

AN DEN GRENZEN DES UNIVERSALISMUS

Humanität bei Fontane und Joseph Roth

E.-M. Keimer in Dankbarkeit gewidmet

Theodor Fontane und Joseph Roth unterscheiden sich in vielem.¹ Fontanes Lebensmittelpunkt und auch der Mittelpunkt seines literarischen Werkes bleibt zeitlebens Preußen, der protestantische Hegemon Deutschlands und spätere Triebkraft eines kleindeutschen Nationalstaates. Auch Roths wechselhaftes Leben und Schaffen hat einen (verlorenen) Mittelpunkt: die Welt der Donaumonarchie, der katholische Vielvölkerstaat des Hauses Habsburg. Die Lebensspannen beider berühren sich dabei nur knapp. Das Leben des Älteren umfasst den größten Teil des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Es reicht von der Restaurationszeit, über die Märzrevolution und die Einigungskriege bis hin zur Bismarckschen Reichsgründung – eine Geschichte, die Fontane grundsätzlich als nationale Erfolgsgeschichte versteht. Vom großen Krieg ahnt er noch nichts. Roth dagegen erlebt den Weltkrieg, der zum Untergang der Habsburgermonarchie und ihrem Zerfall in Nationalstaaten führt, er leidet an der politischen Radikalisierung der zwanziger Jahre und flieht schließlich vor dem grassierenden Judenhass nach Paris. Auch in Herkunft und Lebenslauf gibt es beträchtliche Unterschiede: Fontane, der Apothekersohn mit stolzer hugenottischer Ahnenreihe, erfährt zwar die typischen Unsicherheiten und Abhängigkeiten des Bürgertums in einem Obrigkeitsstaat. Erst spät findet er zu literarischer Form und hat Erfolg. Und doch scheint er am Ende, in glücklicher, kinderreicher Ehe lebend und mit akademischen und staatlichen Auszeichnungen bedacht, mit seinen eigenen Umwegen und Widersprüchen ebenso versöhnt wie einer seiner altersmilden, Bonhomie und Selbstironie versprühenden Romanfiguren. Roth hingegen, der vaterlose Jude aus dem

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie und Ethik der Universität Wien.

äußersten Osten des Habsburgerreiches, führt ein kurzes unstetes Leben in Hotels und Kaffeehäusern, liebt heftig und unglücklich, verfällt immer mehr dem Alkohol, wie auch viele seiner traurigen Helden trinken.

Trotz dieser augenfälligen Unterschiede wurden Fontane und Roth miteinander verglichen. Marcel Reich-Ranicky hat in einem einfühlsamen Essay über Roth gar die Frage gestellt: «Ist denn dieser Joseph Roth nicht ein österreichischer, ein jüdischer Fontane?»² Er hat damit unter anderem auf ihre alles andere als avantgardistische Technik angespielt, die er als «konventionell» und «sentimental» bezeichnet.³ Auch wenn in den Werken Fontanes und Roths eine ganze andere Grundstimmung herrscht, verbinde sie eine «Abneigung gegen das Monumentale», gegen «alles Gewichtige»⁴. Auf eine ähnliche Weise sind auch die Lebenshaltungen der beiden Autoren beschrieben worden. Oft ist die Rede von Heiterkeit, Gelassenheit, Charme und von Naivität. Dabei ist Fontanes «Heiteres Darüberstehen» kein bloß natürlicher Charakterzug, sondern eine gegenüber den Spannungen des Lebens bewusst eingenommene Haltung,⁵ wie auch Roths oft bemerkter «Charme» nichts Natürliches ist, sondern aus der äußersten Anspannung eines krisengeschüttelten Lebens hervorgeht: «Seine Weisheit gibt sich leicht, gelassen, heiter. Doch wie sich hinter seiner Leichtigkeit Gram verbarg, so hinter der scheinbaren Gelassenheit die schrecklichste Unrast. Und seine Heiterkeit war die bitterste, die sich vorstellen läßt.»⁶

Diese Haltungen dienen nicht nur der persönlichen Lebensbewältigung, sondern finden, wie im Folgenden deutlich werden soll, ihren erzählerischen Ausdruck auch in einem spezifischen Verständnis von Humanität. Fontane und Roth sind ihrer Gesinnung nach entschiedene Humanisten. Aus den Aporien der Moral ziehen sie keine resignativen Schlüsse; Zynismus und das Spiel mit moralischer Ambivalenz sind ihnen als Erzählern fremd. Entscheidend ist sodann, dass sie beide dem «Leben» den Primat vor der Theorie einräumen. Ihre «Ethik» zeigt sich vor allem als Humanität, d.h. als charakteristische Haltung und farbige Lebensart. Schließlich eint Roth und Fontane die Abneigung gegen politische Extreme, auch dort wo diese als kompromissloser Ausdruck humanitärer Ideale auftreten. Das gibt ihrem Humanitätsverständnis ein konservatives Profil, das jedoch nicht als ein naives Übersehen der sozialen und politischen Spannungen ihrer Zeit missverstanden werden darf.

Fontane und Roth sind ihrem Selbstverständnis nach keine intellektuellen Schriftsteller gewesen, die sich an philosophischen Problemen abarbeiten. Gleichwohl lässt sich ihre Humanitätskonzeption als erzählerische Verarbeitung eines Grundproblems des humanitären Universalismus verstehen. Damit ist die Überzeugung gemeint, dass aus der Einheit der menschlichen Gattung normative Konsequenzen zu ziehen sind, die die Gleichheit aller Menschen faktisch zur Geltung bringen. Ein humanitärer Universalismus war Fontane

und Roth in Gestalt der ideologischen Programme des bürgerlichen Liberalismus und des Sozialismus geläufig; beide hatten unterschiedlich ausgeprägte Sympathien für diese, stellen sich in ihrem erzählerischen Werk aber nur bedingt in ihren Dienst. Das Grundproblem eines humanitären Universalismus liegt dabei darin, dass er sich in einem konkreten Lebensgefüge bewähren muss. Die grenzüberschreitende Dynamik des Universalismus, die er als Idee in sich trägt, wird dadurch erst real – und zugleich auch eingeschränkt. Fontanes und Roths Humanitätsverständnis und ihre eigenen Ausgriffe ins Universale versuchen dieser Dialektik auf unterschiedliche Weise gerecht zu werden.

Zeigen lässt sich dies an ihrem Umgang mit Grenzen: mit gesellschaftlichen Konventionen und sozialen Unterschieden, mit den unsichtbaren Trennlinien von Kulturräumen und Zeitläufen oder den greifbaren Grenzen zwischen Staaten, und schließlich auch mit der Endlichkeit des menschlichen Lebens. Der Vergleich der beiden Autoren führt vor Augen, wie das Problem des Universalismus vor dem Hintergrund zweier jeweils unterschiedlicher Epochen, politischer Ordnungen und religiöser Ausgangspunkte literarisch bearbeitet werden kann. Diese Ausgangspunkte sind beide in gewisser Hinsicht repräsentativ für die deutsche (Literatur-) Geschichte. In Schlagworten: zum einen Preußen, nationale Einigung, Protestantismus, die verhältnismäßig stabile Welt des langen 19. Jahrhunderts, zum anderen das vom Nationalismus bedrohte Österreich, jüdische und katholische religiöse Elemente und die Krisengeschütteltheit der Zwischenkriegszeit. So lässt der Vergleich ein komplementäres Bild der literarischen Verarbeitung der Grenzen eines humanitären Universalismus entstehen, das auch heute noch orientieren kann.

Fontanes gesellschaftliches Versöhnungsprogramm

Grenzen und ihre Überschreitung sind ein allgegenwärtiges Thema in den Werken Fontanes.⁷ Am offensichtlichsten ist dies mit Blick auf Standesunterschiede und Geschlechterverhältnisse, die Fontane oft anhand von Heiratsplänen und Liebesbeziehungen thematisiert («L'Adultera», «Effi Briest», «Irrungen und Wirrungen»). Die sich hier abspielenden Konflikte sind solche, die bürgerliches Leistungsdenken und Bildungsethos, Freiheitsbewusstsein und aufgeklärtes Geschlechterverständnis in einer von ständischen Strukturen und Konventionen geprägten Gesellschaft zwangsläufig hervorbringen. Adlige Exklusivität und Ebenbürtigkeitsdenken geraten dadurch ebenso unter Druck wie die traditionelle Ehe- und Geschlechtermoral. Auch die bürgerliche Welt kennt mit den Spannungen zwischen Besitz- und Bildungsbürgertum einen inneren Widerspruch, der in «Frau Jenny Treibel» paradigmatisch entfaltet wird.

