudno nie zauważyć, że należy on do tej części wzorców dyskursywnych XVI wieku, które reagują na upadek zapewniającego dotąd tożsamość średniowiecznego porządku specyficzną nowożytną argumentacją: statyczny świat średniowiecza z jego cyklicznym przebiegiem czasowym przekształcony zostaje w świat rozwijający się, charakteryzowany przez czas linearny. Linearne koncepcje czasu wymagają początku i Polska nie jest jedynym krajem w Europie, który do swojej historiografii dodał sobie w XVI wieku mit założycielski.

Artykuł prezentuje wzorzec dyskursu „naturalnych początków i ich kulturalnego wysubstelniania” na podstawie przykładów (historiografia, chrystologia) oraz wskazuje na identyfikacyjne oddziaływanie tego konceptu.

przekład Magdaleny Długosz

MARTIN FABER

(Freiburg i.Br.)

Das Westliche des Sarmatismus

Im Jahr 1993 organisierte die Zeitschrift „Ogród“ in Warschau eine Diskussion von polnischen Historikern und Kunsthistorikern, bei der die Bedeutung der Begriffe „Sarmatismus“ und „Barock“ für Polen geklärt werden sollte.¹ Doch zu einer Einigung kam es – natürlich – nicht. Den energischsten Versuch dazu unternahm damals der Kunsthistoriker Mariusz Karpowicz, der die Anwesenden aufforderte, Sarmatismus als die „eigene Kultur der Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert“ zu definieren. Verstanden werden sollten darunter alle Bereiche der Kultur, und auch nicht nur der Kultur der Elite, sondern aller gesellschaftlichen Schichten.²

Schon unmittelbar danach meldete sich in der Diskussion Maria Bogucka zu Wort und stellte die Frage, was die Formulierung „eigene Kultur“ in einem multiethnischen Staat wie Polen-Litauen bedeuten solle und wie man überhaupt Eigenes von fremden Einflüssen klar abgrenzen könne.³ Sie bezweifelte, dass es möglich sein werde, eine allgemein akzeptierte Definition der Begriffe „Sarma-

¹ *Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć. Dyskusja.* Podała do druku Małgorzata ELŻANOWSKA, in: *Ogród. Kwartalnik* 7 (1994) 4, 48-107. Vgl. zu den Schwierigkeiten bei der Definition des Sarmatismus auch den Beitrag von Małgorzata MATUSIAK in diesem Band.

² „Chciałbym tu przedstawić definicję sarmatyzmu [...] kultura własna Rzeczypospolitej XVI-XVII wieku. Kultura – a więc wszystkie dziedziny – od ustroju, prawa, wojskowości, po literaturę i sztukę. [...] a także wszystkich warstw społecznych biorących udział w tworzeniu kultury. [...] Przy takim rozumieniu w obrębie sarmatyzmu musi się znaleźć zarówno kultura elitarna, jak i ta prymitywna. [...] nie bójmy się definiować go na nowo i konsekwentnie bronić tej definicji. Jeszcze dzisiaj uzgodnimy jego prawdziwy zakres i wprowadźmy do użytku.“ (ebenda, 61).

³ Ebenda, 62. Selbst Karpowicz hatte unter der „eigenen Kultur“ nicht nur das ursprünglich einheimische, sondern auch das Angeeignete verstehen wollen („nie tylko to co rodzime ale także to co przyswojone“, ebenda, 61).

Magdalena Długosz/Piotr O. Scholz (Hg.)
unter Mitarbeit von Martin Faber

Sarmatismus versus Orientalismus in Mitteleuropa

Magdalena Długosz/Piotr O. Scholz (Hg.)
we współpracy z Martinem Faberem

Sarmatyzm versus Orientalizm w Europie Środkowej

F Frank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: Juliusz Kossak, Johann III. Sobieski auf dem Kahlenberg,
Aquarell, 44 × 36 cm, © Muzeum Podlaskie w Białymstoku, MB/S/329.
Mit freundlicher Genehmigung der Direktion des Muzeum Podlaskie in Białystok.