Fontanes Parteilichkeit in diesen Konflikten ist dabei offensichtlich: Die «Grenzüberschreiter» sind die Sympathieträger seines erzählerischen Werks, am deutlichsten in den Frauengestalten. Umgekehrt sind es die auf die Einhaltung von Standesgrenzen und Konventionen pochenden Figuren, deren Lächerlichkeit der Erzähler Fontane vorführt. Und doch werden diese am Ende ebenso geschont, wie sich die weiblichen Helden mit ihrem Schicksal versöhnen (Corinna, Effi, Lene). Alle «Ausbrecher» bleiben an ihrem gesellschaftlichen Platz. Moralisch bleiben sie überlegen, die Legitimität ihrer Grenzüberschreitung wird durch ihre abschließende Versöhnung mit Standesgrenzen und Konventionen nicht zurückgenommen – und wird es doch.

Fontanes Fokus ist dabei auf eine bürgerlich-adlige Zwischenschicht gerichtet. Die aparte Gesellschaft des Hochadels und des Hofes an sich interessiert ihn ebenso wenig wie das Kleinbürgertum oder Proletariat. «Oben» – vor allem Bismarck, die königliche Familie – und «unten» – die Welt der Dienerschaft und einfachen Leute – kommen von dort in den Blick, wo Fontane die Mitte der Gesellschaft verortet. Diese Tatsache ist bereits für sich genommen Ausdruck einer bestimmten politischen Überzeugung. Anhand Fontanes privater Äußerungen lässt sich zeigen, dass er die Befriedung der gesellschaftlichen Mitte – die Versöhnung zwischen Adel und Bürgertum – für die Grundlage der Stabilität des preußischen und des deutschen Staates hielt. Die politischen Ansichten Fontanes bilden also die historische Allianz des bürgerlichen Liberalismus mit dem oktroyierten Konstitutionalismus und dem autoritär durchgesetzten nationalen Einigungsprojekt ab. Zugleich erhoffte er sich durch diese Verbindung auch einen Ausgleich gegenüber der Sprengkraft der sozialen Frage, wie sie durch das Erstarken der Sozialdemokratie sichtbar wurde.⁸

Diese Grundhaltung prägt auch Fontanes literarischen Blick auf die «hohe Politik», insbesondere auf seinen Generationsgenossen Bismarck. Dieser taucht in seinen Werken häufig als durchaus kontroverse Figur auf. Fontane ist jedoch gegenüber dem Kanzler und Vater der nationalen Einigung nachsichtig. Kritisiert wird er vornehmlich von konservativen Außenseitern, denen Bismarcks Pakt mit den Liberalen nicht geheuer ist (Baron Osten in «Irrungen und Wirrungen», Duquede in «L'Adultera»). Daneben ist die irrationale Verehrung Bismarcks ein wiederkehrendes Motiv, wobei diese nicht eindeutig abgelehnt wird. Im «Stechlin» verleiht Fontane dagegen seiner Hauptfigur, dem sympathischen Junker Dubslav, und dessen *alter ego*, dem Grafen Barby, einen Bismarckkopf. Nirgends wird problematisiert, dass Bismarcks Einigungsprojekt kein bürgerliches, liberales ist. Um der nationalen Einheit willen geht Bismarck oft brachial vor – wird aber durch seinen Erfolg entschuldigt: «Der Kanzler ist ein Despot; aber er darf es sein, er muß es sein. Wär' er es nicht, wär' er ein parlamentarisches Ideal, [...] so hätten wir überhaupt noch keinen Kanzler und am wenigsten ein deutsches Reich.»⁹

Scheinen hier die liberalen Ideale Fontanes weitgehend einem nationalpolitischen Pragmatismus geopfert, ist sein Blick auf die soziale Frage spannungsreicher und doch von demselben aus der «Mitte» heraus entwickelten Versöhnungsgedanken geprägt. Das zeigt sich besonders im «Stechlin». Hier gibt es Seitenblicke auf die Sorgen der einfachen Leute, der armen Landbevölkerung und der städtischen Hausangestellten, deren Schlafquartier in stickigen Rumpelkammern liegt oder in an Seilen an der Küchendecke aufgehängten Pritschen. Die positiven Figuren des Romans – wie Dubslav, Barby, der liberale Pastor Lorenzen wiederum adlig oder bürgerlich – reagieren mit Empathie auf die Situation der unteren Schichten. Lorenzen steht gar der christlich-sozialen Bewegung nahe und ist «beinah Sozialdemokrat» (St, 145). Aber eben nur beinahe.

Denn als Sachwalter der Interessen des Volkes tritt die Sozialdemokratie im «Stechlin» gerade nicht auf. Dass Dubslav, der für die Konservativen im Wahlkreis antritt, gegen den Sozialdemokraten Torgelow verliert, wird von ihm ohne jeden Groll akzeptiert und von Lorenzen als Ausdruck eines durchaus legitimen Wunsches nach Veränderung gedeutet. Das ändert jedoch nichts an Dubslavs Abneigung gegen die Sozialdemokratie selbst, hinter der sich – neben einer nicht zu überhörenden antijüdischen Tendenz – vor allem Skepsis darüber verbirgt, ob die Bewegung die Lage der lokalen Bevölkerung wirklich verbessern kann und will. Bezeichnend für diese Skepsis ist ein Gespräch, das Dubslav am Wahltag mit dem Trunkenbold Tuxen führt, nachdem dieser auf der Straße liegend fast vom Wagen des Junkers überfahren wurde. Als dieser Tuxen fragt, für wen er denn gestimmt habe, antwortet er plattdeutsch:

«För Torgelow'n.»

Dubslav lachte.

«Für Torgelow, den euch die Berliner hergeschickt haben. Hat er denn schon was für euch getan?»

«Nei, noch nich.»

«Na, warum denn?»

«Joa, se seggen joa, he will wat för uns duhn un is so sihr för de armen Lüd. Un denn kriegen wi joa'n Stück Tüffelland. Un se seggen ook, he is klöger, as de annern sinn.»

«Wird wohl. Aber er is doch noch lange nich so klug, wie ihr dumm seid. Habt ihr denn schon gehungert?»

«Nei, dat grad nich.»

«Na, das kann auch noch kommen.»

«Ach, gnädiger Herr, dat wihrd joa woll nich.»

«Na, wer weiß, Tuxen. [...] Und hier habt Ihr was. Aber nich mehr für heut. Für heut habt Ihr genug. Un nu macht, daß Ihr zu Bett kommt, und träumt von <Tüffelland.>» (St, 217)

Der Sozialdemokrat Torgelow ist für Dubslav ein Sophist, der sich die Leichtgläubigkeit der armen Landbevölkerung zu Nutze macht. Von hier aus ist kei-

ne Besserung zu erwarten. Indem Dubslav Tuxens Wunsch nach einem eigenen Kartoffelacker, nach «Tüffelland», als Traum bezeichnet, spricht er diesem Wunsch nicht die Legitimität ab. Er sieht dafür aber keine reale Möglichkeit und gibt Tuxen stattdessen ein Almosen.

Einen ähnlichen Ausgang nimmt ein Gespräch, das der alte Barby mit seinem gleichaltrigen Hausdiener Jeserich führt. Der Graf lobt diesen für seine Menschenkenntnis und fragt, ob er schon einmal einen Philosophen gesehen habe. Jeserich antwortet:

«Nein, Herr Graf. Wenn man so viel zu tun hat und immer Silber putzen muß.»

«Ja, Jeserich, das hilft doch nu nich, davon kann ich dich nicht freimachen...»

«Nein, so mein ich es ja auch nich, Herr Graf, und bin ja auch fürs Alte. [...] Aber ein bißchen anstrengend is es doch mitunter, und man is doch am Ende auch ein Mensch.»

«Na, höre, Jeserich, das hab ich dir doch noch nicht abgesprachen.»

«Nein, nein, Herr Graf. Gott, man sagt so was bloß. Aber ein bißchen is es doch damit...» (St, 124)

Der Wunsch nach einer Veränderung der sozialen Lage wird hier direkt mit einem humanitären Gleichheitsgedanken begründet. Grundlegende Verbesserungsmöglichkeiten zeigen sich aber nicht und so sorgen «gnädige Herren» im Nahverhältnis für Ausgleich, während der Appell an die gemeinsame Menschennatur als unbeantwortete Frage nachhallt.

Geschichtsphilosophie, Religion und Ironie: Universalität in Fontanes «Stechlin»

Fontanes gesellschaftliches und politisches Versöhnungsprogramm enthält einen humanitären «Überschuss», der sich nicht in radikalen Ausbrüchen oder politischer Auflehnung entlädt, sondern auf unterschiedliche Weise ins Universale vorstößt. Dies lässt sich idealtypisch an dem Dreieck zwischen Lorenzen, Melusine und Dubslav im «Stechlin» verdeutlichen.

Von Bedeutung ist zunächst ein längeres Gespräch, das Lorenzen mit Melusine führt. Es umkreist anhand des Gegensatzes von «alter» und «neuer» Zeit das Problem des sozialen Wandels. Melusines Bekenntnis – «für das Neue sollen wir recht eigentlich leben» (St, 291) – nimmt Lorenzen dabei zustimmend auf: «Ich lebe darin und empfind es als eine Gnade, da, wo das Alte versagt, ganz in einem Neuen aufzugehn.» (St, 291) Seine demokratische politische Überzeugung spricht Lorenzen schließlich unverblümt aus. Dennoch verbinden beide ihr Bekenntnis zu einer neuen Zeit, in der der Adel im Begriff ist obsolet zu werden, mit einer Liebeserklärung an den alten Junker Dubslav und darüber hinaus an das Überlieferte und Gewordene: «Alles Alte, soweit es Anspruch darauf hat, sollen wir lieben» (St, 291), bemerkt Melusine. Und Lorenzen lässt

sich bei anderer Gelegenheit gar die bemerkenswert konservative Maxime entlocken: «Nicht so ganz unbedingt mit dem Neuen. Lieber mit dem Alten, soweit es irgend geht, und mit dem Neuen nur, soweit es muß.» (St, 33)

Lorenzen und Melusine kommt es im «Stechlin» zu, eine versöhnliche, weisheitliche Sicht auf die hier angedeuteten Spannungen zu eröffnen, indem auf die geschichtliche Dynamik als Ganze reflektiert wird. Eine Schlüsselfunktion hat dabei der Stechlinsee, der den Namen mit dem umliegenden Wald, der Ortschaft und dem Junkergeschlecht teilt. Der See, der angeblich seismische Aktivitäten auf der ganzen Welt anzeigt – etwa das große Erdbeben von Lissabon 1755 – ist ein vielschichtiges Symbol für den von Umbrüchen gekennzeichneten Zeitlauf. Fontane greift häufig auf die Wortfelder von Erdbeben und Vulkanausbrüchen zurück, um revolutionäre Dynamiken zu beschreiben.¹⁰ Im Gespräch mit Lorenzen ist es Melusine, die die Betrachtung über den Ausgleich von Altem und Neuem auf eine geschichtsphilosophische Ebene hebt und mit dem Symbol des Sees verknüpft: «Ich respektiere das Gegebene. Daneben aber freilich auch das werdende, denn eben dies werdende wird über kurz oder lang abermals ein Gegebenes sein. [...] Und vor allem sollen wir, wie der Stechlin uns lehrt, den großen Zusammenhang der Dinge nie vergessen. Sich abschließen heißt sich einmauern, und sich einmauern ist Tod.» (St, 291)

Altes und Neues, das feudale und das demokratische Zeitalter werden hier in ein Kontinuum des Werdens eingeordnet, das Dogmatismus ausschließt. Einerseits darf das Alte nicht in trotzige Beharrung verfallen – «es ist nicht nötig, daß die Stechline weiterleben...» (St, 417). Sonst drohen Erstarrung und Tod. Andererseits ist jedes Neue ein werdendes und als solches im Begriff ein «Gegebenes» zu werden. Jede noch so starke Erschütterung steht im «großen Zusammenhang der Dinge». Das Symbol des Stechlinsees ist daher auch Ausdruck eines naturphilosophisch inspirierten Geschichtsverständnisses. In «Frau Jenny Treibel» dient das Natürliche an prominenter Stelle zum Ausgleich der Gegensätze von Besitz- und Bildungsbürgertum. So resümiert Willibald Schmidt am Ende des Romans: «Für mich persönlich steht es fest, Natur ist Sittlichkeit und überhaupt die Hauptsache. Geld ist Unsinn, Wissenschaft ist Unsinn, alles ist Unsinn. Professor auch.» (JT, 363) Dabei propagiert Fontane keinen kulturskeptischen Naturalismus, auch nicht im «Stechlin». Melusines abschließendes Vivat – «...aber es lebe der *Stechlin*» (St, 417) – appelliert an die Natur, um dem Gedanken der historischen Entwicklung eine bestimmte Kontur zu geben. Der Name «Stechlin» bezieht sich hier zugleich auf den See und das ganze zwischen den Spannungspolen von alt und neu liegende soziale und kulturelle Feld, das im Roman unter diesem Titel vermessen wird. Fontane propagiert so eine organische Sicht auf gesellschaftliche Gegensätze und geschichtlichen Wandel.

Schließlich preist Melusines Hochruf die Verbindung von Natur und Kultur zu einer ur-preußischen Landschaft. Denn der See steht nicht nur für eine «natürliche» Sicht auf den (modernen) Zeitlauf, sondern bleibt ein bestimmter geographischer Ort, der auf eine bestimmte Geschichte und bestimmte Personen – vor allem die Stechline – verweist. Diese Gebundenheit an einen historischen Ausgangspunkt wird im Roman zwar durch andere Figuren aufgelockert. So tragen die Barbys, die lange in England gelebt haben und deren Güter in ganz Europa verstreut sind, eine gewisse Weltläufigkeit in den Zusammenhang des Stechlin ein. Fontanes Interesse an England ist jedoch nicht Ausdruck eines Kosmopolitismus, sondern auch hier vor allem auf das Charakteristische und Eigentümliche gerichtet. Das Geschichtskontinuum, das Melusine unter Verweis auf den Stechlinsee den «großen Zusammenhang der Dinge» nennt, bleibt also ein farbiges und konkretes, bis sich der Horizont in der Ferne verliert. Universal ist dieser Horizont im Sinne des unaufhörlichen Werdens einer historischen Entität, nicht im Sinne eines gattungsgeschichtlichen Allgemeinbegriffs der «Menschheit». Wenn man so will, stößt der geschichtsphilosophische Universalismus Fontanes hier an die Grenzen seiner historistischen Perspektive.

Werden diese Grenzen durch die Religion überwunden? Der allgegenwärtige Gegensatz von «alt» und «neu» umfasst auch die Verhältnisbestimmung von orthodoxem Christentum und einer freien Religiosität. Fontane führt dieses Thema häufig mit, neben dem «Stechlin» vor allem in «Effi Briest». Seine Parteinahme gegen die alte Orthodoxie ist dabei sehr deutlich. Hinter dieser verbergen sich fast immer andere Interessen und Affekte – so bei der misogynen Jungfer Sidonie von Grasenabb, bei dem karrieristischen Superintendenten Koseleger und der emotional überspannten Frau des Oberförsters Katzler. Ihr gemeinsam mit Koseleger gegen den sterbenden Dubslav unternommener Bekehrungsversuch scheitert kolossal. Und der Alte gerät ernstlich in Rage darüber, dass die selbsterklärten Abgesandten der Orthodoxie dabei die Rechtgläubigkeit des Pastors Lorenzen, der «euch alle in die Tasche steckt» (St, 356) in Zweifel ziehen. Auch in «Effi Briest» sind es liberale Pastoren, denen die Sympathie des Lesers zufällt, wenn sie die Grenzen des orthodoxen Christentums überschreiten (Niemeyer bedeutet der Ehebrecherin Effi, dass auch sie in den Himmel kommen werde; Lindequist will den «Chinesen» auf dem Pfarrfriedhof bestatten.)