61.471.901



Die Drucklegung erfolgt mit finanzieller Unterstützung der Marie-Curie-Skłodowska
Universität, Lublin (Polen) aus den Mitteln der Geisteswissenschaftlichen Fakultät.
Publikacja dofinansowana ze środków Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu
Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

ISBN 978-3-86596-492-2

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2013. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Taucha bei Leipzig.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Sarmatismus versus Orientalismus in Mitteleuropa

Akten der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz in Zamość
von 9. bis zum 12. Dez. 2010

Universität Marie-Curie-Skłodowska zu Lublin
Institut für Kulturwissenschaft
Lehrstuhl für Vergleichende Kunstgeschichte
und
Muzeum Zamojskie in Zamość



im Auftrag
der Universität Marie-Curie-Skłodowska zu Lublin

herausgegeben von
Magdalena Długosz & Piotr O. Scholz

unter Mitwirkung von
Martin Faber

Frank & Timme
Berlin 2012

Sarmatyzm versus orientalizm w Europie Środkowej

Akta międzynarodowej konferencji naukowej w Zamościu
9 - 12 grudnia 2010

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Kulturoznawstwa
Zakład Porównawczej Historii Sztuki
oraz
Muzeum Zamojskie w Zamościu



Redakcja naukowa
Magdalena Długosz & Piotr O. Scholz

we współpracy
z Martinem Faberem

Frank & Timme
Berlin 2012

Praefatio

Auf Anregung der Mitarbeiter und des Inhabers des Lehrstuhls für Vergleichende Kunstgeschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut der Marie-Curie-Skłodowska Universität zu Lublin und unter sehr konstruktiver und lobenswerter Beteiligung des Museums von Zamość konnte zwischen dem 9. und 12. Dezember 2010 eine internationale Konferenz zum Thema „Sarmatismus vs Orientalismus in Mitteleuropa“ in Zamość statt finden*, in der Stadt, die von einem der Exponenten des Sarmatentums, Jan Zamoyski, begründet worden war.

Die feierliche Eröffnung erfolgte durch den Schirmherren der Konferenz, den Präsidenten der Stadt Zamość, S.E. Marcin Zamoyski, unter der Beteiligung des Direktors des Museums von Zamość, Hr. Andrzej Urbański, und des Direktors des Kulturwissenschaftlichen Institutes der Universität, Hr. Prof. Dr. Jan Adamowski. Ihnen allen – auch dem Vizedirektor des Museums, Hr. Dr. Piotr Kondraciuk, der die Organisation koordinierte – sowie den Institutionen, die Sie repräsentiert haben, gilt besonderer Dank für Ihr Entgegenkommen und Ihre Unterstützung bei der Durchführung der, trotz allen Widrigkeiten, gelungenen Konferenz.

Das Zustandekommen dieses wissenschaftlichen Treffen war nicht einfach, weil man einerseits in Polen dachte „schon wieder Sarmatismus“, andererseits in Europa meinte „was soll man sich darunter vorstellen, wieder etwas für die Eingeweihten aus dem ‚Gespensterschloss‘...“ (der Titel einer polnischen Oper *Straszny dwór* von Stanisław Moniuszko [1819-1872], die man als „sarmatisch“ bezeichnen könnte). Dazu kamen noch die klimatischen Verhältnisse, die alles andere waren als einladend... Schlussendlich fanden sich aber Einige die kamen, sprachen und diskutierten. Die Ergebnisse dieser intensiven Auseinandersetzung lassen sich sehen, sie decken die unterschiedlichsten Ansichten auf, die sich jetzt in diesem Band wieder finden. Sie zeigen, dass trotz andauerndem Diskurs über

* Ein bebildeter Konferenzbericht ist bereits von Magdalena DŁUGOSZ verfasst und in „Wiadomości Uniwersyteckie UMCS“ 1(170)2011, 18f. erschienen.