Im «Stechlin» geben Lorenzen und Melusine diesem freien Christentum Konturen. Charakteristisch für diese universalistische Religion ist die Nachrangigkeit, vielleicht sogar Verzichtbarkeit des geoffenbarten Glaubens. Mit Blick auf das Stigma ihrer gescheiterten Ehe bekennt Melusine ihrem Ge-

sprachspartner freimütig: «Meiner ganzen Natur nach bin ich ungläubig. Aber ich hoffe, sagen zu dürfen: ich bin wenigstens demütig.» (St, 290) Lorenzen setzt zwar ein Fragezeichen hinter die Selbsteinschätzung der selbstbewussten Gräfin, nicht aber hinter die grundsätzliche Weitung des orthodoxen Christentums zu einer universalen Religion der Liebe («Demütig sein heißt christlich sein, christlich in meinem, vielleicht darf ich sagen in *unsrem* Sinne», St., 290). Melusines Überzeugung – «Wer demütig ist, der sieht die Scheidewände fallen und erblickt den Menschen im Menschen» (St, 290) – entspricht Lorenzens Grabrede auf Dubslav, die die Menschlichkeit des verstorbenen Junkers hervorhebt (Er «war recht eigentlich das, was wir überhaupt einen Christen nennen sollten. Denn er hatte die Liebe. Nichts Menschliches war ihm fremd, weil er sich selbst als Mensch empfand und sich eigener menschlicher Schwäche jederzeit bewußt war.» (St, 405) Es wird zwar angedeutet, dass Lorenzen die «neue» Religion auf eine dem liberalen Protestantismus entsprechende Weise mit den überlieferten Lehrgehalten des Christentums vermittelt («dies neue Christentum ist gerade das alte», St, 397). Diese Vermittlungsaufgabe scheint jedoch vor allem der Profession Lorenzens geschuldet zu sein. Melusine, die im Vergleich zu Lorenzen kraftvollere Figur, kann das orthodoxe Christentum ganz durch ein humanistisches Credo und eine demütige Lebenshaltung ersetzen, ohne dafür von Lorenzen getadelt zu werden.

Bemerkenswert ist, dass Lorenzen stattdessen die mit dieser Haltung verbundene Passivität kritisiert: «Nur freilich ist Demut nicht genug; sie schafft nicht, sie fördert nicht nach außen, sie belebt kaum.» (St, 290) Lorenzen selbst ist nämlich alles andere als ein Agitator. «Er ist ein Schweiger», der «immer so still dasitzt, wie wenn er auf den heiligen Geist wartet» (St, 269). Mit «seiner stillen Weise» (St, 32) unterscheidet er sich von Adolf Stoecker, dem zeitgenössischen Anführer der christlich-sozialen Bewegung, mit dem er aufgrund einer unterstellten Gesinnungsgemeinschaft oft verglichen wird. Lorenzen hält dem Aktivismus Stoeckers die Maxime entgegen: «Einen Brunnen graben just an der Stelle, wo man gerade steht.» (St, 32) Trotz der kleinen kritischen Spitze Lorenzens gegen eine passive religiöse Haltung, zielt die universale Liebesreligion also nicht auf missionarische oder politische Aktivität. Praktisch ist die «neue» Religion neben Tugenden wie Großmut, Milde und Demut vor allem durch eine bestimmte Haltung gegenüber dem geschichtlichen Wandel, die das Neue kommen sieht, aber dem Zeitenlauf und den sozialen Unterschieden in einer Art erwartungsfroher Duldsamkeit gegenübersteht.

Hier verbinden sich geschichtsphilosophische Weisheit und freies Christentum. Bei Lorenzen und Melusine bringt das religiöse Element dabei einen universal-humanitären, die Grenze der historistischen Perspektive erweiternden Zug ein. Diese Weisheit und die ihr entsprechenden Haltungen bleiben

jedoch mystisch und innerlich; sie gewinnen keine institutionelle Gestalt, sei es politisch oder als religiöse Organisation.

Doch das Bild ist ohne Dubslav noch nicht vollständig. Er ist die unbestrittene Hauptfigur des «Stechlin», und auch in anderen Romanen Fontanes steht – neben den selbstbewussten Frauengestalten – die Lebensweisheit älterer Männer im Fokus. Die liberalen Pastoren bieten zwar eine intellektuelle Interpretation und christliche Grundierung dieser Weisheit (etwa in der Grabrede Lorenzens auf Dubslav); sie selbst bleiben aber vergleichsweise blasse Figuren am Rande. Im Mittelpunkt steht nicht die religiöse oder geschichtsphilosophische Theorie, sondern ein konkreter, farbiger Charakter, der diese Theorie immer auch in ihrer Bedeutung relativiert. Dubslav unterläuft mit seinen zum Teil schrulligen Ansichten nicht nur die politische Gesinnung Lorenzens, sondern in gewisser Weise auch dessen liberales Christentum. «Sonderbar», sagte der Alte, während er in den Frühlingstag hinausblickte, «dieser Lorenzen is eigentlich gar kein richtiger Pastor. Er spricht nicht von Erlösung und auch nicht von Unsterblichkeit, und is beinah, als ob ihm so was für alltags wie zu schade sei.» (St, 392) Dubslavs Bedenken sind dabei nicht theologischer Art – gegen die Angriffe der Orthodoxie nimmt er seinen Pastor ja ausdrücklich in Schutz. Sie sind «märkisch-praktisch» (St, 394) und beziehen sich vor allem auf die soziale Rolle eines Pastors. In seinem letzten Gespräch mit Lorenzen erklärt Dubslav sich daher auch für religiös unzuständig: «Nun gut, das mit dem neuen Christentum ist *Ihre* Sache; da will ich Ihnen nicht hineinreden.» (St, 397) Stattdessen nimmt er Lorenzen das Versprechen ab, seinen Sohn Woldemar nicht vom Hochhalten der Traditionen des märkischen Junkertums abzuhalten. Das borussisch-historistische Programm des Romans behauptet dadurch einen selbständigen Rang neben der von Melusine und Lorenzen eingebrachten religiös-universalistischen Perspektive.

Dabei verfügt auch Dubslav über eine ins Universale ausgreifende Strategie des Umgangs mit geschichtlichem Wandel und sozialen Konflikten: die ironische Selbstrelativierung. Ihre soziale Funktion zeigt sich sehr schön in einem Gespräch zwischen Dubslav und Lorenzen. Der Pastor berichtet hier davon, dass der aufstrebende Superintendent Koseleger sich auf seiner Pfarrstelle in der Provinz «deplaziert» fühle. Dubslav entgegnet:

Deplaciert. Das ist auch solch Wort; das kenn' ich. Wenn man durchaus will, ist jeder deplaciert, ich, Sie, Krippenstapel, Engelke. Ich müßte Präses von einem Stammtisch oder vielleicht auch ein Badedirektor sein, Sie Missionar am Kongo, Krippenstapel Kustos an einem märkischen Museum, und Engelke, nun der müßte gleich selbst hinein, Nummer hundertdreizehn. Deplaciert! Alles bloß Eitelkeit und Größenwahn. (St, 195)

Die von Dubslav anerkannte zeitliche wie soziale «Deplaziertheit» der Menschen ist Ausdruck ihrer fundamentalen Gleichheit. Sein selbstironischer Ton diskreditiert jedoch nicht nur den Karrierismus Koselegers, sondern versöhnt auch mit der faktischen Ungleichheit. Die Ironie des Junkers ist dadurch zugleich Ausdruck universaler Humanität und einer konservativen Haltung gegenüber dem sozialen Wandel.

An den Grenzen der Donaumonarchie: Joseph Roths «Radetzky marsch»

Seit Claudio Magris' bedeutender Studie hat sich der «habsburgische Mythos» als literaturwissenschaftlicher Topos etabliert. Magris hat nachgezeichnet, wie bereits die österreichische Literatur des 19. Jahrhunderts die Dynastie und das Reich, seine Bürokratie und sein Lebensgefühl in das goldene Licht der Milde und Menschlichkeit, aber auch der ausschweifenden Lebenslust taucht.¹¹ Dieser Mythos füllt zum Teil die Legitimationslücke, die das anachronistische Staatswesen Österreichs im Umfeld demokratischer und nationalstaatlicher Aufbrüche kennzeichnet. Nach Magris findet der Mythos jedoch erst nach 1918, vor allem bei Franz Werfel, Stefan Zweig und Joseph Roth, zu seiner höchsten Form.¹² Es ist der Verlust der alten Ordnung und die Unzulänglichkeit und Fragilität der neuen, die eine neue Phase des Mythos eröffnet. Auch diese Phase ist Verklärung oder gar Glorifizierung der habsburgischen Realität. Aber sie ist weit mehr als ihre Vorläufer aus der Krise und Ungewissheit geboren. So flieht auch Joseph Roth nicht einfach in ein Idyll, dem man von diesen Erschütterungen nichts mehr anmerken würde. Das Individuum ist bei Roth in einer weitaus prekäreren Situation als bei Fontane. Roths Figuren kennen die Verzweiflung, die Depression, den körperlichen Verfall und auch den Suizid, Fontanes nicht. Vor allem aber zeigt Roths spätes Werk eine vom Untergang bedrohte Welt. Im Vergleich dazu trägt das Preußen des «Realisten» Fontane geradezu bukolische Züge.

Grenzen kommen daher bei Roth zunächst auf eine ganz andere, handfeste Art in den Blick: als Grenzen des habsburgischen Reiches. Roth, der selbst aus einer Grenzstadt in Galizien stammt, siedelt die Handlung wiederholt an Grenzorten im Osten an. Von zentraler Bedeutung ist etwa die «Grenzgar-nison», in der der junge Leutnant Carl Joseph von Trotta im «Radetzky marsch»¹³ schließlich seinen Dienst tut. Die Grenze markiert hier zunächst das Ende des österreichischen Kulturraumes. Als Carl Josephs Vater, der Bezirkshauptmann, seinen Sohn dort eines Tages besuchen will, heißt es: «Für einen Mann von der Art Herrn von Trottas war es kein leichtes Unternehmen. Er hatte ungewöhnliche Vorstellungen von der östlichen Grenze der Monarchie. [...] Bären und

Wölfe und noch schlimmere Ungeheuer wie Läuse und Wanzen bedrohten dort den zivilisierten Österreicher. [...] Herr von Trotta nahm seinen alten Trommelrevolver mit.» (R, 185) Doch die Grenze trägt auch einen zeitlichen Index, wie die Stimme des aus der Zeit nach 1918 zurückblickenden Erzählers deutlich macht: «Was sollte da ein Revolver! Man sah keine Bären und keine Wölfe an der Grenze! Man sah nur den Untergang der Welt!» (R, 199) Hier lauert das Ende des alten Österreichs, schließlich versinnbildlicht durch den Tod Carl Josephs am Beginn des Weltkrieges, mit dem auch die militäradlige Familie der Trottas ausstirbt.

Roth gestaltet vor allem im «Radetzkymarsch», aber etwa auch in der Novelle «Das falsche Gewicht»¹⁴ die östliche Grenze als prekäre Peripherie der Donaumonarchie aus. Unter eindrücklichen Seitenblicken auf die angestammte Welt der ruthenischen Bauern und Juden kommen hier Repräsentanten des Staates ins Trudeln. Carl Joseph, der unmilitärische Leutnant, und Anselm Eibenschütz, der als Eichmeister die Gewichte der lokalen Händler prüfen muss, geraten dort beide in den Bann einer zwielichtigen Gestalt namens Kapturak, der sich an der Grenze als Schmuggler, Menschenhändler und Geldverleiher betätigt.

An den Grenzen der österreich-ungarischen Monarchie gab es damals viele Männer von der Art Kapturaks. Rings um das alte Reich begannen sie zu kreisen wie die schwarzen und feigen Vögel, die aus unendlicher Ferne einen Sterbenden eräugen. Mit ungeduldigen und finsternen Flügelschlägen warteten sie sein Ende ab. Mit steilen Schnäbel stoßen sie auf die Beute. Man weiß nicht, woher sie kommen, noch wohin sie fliegen. Die gefiederten Brüder des rätselhaften Todes sind sie, seine Kün-der, seine Begleiter und seine Nachfolger. (R, 208-209)

Der gutmütige und unbestechliche Eichmeister fällt am Ende einem Mordkomplott Kapturaks und Jadowkers, des skrupellosen Wirtes der «Grenzschänke», zum Opfer, während Carl Joseph Spielschulden bei Kapturak anhäuft. An der Grenze warten nämlich auch die Laster des Glückspiels und des Alkoholismus, vor allem in Gestalt des «Neunzigrädners», des Schnapses, der auch der «Heimische» (R, 198) genannt wird. Die Grenzstadt, in der Carl Joseph seinen Dienst tut, ist daher auch im übertragenen Sinne von einer Sumpflandschaft umgeben: «Wer immer von Fremden in diese Gegend geriet, mußte allmählich verloren gehen. Keiner war so kräftig, wie der Sumpf. Niemand konnte der Grenze standhalten.» (R, 155f.) Über einen österreichischen Offizier, der plötzlich als russischer Spion verhaftet wird, wird gesagt: «Allen war er stärker erschienen als der Sumpf und die Grenze.» (R, 313) Die Grenzen des Habsburgerreiches stecken mithin einen Bereich ab, in der die alte österreichische Kultur blühen kann, während jenseits von ihr – d.h. außerhalb wie zeitlich danach – Barbarei und Untergang warten.

Menschlichkeit als Lebensart – Züge des alten Österreich

Die österreichische Zivilisation ist zunächst eine bestimmte Lebensart, deren menschlicher Zug schon vor Roth immer wieder betont wurde. Magris' Studie über den Habsburgermythos weist ihre charakteristischen Merkmale bereits in der Literatur des 19. Jahrhunderts nach. Dazu gehört etwa ein affirmatives Verhältnis zum sinnlichen Genuss. Im «Radetzkymarsch» erfreut sich sogar der asketisch lebende Bezirkshauptmann des Anblicks einer gut gedeckten Tafel: «Er war ein Spartaner. Aber er war ein Österreicher.» (R, 34) Und bevor das Unheil endgültig seinen Lauf nimmt, lädt der Graf Chojnicki den Leutnant Carl Joseph und seinen Vater, den Bezirkshauptmann, in der Grenzstadt im Osten zu einem wahren Festbankett. Noch im Angesicht des Untergangs speist ein altösterreichisches Trio: der Gutsbesitzer, der Beamte, der Offizier. Hinzu tritt die erotische Lebenslust, hier präsent durch die Ausflüge Carl Josephs in die Residenzstadt Wien zu seiner Geliebten, einer verheirateten Mittvierzigerin, die mit jüngeren Männern gegen ihr eigenes Altern «anliebt». Der Erzähler vermerkt melancholisch: «Ja, so begann das, was er «das Leben» nannte und was zu jener Zeit vielleicht auch das Leben war: die Fahrt im glatten Wagen, zwischen den dichten Gerüchen des gereiften Frühlings, an der Seite einer Frau, von der man geliebt wurde.» (R, 238)

Zu dieser Lebensart gehören außerdem die Langsamkeit und der organische Gang des Lebens, die schon Grillparzer und Stifter beschworen haben. In einer eindrücklichen Passage sieht der Erzähler des «Radetzkymarschs» darin rückblickend ein Zeichen der Menschlichkeit. Im Vergleich zum Krieg und der auf ihn folgenden Zeit erscheint das unmoderne Österreich als der humanere Ort.

Damals vor dem großen Kriege, da sich die Begebenheiten zutrug, von denen auf diesen Blättern berichtet wird, war es noch nicht gleichgültig, ob ein Mensch lebte oder starb. Wenn einer aus der Schar der Irdischen ausgelöscht wurde, trat nicht sofort ein anderer an seine Stelle, um den Toten vergessen zu machen, sondern eine Lücke blieb, wo er fehlte, und die nahen wie die fernen Zeugen des Unterganges verstummten, sooft sie diese Lücke sahen. Wenn das Feuer ein Haus der Häuserzeile der Straße hinweggerafft hatte, blieb die Brandstätte noch lange leer. Denn die Maurer arbeiteten langsam und bedächtig. [...] Alles, was wuchs, brauchte viel Zeit zum Wachsen; und alles, was unterging, brauchte lange Zeit, um vergessen zu werden. (R, 136)

Zu den Konstanten des Habsburgermythos, die sich auch bei Roth finden, zählt schließlich das typische Gespann aus gütigem Herrn und treuem Diener. In den Begegnungen der Trottas mit dem Kaiser und vor allem durch die Figur Jacques, des Dieners des Bezirkshauptmanns, den dieser schon von seinem Vater übernommen hat, klingt dieses Motiv an. Der alte Trotta verschafft Jacques am Ende

ein feudales Begräbnis, in dem sich der baldige Tod des Monarchen – und der Monarchie – ankündigt. Wie sehr der Typus des treuen Dieners mit dem alten Österreich verbunden ist, zeigen die Gedanken des Bezirkshauptmanns bei der Nachricht von der Erkrankung Jacques: «Es war nun dem Bezirkshauptmann, als machte ihn erst die Erkrankung Jacques mit einem Mal auf die grausamen Veränderungen der Welt aufmerksam und als bedrohte der Tod, der jetzt am Bettrand des alten Dieners sitzen mochte, nicht diesen allein.» (R, 172)

An dieser Stelle gibt es durchaus Parallelen zu Fontanes gesellschaftlichem Versöhnungsprogramm. Denn bestimmte Lebenshaltungen haben auch bei Roth eine ausgleichende Wirkung gegenüber Standesunterschieden und traditionellen Geschlechterrollen. Programmatisch ist diesbezüglich ein nostalgischer Kommentar, in dem der Erzähler des «Radetzkymarschs» den Umgang mit Standesgrenzen im alten Österreich beschreibt:

Die Zeit war damals strenge, wie man weiß. Aber sie erkannte Ausnahmen an und liebte sie sogar. Es war einer jener wenigen aristokratischen Grundsätze, denen zufolge einfache Bürger Menschen zweiter Klasse waren, aber der und jener bürgerliche Offizier Leibadjutant des Kaisers wurde; die Juden auf höhere Auszeichnungen keinen Anspruch erheben konnten, aber einzelne Juden geadelt wurden und Freunde von Erzherzögen; die Frauen in einer überlieferten Moral lebten, aber diese und jene Frau lieben durfte wie ein Kavallerieoffizier. (R, 228)

Die angestammte Ordnung wird hier zwar nicht direkt verteidigt. Aber über eine Einstellung, die auf die Beseitigung einer «Kultur der Ausnahme» zielt, fällt der Erzähler ein vernichtendes Urteil: «Es waren jene Grundsätze, die man heute «verlogene» nennt, weil wir soviel unerbittlicher sind; unerbittlich, ehrlich und humorlos.» (R, 228) Die menschlichere Haltung besteht also nicht in einer auf die formale Gleichheit der Menschen bedachten Prinzipientreue, sondern in einer Sympathie mit gesellschaftlichen «Grenzüberschreitern» bei gleichzeitiger versöhnlicher Haltung gegenüber sozialen Hierarchien.

Universalität der Form: Staat und Religion im Habsburgerreich

Trotz dieser Übereinstimmung haben Fontane und Roth eine ganz unterschiedliche Sicht auf gesellschaftliche Institutionen. Betrachtet man näher, wie beide den wohl wichtigsten Standesunterschied – den Adel – begründen, wird dies ganz deutlich. In Fontanes «Stechlin» ist der preußische Adel etwas, das noch aus heidnisch-wendischer Vergangenheit stammt und «schon vor den Hohenzollern da» (St, 10) war. Diese «Urwüchsigkeit» des Adels schwächt seinen institutionellen Charakter ab und ermöglicht es, ihn durch soziale Umbrüche hindurch in den organisch-naturhaften Geschichtsverlauf aufzuheben.

Der Adel der Trottas fußt im Vergleich zu den Stechlinien auf einem eindeutigeren, «härteren» Fundament – dem Willen des Kaisers Franz Joseph. Er ist jedoch zugleich der fragilere, denn er steht und fällt mit dem Monarchen und den von ihm abhängigen Institutionen.

Als Beamten und Offiziere repräsentieren die Trottas den Monarchen, was im Falle des Bezirkshauptmanns bis zur physischen Ähnlichkeit mit dem allgegenwärtigen Porträtbild des Kaisers reicht. Darüber hinaus fungiert der ganze Staatsapparat, die zivile und militärische Bürokratie, im «Radetzkymarsch» als Zwischeninstanz, die das Los der Familie Trotta immer wieder zum Guten wendet. Der Bezirkshauptmann erreicht über seine Kontakte in der Hofbürokratie gleich zweimal eine Intervention des Monarchen zugunsten seines strauchelnden Sohnes. Schließlich verschwindet Kapturak eines Tages wie von Zauberhand von der Grenzgarison und Carl Josephs Schulden sind beglichen. Der Kaiser hat die Trottas noch einmal vor dem Sumpf der Grenze bewahrt: «Die Strahlen der habsburgischen Sonne reichten nach Osten bis zur Grenze des russischen Zaren.» (R, 151)

Dabei zeigt Roth durchaus die Ambivalenz der bürokratischen und militärischen Form. Die Trottas verdanken dem Kaiser, dem Militär und der staatlichen Bürokratie ihren Stand in der habsburgischen Welt. Zugleich ist der peinlich geregelte Tagesablauf im Hause des Bezirkshauptmanns und seine militärische Haltung von Sprachlosigkeit und Gefühlskälte geprägt. In der Kaserne wie zuhause antwortet Carl Joseph «in der Sprache der Armee, die seine Muttersprache war» (R, 316). Denn die Welt der militärischen und bürokratischen Form ist eine Männerwelt, Mütter und Ehefrauen fehlen in ihr. Carl Josephs Begegnungen mit dem anderen Geschlecht sind unglückliche Fluchtversuche aus dem väterlichen Haus und der Armee. Vom «natürlichen» Leben des einfachen Volkes schneiden Stand und Rang ab. Sehnsüchtig hört Carl Joseph in der Kaserne das Musizieren der Mannschaften, die sich aus ruthenischen Bauern rekrutieren: «Die große Wehmut dieser Instrumente [...] erfüllte die Finsternis mit einer lichten Ahnung von Heimat und Weib und Kind und Hof. Daheim wohnten sie in niedrigen Hütten, befruchteten nächtens die Frauen und tagsüber die Felder.» (R, 75) Als Carl Joseph seine eigenen slowenischen Wurzeln entdeckt – Vater und Großvater hatten den Kontakt zur Heimat abgebrochen – und sich dorthin versetzen lassen will, wird ihm dies von den Behörden versagt, gerade weil der Adelstitel der Familie an ihren slowenischen Stammort erinnert. Der Bezirkshauptmann mahnt: «Das Schicksal hat aus unsrem Geschlecht von Grenzbauern Österreicher gemacht. Wir wollen es bleiben.» (R, 152) Österreichersein heißt in diesem Falle Amtsperson zu sein und von seiner eigenen ethnischen Herkunft getrennt zu werden. Die «Strahlen der habsburgischen Sonne», sie wärmen nicht nur, sondern schaffen auch Distanz.

Auf der Ebene des Staatsganzen hat diese Zweischneidigkeit jedoch eine ausschließlich positive Funktion. Der staatliche und militärische Apparat, der im Kaiser seine Spitze hat, verhilft den verschiedenen Völkern des alten Österreich zu friedfertiger Koexistenz. Seine Formalität, die Carl Joseph von seiner slawischen Herkunft entfremdet, steht für Ordnung und Stabilität. So heißt es über die Kaserne, in der Carl Joseph zwischenzeitlich Dienst tut: «Der uralten Landstraße selbst, die von der jahrhundertelangen Wanderung slawischer Geschlechter so breit und geräumig geworden war, verstellte sie den Weg.» Die militärische Präsenz trotz dem unbändigen Eigenwillen der slawischen Völker und ist als solche «eine Drohung, ein Schutz und beides zugleich». (R, 72)

Durch dieses Zugleich wird die staatliche und militärische Form zum Ausdruck einer völkerumspannenden Universalität. Dies klingt in der Sicht des Bezirkshauptmanns auf die «nationalen Minoritäten» an, ein Wort, das der Alte «hasst», da es für politischen Aufruhr steht: «Es mochte viele Völker geben, aber keineswegs Nationen.» (R, 278) In der Erzählung «Die Büste des Kaisers» wird der Graf Morstin zum Sinnbild des alten Österreich: Er war «einer der edelsten und reinsten Typen des Österreichers schlechthin, das heißt also: ein übernationaler Mensch».¹⁵ Demgegenüber beruht die Tatsache, dass Ungarn in Roths Werken nahezu ausnahmslos negativ dargestellt werden, auf ihrer anti-österreichischen, nationalistischen Einstellung. Im «Radetzky marsch» zeichnet Roth die ungarischen Offiziere, die bei der Nachricht vom Tod des Thronfolgers in Jubel ausbrechen («Das Schwein ist hin.» R, 367), geradezu als Dämonen, die von Carl Joseph in einem letzten Kraftakt der alten Welt zum Schweigen gebracht werden.

Dabei kommt der Religion für die Legitimation des übernationalen Staatswesens eine eigentümliche Rolle zu. Roth lässt seinen schillernden Visionär, den Grafen Chojnicki, die ideelle Grundlage der habsburgischen Herrschaft thematisieren. Während andere Monarchien, etwa die noch junge des deutschen Kaiserreiches, von der zeitgenössischen Welle des Nationalismus getragen werden, droht diese Welle das Habsburgerreich fortzureißen, da es sich auf eine anachronistische Weise, nämlich religiös, legitimiert:

Diese Zeit will sich selbständige Nationalstaaten schaffen! Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirchen. Sie gehen in nationale Vereine. Die Monarchie, unsere Monarchie ist gegründet auf der Frömmigkeit: auf dem Glauben, daß Gott die Habsburger erwählt hat, über so und so viel christliche Völker zu regieren. Unser Kaiser ist ein weltlicher Bruder des Papstes, es ist Seine K. u. K. Apostolische Majestät, keine andere Majestät in Europa so abhängig von der Gnade Gottes und vom Glauben der Völker an die Gnade Gottes: Der deutsche Kaiser regiert, wenn Gott ihn verläßt, immer noch; eventuell von der Gnade der Nation. Der Kaiser von Österreich-Ungarn darf nicht von Gott verlassen werden. (R, 196)

Zu beachten ist, dass der hier geforderte Glaube nicht in einem bestimmten religiösen Bekenntnis besteht, sondern sich ausschließlich auf das Gottesgnadentum der kaiserlichen Herrschaft bezieht. Auch wenn von den «christlichen Völkern» des Reiches die Rede ist, marschieren bei der Fronleichnamsprozession in Wien auch muslimische Truppenteile auf, der «Islam zu Ehren seiner Apostolischen Majestät» (R, 234). Als der Kaiser im Osten des Reiches zu einer Militärübung weilt, lässt er sich von den dort lebenden Juden den Segen erteilen: «Franz Joseph neigte den Kopf.» (R, 271) Das Gottesgnadentum des Kaisers verpflichtet weder auf ein Bekenntnis noch auf eine Kirche, die bei Roth überhaupt keine Rolle spielt, sondern legitimiert eine politische Ordnung. Die prächtige Fronleichnamprozession mit dem Kaiser im Zentrum beeindruckt vor allem durch die religiöse Aura, die Staat und Militär umgeben: «Kein Leutnant der kaiser- und königlichen Armee hätte dieser Zeremonie gleichgültig zusehen können.» (R, 235)

Roth verleiht hier einem vormodernen politischen Gebilde, das selbst weder demokratisch strukturiert noch legitimiert ist, die Züge einer humanitär-universalen Ordnung. Der religiöse Bestandteil des Habsburgermythos wird zur politischen Theologie einer «Weltbürgermonarchie». Das Christentum, das Roth hier als Legitimationsprinzip der Donaumonarchie anruft, zielt also ganz anders als Fontanes religiöse Ausgriffe ins Universale auf eine politische Institution. Darüber hinaus ist es kaum als Religion erkennbar. Mythos und Humor verbinden sich, wenn der Kaiser sich Gott als eine Art höheren «Vorgesetzten» vorstellt, der «noch älter als ich» ist (R, 267).

Die österreichische Existenz an der Grenze und der Gott des Glaubens

Bei aller Nostalgie zeigt der «Radetzky marsch» Humanität jedoch nicht nur als Thema der Vergangenheit. So lassen sich die von Roth im Osten angesiedelten «Grenzerfahrungen» auch als Bild für die menschliche Existenz verstehen. Im Angesicht von Tod und Verzweiflung entscheiden sich Schicksale und das gefährdete Leben sucht nach letzten Auswegen. Dabei ist die Grenze kein völlig hoffnungsloser Ort. Es gibt dort zartes Glück in Freundschaft und Begehren, das freilich am Ende zerbricht. Doch auch im Scheitern zeigt Roth menschliche Haltungen, die nicht der Skepsis preisgegeben werden, sondern bestehen bleiben. Sie sind Ausdruck eines existenziellen Humanismus, dem nun keine institutionelle Gestalt mehr entspricht. Hier kann dann auch die Religion anders in den Blick kommen. Da sie als politische Theologie des Habsburgerreiches passé ist – «Gott hat ihn [den Kaiser, CS] verlassen» (R, 196), – kann sich auch der jüdisch-christliche Glaube am Horizont der bedrohten menschlichen Existenz abzeichnen.

In Werken wie dem «Radetzkmarsch» oder «Das falsche Gewicht» bleibt es allerdings dabei, dass die Endlichkeit und Tod bedeutende Grenze nicht einfach zum Horizont des Lebens im Allgemeinen wird, sondern der Horizont österreichischer Charaktere ist. Man kann dies so verstehen, dass es auch nach dem Untergang der Donaumonarchie einen «österreichischen Umgang» mit den Bedrohungen der Grenze gibt, einen Umgang den Roth in seine von politischen Radikalismen geprägte Gegenwart «hinüberretten» wollte. In einer dem Vorabdruck des «Radetzkmarschs» vorangestellten persönlichen Bemerkung zeigt sich dies ganz deutlich: «Die Völker vergehn, die Reiche verwehn. [...] Aus dem Vergehenden und Verwehenden das Merkwürdige und zugleich das Menschlich-Bezeichnende festzuhalten ist die Pflicht des Schriftstellers.»¹⁶

Das «Menschlich-Bezeichnende» zeigt Roth etwa an der Figur des Kaisers. Die intime Nähe, die der Erzähler im «Radetzkmarsch» zu Franz Joseph einnehmen kann, offenbart diesen nicht als entschlossenen Herrscher, der eisern an den Prinzipien der Donaumonarchie festhält, sondern als weisen Alten, der darum weiß, dass er den Kampf mit der Grenze des Lebens und der Zeiten bereits verloren hat. Er widersteht ihr jedoch noch in der Schwäche durch Haltungen, die seine Menschlichkeit ausmachen – durch die Schicksalsergebenheit des Greises: «Seine hellen und harten Augen sahen seit vielen Jahren verloren in eine verlorene Ferne [...] sie blickten geradeaus auf jenen zarten, feinen Strick, der die Grenze ist zwischen Leben und Tod, auf den Rand des Horizontes, den die Augen der Greise immer sehen» (R, 261) – und durch Ironie: «Es paßt ihnen halt nimmer, von mir regiert zu werden! dachte der Alte. Da kann man nix machen! Fügte er im stillen hinzu. Denn er war ein Österreicher...» (R, 274)

Bezeichnend sind jedoch vor allem die Haltungen, die Roths traurige Helden im Tode einnehmen. Carl Joseph, der letzte der Trottas, fällt in einem der ersten Grenzscharmützel des beginnenden Weltkriegs bei dem Versuch, Wasser für seine Truppe zu holen. Es ist ein kaum bemerktes Opfer ohne militärische Bedeutung, keine strahlende Heldentat, wie die seines Großvaters, der sich buchstäblich vor den Kaiser geworfen hatte. Menschlichkeit bewährt sich nicht mehr im Raum der Monarchie, sondern nach ihr, ohne ihre Sicherungen, aber doch in leiser Erinnerung an sie. In ähnlicher Weise heißt es über den gestrauchelten Eibenschütz, nachdem dieser vor der Grenzschenke erschlagen wurde: «So also starb der Eichmeister Anselm Eibenschütz, und, wie man zu sagen pflegt: Kein Hahn krächte nach ihm.» (FG, 140) Ihm selbst erscheint jedoch im Sterben eine Gestalt mit der Physiognomie eines alten Juden, die ihn gerecht spricht: «Alle deine Gewichte sind falsch, und alle sind dennoch richtig. Wir werden Dich also nicht anzeigen. [...] Ich bin der Große Eichmeister.» (FG, 139)

Komplementäre Perspektiven auf universale Humanität

Fontane und Roth entwerfen Humanität als Erzähler. Worauf es ihnen ankommt, ist das konkret Menschliche und sind die Ausgriffe ins Universale, die in einem immer auch von Grenzen durchzogenen Lebensgefüge möglich sind. Mit dem Urteil über das, was möglich ist, wird freilich ein schmaler Grat betreten. Auf der einen Seite liegt die unkritische Affirmation des Gegebenen oder das idealisierende Ausweichen vor der Realität. So mag man Fontane rückblickend vorwerfen, dass sein Blick auf die sozialen Spannungen des Kaiserreiches nicht kritischer, nicht «realistischer» war, wie man Roth vorwerfen kann, dass er zu nostalgisch an der Vergangenheit hing und die Möglichkeiten zum Aufbau eines neuen demokratischen Österreichs übersah. Auf der anderen Seite des Grats drohen jedoch geschichtslose Abstraktheit und Frustrationen, die aus dem Abstand von Ideal und Wirklichkeit erwachsen und zur Verbitterung oder zu Gewalt führen können. Fontane und Roth haben dies vermieden und der Humanität ein Denkmal gesetzt, indem sie Preußen und Österreich ein Denkmal gesetzt haben.

Ihre Ausgriffe ins Universale repräsentieren dabei in komplementärer Weise verschiedene Epochen, politische Kontexte und religiöse Ausgangspunkte: Historistisches Entwicklungsdenken im Verein mit liberalem Christentum bei Fontane, bei Roth ein universalistisches Reichsgebilde gestützt durch eine überkonfessionelle politische Theologie und schließlich ein existenzialistischer Humanismus, der im menschlichen Scheitern eine Spur zum jüdisch-christlichen Gottglauben legt. Auffällig ist, dass nur die mittlere Position ein, allerdings vordemokratisches, Verhältnis zu Institutionen hat; die beiden anderen Formen bleiben auf ihre Weise innerlich. Dem Existentialismus Roths ist dabei Fontanes Vertrauen in eine christlich grundierte Kontinuität des Geschichtsverlaufes weitgehend abhandengekommen. Dadurch wird auch die Religion auf eine neue, auf die Krisen des Einzelnen wie der Gemeinschaft bezogene Weise ins Spiel gebracht. Universalistische Ethik und Religion sind dadurch auf drei Aspekte verwiesen, die auch heute unter verändertem geschichtlichen Vorzeichen von Bedeutung scheinen: die Frage nach der institutionellen Gestalt eines humanitären Universalismus, seine Einbettung in einen dynamischen Geschichtsverlauf und die Krisenanfälligkeit dieses Geschichtsverlaufs.

Anmerkungen

- 1 Zu Fontane siehe Helmuth NÜRNBERGER, *Fontanes Welt*, Berlin 1997, zu Roth David BRONSEN, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 1974.
- 2 Marcel REICH-RANICKY, *Der Romancier Joseph Roth*, in: Michael KESSLER – Fritz HACKERT (Hg.), *Joseph Roth. Interpretation – Kritik – Rezeption*, Tübingen 1990, 261–268, hier 262.
- 3 Ebd., 267.
- 4 Ebd., 263.
- 5 Gudrun LOSTER-SCHNEIDER, *Der Erzähler Fontane. Seine politischen Positionen in den Jahren 1864–1898 und ihre ästhetische Vermittlung*, Tübingen 1986, 261–262.
- 6 REICH-RANICKY, *Der Romancier Joseph Roth* (s. Anm. 2), 263.
- 7 Die Werke Fontanes werden im Folgenden zitiert nach: *Fontanes Werke in fünf Bänden*, Aufbau-Verlag, 7. Aufl., Berlin – Weimar 1986. Die im Text genannten Siglen beziehen sich auf diese Ausgabe: St = Der Stechlin, JT = Frau Jenny Treibel.
- 8 Vgl. zu diesem ganzen Zusammenhang LOSTER-SCHNEIDER, *Der Erzähler Fontane* (s. Anm. 5), 85–150.
- 9 Fontane an Eulenburg, 12.03.1881, in: Theodor FONTANE, *Briefe*. Ausgabe in fünf Bänden, hg. v. Otto DRUDE und Helmuth NÜRNBERGER, Bd. 3 1879–1889, München 1980, 124f.
- 10 Vgl. LOSTER-SCHNEIDER, *Der Erzähler Fontane* (s. Anm. 5), 144.
- 11 Claudio MAGRIS, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg 1966, 7–27.
- 12 Ebd., 238–244.
- 13 Joseph ROTH, *Der Radetzkymarsch*, DTV, 24. Aufl., München 2009. Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle R.
- 14 Joseph ROTH, *Das falsche Gewicht. Die Geschichte eines Eichmeisters*, DTV, München 2010. Im Folgenden im Text zitiert mit Sigle FG.
- 15 Joseph ROTH, *Die Büste des Kaisers*, in: DERS., *Die Erzählungen*, KiWi, 4. Aufl., Köln 2008, 283–310, hier 283–284.
- 16 zit. nach Helmuth NÜRNBERGER, *Joseph Roth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1982, 98.

Abstract

At the Limits and Borders of Universalism. Fontane's and Joseph Roth's Account of Humanness. The article is dedicated to the concept of humaneness in the literary work of Theodor Fontane and Joseph Roth. It shows that this concept can be understood as an involvement with the problem of a humanitarian universalism. Fontanes and Roths literary treatment of limits and borders takes into account the dialectical structure of its specific dynamic. This dynamic seeks to draw consequences from the theoretical insight into the unity of mankind for the equality of human beings within concrete historical, political and social contexts. It can, thus, only become real if it is implemented in such contexts which means at the same time that it is limited by this implementation because it has to consider specific historical circumstances. Fontane's and Roth's option for a «concrete humaneness» can be seen as reaction to this problem as can be their own philosophical and religious visions of universality. Since both authors represent two major epochs, political and religious context of German (literary) history the comparison of Fontane and Roth reveals a complementary scheme of humaneness at the limits of universality.

Keywords: Christianity and the philosophy of history – liberal Protestantism – Habsburgermythos – Jewish-Christian existentialism – Prussia – Austrian Empire

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · MÄRZ APRIL 2019

GRENZEN ÜBERSCHREITEN

Ludger Schwienhorst-Schönberger Der Sündenfall: eine Befreiungsgeschichte?

Jochen Sautermeister «Homo Deus» und Human Enhancement **Hans Schelkshorn**

Die Obsession der Grenzüberschreitung. Zur Krise der Moderne **Christian Stoll** An den

Grenzen des Universalismus. Humanität bei Fontane und Joseph Roth **Christoph Nebgen**

Missionare als kulturelle und politische Grenzgänger **Jozef Niewiadomski** Katholizität und
polnische Nation

PERSPEKTIVEN

Klaus von Stosch Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen
Verhältnis **Jan-Heiner Tück** Plädoyer für ein Fest der Beschneidung Jesu **Hans-Rüdiger**

Schwab Thomas Hürlimanns «Heimkehr» **Andreas Bieringer** «Gott loben, das ist unser

Amt» **Alexander Zerfuß** «Stimme, die Stein zerbricht»